



**HAL**  
open science

# Le langage d'oscillations dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie. Perspectives littéraires et herméneutiques

Antoine Paris

► **To cite this version:**

Antoine Paris. Le langage d'oscillations dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie. Perspectives littéraires et herméneutiques. Etudes classiques. Sorbonne Université; Université de Montréal (1978-..), 2021. Français. NNT : 2021SORUL137 . tel-03708637

**HAL Id: tel-03708637**

**<https://theses.hal.science/tel-03708637>**

Submitted on 29 Jun 2022

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

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

SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ÉCOLE DOCTORALE I / ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

« Orient & Méditerranée » UMR 8167

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

**T H È S E**

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE SORBONNE UNIVERSITÉ

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Disciplines : Études grecques et Études bibliques

Présentée et soutenue par :

**Antoine PARIS**

le 14 janvier 2021

**Le langage d'oscillations dans l'Évangile selon  
Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et  
les Stromates de Clément d'Alexandrie**

**Perspectives littéraires et herméneutiques**

**Volume I : Introduction et Première partie**

**Sous la direction de**

M. Pierre LETOURNEAU – Professeur d'université, Université de Montréal, directeur de thèse

M. Olivier MUNNICH – Professeur d'université, Sorbonne Université, directeur de thèse

**Membres du jury**

M. Alain GIGNAC – Professeur d'université, Université de Montréal

M. Alain LE BOULLUEC – Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

M. Jean-Yves MASSON – Professeur d'université, Sorbonne Université

M. Sébastien MORLET – Professeur d'université, Sorbonne Université

M. Geert VAN OYEN – Professeur ordinaire, Université catholique de Louvain



Remerciements	9
Avant-propos	11
<b>Introduction</b>	<b>13</b>
1. Un point de départ intuitif	15
2. Le refus du comparatisme « positiviste »	21
3. Pour une « poétique [...] comparatiste »	27
4. Le langage d'oscillations : outils conceptuels et définition	42
A. Les « <i>self-consuming artifacts</i> » de Stanley Fish	42
a. La définition des « <i>self-consuming artifacts</i> »	42
b. Les oscillations entre <i>self-satisfying</i> et <i>self-consuming artifacts</i>	44
B. Montrer chez Ludwig Wittgenstein	44
a. Dire et montrer	44
b. Réalité, mondes possibles et mondes textuels	49
c. La monstration comme monstration du langage et monstration au-delà du langage	52
d. Le <i>Tractatus</i> de Wittgenstein comme élément de comparaison	54
C. Utilisation de ces outils conceptuels	59
a. Une double dynamique	60
b. Une simultanéité des contraires	61
5. Objectifs	63
6. Plan	64
7. Textes utilisés et traductions	65
8. Présupposés	69
9. Texte, lecteur, auteur et monde	72
A. La réalité du texte : un objet mental	75
B. L'espace du texte : un espace mixte	77
C. Le texte et le lecteur : entre assimilation et distinction. Du livre comme objet technique	83
D. Le texte et ses auteurs : entre retour à l'indifférenciation et émergence du nouveau. Le révélateur de <i>Jabberwocky</i>	89
E. Du texte au monde	95
10. Terminologie	109
<b>Première partie Le langage d'oscillations comme fragmentation</b>	<b>117</b>
Introduction	119
Chapitre 1. Linéarité et fragmentabilité	125
1. Une structure linéaire apparente	125
A. L'Évangile selon Marc : une narration en apparence linéaire	126

B.	Le « programme des Stromates » : un exposé en apparence linéaire	130
C.	La <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> : un dialogue en apparence linéaire	139
2.	Une structure linéaire contestée	142
A.	Les limites de la linéarité dans l' <i>Évangile selon Marc</i>	143
B.	Les limites de la linéarité dans le dialogue de la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	153
C.	Les limites de la linéarité dans les <i>Stromates</i>	159
3.	Une structure linéaire <i>et</i> une structure fragmentable	169
A.	La prédominance de la juxtaposition	171
a.	Les simples additions : asyndètes et coordinations	172
b.	L'utilisation des connecteurs temporels et logiques comme simples juxtapositions	182
B.	La tension entre fragmentabilité et linéarité	197
a.	Des passages plus ou moins fragmentables et plus ou moins linéaires	197
b.	L'exemple des <i>Stromates</i> : ὑπομνήματα unifiés et ὑπομνήματα en désordre	206
Chapitre 2. Organisation et non-organisation		223
1.	L'organisation : hétérogénéité et hiérarchisation	224
A.	L'organisation comme hétérogénéité : des passages aux natures distinctes	224
B.	L'organisation comme hiérarchisation : des passages aux limites distinctes	227
2.	Les flous de l'organisation	232
A.	Des passages aux natures floues	232
B.	Des passages aux limites floues	237
3.	L'homogénéité et la non-hiérarchisation	244
A.	Homogénéité et non-hiérarchisation des passages sur la γραφή dans les <i>Stromates</i>	248
B.	Homogénéité et non-hiérarchisation du récit de l'ascension dans la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	252
C.	Le plateau des paraboles dans l' <i>Évangile selon Marc</i>	255
Chapitre 3. La dynamique de fragmentation et de réunification		273
1.	Démembrement et réunification(s) du texte dans les <i>Stromates</i> , selon <i>Stromates</i> I, 13	274
A.	Un passage sur les <i>Stromates</i> eux-mêmes	276
B.	Une double conception de la fragmentation et de la réunification	282
C.	Une réunification accomplie par le texte et par l'auteur et une réunification accomplie par le lecteur	287
2.	Les réunifications par le texte et par l'auteur	294
A.	La réunification comme déploiement d'un texte potentiel	296
B.	Les réunifications comme moyen de relancer le processus de fragmentation	315
C.	La réunification comme déploiement du sens	337
3.	Les réunifications par les lecteurs	353
A.	Auteur, texte et lecteurs dans le processus de fragmentation et de réunification	353
B.	La réunification des discours de <i>Marc</i> 4 et <i>Marc</i> 12	359

C.	La nature des textes potentiels	367
	Conclusion	373
1.	Le texte comme « productivité »	373
2.	Le texte comme machine vivante	378
3.	Le texte comme lecteur ; le lecteur comme texte	381
	<b>Seconde partie Le langage d'oscillations comme monstration</b>	<b>393</b>
	Introduction	395
	Chapitre 1. L'évitement du dire	397
1.	L'évitement du dire comme absence d'interprétation	400
A.	L'absence d'interprétation dans la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	401
B.	L'absence d'interprétation dans l' <i>Évangile selon Marc</i>	402
C.	Le refus de dire dans les trois textes du corpus	411
2.	L'absence de clôture du texte comme évitement du dire	414
A.	Fin et clôture d'un texte	414
B.	L'absence de clôture dans les textes du corpus	417
C.	L'absence de clôture comme moyen d'un dédoublement du texte	435
	Chapitre 2. L'évitement du dire comme démultiplication du texte	451
1.	Les ritournelles et les ensembles non juxtaposés entre le texte et le lecteur	452
2.	Les ritournelles comme démultiplication des textes	455
A.	Définition des ritournelles : listes et motifs	455
B.	Les listes et les motifs comme modes de rassemblement présents dans le texte réel	457
a.	Les listes	457
b.	Les motifs	465
C.	Les ritournelles, les textes et les lecteurs	474
a.	Les ritournelles comme structure et organisation inédites	474
b.	Les ritournelles et l'expérience de lecture	484
3.	Les ensembles non juxtaposés comme multiplication des textes	490
A.	Les caractérisations communes constitutives des ensembles non juxtaposés	492
B.	Les échos lexicaux, structuraux et thématiques constitutifs des ensembles non juxtaposés	511
C.	Les ensembles non juxtaposés comme ensembles dynamiques	529
	Chapitre 3. Le langage d'oscillations comme double monstration	573
1.	Des textes non mimétiques	574
A.	L' <i>Évangile selon Marc</i> , la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> , les <i>Stromates</i> et la question de la <i>mimésis</i>	575
B.	L'opacité des textes du corpus	580

C.	Une transformation de la <i>mimésis</i>	581
2.	La référence comme possibilité	586
A.	Référence virtuelle et référence actuelle	588
B.	La dynamisation des références virtuelles	590
C.	La dynamisation des références réelles	602
3.	La monstration comme transformation	621
A.	La monstration au-delà du langage	622
B.	La monstration du langage	634
C.	La monstration comme transformation des lecteurs	637
	Conclusion	643
	<b>Conclusion</b>	<b>645</b>
1.	Définition et application du langage d'oscillations	647
A.	Le langage d'oscillations comme système	647
B.	Le langage d'oscillations comme matrice	652
a.	L' <i>Évangile selon Thomas</i> et « Hérodiad » de Gustave Flaubert comme texte en oscillations	654
b.	La <i>Première Épître aux Thessaloniens</i> , « Le lion et le moucheron » et une réplique de Jacques Chirac : trois textes aux oscillations minimales	659
c.	Le langage d'oscillations dans le langage cinématographique : « La Ricotta » de Pier Paolo Pasolini	663
2.	Une épistémologie de la continuité	665
	<b>Annexes</b>	<b>671</b>
	Annexe A Situation chronologique et géographique des textes du corpus.	673
	Annexe B La fin de l' <i>Évangile selon Marc</i>	683
	Annexe C L'unité de la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	707
	Annexe D La fin des <i>Stromates</i>	711
	Annexe E L'authenticité de la <i>Lettre à Théodore</i> et de l' <i>Évangile plus spirituel selon Marc</i>	723
	Annexe F Le « programme de Clément » selon Pierre Nautin	739
	Annexe G Temps et lieu dans l'introduction des sections narratives minimales de l' <i>Évangile selon Marc</i>	751
	Annexe H Les unités dans les vingt premières sections minimales de l' <i>Évangile selon Marc</i>	771
	Annexe I Deux exemples de l'homogénéité des <i>Stromates</i>	775

Annexe J La composition annulaire de <i>Marc</i> 3	777
Annexe K La composition annulaire du Stromate I	781
Annexe L Les ensembles non juxtaposés dans l' <i>Évangile selon Marc</i> , la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> et les <i>Stromates</i> de Clément	785
<b>Index</b>	<b>1049</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>1072</b>
1. Sources	1074
A. Textes du corpus	1074
a. Pour l' <i>Évangile selon Marc</i>	1074
b. Pour la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	1074
c. Pour Clément d'Alexandrie	1075
B. Autres sources textuelles	1076
a. Autres textes bibliques	1076
b. Autres textes apocryphes	1081
c. Autres textes patristiques	1082
d. Autres textes de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive	1084
e. Textes d'autres époques	1095
C. Autres sources	1099
a. Musique	1099
b. Cinématographie	1100
c. Narrations graphiques	1101
2. Études	1101
A. Études sur les textes du corpus	1101
a. Études sur l' <i>Évangile selon Marc</i>	1101
b. Études sur la <i>Lettre apocryphe de Jacques</i>	1107
c. Études sur les <i>Stromates</i>	1108
B. Études sur d'autres œuvres	1113
a. Études sur la littérature biblique	1113
b. Études sur la littérature apocryphe	1119
c. Études sur la littérature patristique	1121
d. Études sur la littérature antique	1122
e. Études sur la littérature moderne	1126
f. Études théâtrales et cinématographiques	1128
g. Études visuelles	1129
h. Études de musicologie	1129
C. Théorie littéraire	1130



D.	Philosophie et psychologie	1139
E.	Histoire	1145
F.	Physique et biologie	1147
3.	Ressources	1148
A.	Dictionnaires bilingues	1148
B.	Dictionnaires unilingues et étymologie	1149
C.	Grammaires	1149

## Remerciements

Tous mes remerciements, au début de ce travail, vont à mes directeurs de recherches, le Professeur Olivier Munnich et le Professeur Pierre Létourneau. Au premier j'adresse ma reconnaissance pour son soutien, sa confiance, sa disponibilité et l'accueil si bienveillant de toutes les idées que j'ai pu proposer. Au second j'adresse mes remerciements pour son accueil généreux en terre québécoise et son initiation aux multiples aspects de la recherche en études bibliques et apocryphes.

Je remercie également vivement les Professeurs Alain Le Boulluec, Alain Gignac, Jean-Yves Masson, Sébastien Morlet et Geert Van Oyen d'avoir bien voulu accepter de participer au jury de cette thèse.

Matériellement, elle aurait été beaucoup plus difficile à mener sans le contrat doctoral accordé par l'Université Sorbonne-Université, sans la bourse pour étudiants étrangers de l'Université de Montréal, les bourses d'excellence et de fin d'études doctorales accordées par cette même université et sans la bourse Frontenac dont, pendant trois ans, j'ai pu bénéficier grâce au Consulat de France au Québec. Toute ma reconnaissance va donc également à ces trois institutions.

Ce travail doit infiniment à toutes les rencontres faites ces dernières années. Je remercie tous les professeurs dont j'ai pu suivre les enseignements, en amont et en marge des années du doctorat. Je remercie également tous les collègues doctorants et chercheurs que j'ai pu rencontrer au hasard des cours et colloques et avec qui les échanges ont toujours été fructueux. Je remercie enfin les étudiants auxquels j'ai eu la chance de donner cours et avec qui les discussions ont toujours été une source de dynamisme, y compris pour des recherches personnelles.

Tous mes remerciements et toute mon affection me portent aussi vers chacune des personnes qui m'ont soutenu et supporté, à tous les sens du terme, au cours de ces sept années. Merci à Naïs Virenque, compagne de recherches, de thèse et de chemins de vie, pour les liens toujours lumineux qu'elle m'a aidé à faire entre mon travail, l'art de la mémoire et l'histoire de l'art, pour son soutien sans faille et pour son aide de tous les instants. Merci à Naïs Virenque, Sergi Sancho Fibla, à mon frère Nicolas Paris, à Joan Charras Sancho, Élise Lehoux, Céline Masson, Manon Michel, Pierre Cuvelier et Thibaut Minois pour leurs relectures attentives. Merci à mon oncle Jean Mayaux et à mon amie Mélanie Démeraux pour leur soutien. Merci à toutes celles et ceux que j'ai la chance de connaître pour leur présence pendant ces sept années,

ainsi qu'à mes deux grands-pères, Daniel Mayaux et Michel Paris, disparus au cours de ce doctorat et qui, chacun à leur manière, m'ont appris la vie et ses paraboles. Merci enfin à mes trois frères Nicolas, Jérôme et Charles pour leur soutien, ainsi qu'à mes parents, Marie-Pierre et Claude Paris, pour m'avoir encouragé, depuis toujours, à chercher, créer et inventer et pour leur aide et leur compréhension de tous les instants au cours de mes études.

Comme les trois œuvres étudiées dans ce travail, ces sept années de doctorat auront été des années de fragmentations et de recompositions, dans des labyrinthes de vie, entre des continents, entre des univers. L'énumération ne rendrait pas assez hommage à chacune et chacun de ceux qui, par-dessus ces labyrinthes, ont été des étoiles.

## Avant-propos

Ce travail ne porte pas sur un texte unique. Il porte sur l'objet constitué par trois textes distincts – l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie – et fait le pari que l'ensemble qu'ils constituent possède une cohérence qui est plus que la simple addition ou juxtaposition de trois œuvres<sup>1</sup>.

Partant de points communs entre ces trois textes, nous avons voulu comprendre les rapports entre ces éléments de ressemblance, la façon dont ils constituaient l'*Évangile*, la *Lettre* et les Stromates en un ensemble pour ainsi dire organique. Pour parler par métaphores, nous sommes parti d'un ensemble d'îlots et nous avons voulu saisir à quelle plaque continentale ils appartenaient, alors même que celle-ci était, pour sa plus grande partie, recouverte par les eaux. Il a fallu postuler, imaginer et même *créer* ce qui était caché : imaginer, *dessiner* les reliefs dissimulés qui expliquaient que, à la surface, l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates présentent des phénomènes similaires.

Par ce travail, nous avons constaté que la cohérence entre les trois textes était une réalité non pas fixe, mais vivante : la part de terre qui les porte est une plaque continentale animée de mouvements discrets, mais réels. L'*Évangile*, la *Lettre* et les Stromates présentent en effet un même fonctionnement en tant que textes.

Cette perspective a entraîné des conséquences pour notre travail, en termes d'épistémologie, de méthodologie et de forme générale.

D'un point de vue épistémologique, nous avons dû définir notre objet d'étude. Notre travail n'est pas consacré à l'*Évangile selon Marc*, à la Lettre apocryphe de Jacques et aux Stromates, ni au « pluri-objet<sup>2</sup> » formé par ces trois textes. Notre objet d'étude véritable – ce que nous avons découvert autant que créé – est leur *fonctionnement* littéraire commun.

D'un point de vue méthodologique, nous avons dû trouver un équilibre entre l'analyse des trois œuvres et la mise en évidence de ce fonctionnement, et donc entre deux distances : entre, d'une part, un travail au plus proche des œuvres, jusque dans certaines difficultés de

---

<sup>1</sup> Nous revenons *infra* (introduction, 9. B.) sur notre usage des mot « texte », « œuvre » et « ouvrage ».

<sup>2</sup> Nous reprenons cette expression à Françoise Lavocat, qui qualifie de « pluri-objet » tout corpus constitué par un chercheur entreprenant une comparaison entre plusieurs textes. (« Le comparatisme comme herméneutique de la défamiliarisation », article publié le 5 avril 2012 sur le site Vox Poetica ; URL : [http://www.vox-poetica.org/t/articles/lavocat2012.html#\\_ftnref1](http://www.vox-poetica.org/t/articles/lavocat2012.html#_ftnref1), page consultée le 13 avril 2016.)

traduction ou détails d'établissement du texte, et, d'autre part, un travail d'élaboration en surplomb de ces trois œuvres. Ces deux distances nous ont donc conduit à trouver un chemin entre les disciplines : entre les études bibliques et patristiques d'un côté et la littérature comparée et la théorie littéraire de l'autre.

Du point de vue de la forme, enfin, notre travail se situe aussi à mi-chemin entre ces deux distances vis-à-vis des œuvres.

À l'étude philologique des textes se rattachent des remarques quant aux problèmes d'établissement des passages étudiés ainsi que les traductions inédites que nous proposons. Mais l'accent que nous mettons sur la présentation du fonctionnement commun aux trois œuvres nous a parfois conduit à reporter ces remarques en notes de bas de page, ce qui explique en partie l'abondance et la longueur de celles-ci. Lorsque les problèmes philologiques étaient plus complexes à exposer, comme la fin des Stromates ou le rôle des compléments de temps et de lieu dans l'organisation de l'*Évangile selon Marc*, nous les avons reportés en annexes.

À l'élaboration théorique se rattachent l'aspect plus spéculatif de notre travail, notre usage de concepts de théorie de la littérature et, lorsque cela s'est avéré nécessaire, nos propositions de concepts inédits. À plusieurs reprises, limités par les dimensions de ce travail, nous avons présenté certaines propositions théoriques quant à l'*Évangile*, la *Lettre* et les Stromates en notes de bas de page : certaines de celles-ci constituent donc des pistes, voire, en se répondant les unes aux autres, une sorte de texte parallèle à notre texte principal.

# Introduction



« Pour moi, il ne s'agit pas, évidemment, d'une expérience religieuse, mais, en un certain sens, d'une expérience tout de même, d'une expérience d'ordre littéraire : en lisant et en relisant les textes des Pères Grecs, en me mettant à l'écoute de leur écriture, il m'est arrivé d'entendre, sous leur langage, un autre langage ; de deviner, dans leurs mots et leurs phrases, un autre message que l'objet apparent de leur discours : des signes, des renvois à moitié dits à autre chose, un paysage de symboles... j'ai cru recevoir l'écho d'une parole qui n'est pas toujours, ni seulement, énoncé théologique ou recherche exégétique, mais parfois parole pathétique, ou poétique. C'est cela dont je voudrais parler. Mais comment le faire ? » (Marguerite Harl<sup>1</sup>)

## 1. Un point de départ intuitif

Notre travail se fonde sur une intuition semblable à celle que décrit Marguerite Harl lorsqu'elle perçoit un « langage de l'expérience religieuse » dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, Origène, Basile de Césarée et Grégoire de Nysse<sup>2</sup>. « En lisant et en relisant » l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie, il nous est « arrivé d'entendre » des sons communs, de « deviner, dans leurs mots et leurs phrases », un fonctionnement semblable<sup>3</sup>. Par-delà les différences qui existent entre ces trois textes, l'horizon que nous nous sommes fixé est l'identification d'un tel fonctionnement.

Quatre points communs nous ont conduit à rapprocher ces trois œuvres.

Premièrement, les trois textes<sup>4</sup> comportent chacun l'image de la semence et, plus généralement, des images végétales<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Marguerite Harl, « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », in Franco Bolgiani (dir.), *Mistica e retorica: studi raccolti*, Florence, L.S. Olschki, 1977, p. 29-58, p. 29.

<sup>2</sup> Marguerite Harl indique ce corpus à la page 32 de son article.

<sup>3</sup> L'usage du terme « fonctionnement » correspond à une certaine notion du texte, sur laquelle nous revenons *infra*, introduction, 9. C. Notons pour l'heure que le Trésor de la Langue Française Informatisé définit en effet le « fonctionnement » comme la « [m]anière dont un système dynamique (notamment dans les domaines économique, mécanique, organique, politique, psychologique et social), composé d'éléments solidaires, répond à sa fonction. » (URL : <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?s=417824385>; – page consultée le 2 mai 2020.) Parler du « fonctionnement » d'un texte suppose donc 1. que le texte est un « système », donc un ensemble organisé 2. qu'il existe de manière « dynamique » et non statique 3. que cette organisation et ce dynamisme correspondent à une « fonction ». Nous revenons sur ces présupposés *infra*. ; cf. introduction, 9. C.

<sup>4</sup> Nous précisons *infra* (introduction, 7.) les éditions que nous suivons.

<sup>5</sup> Entre autres exemples d'images végétales présentes dans les trois œuvres, on peut citer : « Un homme planta (φυτεύω) une vigne (ἀμπέλων), et plaça autour une barrière » (*Évangile selon Marc* 12, 1) ; « Ne laissez pas se flétrir (ζωκῆ) le Royaume des cieux, car il ressemble à une branche (ὠλᾶ) de dattier (ἔννε) » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-25) ; « Ainsi donc, dans la prairie (λειμών), les fleurs (ἄνθη) fleurissant (ἀνθῶ) avec variété et, dans le jardin (παράδεισος), la plantation (φυτεία) des arbres fruitiers (ἀκρόδρυα), ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés [...] Avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés (διακεκαθαρμένα) ni pour l'expression ni pour l'ordre, mais semés (διεσπαρμένα) à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie (λειμών), ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) Pour le terme παράδεισος, sans doute repris à une version grecque de *Genèse* 2, 8 sq., nous reprenons la



« Écoutez. Voici que le semeur (ὁ σπείρων) sortit semer (σπεῖραι). Et il arriva lors des semailles (ἐν τῷ σπείρειν) qu'une partie tomba le long du chemin » (*Évangile selon Marc* 4, 3-4<sup>1</sup>)

« Le Verbe en effet est semblable à un grain (βᾶβιλῆ) de froment. Celui-ci, lorsque quelqu'un l'a semé (χίτε), il a cru en lui » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 16-18<sup>2</sup>)

« Il [Salomon] veut dire [en *Proverbes* 2, 1, que Clément vient de citer] que la parole semée (σπειρόμενος) est cachée comme dans la terre dans l'âme de celui qui apprend » (*Stromates* I, 1, 1, 3<sup>3</sup>).

Deuxièmement, tous trois font explicitement référence à des paroles autres, qu'il s'agisse d'écrits ou de traditions orales. Ces références sont nettement caractérisées comme telles. Ainsi, l'*Évangile selon Marc* commence par une référence au livre d'Isaïe :

Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ

« Comme il est écrit dans le prophète Isaïe<sup>4</sup> ».

De même, les premières pages des *Stromates* comportent trois citations des *Proverbes*<sup>5</sup>, identifiées comme telles par une référence à Salomon<sup>6</sup>, avant la première d'entre elles :

Λέγει γοῦν ὁ Σολομών

« Et Salomon dit<sup>7</sup> »).

---

traduction adoptée par Marguerite Harl (in Marguerite Harl, *Le commencement du livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, p. 42 sq.).

<sup>1</sup> Pour l'*Évangile selon Marc* nous donnons, pour chaque référence, les numéros du chapitre et des versets dont elle provient (cf. *infra*, introduction, 7.).

<sup>2</sup> Pour la *Lettre apocryphe de Jacques*, nous donnons, pour chaque référence, les numéros de la page et des lignes dans le *Codex I* de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi (cf. *infra*, introduction, 7.).

<sup>3</sup> Pour les *Stromates*, nous donnons, pour chaque référence, les numéros du Stromate, du chapitre et du paragraphe dont elle provient (cf. *infra*, introduction, 7.).

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 1, 2.

<sup>5</sup> *Proverbes* 2, 1 en *Stromates* I, 1, 1, 3 ; 2, 2 en 1, 1, 3 – 2, 1 ; 3, 1 en 1, 2, 1.

<sup>6</sup> Salomon est présenté comme l'auteur des *Proverbes* dans le premier verset de ce livre : Παροιμίαι Σαλωμώντος υἱοῦ Δαυὶδ « Proverbes de Salomon fils de David » (*Proverbes* 1, 1). Nous suivons le texte grec des *Proverbes* tel qu'il est établi par Alfred Rahlfs (*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935). Les *Proverbes* n'ont pas encore fait l'objet d'un volume dans la série *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, à partir de 1931). L'établissement du texte proposé par Alfred Rahlfs pose certains problèmes, en particulier un certain nombre de lacunes, comme *Proverbes* 20, 14-22, absents de son volume. (Sur ce point, cf. notamment l'introduction de Johann Cook à « Proverbs » in Collectif, *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 621.) La version grecque des *Proverbes* a été traduite en français et annotée par David-Marc d'Harmonville dans *La Bible d'Alexandrie. 17. Les Proverbes*, Paris, Éditions du Cerf, 2000. Sur la version grecque des *Proverbes*, cf. notamment Johann Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997 et Richard J. Clifford, *Proverbs: A Commentary*, Louisville-Londres-Leiden, Westminster John Knox Press, 1999, p. 28-30.

<sup>7</sup> *Stromates* I, 1, 1, 3.

On a également souligné depuis longtemps la présence de très nombreuses références aux auteurs de culture grecque dans l'œuvre de Clément<sup>1</sup>. Mentionnons la première d'entre elles à être explicitée par l'auteur :

« Et dans les Lois, Platon, qui a philosophé à partir des Hébreux (ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων), interdit aux cultivateurs d'irriguer et de capter de l'eau à partir du terrain d'autres personnes, à moins d'avoir d'abord creusé chez eux jusqu'à avoir constaté que la couche de terre appelée "vierge" était sans eau<sup>2</sup>. »

Quant à la *Lettre apocryphe de Jacques*, elle comprend une liste de titres de paraboles, cités par Jésus :

« Car après la souffrance, vous m'avez obligé à rester auprès de vous encore dix-huit jours à cause des paraboles. C'était suffisant pour des hommes d'entendre l'enseignement et ils ont compris "Les bergers", "La semence", "La construction", "Les lampes des jeunes filles", "Le salaire des travailleurs", "Les didrachmes" et "La femme"<sup>3</sup>. »

Le lien de ces titres avec des versions écrites des paraboles attribuées à Jésus, voire avec les versions qui nous ont été transmises par les évangiles canoniques, fait toujours l'objet de débats<sup>4</sup>. Cette question est secondaire par rapport à notre perspective : que l'auteur de la *Lettre* fasse référence, par cette liste, à des paraboles ayant circulé par écrit ou par oral, voire que ces paraboles n'existent que dans son imagination, ce qui nous importe est que ces titres constituent, comme ce qu'on trouve dans l'*Évangile selon Marc* et dans les *Stromates*, des références explicites à des paroles vues comme antérieures à l'œuvre.

Un troisième point commun entre les trois textes est le fait que chacun soit présenté comme la mise par écrit de paroles orales. Bien que l'auteur de l'*Évangile selon Marc* n'affirme pas mettre par écrit les paroles de Jésus, son œuvre présente plusieurs discours attribués à ce

---

<sup>1</sup> Entre autres études, on peut citer les trois articles d'Édouard Des Places : « Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le III<sup>e</sup> Stromate », *Revue des Études Grecques*, 99, 1986, p. 54-62 ; « Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le IV<sup>e</sup> Stromate », *Revue des Études Anciennes*, 90, 1988, p. 389-397 et « Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le V<sup>e</sup> Stromate », *Revue des Études Anciennes*, 92, 1990, p. 109-119.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 10, 2.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 1-10.

<sup>4</sup> Cf., entre autres, Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes », in Joel Delobel (dir.), *Logia. Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Méorial Joseph Coppens*, Louvain, Peeters, 1982, p. 517-528, p. 524 ; Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2) », première partie de Donald Rouleau et Louise Roy, *L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2). L'Acte de Pierre (BG 4)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, p. 116 ; Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Londres-Philadelphie, SCM Press-Trinity Press International, 1990, p. 196-197 et David Brakke, « Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the Apocryphon of James », *Journal of Early Christian Studies*, 7, 2, 1999, p. 187-218, p. 207. Tous nos remerciements à notre directeur, le Professeur Pierre Létourneau, pour nous avoir orienté, notamment, vers les travaux de Helmut Köster.

personnage<sup>1</sup>. Ce rapport avec des paroles orales est explicite dans la Lettre apocryphe de Jacques et dans les Stromates :

« Cette entreprise n'est pas un écrit (γραφή) arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes pour la vieillesse, un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et vivants que j'ai été jugé digne d'entendre (ἐπακούω), et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes du *logos*<sup>2</sup>. »

« Puisque tu m'as demandé de t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé, [ainsi] qu'à Pierre, par le Seigneur, je ne t'ai pas repoussé ni détourné des paroles (ἠεῦε), mais [je l'ai] écrit (κατα) en lettres (κατακει) hébraïques<sup>3</sup> »

Enfin, l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie comportent chacun une manière de parler ou d'écrire présentée comme difficile à saisir. Dans l'Évangile, certains disciples ne saisissent pas les paraboles de Jésus :

« Et quand il fut avec eux seuls, ceux qui l'entouraient avec les douze l'interrogeaient sur les paraboles. [...] Et il leur dit : "Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ?"<sup>4</sup> »

Dans la Lettre, Pierre exprime son désarroi devant les propos selon lui contradictoires du « Seigneur<sup>5</sup> » :

« Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux, tantôt aussi tu nous rejettes, Seigneur. Tantôt tu nous persuades et tu nous attires dans la foi et tu nous promets la vie, tantôt tu nous repousses hors du règne des cieux.<sup>6</sup> »

Quant à Clément d'Alexandrie, il va jusqu'à affirmer :

εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή

« mon écrit trouvera un seul qui le comprendra<sup>7</sup> ».

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23b-29 ; 4, 3-9 et 11-32 ; 7, 6-16 et 18-23 ; 12, 1-11 ; 13, 5-37. En ce sens, les premiers mots du texte peuvent apparaître comme programmatiques : Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. « Commencement de l'évangile de Jésus Christ » (*Évangile selon Marc* 1, 1). En effet, comme le note, par exemple, Eugene Boring, « [i]ci, "l'évangile de Jésus Christ" fait référence non à un livre mais à la bonne nouvelle de l'action salvifique de Dieu en Jésus Christ, le message proclamé par l'Église à l'époque de Marc » (Eugene Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville, John Knox Press, 2006, p. 31 ; pour l'ensemble des textes de littérature secondaire écrits dans une autre langue que le français, nous proposons nos propres traductions). Cette interprétation du nom εὐαγγέλιον « évangile » est confirmée par ses occurrences en *Marc* 13, 10 et 14, 9, où le terme est complément du verbe κηρύσσω « proclamer ». L'« évangile » dont il est question en *Marc* 1, 1 est donc bien une parole.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 11, 1.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 8-16.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 10 et 4, 13.

<sup>5</sup> Dans l'écrit attribué à Jacques, Jésus est habituellement désigné comme « le Seigneur » (ΠΧΔΙC, cf. par exemple *Lettre* p. 1, 12) ou « le Sauveur » (ΠCΦΤΗΡ, cf. par exemple *Lettre* p. 1, 23), raison pour laquelle nous privilégions ces deux termes pour faire référence au personnage de Jésus dans cette œuvre.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 27-36.

<sup>7</sup> *Stromates* IV, 2, 4, 3.

À ces quatre éléments de ressemblance entre les trois œuvres, nous pouvons en ajouter trois autres, qui ne concernent à chaque fois que deux d'entre elles.

L'Évangile selon Marc raconte la mort de Jean le Baptiste<sup>1</sup>, que mentionne également la Lettre apocryphe de Jacques<sup>2</sup>.

Les *Stromates* et l'Évangile selon Marc présentent tous les deux une fin difficile à déterminer avec précision<sup>3</sup>.

L'œuvre de Clément, comme la *Lettre apocryphe de Jacques*, fait intervenir l'image de la descendance :

« Il est bon, je pense, de laisser aussi de bons enfants (παῖδες) à ceux qui viennent après nous. Eh bien, les enfants sont les descendants (ἔγγονοι) des corps et les paroles sont les descendants de l'âme. » (*Stromates* I, 1, 1, 2<sup>4</sup>)

« il [le Seigneur – c'est Jacques qui parle] nous a dévoilé des fils (υἱοὶ) qui viendront après nous » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 38-39)

Ces éléments communs relèvent *a priori* de trois aspects différents des textes.

L'image de la semence, ainsi que les autres images végétales, la mort de Jean le Baptiste et l'image de la descendance appartiennent à ce que chacune des trois œuvres présente aux lecteurs : un récit dans le cas de l'Évangile, un dialogue dans le cas de la *Lettre* et un exposé dans le cas des *Stromates*<sup>5</sup>. Elles appartiennent au *contenu* des trois textes.

Au contraire, l'intégration revendiquée de paroles ou d'écrits autres et l'affirmation d'une origine orale appartiennent à la façon dont chacune des œuvres se caractérise en tant qu'acte d'écriture. Elles appartiennent à la « *fabrique*<sup>6</sup> » des trois textes.

---

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 6, 16-29.

<sup>2</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 6, 28-30.

<sup>3</sup> Le seul témoin des *Stromates*, le *Laurentianus* v, 3, fait suivre la fin du septième livre des *Stromates* de 84 pages, organisées par quatre titres et qui ont donné lieu à trois hypothèses distinctes parmi les chercheurs concernant la fin exacte de l'œuvre de Clément (cf. notamment Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae*, 30, 4, 1976, p. 268-302 et *infra*, annexe D). Pour l'Évangile selon Marc, nous disposons, par la tradition manuscrite, de six fins différentes, parmi lesquelles la plus authentique est une fin en suspens (cf. notamment Kurt Aland, « Der Schluss des Markusevangeliums » in M. Sabbe (dir.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Louvain, Leuven University Press, 1974, seconde édition augmentée d'une note additionnelle en 1988 ; Norman R. Petersen, « When is the end not the end? Literary reflections on the ending of Mark's narrative », *Interpretation*, 34, 1980, p. 151-166 ; David W. Hester, *Does Mark 16 :9-20 Belong in the New Testament?*, Eugene, Wipf & Stock, 2015 et *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 1. C. et annexe B).

<sup>4</sup> Clément d'Alexandrie reprend sans doute ici la métaphore des « discours » (λόγοι) vus comme des « vivants » (ζῶντα) telle que la présente Platon en *Phèdre* 275 d. Pour le *Phèdre* de Platon, nous reprenons le texte édité par Claude Moreschini et Paul Vicaire (Platon, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002).

<sup>5</sup> Cf. *infra*, Première partie, chapitre 1, 1. C.

<sup>6</sup> Le terme de « fabrique » est souvent employé pour désigner la composition d'un texte. Ainsi, dans *La Fabrique du pré*, Francis Ponge « revient sur un texte déjà publié, "Le pré", dont il ouvre au public le dossier préparatoire

Quant à la fin difficile à déterminer, elle concerne l'histoire manuscrite des œuvres, qui a conduit à un certain flou quant à la manière dont l'*Évangile selon Marc* et les *Stromates* se terminent. Elle appartient à la réalité *matérielle* des trois textes.

Or, l'étude de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* nous a conduit à deux constatations.

Premièrement, nous avons découvert que, pour chacun de ces œuvres considérée individuellement, le contenu du texte, sa fabrique et sa réalité matérielle sont interdépendants parce qu'ils sont la conséquence d'un fonctionnement qui efface la distinction entre le texte comme contenant, le texte comme résultat d'un processus de fabrication et le texte comme objet matériel.

Deuxièmement, nous avons mis en évidence que les fonctionnements de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* sont similaires, ce qui explique les caractéristiques communes à ces trois textes.

Pour cette même raison, il n'est pas problématique que le langage complexe appartienne, selon celle des trois œuvres que l'on considère, à un aspect distinct du texte. Dans l'*Évangile selon Marc* et dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, le langage complexe

---

dans l'intention, formulée dès "My creative method" (1947-1948), d'explicitier en acte son art poétique. » (Jean-Charles Depaule, « La fable d'une fabrique – Ponge et son pré », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 20, 2014, p. 22-47 ; URL : <https://journals.openedition.org/gradhiva/2821?lang=fr> ; page consultée le 2 mai 2018. Cf. Francis Ponge, *La Fabrique du pré*, Genève, A. Skira, 1971. « Le pré » était paru en 1964 dans le numéro 6 de la revue *Tel Quel*, puis dans Francis Ponge, *Nouveau Recueil*, Paris, Gallimard, 1967.) *La Fabrique du pré* comporte, entre autres, « 91 feuillets manuscrits surtout, annotés, biffés, surchargés, ou tapés à la machine avec des corrections à la main » (Jean-Charles Depaule, « La fable », *art. cit.*). Dans le titre de Francis Ponge, « fabrique » désigne donc le processus à l'origine d'un texte. Entre autres exemples de l'usage plus général du mot « fabrique » pour désigner la création d'un texte, on pourrait citer Jean-Pierre Sarrazac, *Dramaturgies françaises contemporaines : La Fabrique du texte*, thèse de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, non publiée, 1979 ; Jacinthe Martel et Nancy Desjardins (dir.), *Archive et fabrique du texte littéraire : Congrès de l'ACFAS, 15-16 mai 2011*, Montréal, Département d'études littéraires, UQAM, 2011 ; Christine Montalbetti (dir.), *Chateaubriand. La fabrique du texte*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016 et Olga Anokhina et Fatiha Idmhand (dir.), *La fabrique du texte à l'épreuve de la génétique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018. Le *Trésor de la Langue Française Informatisé* rappelle que le premier sens de « fabriquer » est « Construction (d'un édifice, spéc. d'une église) » et que, par extension, la « fabrique » peut désigner l'« [a]ction de fabriquer », (URL : <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2556920445> ; page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2020) et Alfred Ernout et Antoine Meillet notent que, en latin, *fabrica* provient de *faber*, *bri*, m « ouvrier » et qu'il a le sens de « métier, travail d'une matière (abstrait et concret), objet fabriqué » et d'« atelier, particulièrement "forge", bâtiment » (Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932, p. 208). L'expression « fabrique du texte » suppose donc l'assimilation du texte à une création architecturale ou à un objet résultant d'une activité d'artisanat, assimilation qui n'est pas toujours explicite dans les ouvrages faisant appel à la notion de « fabrique du texte » et sur laquelle nous reviendrons (*infra*, introduction, 9. B.).

est le fait d'un personnage : Jésus, dont les disciples ne « sav[ent] » pas la parabole<sup>1</sup> dans l'*Évangile* ; « le Seigneur », dont Pierre juge les propos contradictoires<sup>2</sup>, dans la Lettre. Dans ces deux œuvres, le langage complexe appartient donc au *contenu* du texte. Au contraire, dans les Stromates, Clément caractérise l'œuvre qu'il compose comme un « écrit » qu'« un seul [...] comprendra<sup>3</sup> » : le langage complexe relève donc, dans ce cas, de la *fabrique du texte*. Cette différence n'empêche pas de rapprocher ces trois langages complexes parce que, dans ces trois œuvres, la distinction entre le contenu du texte et le texte comme fabrique s'efface.

## 2. Le refus du comparatisme « positiviste<sup>4</sup> »

Les différents points de ressemblance entre l'*Évangile*, la *Lettre* et les Stromates pourraient amener à rechercher entre ces trois œuvres des rapports d'influences mutuels, reposant sur des « fondements positivistes<sup>5</sup> » : « des faits et des rapports de faits<sup>6</sup> ».

Nous montrerons en quoi pourrait consister une telle perspective, dans le cas de notre corpus, avant d'expliquer pourquoi elle nous paraît difficile à suivre et surtout mal adaptée pour comprendre les points communs entre l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates.

Si l'on voulait identifier des rapports de faits entre les trois œuvres, on pourrait, par exemple, faire l'hypothèse que, parmi les titres de paraboles énumérés par le « Seigneur » dans la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>7</sup>, « La semence » (πχο<sup>8</sup>) correspond à l'un des récits apparaissant dans le discours en paraboles du chapitre 4 de l'*Évangile selon Marc*, celui sur le semeur, sur la semence qui croît d'elle-même ou sur le grain de sénevé<sup>9</sup>. On pourrait en tirer

---

<sup>1</sup> « Et il leur dit : "Vous ne savez pas cette parabole ? [...]" » (*Évangile selon Marc* 4, 13) Celui qui « dit » (λέγει) est alors Jésus, sujet logique de la plupart des verbes à la troisième personne du singulier qui précèdent, à partir de *Marc* 3, 7 : Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν « Et Jésus, avec ses disciples, se retira vers la mer ».

<sup>2</sup> « Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux, tantôt aussi tu nous rejettes, Seigneur. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 27-31. Nous soulignons.)

<sup>3</sup> Stromates IV, 2, 4, 3 (déjà cité *supra*, dans la même section).

<sup>4</sup> Adrian Marino, *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 6-10.

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 7.

<sup>9</sup> Respectivement *Évangile selon Marc* 4, 3-9 ; 4, 26-29 et 4, 30-32. Nous reprenons ici des parallèles proposés par Helmut Köster (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 197). Le chercheur allemand indique que ce titre pourrait également faire allusion au récit sur la semence tel qu'il existe dans l'*Évangile selon Matthieu* (13,

l'hypothèse que la ou les personnes à l'origine de la *Lettre* avaient sous les yeux un exemplaire de *Marc*<sup>1</sup> ou, si ce dernier n'existait pas alors sous une forme similaire à celle que nous connaissons, qu'un contact était possible entre les traditions orales ou écrites qui ont mené à la constitution de ces deux textes<sup>2</sup>. Les points communs entre les deux œuvres s'expliqueraient alors par l'*influence* directe ou indirecte de *Marc* sur *Jacques*.

De la même façon, on pourrait soutenir que l'*Évangile selon Marc* influence Clément lorsqu'il écrit les *Stromates*<sup>3</sup>. Cette idée pourrait s'appuyer sur l'importance de *Marc* dans d'autres œuvres du même auteur. Ainsi, ce dernier a composé un ouvrage sur un passage marcier, *Quel riche sera sauvé ?*<sup>4</sup> et Eusèbe de Césarée nous a transmis un fragment des *Hypotyposes*<sup>5</sup>, dans lequel Clément rend compte de la tradition selon laquelle Marc aurait repris dans son évangile l'enseignement de Pierre. Enfin, dans la *Lettre à Théodore*<sup>6</sup>, que nous considérons comme authentique<sup>7</sup>, Clément présente les différents textes écrits par Marc, dont

---

4-8) et l'*Évangile selon Luc* (8, 5-8) (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels, op. cit.*, p. 196). Jean-Marie Sevrin mentionne lui aussi ces trois possibilités marciennes, avec leurs parallèles dans les deux autres évangiles synoptiques mais aussi dans l'*Évangile selon Thomas*, à savoir le *logion* 9 pour le semeur et le *logion* 20 pour le grain de sénevé (Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles », *art. cit.*, p. 524).

<sup>1</sup> Donald Rouleau (« L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 116) et David Brakke (« Parables and Plain Speech », *art. cit.*) considèrent que la liste des paraboles présente dans la *Lettre apocryphe* « indique une connaissance des évangiles synoptiques en tant qu'écrits » (David Brakke, « Parables and Plain Speech », *art. cit.*, p. 207). Le point de vue d'Helmut Köster est plus nuancé : « La liste des paraboles dans l'*Épître apocryphe de Jacques* est le seul indice convaincant d'une utilisation des évangiles canoniques dans cet écrit. » mais « [p]uisque la liste n'est liée ni à la parabole qui la précède ni à celle qui la suit, elle est probablement une interpolation. » (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels, op. cit.*, p. 197).

<sup>2</sup> Toujours à propos de cette liste de titres de paraboles, après avoir proposé des hypothèses quant à des parallèles chez *Marc*, *Matthieu*, *Luc* et *Thomas*, Jean-Marie Sevrin envisage l'utilisation possible d'« un autre écrit qui transmette ces paraboles, vraisemblablement (mais non de façon strictement nécessaire) en dépendance de la tradition canonique » (Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles », *art. cit.*, p. 524). Cette idée est retenue par Helmut Köster pour expliquer les ressemblances entre des paroles du « Seigneur » présentes dans la *Lettre apocryphe*, différentes de la liste de titres, et des propos de Jésus dans certains évangiles canoniques (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels, op. cit.*, p. 195-196).

<sup>3</sup> Cette hypothèse n'a encore jamais été envisagée à notre connaissance.

<sup>4</sup> Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2011. Ce texte porte sur le passage consacré à l'homme riche (*Évangile selon Marc* 10, 17-31).

<sup>5</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14, 5-7. Nous suivons le texte grec établi par Gustave Bardy (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Livres V-VII*, Paris, Éditions du Cerf, 1955). Une nouvelle édition commentée de l'*Histoire ecclésiastique*, dirigée par Sébastien Morlet et Lorenzo Perrone, est en cours de parution. Cf. Sébastien Morlet et Lorenzo Perrone (dir.), *Histoire ecclésiastique. Commentaire. Tome 1 : Études d'introduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

<sup>6</sup> La *Lettre à Théodore* a été éditée pour la première fois par Morton Smith dans Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard, Harvard University Press, 1973. Pour les citations de la *Lettre*, nous donnons à chaque fois la page et la ligne correspondantes dans le seul témoin de ce texte, « les deux côtés de la dernière page » et « la moitié du recto d'une feuille de la reliure » (Morton Smith, *Clement of Alexandria, op. cit.*, p. 1) du volume imprimé des lettres d'Ignace d'Antioche retrouvé par Morton Smith au monastère de Mar Saba (cf. *infra*, annexe E).

<sup>7</sup> Cf. *infra*, annexe E.

un « évangile plus spirituel<sup>1</sup> ». Les autres évangiles canoniques ne sont pas présents de manière aussi importante dans l'œuvre de l'auteur.

Cette influence commune de l'*Évangile selon Marc* sur la *Lettre apocryphe de Jacques* et sur les *Stromates*<sup>2</sup> serait envisageable chronologiquement, puisqu'on peut dater le premier des années proches de 70, tandis que les deux autres ont pu être composés, pour l'un, entre la fin du I<sup>er</sup> et le début du III<sup>e</sup> siècle et, pour les autres, entre 192 et 215<sup>3</sup>. Cependant, l'hypothèse d'une influence directe de *Marc* sur les deux autres textes demeure fragile.

En effet, de manière générale, associer les titres de paraboles cités dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et des récits connus par ailleurs reste une entreprise hasardeuse<sup>4</sup>. L'existence de passages parallèles entre les évangiles attribués à Marc, Matthieu et Luc rend encore plus hypothétique l'identification de liens entre l'un de ces titres et tel ou tel passage de l'*Évangile selon Marc* précisément. Par exemple, parmi les titres de paraboles, « La semence » pourrait aussi bien être une allusion à un récit marcien qu'à la version matthéenne ou lucanienne de la même parabole. Par ailleurs, il est impossible de savoir si les auteurs de la *Lettre apocryphe* disposaient des évangiles canoniques sous une forme écrite (et, si oui, sous laquelle) ou s'ils les connaissaient plutôt comme un ensemble de traditions orales, proches ou non de ce que nous trouvons dans les évangiles tels qu'ils nous sont parvenus<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous traduisons ainsi l'expression πνευματικώτερον εὐαγγέλιον, qui apparaît dans Clément d'Alexandrie, *Lettre à Théodore* p. 1, 21-22, pour garder la racine πνεῦμα « esprit ». Morton Smith, en se fondant sur la manière dont Clément décrit cet évangile dans sa lettre, traduit l'expression par « plus secret » (« *more secret* ») (Morton Smith, *Clement of Alexandria, op. cit.*).

<sup>2</sup> Il est difficile de fonder l'hypothèse d'un rapport d'influence entre la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, dans un sens ou dans l'autre. Plusieurs chercheurs ont remarqué des idées communes aux deux œuvres. Donald Rouleau retrouve ainsi dans les *Stromates* comme dans la *Lettre apocryphe de Jacques* « le thème de la réunification de l'âme au pneuma comme condition d'élection » (Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, note 113 p. 127, où le chercheur mentionne également le *De resurrectione* du Pseudo-Justin). David Brakke reconnaît encore davantage de thèmes communs aux deux textes et parle même d'un « réseau d'idées » partagé par les deux œuvres (David Brakke, « Parables and Plain Speech », *art. cit.*, p. 210), ce réseau comprenant l'association des paraboles à la « "compréhension intellectuelle" (νοεῖν) », le fait que celles-ci soient réservées à un groupe d'élus, le risque de persécution et de martyre qui en résulte pour ces derniers et l'usage possible de l'hébreu pour exacerber le « caractère ésotérique » des paraboles (David Brakke, « Parables and Plain Speech », *art. cit.*, p. 210). Le chercheur ne postule pas de rapport d'influence entre les *Stromates* et la *Lettre apocryphe de Jacques*, ni entre ces textes et l'*Évangile selon Jean*, auxquels il les compare tous deux, mais interprète ces points communs comme le signe que les trois œuvres appartiennent à la même « culture de l'étude chrétienne au deuxième siècle » (David Brakke, « Parables and Plain Speech », *art. cit.*, p. 217), caractérisée notamment par un rapport au texte médiatisé par un « interprète lettré » (*ibid.*, p. 213).

<sup>3</sup> Cf. *infra*, annexe A.

<sup>4</sup> À propos de la liste des titres de paraboles, Helmut Köster note que « l'identification des parallèles avec les évangiles synoptiques n'est pas toujours certaine. » (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels, op. cit.*, p. 197).

<sup>5</sup> À la suite de Robert W. Funk, Donald Rouleau considère que « l'ApocrJac utilise à coup sûr certains éléments propres aux synoptiques et à Jean et [que] tout indique qu'il les connaît sous leur forme écrite » (Donald Rouleau,



D'autres réserves conduisent à nuancer toute hypothèse d'une influence de l'*Évangile selon Marc* sur le texte de Clément. Tout d'abord, *Marc* n'est jamais explicitement cité dans les *Stromates*<sup>1</sup>. Ensuite, il est difficile de savoir de quelle version des évangiles disposait Clément<sup>2</sup>. Enfin, trois particularités de cet auteur dans sa manière de faire référence aux

---

« L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 19 ; cf. Robert W. Funk, *New Gospel Parallels, volume 2, John and the Other Gospels*, Minneapolis, Fortress Press, 1985, p. 218-231). Selon Donald Rouleau, la situation initiale de la narration, qui montre les disciples mettre par écrit leurs souvenirs de Jésus (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-17), parlerait en faveur d'un lien, en général, entre la *Lettre* et des écrits qui le précèdent, et plusieurs « allusions au Nouveau Testament » confirmeraient que ces écrits sont notamment les évangiles devenus par la suite canoniques (*ibid.*, *loc. cit.*). Le chercheur mentionne par exemple les propos de Jacques p. 4, 22-31 (« Et je répondis et dis : "Seigneur, il est possible pour nous de t'obéir, si tu le veux. En effet nous avons laissé derrière nous nos pères mâles et nos mères et nos villages, nous t'avons suivi. Donne-nous donc la façon de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais." »), propos qu'il rapproche de *Marc* 10, 28-30 (« Pierre commença à lui dire : "Voici que nous, nous avons tout quitté, et que nous t'avons suivi." Jésus dit : "Amen, je vous le dis, personne n'a quitté une maison, des frères, des sœurs, une mère, un père, une épouse, des enfants ou des champs, à cause de moi et à cause de l'évangile, sans recevoir au centuple, maintenant, dans ce temps-ci, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants et des champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir, la vie éternelle." ») (*ibid.*, *loc. cit.*). Cependant, les rapprochements présentés par le chercheur ne nous paraissent pas tous convaincants, comme le montrent les termes mêmes qu'il emploie : « la p. 12, 41 – 13, 1 évoque Jn 20, 29 ; la p. 13, 23b-25 reprend Ga 3, 13 ; les p. 14, 20b-22a et 14, 37b – 15, 2 font penser respectivement à Jn 16, 5-28 et 14, 9 ; enfin les termes de la p. 16, 18b-19 rappellent Jn 3, 30 » (*ibid.*, p. 19-20. Nous soulignons.). De fait, *Lettre* p. 4, 22-31 et *Marc* 10, 28-30 présentent au moins une différence majeure : dans le premier cas, l'ensemble des paroles constitue une seule réplique, celle de Jacques, alors que, dans l'évangile synoptique, les propos correspondants sont partagés entre une question, posée par Pierre, et une réponse, prononcée par Jésus. Par conséquent, il nous paraît impossible de décider si la *Lettre* reprend des traditions orales ou écrites et, dans ce dernier cas, si ces écrits correspondent ou non aux évangiles canoniques. La même aporie apparaît selon nous dans l'ensemble des écrits de Nag Hammadi. Les mots de Helmut Köster sont à ce titre éclairants : « Ma première intention pour cette présentation était de montrer qu'il est probable que les textes de Nag Hammadi comportent des matériaux évangéliques qui ne sont pas passés par le *medium* d'un évangile écrit, du moins d'aucun que nous connaissons. J'ai abandonné ce vaste projet parce que j'ai trouvé qu'il était très difficile d'être précis quant aux matériaux évangéliques traditionnels utilisés dans les dialogues gnostiques. » (Helmut Köster, « Gnostic writings as witnesses for the development of the sayings tradition », reprise dans Bentley Layton (dir.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol 1, Leiden, Brill, 1980, p. 238-261, p. 256.)

<sup>1</sup> L'*Évangile selon Luc* et l'*Évangile selon Matthieu* sont mentionnés dans la chronologie du chapitre 21 du premier livre (respectivement *Stromates* I, 21, 145, 1 et I, 21, 147, 5), mais le nom de « Marc » ne figure pas dans les *Stromates*, pas plus que dans le *Protreptique*, le *Pédagogue*, les *Excerpta ex Theodoto* et les *Eclogae Propheticae* du même Clément. De même, l'*Évangile selon Jean* n'apparaît jamais explicitement dans les *Stromates*, au contraire des lettres attribuées à cet apôtre (cf. *Stromates* ; II, 15, 67, 1 ; III, 4, 32, 2 ; III, 5, 44, 5 ; III, 6, 45, 1 ; IV, 16, 100, 4 ; V, 12, 81, 3) et à son *Apocalypse* (VI, 13, 106, 3).

<sup>2</sup> Pour *Marc* 10, 17-31, repris au début de *Quel riche sera sauvé ?* (en 4, 4-9), Michael Mees exclut la possibilité que Clément « cite de tête » ; il s'appuierait plutôt « sur le texte d'un manuscrit » (Michael Mees, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, Bari, Quaderni di « Vetera Christianorum » Istituto di letteratura cristiana antica-Università di Bari, 1970, p. 59). Pour les autres références évangéliques, notamment celles qui apparaissent dans les *Stromates*, le même chercheur formule l'hypothèse que Clément a pu connaître « plusieurs formes du même verset parmi lesquelles il choisit la plus pratique pour sa *compositio* » (Michael Mees, *Die Zitate, op. cit.*, p. 56) C'est pourquoi, par exemple, il choisirait en *Stromates* II, 14, 61, 3 et IV, 6, 32, 3 une forme de *Marc* 7, 9 différente des versions de ce verset qui nous sont parvenues par ailleurs (*ibid.*, *loc. cit.*). Michael Mees ne formule cependant pas d'hypothèse quant à l'origine de la connaissance, par Clément, des textes des évangiles, éventuellement sous « plusieurs formes » (*ibid.*, *loc. cit.*) : il ne dit pas, par exemple, si, d'après lui, cette connaissance provient de la lecture d'un texte que l'auteur des *Stromates* aurait sous les yeux ou d'un souvenir de lecture ou d'audition. La ressemblance relevée par Michael Mees entre la version de *Marc* 7, 9 que l'on trouve en *Stromates* II, 14, 61, 3 et IV, 6, 32, 3 et la façon dont le même passage de *Marc* apparaît dans la *Seconde épître aux Corinthiens* de Clément de Rome (Michael Mees, *Die Zitate, op. cit.*, p. 57) inciterait à voir

évangiles canoniques rendent impossible d'identifier des références précises à *Marc*<sup>1</sup>. Premièrement, Clément tend à effacer les limites entre les livres attribués à Matthieu, Marc, Luc et Jean et à les considérer comme un ensemble, qu'il désigne comme « l'évangile » au singulier (τὸ εὐαγγέλιον)<sup>2</sup>. Ainsi, en *Stromates* VI, 14, 114, 3, ὁ τριάκοντα καὶ ὁ ἐξήκοντα καὶ ὁ ἑκατόν « trente, soixante et cent<sup>3</sup> », des mots qui sont, selon nous, repris à l'*Évangile selon Marc*<sup>4</sup>, ne sont pas précédés de la mention du titre de ce livre, mais seulement du terme εὐαγγέλιον sans précision : Clément désigne les trois nombres comme οἱ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀριθμοί « les nombres dans l'*Évangile*<sup>5</sup> ». Deuxièmement, cette conception des quatre évangiles canoniques comme une unité peut conduire Clément à mêler à une citation de *Marc*, *Matthieu*, *Luc* ou *Jean* des emprunts à un passage parallèle dans un autre évangile<sup>6</sup>.

---

ici, au-delà de l'originalité de Clément d'Alexandrie, la reprise d'une tradition commune, orale ou écrite et on pourrait alors suivre l'avis de William L. Petersen : « Le fait que *la même* variante ou *la même* harmonisation se rencontre dans des témoins multiples du II<sup>e</sup> siècle montre – et cela même à première vue – que la mémoire de Justin *n'était pas* déficiente, que Clément d'Alexandrie *n'adaptait pas* le texte à son auditoire, et que 2 *Clément* et Irénée *ne faisaient pas* de la "paraphrase". », autrement dit qu'ils suivaient une même tradition, sans la transformer eux-mêmes. (William L. Petersen, « Canonicité, autorité ecclésiastique et *Diatessaron* de Tatien » in Gabriella Aragione, Éric Junod et Enrico Norelli (dir.), *Les canons du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* Genève, Labor et Fides, 2005, p. 87-115, p. 99. Les italiques sont de William L. Petersen.) Cependant, la variété des types de références aux évangiles chez Clément, et les trois habitudes de l'auteur que nous mentionnons empêchent toute généralisation quant au texte auquel il avait accès et à la manière dont il s'en servit dans sa composition des *Stromates*.

<sup>1</sup> Sur les citations des évangiles chez Clément, cf. aussi Percy Mordaunt Barnard, *The Biblical Text of Clement of Alexandria in the Four Gospels and the Acts of the Apostles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899 et Carl P. Cosaert, *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008.

<sup>2</sup> « Mais l'autorité accordée par Clément à ces quatre Évangiles est telle qu'il se contente le plus souvent de l'expression "dans l'Évangile", quand il veut indiquer la provenance d'une parole de Matthieu, Marc, Luc ou Jean. » (Alain Le Boulluec, « De l'usage de titres "néotestamentaires" chez Clément d'Alexandrie », in Michel Tardieu (dir.), *La formation des canons scripturaires* Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 190-202, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006 puis 2012 (nouvelle édition revue et corrigée), p. 139-149, p. 142. (Pour ce recueil de textes d'Alain Le Boulluec, nous citons la seconde édition.)

<sup>3</sup> Dans sa traduction, Patrick Descourtieux traduit ὁ ἑκατόν par « quatre-vingt-dix », ce qui est une coquille (Clément d'Alexandrie, *Stromate VI*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 289).

<sup>4</sup> Ces nombres apparaissent, dans cet ordre, à la fin de la parabole du semeur (*Marc* 4, 8) et de sa reprise (*Marc* 4, 20), alors qu'ils sont absents du passage parallèle chez *Luc* (8, 8) et mentionnés dans l'ordre inverse (ὁ μὲν ἑκατόν, ὁ δὲ ἐξήκοντα, ὁ δὲ τριάκοντα) dans le passage parallèle chez *Matthieu* (13, 8 et 23) et ce, dans tous les témoins retenus par le *Novum Testamentum Graece* (Barbara Aland, Kurt Aland et alii, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27<sup>e</sup> édition révisée, 1993). Pour cette raison, il nous paraît possible de voir dans ce passage des *Stromates* précisément une reprise de l'*Évangile selon Marc* (et non de *Matthieu* 13, 8 comme le pense Patrick Descourtieux dans Clément d'Alexandrie, *Stromate VI*, op. cit., note b p. 288).

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 14, 114, 3.

<sup>6</sup> Michael Mees montre comment ce phénomène de contamination est à l'œuvre dans la manière dont Clément cite *Marc* 10, 17-31 au début de *Quel riche sera sauvé ?* (4, 4-9). Ainsi, alors que, dans la plupart des témoins de l'*Évangile selon Marc*, l'homme riche « accourt » (προσδραμών) vers Jésus (*Marc* 10, 17), Clément utilise προσελθών (« s'approche »), ce que Michael Mees interprète comme un emprunt au passage parallèle dans l'*Évangile selon Matthieu* (*Matthieu* 19, 16) (Michael Mees, *Die Zitate*, op. cit., p. 59). Le chercheur montre comment cette contamination entre les différents évangiles explique la forme particulière de certaines citations néotestamentaires dans les *Stromates* également, comme *Stromates* II, 20, 108, 3, un passage pour lequel le

Troisièmement, l'auteur des Stromates présente, pour certaines citations, des variantes inédites, qui ne peuvent être interprétées que comme des transformations personnelles de tel ou tel verset<sup>1</sup>. Ces trois raisons rendent impossible l'identification de liens précis entre les Stromates et l'*Évangile selon Marc*.

Difficile à mettre en œuvre, une telle méthode comparatiste nous paraît en outre mal adaptée pour saisir réellement les points communs entre les textes d'un corpus donné. En effet, l'horizon d'un tel comparatisme est l'établissement de rapports chronologiques<sup>2</sup>, géographiques et doctrinaux entre certaines œuvres. Il confirme ou fonde un rapport d'antériorité ou de postériorité entre deux ou plusieurs textes. Il les situe dans un espace commun ou dans des lieux entre lesquels une circulation a pu exister. Enfin, il identifie entre les œuvres des similitudes dans les thèmes et les opinions, qu'un texte reprenne celles d'une œuvre antérieure sans les contester ou qu'il se constitue au contraire en opposition à elles. Ainsi, cette approche ne passe pas par une analyse des points communs entre les textes. Dans un tel travail, en effet, ces points de ressemblance ne sont pas un objet d'étude en soi, mais seulement des indices permettant de situer des œuvres les unes par rapport aux autres<sup>3</sup>. Ce comparatisme ne permet donc pas de comprendre le rôle de ces points communs. Or, c'est précisément ce que nous voulons

---

chercheur note qu'il n'est pas possible de savoir si Clément cite *Marc* 8, 35 ou *Matthieu* 16, 5, parce qu'il semble emprunter aux deux versions de ce verset (Michael Mees, *Die Zitate, op. cit.*, p. 57).

<sup>1</sup> Ainsi, la façon dont Clément reprend *Marc* 10, 29-30 dans *Quel riche sera sauvé ?* n'apparaît « sous cette forme dans aucun Nouveau Testament » (Michael Mees, *Die Zitate, op. cit.*, p. 60). Le fait que Clément reprenne ces versets sous une forme encore différente en Stromates IV, 4, 15, 4 conduit à envisager ces deux passages comme deux réécritures différentes, par l'auteur, des versets marciens.

<sup>2</sup> Parce qu'il cherche à situer plusieurs textes les uns par rapport aux autres, notamment dans l'histoire, ce comparatisme positiviste pourrait également être qualifié d'« historique ». On peut aussi considérer que l'analyse dite « historico-critique » se fonde sur un tel comparatisme. C'est en effet en comparant plusieurs textes et en s'efforçant de les situer les uns par rapport aux autres que cette approche propose une situation chronologique de chacun d'entre eux. L'analyse historico-critique mène cependant plus loin ce comparatisme positiviste, puisque, en distinguant, au sein d'un texte donné, différentes sources, traditions et/ou rédactions, elle situe également à des époques distinctes différents passages d'un même texte, voire différents mots d'un même passage. Cette partie de l'entreprise historico-critique s'appuie elle aussi, entre autres outils, sur un comparatisme positiviste avec d'autres textes. Ainsi, c'est en se fondant sur une comparaison entre l'*Évangile selon Marc*, l'*Évangile selon Matthieu* et l'*Évangile selon Luc* que Marie-Émile Boismard distingue, au sein du premier texte, des mots appartenant à des « Documents A et B » (Marie-Émile Boismard, *L'évangile de Marc. Sa préhistoire*, Pendé, Gabalda, 1994, p. 122), des mots faisant partie de ce qu'il désigne comme un « proto-Marc » (*ibid.*, p. 9) et des formulations qui seraient le fait d'un « Rédacteur marco-lucanien » (*ibid.*, p. 22). C'est également sur la base, entre autres, de la comparaison avec *Matthieu* et *Luc* que Marie-Émile Boismard situe l'action du « Rédacteur marco-lucanien » postérieurement à la composition du « proto-Marc » (*ibid.*, *loc. cit.*). Sur les débats récents entourant la méthode historico-critique, cf. notamment Jean-Louis Ska, « Les vertus de la méthode historico-critique », *Nouvelle revue théologique*, 131, 4, 2009, p. 705-727.

<sup>3</sup> Par exemple, dans un tel comparatisme, la présence d'un langage présenté comme complexe dans l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates aiderait à définir les influences qui unissent ces trois œuvres, sans permettre de saisir *pourquoi* ces trois textes présentent ce point commun.

découvrir. Alors que le comparatisme « positiviste » s’attache à identifier ce qui relie les œuvres *de l’extérieur* (les rapports d’influence), nous cherchons à comprendre ce qui les unit *de l’intérieur*. Par rapport au but que nous nous fixons, un autre comparatisme est donc nécessaire.

### 3. Pour une « poétique [...] comparatiste<sup>1</sup> »

Le comparatisme que nous choisissons d’adopter correspond à ce qu’Adrian Marino nomme une « poétique [...] comparatiste<sup>2</sup> ». « Poétique » doit ici être entendu dans le sens pleinement actif du grec ποιήσις, dû au suffixe -σις qui permet de former les noms d’action. Autrement dit, une « poétique » est l’*action* de « faire » (ποιεῖν<sup>3</sup>). Une « poétique [...] comparatiste » consiste à identifier, entre plusieurs textes, des éléments comparables<sup>4</sup>, mais en *créant* un modèle qui, au-delà des œuvres du corpus considérées individuellement, présente les rôles que leurs points communs jouent les uns envers les autres, autrement dit leur cohérence dans les œuvres vues comme un ensemble. Nous proposons d’appeler cet horizon de la poétique comparatiste une *matrice*. Celle-ci revêt pour nous quatre caractéristiques.

---

<sup>1</sup> Nous reprenons une expression d’Adrian Marino, qui définit le comparatisme qu’il défend comme « une poétique (vraiment) comparatiste » (Adrian Marino, *Comparatisme, op. cit.*, p. 141).

<sup>2</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>3</sup> Dans l’*Ion* de Platon, une *figura etymologica* souligne que le nom ποιήσις décrit d’abord l’action correspondant au verbe ποιεῖν : Οὐ ταῦτά ἐστι περὶ ὧν Ὅμηρος τὴν ποιήσιν πεποίηκεν ; « Ces sujets ne sont-ils pas ceux sur lesquels Homère poétise sa poésie ? » (Platon, *Ion*, 531 d) Pour l’*Ion*, nous suivons le texte établi par Lorenzo Ferroni (Platon, *Ion*, Paris, Les Belles Lettres, 2018). De même, le premier chapitre du texte d’Aristote transmis comme la *Poétique* cherche à définir la ποιήσις à partir de ce qu’elle « fait ». Aristote établit rapidement une équivalence entre ποιήσις et μιμήσις : la *poétique* serait toujours le fait de *poétiser* une imitation. Cependant, le fait même de *faire* demeure central dans cette définition, comme le montre la récurrence des mots ποιεῖν et ποιητής et des suffixes -ποιία, -ποιός et -ποιητική dans le passage. Cf. par exemple Ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποιήσις ἔτι δὲ κωμωδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς ἀλητικῆς ἡ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς πᾶσαι τυγχάνουσιν οὐσαί μιμήσεις τὸ σύνολον· διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν, ἢ γὰρ τῶ ἐν ἑτέροις μιμεῖσθαι ἢ τῶ ἕτερα ἢ τῶ ἑτέρως καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον. Ὡσπερ γὰρ καὶ χρώμασι καὶ σχήμασι πολλὰ μιμῶνται τινες ἀπεικάζοντες (οἱ μὲν διὰ τέχνης οἱ δὲ διὰ συνηθείας), ἕτεροι δὲ διὰ τῆς φωνῆς, οὕτω κὰν ταῖς εἰρημέναις τέχναις ἅπασαι μὲν ποιοῦνται τὴν μίμησιν « Donc l’épopée, la poésie de tragédie, tout comme la comédie, la poétique de dithyrambes et la majeure partie de la poésie accompagnée à la flûte et de celle accompagnée à la cithare se trouvent toutes être des imitations. Elles diffèrent cependant les unes des autres par trois éléments : par le fait d’imiter dans des modalités différentes, par celui d’imiter des choses différentes ou par celui d’imiter de manières différentes et non de la même façon. En effet, de même que certains imitent beaucoup de choses avec des couleurs et des formes lorsqu’ils font des images (les uns par une technique, les autres par une habitude), d’autres par leur voix, de même, dans les arts que nous avons mentionnés, tous *font* l’imitation. » (Aristote, *Poétique*, 1447 a) Nous reprenons le texte établi par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris (Aristote, *Poétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980) et suggérons de sous-entendre ποιήσεως après ἀλητικῆς et κιθαριστικῆς puisque le terme est employé peu avant. Il serait également possible de sous-entendre τέχνης, auquel cas on pourrait traduire « l’art de la flûte et l’art de la cithare ».

<sup>4</sup> Ce premier aspect du travail ne saurait suffire. Si l’on s’en tenait à ce relevé, l’entreprise comparatiste n’irait pas plus loin qu’un simple catalogue.

La matrice de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* n'a pas d'existence réelle *a priori*. Elle n'est pas un texte dont les trois œuvres seraient inspirées, l'équivalent de ce qu'on nomme un « archétype » en critique textuelle<sup>1</sup>, même quand l'existence de ce dernier, à défaut d'être établie, peut au moins être postulée avec un haut degré de certitude. Il n'est pas non plus possible de la définir comme un ensemble de conditions historiques semblables, en amont des textes, qui expliqueraient que ces trois œuvres présentent des similitudes. Elle se révèle au contraire en aval des textes : ce que les trois œuvres ont en commun ne peut apparaître qu'après qu'elles ont été composées. Auparavant, elle existe déjà, mais seulement en puissance, sans pouvoir être décelable ni exprimable<sup>2</sup>.

La matrice se révèle dans les points communs entre plusieurs textes donnés. Ces points de ressemblance dépassent l'individualité de ces œuvres : ils existent par-delà ces textes individuels comme autant d'« aspects superindividuels des œuvres<sup>3</sup> ». Mais la cohérence de ces « aspects » dispersés n'est pas donnée avec les œuvres. Elle est réelle, mais elle n'est exprimable qu'en tant qu'un chercheur en constitue la cohérence<sup>4</sup>. En ce sens, la *matrice* résulte

---

<sup>1</sup> Sur la critique textuelle, cf. notamment Willy Van Hoecke, *Critique textuelle et édition critique : pratique et réflexion théorique*, Coruna, Fundación « Pedro Barrié de la Maza », 1994.

<sup>2</sup> En ce sens, la *matrice* ressemble à la « langue pure » dans la théorie de la traduction de Walter Benjamin. Pour le philosophe allemand, la « langue pure » précède la création d'un texte. Pourtant, le meilleur moyen de remonter vers elle n'est pas de partir du texte, mais des traductions qui en seront faites par la suite : « Si jamais un langage de la vérité existe, où les ultimes secrets, que toute pensée s'efforce de révéler, sont conservés sans tension et eux-mêmes silencieux, ce langage de la vérité est le vrai langage. Et ce langage, dont le pressentiment et la description constituent la seule perfection que puisse espérer le philosophe, est justement caché, de façon intensive, dans les traductions » (Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », in Walter Benjamin, *Œuvres 1*, Paris, Gallimard, 2000, p. 254-255). Sur ce texte de Walter Benjamin, cf. Antoine Berman, *L'Âge de la traduction. "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2008.

<sup>3</sup> « Le changement de "paradigme" que nous proposons consiste dans une théorie comparatiste de la littérature ayant des bases épistémologiques, méthodologiques et historiques autonomes. Comme toute "poétique", elle n'aura pour but que les *aspects superindividuels des œuvres*. » (Adrian Marino, *Comparatisme, op. cit.*, p. 142. Nous soulignons.)

<sup>4</sup> La matrice qui est l'horizon de notre travail est ainsi comparable à « l'homme universel » tel que le conçoit Paul Valéry dans *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*. « [L'] homme universel » est d'abord, pour Paul Valéry, une « notion », semblable à une « hypothèse » : le résultat d'un acte de représentation, d'invention, d'imagination, « un être théorique, un *modèle* psychologique ». S'il se trouve avoir eu une existence en la personne de Léonard de Vinci, c'est comme par un effet du hasard : « C'est ici le royaume de notre héros. Il a un sens extraordinaire de la symétrie qui lui fait problème de tout. À toute fissure de compréhension s'introduit la production de son esprit. On voit de quelle commodité il peut être. Il est comme une *hypothèse* physique. *Il faudrait l'inventer, mais il existe* ; l'homme universel peut maintenant *s'imaginer*. Un Léonard de Vinci peut exister dans nos esprits, sans les trop éblouir, au titre d'une *notion* : une rêverie de son pouvoir peut ne pas se perdre trop vite dans la brume de mots et d'épithètes considérables, propices à l'inconsistance de la pensée. » (Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in Paul Valéry, *Œuvres. 1.*, Paris, Librairie générale française, 2016. Nous soulignons.)

d'un acte créateur de la part du chercheur et elle comporte toujours nécessairement une part de subjectivité<sup>1</sup>.

Ainsi constituée, la matrice apparaît comme la *cause* des œuvres comparées. Les textes rapprochés sont comme trois parties d'un jeu de société, dont l'opération de comparaison aurait permis de saisir les règles – en l'occurrence, des règles touchant à la construction des textes, à leur forme et à la relation à établir entre auteur, texte et lecteur<sup>2</sup>. À partir du moment où la matrice est créée – à partir du moment où ces règles sont formulées – elle apparaît comme la cause d'autres textes réels ou potentiels. D'autres œuvres, contemporaines ou appartenant à des époques très différentes, apparaissent comme constituées à partir de la même matrice, qui pourrait également donner naissance à d'autres textes obéissant aux mêmes règles. La *matrice* est comparable à une idée platonicienne, dont l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* seraient trois manifestations sensibles, parmi d'autres.

Pour cette raison, la *matrice* a une valeur explicative, mais aussi prédictive. Elle permet de comprendre et d'expliquer chacune des œuvres comparées, ainsi que leurs points communs. Mais elle permet aussi de prévoir, d'imaginer d'autres textes semblables. En ce sens, la matrice a en même temps une dimension théorique<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Paul Valéry reconnaît la même part de subjectivité dans son élaboration de « l'homme universel » : « on est conduit au système le plus honnête : imaginer à l'exclusion de tous ces détails extérieurs, un être théorique, un *modèle* psychologique plus ou moins grossier, mais qui représente, en quelque sorte, *notre propre capacité de reconstruire l'œuvre que nous nous sommes proposé de nous expliquer* » (Paul Valéry, *Introduction*, *op. cit.* Nous soulignons.) ; « Enfin, je le confesse, je ne trouvai pas mieux que d'attribuer à l'infortuné Léonard *mes propres agitations*, transportant le désordre de *mon esprit* dans la complexité du sien. Je lui infligeai tous *mes désirs* à titre de choses possédées. Je lui prêtai bien des difficultés qui *me hantaient* dans ce temps-là, comme s'il les eût rencontrées et surmontées. Je changeai *mes embarras* en sa puissance supposée. J'osai *me* considérer sous son nom, et utiliser *ma personne*. » (Paul Valéry, *Introduction*, *op. cit.*)

<sup>2</sup> En ce sens, le « Vœu de chasteté » du Dogme 95, écrit par Lars von Trier et Thomas Vinterberg, constitue une matrice d'œuvres cinématographiques, comportant notamment les deux règles suivantes : « 1. Le tournage doit être fait sur place. Les accessoires et décors ne doivent pas être apportés (si l'on a besoin d'un accessoire particulier pour l'histoire, choisir un endroit où cet accessoire est présent). 2. Le son ne doit jamais être réalisé à part des images, et inversement (aucune musique ne doit être utilisée à moins qu'elle ne soit jouée pendant que la scène est filmée). » (Le « Vœu de chasteté » apparaît sur le site Internet du groupe du « Dogme 95 ». URL : <https://web.archive.org/web/20080420163820/http://www.dogme95.dk/menu/menuset.htm> – page consultée le 9 février 2019.) La différence avec la *matrice* des trois œuvres que nous étudions est que cet ensemble de règles est fixé *a priori*, avant les premières œuvres créées à partir d'elles : *Festen* de Thomas Vinterberg (Nordisk Film - & TV-Fond, Nimbus Films ApS, Danmarks radio, SVT Drama, 1998) et *Idioterne* de Lars von Trier (3 Emme Cinematografica, Argus Film Produktie, Canal + (France), Danmarks radio, CoBo Fonds, Les Sept Cinéma, Liberator Productions, Nordisk Films, October Films, Rai Cinemafiction, SVT Drama, VPRO Television, Zentropa Entertainments, Zweites Deutsches Fernsehen, Arte, 1998). Au contraire, les règles qui *expliquent* l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* n'apparaissent qu'*a posteriori*, après un examen de ces trois textes et la construction de la matrice par le chercheur.

<sup>3</sup> Ces deux caractéristiques rapprochent la matrice du « modèle » tel que le définissent Smaïl Bouaziz et Gauvain Leconte (Smaïl Bouaziz et Gauvain Leconte, « Modèles et théories – Présentation », *Implications philosophiques*, 2001 ; URL : <http://www.implications-philosophiques.org/implications-epistemologiques/sciences/modeles-et->

Cette approche – une comparaison des trois textes se confondant avec la construction d’une matrice – peut faire l’objet de deux objections.

On pourrait nous reprocher de congédier les œuvres au bénéfice d’une réalité autre, extérieure à elles. Certes, notre approche implique que nous ne considérons pas l’*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* chacun comme « une réalité individuelle, irrépétable, indéfinissable, "originale"<sup>1</sup>», « incomparable[s] et donc non généralisable[s]<sup>2</sup> ». Cependant, nous n’ignorons pas les différences entre ces trois textes, à commencer par les plus évidentes, comme celle de leurs genres : l’*Évangile selon Marc* est essentiellement un récit, allant de la prédication de Jean le Baptiste à la découverte, par trois femmes, du tombeau de Jésus vide alors que la *Lettre apocryphe de Jacques* se présente comme un texte épistolaire<sup>3</sup> et les *Stromates* comme un « exposé systématique » (συστηματικὴ ἔκθεσις<sup>4</sup>). Nous avons pris en compte ces spécificités des trois œuvres, de même que toutes les autres distinctions qui sont apparues, autant que leurs points communs<sup>5</sup> : elles nous ont permis de définir ainsi, avec l’*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, trois variantes d’une même matrice<sup>6</sup>. En considérant ces différences, nous avons pu ainsi construire une matrice qui

---

[theories/modeles-et-theories-presentation/](#) ; page consultée le 27 décembre 2018). Selon les deux chercheurs, les modèles constituent des « miniatures abstraites de la réalité » mais ils ont également « des fins d’explication et de prédiction », ce qu’ils nomment également « des prétentions théoriques ».

<sup>1</sup> Adrian Marino, *Comparatisme*, op. cit., p. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>3</sup> Les premiers mots du texte, dont la reconstitution est assez probable malgré leur caractère lacunaire, montrent d’emblée le caractère épistolaire du texte : [Ι ΔΚΚΩΒΟC Π]ΕΤ[C2]ΕΕΙ Μ « [Jacques] écrit à » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 1).

<sup>4</sup> *Stromates* I, 1, 14, 1.

<sup>5</sup> Nous voulons ainsi parer à un risque que Stanley Fish décrit de la manière suivante : « sacrifier les différences réelles à un paradigme » (Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts. The Experience of Seventeenth-Century Literature*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 77).

<sup>6</sup> Cette conception est cohérente avec l’étymologie du terme « modèle » : « En latin vulgaire, *modellus*, altération par changement de suffixe, est issu du latin classique *modulus* (venu directement de *modus*), qui signifie "moule". L’adjectif *commodus* signifie d’ailleurs "conforme au moule, conforme à la mesure, au modèle...". [...] en moyen-français *modelle* dès 1542 [...] signifie : "figure destinée à être reproduite". Un second sens très pertinent sera, lui, attesté autour de 1563, celui de : "personne ou chose qui regroupe les caractéristiques d’une espèce, d’une catégorie, d’une qualité ou d’un défaut". [...] Le modèle est ainsi pris pour tel car il correspond à un véritable archétype ou prototype formel » (Vladimir Schotter, « Le "Modèle" : un support de création paradoxal en littérature », *Babel*, 25, 2012, p. 307-326, p. 308). Notre perspective comporte cependant deux éléments supplémentaires essentiels. D’une part, le modèle n’est pas une œuvre *servant de modèle* à d’autres textes qui, parce qu’ils sont formés *à partir de ce modèle*, présenteraient entre eux des points de ressemblance. Le modèle ne se confond avec aucun texte : il existe par-delà ces œuvres unies par certains points communs. En ce sens, si le modèle est un « archétype », c’est plutôt au sens platonicien du terme : il est proche d’une « quintessence idéale » ou d’un « concept » (*ibid.*, loc. cit.). D’autre part, contrairement à l’archétype platonicien, le modèle tel que nous

n'est pas « une image figée, à prétention totalisante, [et] en réalité sidérante et leurrante<sup>1</sup> » mais « un système discret de différences articulées<sup>2</sup> ». Notre espérance est par ailleurs que cette entreprise soit utile pour des chercheurs qui s'intéresseraient à un seul des textes de notre corpus. Nous pensons en effet que, comme tout horizon d'une entreprise comparatiste, notre travail peut opérer comme « un révélateur pour des aspects, des éléments d'un texte qui n'auraient pas été vus, retenus, s'il avait fait l'objet d'une lecture singulière, unique, isolée, non comparée à d'autres<sup>3</sup> ».

Un second reproche possible est celui de l'arbitraire dans la constitution de notre corpus. Pourquoi avoir préféré, par exemple, l'*Évangile selon Marc* à l'*Évangile selon Matthieu*, qui présente pourtant lui aussi trois des quatre points communs que nous avons jugés pertinents pour sélectionner nos textes – l'image de la semence<sup>4</sup> et des images végétales<sup>5</sup> (souvent dans des passages pour lesquels des parallèles existent d'ailleurs chez *Marc*), des références précises à des textes antérieurs<sup>6</sup> et la mise par écrit de paroles orales<sup>7</sup> ? La raison en est que la quatrième des ressemblances qui nous paraissent pertinentes, l'usage d'un langage difficile à saisir, est

---

le concevons ne précède pas les textes. Au contraire, il leur succède puisque nous le construisons après coup pour expliquer certains textes.

<sup>1</sup> Franck Varenne, « Alain Badiou : un philosophe face au concept de modèle », *Natures Sciences Sociétés*, 16, 2008, p. 252-258, p. 254.

<sup>2</sup> La prise en compte des différences entre les trois œuvres permet ainsi que la matrice que nous proposons de construire échappe au reproche qu'Alain Badiou adresse à l'usage des modèles en sciences humaines dans *Le concept de modèle – Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques* (Paris, Maspéro, 1969 ; réimpression avec une nouvelle préface de l'auteur : Paris, Fayard, 2007). Selon le philosophe, les modèles développés par exemple en sociologie donnent l'illusion de balayer l'ensemble du réel qu'ils prétendent expliquer : ils se présentent ainsi comme « une combinaison continue de variations » ; un simple catalogue de variantes (*ibid.*, p. 48). Au contraire, dans les sciences dites dures, le modèle doit comprendre les variantes qui existent dans le réel et est ainsi constitué comme « un système discret de différences articulées » (*ibid.*, *loc. cit.*). C'est selon ce second type de modèle que nous nous efforçons de procéder ici.

<sup>3</sup> Daniel-Henri Pageaux, « Littérature comparée et comparaisons », *Vox Poetica*, 2005. URL : <http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/comparaisons.htm> ; page consultée le 13 avril 2016.

<sup>4</sup> « Voici, le semeur (ὁ σπείρων) sortit pour semer (τοῦ σπείρειν). » (*Évangile selon Matthieu* 13, 3 – il s'agit du passage parallèle à *Marc* 4, 3.)

<sup>5</sup> « Il y avait un homme, un maître de maison, qui planta (φύτεύω) une vigne (ἀμπελόν) » (*Évangile selon Matthieu* 21, 33 – il s'agit du passage parallèle à *Marc* 12, 1). La parabole du bon grain et de l'ivraie est un autre exemple, sans parallèle chez *Marc* : « Le règne de Dieu a été comparé à un homme qui a semé (σπείρω) une bonne semence (σπέρμα) dans son champ (ἄγρος) » (*Évangile selon Matthieu* 13, 24).

<sup>6</sup> « Et tout cela eut lieu pour que fût accompli la parole du Seigneur, transmise par le prophète : *Voici, la jeune fille sera enceinte et elle enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel* [Isaïe 7, 14], ce qui, traduit, signifie *Dieu avec nous*. » (*Évangile selon Matthieu* 1, 22-23)

<sup>7</sup> Comme l'*Évangile selon Marc*, l'*Évangile selon Matthieu* présente plusieurs discours de Jésus, par exemple en 13, 3-9 ; 11-33 et 37-52 et 24, 4 – 25, 46. Parmi les autres points communs que nous avons relevés entre deux œuvres seulement du corpus, on pourrait ajouter que l'*Évangile selon Matthieu*, comme l'*Évangile selon Marc*, rapporte la mort de Jean le Baptiste (*Matthieu* 14, 2-12).



absente dans l'*Évangile selon Matthieu* alors qu'elle est présente dans l'*Évangile selon Marc*. Dans ce dernier texte, certains disciples ne comprennent pas les paraboles de Jésus et s'attirent pour cela ses reproches<sup>1</sup>, alors que, dans le passage correspondant de *Matthieu*, Jésus proclame bienheureux les mêmes interlocuteurs<sup>2</sup>, ce qui signifie que, pour eux, les paraboles ne seraient pas un langage difficile à saisir<sup>3</sup>.

Mais dans ce cas, n'est-ce pas le choix de ces quatre ressemblances qui est arbitraire ? N'aurions-nous pas pu choisir d'autres points communs, qui auraient conduit à un autre corpus ? De manière plus grave, n'aurions-nous pas choisi un corpus *adapté précisément* à ce que nous voulions y trouver, ce qui biaiserait notre étude<sup>4</sup> ? Nous pensons que tel est bien le cas et qu'il ne pouvait aucunement en être autrement. La première étape de la « poétique [...] comparatiste » se confond en effet avec la création d'un corpus<sup>5</sup>. Nous avons supposé que, pour celle-ci, les images de semences, les images végétales, les références à des textes antérieurs, la mise par écrit de paroles orales et la présence d'un langage difficile à saisir étaient des points communs pertinents et, *simultanément*, nous avons défini un corpus comprenant l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Nous avons ensuite retravaillé cette hypothèse initiale grâce à l'étude des trois textes : nous avons ainsi construit progressivement la matrice selon une série d'« inductions » et de

---

<sup>1</sup> « Et il leur dit : "Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ?" » (*Évangile selon Marc* 4, 13).

<sup>2</sup> « Mais vous, heureux vos yeux parce qu'ils regardent et heureux vos oreilles parce qu'elles écoutent. Car, amen, je vous dis que nombreux sont les prophètes et les justes qui ont désiré voir ce que vous regardez et qui ne l'ont pas vu et écouter ce que vous écoutez, et qui ne l'ont pas écouté. Vous donc, écoutez la parabole du semeur. » (*Évangile selon Matthieu* 13, 16-18) Il s'agit du passage correspondant à *Marc* 4, 13.

<sup>3</sup> En outre, l'*Évangile selon Matthieu* ne présente pas, contrairement à l'*Évangile selon Marc*, de fin difficile à déterminer, ce qui était un point commun avec les *Stromates*.

<sup>4</sup> Nous serions alors de ces gens qui, selon l'accusation de Julien Gracq « croyant posséder une clef, n'ont de cesse qu'ils aient disposé [l'] œuvre en forme de serrure » (Julien Gracq, *Lettrines* 2, Paris, José Corti, 1967, p. 55) ou de ces personnes qui, selon Friedrich Nietzsche, « cache[nt] une chose derrière un buisson, [...] la recherche[nt] au même endroit et la trouve[nt] en effet » (Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Actes Sud, 1997, p. 20. Le texte allemand original, *Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*, date de 1873.)

<sup>5</sup> Un travail sur une œuvre unique porte sur « un objet déjà construit » (François Lavocat, « Le comparatisme », *art. cit.*). Ainsi, le comparatisme positiviste concerne un objet déjà partiellement défini par certaines limites chronologiques et spatiales : il serait en effet non pertinent de comparer des œuvres trop éloignées dans l'espace ou le temps pour imaginer la possibilité d'une influence. Au contraire, une poétique comparatiste demande à ce que l'on « procède à la construction d'un objet original » (*ibid.*, *loc. cit.*).

« déductions »<sup>1</sup>. Loin d'être arbitraire, la constitution du corpus était donc une première étape de notre travail<sup>2</sup>.

Il aurait également été possible de choisir volontairement un corpus constitué de textes davantage différents les uns des autres, où les points communs seraient apparus *a priori* plus paradoxaux<sup>3</sup>, parce que les œuvres étudiées auraient été de prime abord encore plus distantes, que ce soit par la chronologie, par leurs thèmes ou par leurs genres.

Par exemple, si nous avons fixé les points communs en partant d'abord de la volonté de choisir des textes volontairement lointains, nous aurions pu rapprocher l'*Évangile selon Marc* et un « conte<sup>4</sup> » écrit au XIX<sup>e</sup> siècle, « Hérodiás » de Gustave Flaubert<sup>5</sup>, en choisissant,

---

<sup>1</sup> Adrian Marino emploie ces deux termes pour rendre compte de la démarche du comparatiste, dont le point de départ est la définition d'un corpus, définition qui se confond avec une hypothèse quant à l'objet d'étude : « Nous-même, nous avons procédé de la même manière, par des inductions et des déductions, par des raisonnements progressifs et régressifs, par un continuel va-et-vient : de notre hypothèse centrale vers ses implications et ses applications particulières et, de nouveau, à partir de cette base, vers des généralisations de plus en plus étendues. Les deux moments sont inséparables et leur corrélation est à l'œuvre à chaque instant. » (Adrian Marino, *Comparatisme*, *op. cit.*, p. 182) Le comparatisme littéraire procède ainsi selon un « cercle herméneutique » : « C'est sans aucun doute par un va-et-vient répété entre les différents niveaux (comme le recommande d'ailleurs Schleiermacher à propos du cercle herméneutique [...] que l'on peut finalement élaborer une interprétation plausible. » (Françoise Lavocat, « Le comparatisme », *art. cit.*). Le cercle herméneutique (« *hermeneutische Zirkel* ») est défini par Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher notamment dans Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Genève, Labor et Fides, 1987. Le texte allemand original – *Hermenutik und Kritik* – est paru en 1838.)

<sup>2</sup> Daniel-Henri Pageaux voit la constitution du corpus comme une première « sorte de pré-synthèse » qui est « à la base du geste comparatiste. Si séparer est compromettant, assembler l'est plus encore : dis-moi quel est ton corpus retenu et je te dirai ce que tu veux chercher... » (Daniel-Henri Pageaux, « Littérature comparée », *art. cit.*) Notons que le comparatisme historico-critique n'échappe pas au soupçon de former un objet correspondant à ce qu'il espère découvrir parce qu'il fonctionne lui aussi selon un cercle herméneutique : il postule des rapports historiques, géographiques et doctrinaux entre les textes étudiés qui constituent une première hypothèse quant à leur situation et fondent des analyses plus approfondies qui permettent de préciser les relations entre ces textes. Ainsi, quand Francis E. Williams rapproche l'appel au martyr dans la Lettre apocryphe de Jacques de certains passages similaires chez Cyprien pour faire de la *Lettre* un texte contemporain de ce dernier auteur (Francis E. Williams, « The Apocryphon of James (Introduction and Translation) » in James M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leyden, Brill, 1978, p. 13-53, p. 27), son argumentation repose en fait sur une première hypothèse non formulée quant à la situation chronologique de la *Lettre* : le chercheur postule implicitement que l'appel au martyr est un élément pertinent pour situer l'un par rapport à l'autre la *Lettre* et les textes de Cyprien mais, pour mettre en place ce postulat, il a fallu qu'il fasse au moins l'hypothèse minimale que l'œuvre attribuée à Jacques et Cyprien ne se situent pas dans des époques ni dans des aires géographiques radicalement distinctes.

<sup>3</sup> Nous aurions alors suivi une des recommandations d'Adrian Marino selon qui le comparatisme doit s'attacher aux points communs « entre les régions culturelles [dans un sens plus large que strictement géographique] qui n'ont pas de relations les unes avec les autres » (Adrian Marino, *Comparatisme*, *op. cit.*, p. 64).

<sup>4</sup> Nous gardons le genre littéraire mis en avant par Gustave Flaubert dans le titre du recueil où apparaît « Hérodiás », *Trois Contes* (Paris, Georges Charpentier, 1877).

<sup>5</sup> Gustave Flaubert, « Hérodiás », in Gustave Flaubert, *Trois Contes*, *op. cit.*. Il est vrai que le conte de Flaubert est uni à l'*Évangile selon Marc* par des relations intertextuelles. L'auteur reprend sans doute à la fois le récit de la mort de Jean tel qu'il apparaît en *Marc* (*Marc* 6, 17-29) et en *Matthieu* (*Matthieu* 14, 1-12). Cependant, certains passages d'« Hérodiás » apparaissent comme décalqués précisément de l'*Évangile selon Marc*. On pourrait ainsi comparer *Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστάσιν*

parmi d'autres points communs significatifs, la présence d'une fin suprenante du point de vue syntaxique. En effet, dans sa version sans doute la plus ancienne, *Marc* se termine par la conjonction γάρ<sup>1</sup>, ce qui est suffisamment rare en grec pour donner l'impression d'une fin en suspens<sup>2</sup>, tout comme « Hérodias » a pour dernier mot un adverbe, tournure également inhabituelle en français pour la fin d'un texte<sup>3</sup>.

De la même manière, nous aurions pu associer la Lettre apocryphe de Jacques et *Der Prozess* de Franz Kafka<sup>4</sup>, en nous fondant sur deux rapprochements possibles. Premièrement, les deux textes comportent un ou plusieurs récits relatés par un personnage : dans la *Lettre*, le « Seigneur » raconte trois histoires<sup>5</sup> ; dans le chapitre IX du *Procès*, l'abbé relate à Joseph K. le récit de la confrontation entre un homme et une sentinelle « devant la Loi » (« vor dem Gesetz<sup>6</sup> »). Deuxièmement, la *Lettre* et le *Prozess* comportent tous les deux des injonctions ou

---

αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας (et cum dies oportunus accidisset Herodes natalis sui cenam fecit principibus et tribunis et primis Galilaeae dans la Vulgate, que reprend peut-être Gustave Flaubert) « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire, pour les grands, les chefs, les commandants et les premiers personnages de Galilée » (*Évangile selon Marc* 6, 21. Nous soulignons.) et « sous le prétexte de fêter son anniversaire, il avait convié, pour ce jour même, à un grand festin, les chefs de ses troupes, les régisseurs de ses campagnes et les principaux de la Galilée. » (Gustave Flaubert, « Hérodias », *cap. cit.*, p. 170-171. Nous soulignons.) (Pour la Vulgate, nous suivons *The Vulgate Bible: Douay-Rheims translation. 6. The New Testament*, texte édité par Angela M. Kinney, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2013.) Malgré ce possible lien intertextuel, l'*Évangile selon Marc* et « Hérodias » restent distincts par leur lieu et époque d'écriture et par leur genre littéraire.

<sup>1</sup> Καὶ ἐξεληθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις · καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. « Et elles [les femmes ayant entendu les paroles du jeune homme en blanc dans le tombeau vide de Jésus] sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. » (*Évangile selon Marc* 16, 8)

<sup>2</sup> Cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. B. et annexe B.

<sup>3</sup> « Et tous les trois, ayant pris la tête de Iaokanann, s'en allèrent du côté de la Galilée. Comme elle était très lourde, ils la portaient alternativement. » (Gustave Flaubert, « Hérodias », *cap. cit.*, p. 248) Cette particularité grammaticale de la fin d'« Hérodias » a été souvent relevée et analysée. Cf. notamment Marcel Proust, « À propos du "style" de Flaubert », *La Nouvelle Revue française*, 76, 1920, p. 72-90, p. 81 : « Mais enfin puisque nous sommes avertis du génie de Flaubert seulement par la beauté de son style et les singularités immuables d'une syntaxe déformante, notons encore une de ces singularités : par exemple, un adverbe finissant non seulement une phrase, une période, mais un livre. (Dernière phrase d'Hérodias : "Comme elle était très lourde (la tête de saint Jean), ils la portaient alternativement.") ». Cf. aussi Camille Mauclair, « De Flaubert et du style », *La Semaine littéraire*, 1366, 1920, p. 109-111, repris dans repris dans Gilles Philippe, *Flaubert savait-il écrire ? Une querelle grammaticale (1919-1921)*, Grenoble, Université Stendhal, 2004, p. 125-130, p. 128 : « Et alors le choix du mot "alternativement" prend pour moi tout son sens. Il est pesant comme la tête. Il est "mort" comme elle. Il est morne comme les deux disciples. Il s'abat avec la résonance sourde d'une pierre tombale à la fin d'un récit surchargé de couleurs éclatantes, violentes, vibrantes. Il est gris, il est opaque, il est sinistre, il semble s'enfoncer dans le sable comme les pieds des porteurs sous le poids funèbre. Il est accablé et accablant, cet adverbe ! Et alors je suis saisi d'admiration sans bornes pour le peintre qui, en finissant son tableau, a posé cette touche. »

<sup>4</sup> Franz Kafka, *Der Prozess*, Berlin, Die Schmiede, 1925. Alors qu'il existe un lien intertextuel entre l'*Évangile selon Marc* et « Hérodias », il est quasiment impossible que Franz Kafka ait écrit *Le Procès* en connaissant la Lettre apocryphe de Jacques, puisque celle-ci n'a été retrouvée, avec les autres textes de Nag Hammadi, qu'en 1945, soit vingt-et-un ans après la mort de Kafka.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35 ; p. 8, 16-25 et p. 12, 22-31.

<sup>6</sup> Franz Kafka, *Der Prozess*, *op. cit.*, p. 375.

reproches adressés à des personnages sans que ceux-ci parviennent à les comprendre. Dans l'écrit attribué à Jacques, Pierre manifeste son incompréhension face à certains propos du Seigneur, et notamment à des critiques de sa part, qu'il juge contradictoires :

ΠΕΤΡΟΣ ΝΔΕ ΔΥΟΥΦΩΒ̄ ΝΝΔΖΡ̄Ν ΝΕΕΙ ΠΔ[Χ]ΕΥ ΧΕ Ζ̄ΝΣΔΠ ΜΕΝ Κ̄ΡΠΡΟΤΡΕΠΕ Μ̄ΜΔΝ ΔΖΟΥΝ ΔΤΜ̄ΝΤ̄Ρ  
ΡΟ Ν̄Μ̄ΠΗΥΕ ΖΕΝΚΕΣΔΠ ΔΝ ΚΣΤΟ Μ̄ΜΔΝ ΔΒΔΛ ΠΧΔΕΙΣ. Ζ̄ΝΣΔΠ ΜΕΝ Κ̄ΡΠΙΘΕ ΔΥΩ ΚΣΩΚ Μ̄ΜΔΝ ΔΖΟΥΝ  
ΔΤΠΙΣΤΙΣ ΔΥΩ ΚΩΠ ΩΠ ΝΕΝ Μ̄ΠΩΝ̄Ζ ΖΝΚΕΣΔΠ ΔΝ ΚΖΒΔΡΒ̄Ρ̄ Μ̄ΜΔΝ ΔΒΔΛ ΝΤΜ̄ΝΤ̄ΕΡΟ Ν̄Μ̄ΠΗΥΕ.

« Mais Pierre répondit à ces paroles, il dit : "Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux, tantôt aussi tu nous rejettes, Seigneur. Tantôt tu nous persuades et tu nous attires dans la foi et tu nous promets la vie, tantôt tu nous repousses hors du règne des cieux<sup>1</sup>." »

De même, Joseph K. se voit adresser plusieurs reproches qu'il juge injustifiés<sup>2</sup>.

En adoptant une démarche identique, nous aurions pu rapprocher les Stromates de Clément des *Mille et Une Nuits*<sup>3</sup> et des *Vies* de Diogène Laërce<sup>4</sup> en raison de l'aspect pluriel de ces trois textes<sup>5</sup>.

Nous aurions pu également fonder un tel corpus *a priori* davantage paradoxal et surprenant en gardant certains des points communs à l'origine de notre travail, à savoir, principalement, les images végétales, la référence à des paroles autres, la présentation du texte comme mise par écrit de paroles orales et la présence d'un langage présenté comme difficile à

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 26-36. Cf. aussi *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 38 – 4, 2, déjà cité : ΤΟΤΕ ΔΠΕΤΡΟΣ ΟΥΦΩΒ̄ ΧΕ ΕΙΣ ΟΔΜ̄ΝΤ̄ Ν̄ΣΔΠ ΔΚΧΟΟΣ ΝΕΝ ΧΕ ΩΠΩΠΕ ΕΡΕΤ̄Μ̄ΜΗΖ ΔΛΛΔ Τ̄Μ̄ΜΗΖ « Alors Pierre répondit [au Seigneur] : "Voilà trois fois que tu nous as dit « Soyez emplis. » mais nous sommes emplis." »

<sup>2</sup> « "Vous auriez dû être là il y a une heure et cinq minutes," répété alors l'homme en élevant la voix [...] K. avait pris la décision d'observer plutôt que de parler. C'est pourquoi il renonça à s'excuser de son prétendu retard et dit seulement : "Même si je suis venu trop tard, maintenant me voilà ici." » (Franz Kafka, *Der Prozess*, op. cit., p. 66-67).

<sup>3</sup> *كتاب ألف ليلة وليلة* *Kitāb ʿAlf Laylah wa-Laylah*, Boulaq, 1835 (1<sup>ère</sup> édition imprimée). Celle-ci est notamment traduite par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel dans *Les Mille et Une Nuits*, Paris, Gallimard, 2005.

<sup>4</sup> Le texte de Diogène Laërce est édité par Tiziano Dorandi dans *Diogène Laërce, Live of Eminent Philosophers*, Cambridge – New York – Melbourne, Cambridge University Press, 2013.

<sup>5</sup> Ce triple rapprochement est proposé par Michel Foucault, qui prend ces trois titres comme exemples de textes remettant en cause l'idée de l'œuvre comme unité : « La théorie de l'œuvre n'existe pas, et ceux qui, ingénument, entreprennent d'éditer des œuvres manquent d'une telle théorie et leur travail empirique s'en trouve bien vite paralysé. Et on pourrait continuer : est-ce qu'on peut dire que *Les Mille et Une Nuits* constituent une œuvre ? Et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie ou les *Vies* de Diogène Laërce ? [...] Le mot "œuvre" et l'unité qu'il désigne sont probablement aussi problématiques que l'individualité de l'auteur. » (Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, 3, 1969, p. 73-104, repris dans Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988. I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 817-849, p. 822-823). L'aspect pluriel des Stromates apparaîtrait par exemple quand Clément annonce que ses « *hypomnēmata* n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν) (Stromates I, 1, 15, 4). Celui des *Vies* de Diogène Laërce est manifeste à la fin de la préface, où l'auteur, après avoir exposé les origines et les courants de la philosophie, commence une longue liste de présentations des différents philosophes : Λεκτέον δὲ περὶ αὐτῶν τῶν ἀνδρῶν, καὶ πρῶτόν γε περὶ Θαλοῦ. « Il faut parler des hommes eux-mêmes [qui sont à l'origine des différents courants de la philosophie], et, pour commencer, de Thalès. » (Diogène Laërce, *Vies*, I, 21 ; cf. Diogène Laërce, *Live of Eminent Philosophers*, op. cit.)

comprendre, ainsi que, de manière secondaire, la référence à la mort de Jean le Baptiste, la difficulté à déterminer la fin exacte du texte et l'image de la descendance.

En effet, l'*Évangile selon Marc* et « Hérodiad » ont également en commun certains de ces aspects. Tout d'abord, le conte de Gustave Flaubert, comme l'*Évangile*, fait référence à des paroles autres. Les propos de Iaokanann – le nom que Gustave Flaubert emploie pour désigner Jean<sup>1</sup> – comprennent de nombreux emprunts aux livres prophétiques de la Bible<sup>2</sup>, ce que le texte souligne : « Le peuple [qui écoute Iaokanann] revoyait les jours de son exil, toutes les catastrophes de son histoire. *C'étaient les paroles des anciens prophètes*<sup>3</sup>. » Ensuite, les paroles du même personnage du conte sont, comme les propos et discours en paraboles de Jésus chez

---

<sup>1</sup> Cf. « Et Antipas, quand il eut respiré longuement, s'informa de Iaokanann, le même que les Latins appellent saint Jean-Baptiste. » (Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 172) Iaokanann ne correspond à aucune des formes du nom de Jean dans les textes antiques. Sur ce point, cf. Ron E. Scrogam, « The Echo of the Name "Iaokanann" in Flaubert's Hérodiad », *The French Review*, 71, 5, 1998, p. 775-784. Ron E. Scrogam considère que Gustave Flaubert a avant tout choisi le nom Iaokanann pour des raisons de sonorités (cf. notamment Ron E. Scrogam, « The Echo », *art. cit.*, p. 777-778).

<sup>2</sup> Régis Mikail-Abud-Filho mentionne « les prophètes de l'Ancien Testament : Élie, Jérémie, Ézéchiël, Osée et Isaïe. » (Régis Mikail-Abud-Filho, « Hérodiad et l'écriture subversive de Flaubert », *Littératures*, 74, 2016, p. 31-52 ; publication en ligne ; URL : <https://journals.openedition.org/litteratures/530?lang=fr> ; page consultée le 12 avril 2018) Il identifie également dans deux des phrases prononcées par Iaokanann (« Je crierais comme un ours, comme un âne sauvage, comme une femme qui enfante ! Le châtime est déjà dans ton inceste, Dieu t'afflige de la stérilité du mulet ! » – Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 211) des « expressions empruntées » à *Isaïe* 59, 11 ; *Isaïe* 5, 29 ; *Isaïe* 26, 17 et *Job* 6, 5 (Régis Mikail-Abud-Filho, « Hérodiad et l'écriture subversive », *art. cit.*). L'intertextualité dans les paroles de Iaokanann est plus complexe que des emprunts qui pourraient s'inscrire dans une logique chronologique et historique. En effet, ils ne se limitent pas à des textes qui précéderaient la date supposée de la mort de Jean et des événements relatés dans « Hérodiad ». Ainsi les tout premiers mots prononcés par Iaokanann dans le conte (« Malheur à vous, Pharisiens et Sadducéens, race de vipères, outres gonflées, cymbales retentissantes ! » – Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 208) reprennent, selon nous, entre autres, des paroles attribuées à Jésus (« Et malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites » – *Évangile selon Matthieu* 23, 13, entre autres), Jean lui-même (« Et, voyant plusieurs des Pharisiens et Sadducéens qui venaient pour le baptême qu'il donnait, il leur dit : "Engeances de serpents !" » – *Matthieu* 3, 7, parallèle en *Luc* 3, 7) et à Paul (« Si je parle dans les langues des humains et des anges et que je n'ai pas l'amour, je suis devenu comme un bronze qui résonne ou comme une cymbale qui crie (*cymbalum tinniens* dans la Vulgate, que suit peut-être Flaubert). » – *Première épître aux Corinthiens* 13, 1, cf. *The Vulgate Bible*, *op. cit.*). Ces emprunts multiples, en partie impossibles chronologiquement (*Matthieu* 23, 13 se trouve après la mort du Baptiste dans cet *Évangile*, où cette dernière est racontée au chapitre 14) confirment les analyses de Régis Mikail-Abud-Filho selon lesquelles, dans le conte de Gustave Flaubert, « [l'] énoncé biblique est relativisé par l'importance que l'auteur d'*Hérodiad* donne à son contexte réinventé, en privilégiant ainsi l'énonciation » et en mettant en place « un imaginaire qui reconstruit » ses sources (Régis Mikail-Abud-Filho, « Hérodiad et l'écriture subversive », *art. cit.*). Autrement dit, les différents emprunts sont ramenés à une matière première. Nous reviendrons sur cet aspect d'« Hérodiad ».

<sup>3</sup> Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 210. Nous soulignons. Le narrateur d'« Hérodiad » met également en relief l'usage d'une citation par Jonathas, un Sadducéen présent au banquet donné par Hérode : « il [Jonathas] déclama, pour le Proconsul, *ce vers d'un poète contemporain : Nec crescit, nec post mortem durare videtur.* » (*ibid.*, p. 230. Nous soulignons.). Il s'agit du vers 338 du livre III du *De natura rerum*. Cf. Lucrèce, *De la nature. I. Livres I-III*, texte établi par Alfred Ernout, Paris, Les Belle Lettres, 1966. Sur cette citation dans « Hérodiad », cf., entre autres, Cécile Matthey, *L'écriture hospitalière. L'espace de la croyance dans les Trois Contes de Flaubert*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2008, p. 88 et Benoît Dufau, « Flaubert et Lucrèce dans la *Correspondance* : de la gentillesse à la mauvaise humeur », *Flaubert. Style/Poétique/Histoire littéraire*, mis en ligne le 3 novembre 2013, consulté le 28 mai 2020.

*Marc*, présentées comme difficiles à saisir<sup>1</sup>. Enfin, tout comme l'*Évangile selon Marc* en *Marc* 6, 17-29, « Hérodias » relate l'emprisonnement et la mise à mort de Jean.

De la même façon, on aurait pu justifier un rapprochement entre la Lettre apocryphe de Jacques et *Der Prozess* à partir de deux des sept points communs que nous avons utilisés pour notre travail : d'une part la référence, dans les deux œuvres, à des paroles autres, écrites ou orales ; d'autre part, la difficulté à déterminer la fin exacte du texte. En effet, la *Lettre* mentionne, comme on l'a signalé, une liste de titres de paraboles<sup>2</sup>, tandis que l'abbé du roman de Kafka présente l'histoire de la confrontation avec une sentinelle comme appartenant aux « écrits qui introduisent à la Loi<sup>3</sup> ».

La même possibilité existait pour un corpus qui aurait rassemblé les Stromates de Clément et les *Vies* de Diogène Laërce. Ce triple rapprochement aurait pu être justifié par la présence, dans les trois textes, de la mise par écrit de paroles orales, que nous avons déjà présentée pour les Stromates<sup>4</sup> et qui apparaît chez Diogène Laërce, lorsque, après avoir signalé que Thalès « n'avait laissé aucun écrit<sup>5</sup> », il mentionne certaines des paroles qui lui sont attribuées<sup>6</sup>.

Deux raisons nous ont conduit cependant à privilégier un corpus plus resserré.

La première est la volonté d'arriver à des conclusions théoriques plus précises. Adrian Marino, à la suite de René Étiemble<sup>7</sup>, qui a proposé « des connexions inattendues, comme celle entre le préromantisme allemand et la poésie chinoise<sup>8</sup> », encourage à un comparatisme littéraire vaste et audacieux parce que l'analyse des points communs entre des œuvres littéraires

---

<sup>1</sup> Une parole de Iaokanann est suivie de questions des auditeurs, manifestant leur incompréhension et rapportées au discours indirect libre : « De quel conquérant parlait-il ? Était-ce de Vitellius ? Les Romains seuls pouvaient produire cette extermination. » (Gustave Flaubert, « Hérodias », *cap. cit.*, p. 209.)

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 1-10.

<sup>3</sup> « in den einleitenden Schriften zum Gesetz » (Franz Kafka, *Der Prozess*, *op. cit.*, p. 375.)

<sup>4</sup> Cf. *Stromates* I, 1, 11, 1, cité plus haut.

<sup>5</sup> σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν (*Diogène Laërce*, *Vies*, I, 22 ; cf. Diogène Laërce, *Live of Eminent Philosophers*, *op. cit.*).

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 26.

<sup>7</sup> Sur le lien entre Adrian Marino et René Étiemble, cf. surtout Adrian Marino, *Étiemble ou Le comparatisme militant*, Paris, Gallimard, 1982.

<sup>8</sup> Cristina Ciuntuc (Andriută), « Une nouvelle perspective sur la littérature comparée : la réflexion d'Adrian Marino », *Concordia Discors vs Discordia Concors. Researches into Comparative Literature, Contrastive Linguistics, Cross-Cultural and Translation Strategies*, 3, 2011, p. 23-40, p. 32-33. Cf. surtout René Étiemble, *Ouverture(s) pour un comparatisme planétaire*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

les plus éloignées possibles permet de construire une théorie d'autant plus générale de la littérature.

Or, un tel projet se heurte à des obstacles pratiques. Dans les faits, il requiert l'étude en profondeur d'œuvres assez nombreuses et variées pour constituer un corpus permettant de fonder une théorie générale de la littérature. Si l'on suit l'aspiration d'Adrian Marino à un « universalisme réel<sup>1</sup> » et égalitaire, il faudrait même que ce corpus soit représentatif de toutes les entités pouvant être définies comme une unité culturelle.

Un tel idéal ne serait réalisable que collectivement ou en recourant à une « lecture à distance » (« *distant reading*<sup>2</sup> »), autrement dit à une approche statistique des œuvres. Or, nous pensons que le fonctionnement littéraire d'un texte est perceptible avant tout au niveau de l'organisation de ses phrases, ce qui nous a conduit notamment à étudier la manière dans les phrases étaient unies dans l'*Évangile selon Marc*, dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et dans les *Stromates* et à mettre en évidence un primat de la juxtaposition sur les liens logiques comme une composante du fonctionnement littéraire commun à ces trois textes. Autrement dit, un comparatisme littéraire visant une élaboration théorique ne saurait reposer, pour nous, que sur des études relevant d'une « lecture de près » (« *close reading*<sup>3</sup> »).

Pour cette raison, nous avons fait le pari d'une échelle intermédiaire entre l'étude d'une œuvre unique, qui ne peut pas fonder en soi une théorie de la littérature, et une théorie de la littérature reposant sur un comparatisme à portée universelle impossible à mettre en pratique, surtout par une seule personne. Cette échelle intermédiaire, à tous les sens du terme, consiste en un corpus suffisamment réduit pour qu'on puisse en comparer les œuvres à partir d'analyses relevant d'une « lecture de près ».

En effet, il est assez homogène, linguistiquement notamment, pour que ces analyses mettent en évidence un fonctionnement commun aux œuvres rassemblées. En l'occurrence,

---

<sup>1</sup> Adrian Marino, *Comparatisme*, op. cit., p. 190.

<sup>2</sup> La « lecture à distance » est notamment théorisée et défendue par Franco Moretti dans Franco Moretti, *Distant Reading*, Londres, Verso, 2013. Cf. aussi *id.*, *An Atlas of the European Novel, 1800-1900*, Londres, Verso, 1998 ; *id.*, *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*, Londres, Verso, 2005 ; *id.*, « Style, Inc.: Reflections on Seven Thousand Titles (British Novels, 1740-1850) », *Critical Inquiry*, 36, 2009, p. 134-158 et Peter Middleton, *Distant Reading: Performance, Readership, and Consumption in Contemporary Poetry*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2005.

<sup>3</sup> Sur le *close reading*, cf. notamment Frank Lentricchia et Andrew Dubois (dir.), *Close Reading: The Reader*, Durham, Duke University Press, 2003 et Jonathan Culler, « The Closeness of Close Reading », *ADE Bulletin*, 152, 1, 2010, p. 20-25. Sur l'opposition entre *close* et *distant reading*, cf. Maria de Jesus Cabral, Maria Hermínia A. Laurel et Franc Schuerewegen (dir.), *Lire de près, de loin : close vs distant reading*, Paris, Garnier, 2014.

nous avons choisi deux textes en grec (l'*Évangile selon Marc* et les *Stromates* de Clément) et un texte en copte, comportant plusieurs décalques du grec, au point que la traduction à partir d'un original grec est très probable<sup>1</sup>, à savoir la *Lettre apocryphe de Jacques*. Même si nous avons dû prendre en compte certaines différences entre le copte et le grec concernant les habitudes syntaxiques<sup>2</sup>, les deux langues restent suffisamment proches pour nous avoir permis de comparer les liens entre les phrases dans la *Lettre*, dans l'*Évangile* et dans les *Stromates*<sup>3</sup>.

Enfin, ce corpus d'échelle intermédiaire est malgré tout suffisamment hétérogène pour que les points communs entre les fonctionnements des différents textes ne puissent être expliqués par leur appartenance ni à une même époque, ni à une même zone géographique, ni encore à un même genre littéraire. En l'occurrence, l'*Évangile* peut être daté de 70, soit près d'un siècle avant les *Stromates* (entre 192 et 215) et environ deux siècles avant la mise par écrit du *Codex I* de Nag Hammadi (autour de 330), la seule date dont on puisse être sûr pour la *Lettre*, qui est le deuxième texte de ce *codex*<sup>4</sup>. Bien que le lieu de composition des trois textes soit difficile à déterminer, aucun chercheur n'envisage que l'*Évangile selon Marc* ait pu être écrit en Égypte, ce qui reste le lieu de rédaction le plus probable pour les *Stromates* et pour la *Lettre*<sup>5</sup>. La différence entre les trois œuvres est encore plus nette en ce qui concerne leur genre littéraire : l'*Évangile* est avant tout une narration, la *Lettre* se présente d'abord comme un texte épistolaire et les *Stromates* apparaissent principalement comme un exposé.

C'est à partir de ce corpus plus réduit et plus homogène, mais suffisamment hétérogène pour être significatif, que nous avons pu essayer dans notre travail, notamment en notes de bas de pages, et surtout esquisser dans notre conclusion des rapprochements plus lointains, allant même plus loin que ceux envisagés par Adrian Marino puisqu'ils englobent des œuvres littéraires, mais aussi musicales, picturales et cinématographiques.

Ainsi, nous avons à l'origine composé notre corpus pour identifier des points communs entre les œuvres comparées, dans le but d'éclairer la nature et le fonctionnement d'un texte littéraire en général. Le passage par un corpus de dimension plus modeste nous aura permis, au-delà de ce premier horizon, de mettre en évidence un fonctionnement commun aux textes

---

<sup>1</sup> Cf., entre autres, Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 2 et *infra*, annexe A.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, Première partie, chapitre 1, 3.

<sup>3</sup> Par exemple, comparer la syntaxe d'un texte grec et celle d'un texte en français aurait demandé qu'on prenne en compte la différence entre les deux langues selon laquelle, en français, la parataxe est la règle alors qu'en grec elle est l'exception.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, annexe A.

<sup>5</sup> Cf. *infra*, annexe A.



comparés, susceptible d'aider à définir la nature et le fonctionnement d'une œuvre en général, quel que soit son support.

La seconde raison qui nous a conduit à opter pour un corpus d'échelle intermédiaire est d'ordre méthodologique et épistémologique et provient d'un autre élément d'homogénéité et d'hétérogénéité que possèdent l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*.

Historiquement, on peut rattacher ces trois textes à la même période : l'« Antiquité tardive<sup>1</sup> ». Les *Stromates* (entre 192 et 215) et la *Lettre apocryphe de Jacques* (autour de 330) ont été écrits au cours de cette période<sup>2</sup>. L'*Évangile selon Marc* (70) a été écrit autour du début du règne de Vespasien (69-79), donc pendant la période du « Haut-Empire<sup>3</sup> ». Cependant, dans la mesure où l'Antiquité tardive est souvent définie à partir de caractéristiques relevant de l'Histoire des mentalités et des religions<sup>4</sup> et où la « christianisation du monde antique<sup>5</sup> » joue un rôle majeur dans cette définition, l'*Évangile selon Marc*, tout en ayant été écrit auparavant, peut être étudié en lien avec cette période et avec ce processus.

Pourtant, malgré ce rattachement à une même période, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* relèvent aujourd'hui de champs disciplinaires différents, respectivement des « études bibliques », de la littérature « apocryphe<sup>6</sup> » et de la « patristique »

---

<sup>1</sup> L'expression « Antiquité tardive » a été popularisée par Peter Brown (Peter Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, Thames and Hudson, 1971). Sur la naissance du concept d'« Antiquité tardive » et sur les débats auxquels il continue à donner lieu, cf. notamment Hervé Inglebert, « De l'Antiquité au Moyen Âge : de quoi l'Antiquité tardive est-elle le nom ? », *ATALA Cultures et sciences humaines*, 17, 2014, p. 117-131.

<sup>2</sup> La définition chronologique de l'Antiquité tardive reste débattue (Hervé Inglebert, « De l'Antiquité », *art. cit.*, p. 125-128). Nous suivons ici les dates proposées par Peter Brown, qui caractérise comme l'Antiquité tardive une période qui va de 200 à 800 (Peter Brown, *The World, op. cit.*). Cette définition est notamment reprise par le *Journal of Late Antiquity*, créé en 2008 (cf. Arnaldo Marcone, « A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization », *Journal of Late Antiquity*, 1, 2008, p. 4-19).

<sup>3</sup> Cette appellation est traditionnelle dans l'historiographie française (cf., entre autres, Paul Petit, *Histoire générale de l'Empire romain. Tome 1 : Le Haut-Empire*, Paris, Éditions du Seuil, 1974). Le début de cette période, en 27 avant l'ère chrétienne, fait consensus. Sa fin, objet de débats, varie entre 180 et 284 (cf. notamment *ibid.*, p. 314 et 525).

<sup>4</sup> Henri-Irénée Marrou parle par exemple d'un « esprit nouveau » (Henri-Irénée Marrou, « La civilisation de l'antiquité tardive », *Publications de l'École Française de Rome*, 35, 1978, p. 67-77, p. 71), caractérisé notamment par la pensée de l'homme méditerranéen « comme un homme religieux » et par « l'invasion de l'idée de Dieu [...] conçu comme Absolu et cependant personnel » (*ibid.*, p. 74).

<sup>5</sup> Hervé Inglebert, « De l'Antiquité », *art. cit.*, p. 127.

<sup>6</sup> Sur les ambiguïtés du concept d'« apocryphe », cf. notamment l'introduction de Jean-Daniel Kaestli et Daniel Marguerat dans Jean-Daniel Kaestli et Daniel Marguerat (dir.), *Le Mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 2007 (2<sup>nd</sup>e édition).

ou « patrologie »<sup>1</sup>, raison pour laquelle les recherches portant sur ces trois textes se font parfois dans des cadres institutionnels distincts<sup>2</sup>. Leur étude conjointe exige ainsi l'adoption d'une épistémologie et d'une méthodologie communes, permettant de dépasser cette apparente diversité. Nous avons fait le choix que ce fondement commun soit une analyse philologique de ces trois textes. Nous avons ainsi pris en compte la réalité matérielle grâce à laquelle ces œuvres nous ont été transmises, les variantes, lacunes et problèmes d'établissement de leur texte, les éventuelles questions de vocabulaire<sup>3</sup> et de syntaxe<sup>4</sup> que pose ce dernier et nous avons également systématiquement proposé nos propres traductions. Ainsi, le corpus d'échelle intermédiaire que nous avons adopté a-t-il été, pour des raisons pratiques, lié aux méthodes de la philologie.

---

<sup>1</sup> La « patrologie » et la « patristique » sont parfois distinguées. Par exemple, l'« Instruction sur l'étude des Pères de l'Église dans la formation sacerdotale » publiée le 10 novembre 1989 par la Congrégation pour l'éducation catholique, relevant du Saint-Siège, sépare trois disciplines : la « littérature chrétienne antique » (« *Letteratura cristiana antica* »), considérés comme l'étude des « aspects stylistique et philosophiques », la « patrologie » (« *Patrologia* »), qui consiste à resituer ces mêmes textes dans un contexte historique et la « patristique » (« *Patristica* »), qui les aborde dans une perspective strictement théologique (URL : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19891110\\_padr\\_i\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padr_i_it.html) ; page consultée le 1<sup>er</sup> juin 2020). Cette manière de distinguer « patrologie » et « patristique » n'est pas la seule (cf. par exemple Karl Keating, *Catholicism and Fundamentalism: The Attack on « Romanism » by « Bible Christians »*, San Francisco, Ignatius Press, p. 330). Cependant, dans la pratique, « patrologie » et « patristique » apparaissent comme des termes largement interchangeables.

<sup>2</sup> Ainsi, au sein de l'Université Concordia (Montréal), les études bibliques et donc l'*Évangile selon Marc* relèvent en théorie du « Department of Theological Studies » tandis que la Lettre apocryphe de Jacques serait plutôt étudiée dans le cadre du « Department of Religions and Cultures ». « Études bibliques », « apocryphe », « patristique » et « patrologie » étant par ailleurs des notions doctrinales – ce qui n'est pas sans poser problème – l'*Évangile selon Marc* peut être étudié dans des institutions confessionnelles mais non la Lettre apocryphe de Jacques, tandis que les Stromates ne pourraient l'être que sous certaines conditions, par exemple le rattachement de la littérature patristique à une « Tradition » en fonction de laquelle les Écritures devraient être lues, comme le propose, entre autres exemples, la constitution dogmatique *Dei Verbum*, publiée en 1965 et disponible en ligne ; URL : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html), page consultée le 1<sup>er</sup> juin 2020, paragraphes 8 et 23).

<sup>3</sup> Certains mots employés dans la *Lettre apocryphe de Jacques* ne sont pas attestés ailleurs sous cette forme, ce qui conduit plusieurs fois Donald Rouleau à faire l'hypothèse de « variante[s] nouvelle[s] » (Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 145, 147, 153, 154 et 159).

<sup>4</sup> La syntaxe de *Marc* comporte un certain nombre de difficultés, que certains chercheurs expliquent notamment en invoquant une faible maîtrise du grec par son ou ses auteurs et/ou par sa ou leur proximité avec des traditions orales exprimées dans une langue autre que le grec (cf., entre autres, Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: the Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphie, Fortress Press, 1983, p. 65-67 et Ben Witherington, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 19). La syntaxe de Clément d'Alexandrie pose également de nombreux problèmes qui sont notamment au cœur du débat entre Otto Stählin, qui propose plusieurs corrections du texte des Stromates, et Elov Tenglad, qui s'oppose à ce qu'il considère comme des efforts de normalisation (Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromate Buch I-VI et Dritter Band. Stromata Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto. Eglogae propheticae qui sdiver salvetur. Fragmente*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906 et 1909 et Elov Tenglad, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien*, Lund, Sundquist & Emond, 1932). Cf. *infra*, introduction, 7. La Lettre apocryphe de Jacques comporte également certaines constructions difficiles à expliquer, pour lesquelles nous proposons nos propres hypothèses.

Or, comme on le verra<sup>1</sup>, les présupposés de la méthode philologique, notamment la conception du texte sur laquelle elle s'appuie, présentent certains points communs avec la matrice qui s'est peu à peu dessinée et que nous avons peu à peu construites pour rendre compte du fonctionnement commun aux textes de notre corpus. Autrement dit, cette méthodologie a elle aussi été intégrée dans un cercle herméneutique : les textes que nous avons choisis l'ont rendu nécessaire mais, en sens inverse, ses présupposés ont aussi permis de préciser la matrice commune à l'*Évangile*, à la *Lettre* et aux *Stromates*.

#### 4. Le langage d'oscillations : outils conceptuels et définition

Outre la méthode philologique, que nous venons de mentionner, deux ensembles de concepts, issus respectivement de la théorie littéraire et de la philosophie du langage, nous ont aidé à construire la matrice permettant de rendre compte du fonctionnement commun à l'*Évangile selon Marc*, à la *Lettre apocryphe de Jacques* et aux *Stromates* de Clément.

Nous présenterons successivement ces deux ensembles de concepts, avant de définir leur rôle par rapport à la matrice de notre corpus, matrice que nous caractérisons comme le *langage d'oscillations*.

##### A. Les « *self-consuming artifacts* » de Stanley Fish

###### a. La définition des « *self-consuming artifacts* »

La première distinction est établie par Stanley Fish à propos de la littérature du XVII<sup>e</sup> siècle dans *Self-Consuming Artifacts. The Experience of Seventeenth-Century Literature*<sup>2</sup>. Le chercheur la formule d'abord comme « l'opposition de deux sortes de présentation littéraire<sup>3</sup> », une présentation « rhétorique » et une présentation « dialectique »<sup>4</sup>, avant de l'élaborer comme une opposition entre « *self-satisfying* » et « *self-consuming artifacts* »<sup>5</sup>, « artefacts se suffisant à eux-mêmes » et « artefacts se consommant (ou se consumant<sup>6</sup>) eux-mêmes ». Alors que les « artefacts se suffisant à eux-mêmes » désignent des œuvres qui mettent en place une syntaxe

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, conclusion.

<sup>2</sup> Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts*, *op. cit.*

<sup>3</sup> « the opposition of two kinds of literary presentation » (*ibid.*, p. 1).

<sup>4</sup> « *rhetorical* » et « *dialectical* » (*ibid.*, *loc. cit.*)

<sup>5</sup> Les mots de « *self-consuming artifacts* » apparaissent dès *ibid.*, p. 3. Pour l'opposition avec les « *self-satisfying* » *artifacts*, cf. *ibid.*, p. 77.

<sup>6</sup> L'ambiguïté de « *self-consuming* » est difficile à rendre en français.

et une argumentation qui ne surprennent pas les lecteurs<sup>1</sup>, les « artefacts se consommant eux-mêmes » sont, selon Stanley Fish, des textes qui, tout en ayant recours aux règles traditionnelles de la syntaxe et de l'argumentation, « subvertissent [c]es structures rationnelles et discursives<sup>2</sup> », en utilisant « un ensemble commun d'outils stylistiques et rhétoriques<sup>3</sup> » qui s'opposent au « mouvement (linéaire) vers l'avant de la syntaxe<sup>4</sup> », et plus généralement à une « structure [...] logique et argumentative<sup>5</sup> » ; autrement dit, des textes qui présentent une syntaxe elle-même « *self-consuming*<sup>6</sup> ». Par de tels moyens, la structure d'une œuvre « se consommant (ou se consumant) elle-même » est « déconstruite<sup>7</sup> » : un tel texte est « le moyen de son propre abandon<sup>8</sup> ».

De cette distinction entre les deux types de discours résulte une opposition entre deux effets sur les lecteurs :

« d'une part, l'expérience d'une prose qui conduit l'auditeur ou le lecteur étape après étape, d'une manière logique et ordonnée, vers une conclusion certaine et claire ; et d'autre part, l'expérience d'une prose qui sape la certitude et éloigne de la clarté, en compliquant ce qui au départ semblait parfaitement simple et en soulevant plus de problèmes qu'elle n'en résout. Dans le cadre de cette vaste opposition, des distinctions doivent bien sûr être faites, et dans les pages précédentes, je me suis efforcé de les faire, mais, en général, ce qui est opposé est un langage qui construit la confiance de ses lecteurs en construisant une argumentation qu'ils peuvent suivre, et un langage qui, en mettant en évidence l'insuffisance de ses propres moyens, met en question le caractère suffisant des esprits qu'il dérange<sup>9</sup> ».

C'est de cette manière que l'on peut également caractériser, dans de nombreux passages, les textes de notre corpus : plusieurs procédés s'écartent, chez eux, d'une syntaxe et d'une

---

<sup>1</sup> Dans le corpus de Stanley Fish, le *Religio Medici* de Sir Thomas Browne, publié en 1643, par exemple, est analysé comme déployant une syntaxe et une progression sans surprise (*ibid.*, p. 353-373) : « l'ascension est facile, sans que les lecteurs aient à écarter de voiles ou de valeurs » (*ibid.*, p. 371).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 44, où le chercheur décrit une phrase du sermon de John Donne, *Death's Duell* (1631) comme « se consommant / consumant elle-même d'une façon spectaculaire » (« *spectacularly self-consuming* »). Les « *self-consuming artifacts* » étudiés par Stanley Fish dans son ouvrage éponyme sont, au XVII<sup>e</sup> siècle, le sermon *Death's Duell* de John Donne (Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts*, *op. cit.*, p. 43-77), les *Essays* de Francis Bacon (*ibid.*, p. 78-155), les œuvres poétiques de George Herbert (*ibid.*, p. 156-223), *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan (*ibid.*, p. 224-264), *The Reason of Church Government* de John Milton (*ibid.*, p. 265-302) et *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (*ibid.*, p. 303-352) et, dans l'Antiquité, le *Phèdre* de Platon (*ibid.*, p. 5-21). Le chercheur étudie également le *Sur la doctrine chrétienne* d'Augustin (*ibid.*, p. 21-43), mais comme une œuvre qui définit un « *self-consuming artifact* » et non comme étant elle-même un « *self-consuming artifact* ».

<sup>7</sup> « *he unbuilds the superstructure of his great work* » (Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts*, *op. cit.*, p. 350, à propos de *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton).

<sup>8</sup> « *the vehicle of its own abandonment* » (Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts*, *op. cit.*, p. 10, à propos du *Phèdre* de Platon).

<sup>9</sup> Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts*, *op. cit.*, p. 378.

argumentation linéaires<sup>1</sup> et empêchent que le discours soit suivi et accepté sans heurt par les lecteurs.

### **b. Les oscillations entre *self-satisfying* et *self-consuming artifacts***

Ces perturbations de la syntaxe et de l'argumentation dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie ont un même effet : elles conduisent à la perception de ces trois textes non pas uniquement comme des textes linéaires, mais, en même temps, comme une suite de fragments qui se suivent selon un ordre non nécessaire et pourraient être reconfigurés autrement. Ainsi, ils oscillent entre des « artefacts se suffisant à eux-mêmes » et des « artefacts se consommant/se consumant eux-mêmes ».

Or, cette nature particulière des œuvres de notre corpus n'est pas sans conséquence quant à leur capacité à faire référence. Des textes qui seraient uniquement des « artefacts se suffisant à eux-mêmes » pourraient transmettre un message ou faire référence sans ambiguïté. Au contraire, le fait que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* soient en partie des textes susceptibles de se déconstruire conduit à envisager autrement leur rapport à la réalité extérieure au texte. Pour saisir ce rapport, nous aurons recours à une opposition proposée par le philosophe du langage Ludwig Wittgenstein.

## **B. Montrer chez Ludwig Wittgenstein**

### **a. Dire et montrer**

La seconde distinction que nous reprenons est celle que, dans le *Tractatus logico-philosophicus*<sup>2</sup>, Ludwig Wittgenstein établit entre « dire » (« *sagen* ») et « montrer »

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, Première partie, chapitre 1, 2. Pour l'argumentation, on pourrait assimiler la linéarité à l'« ordre [...] des raisons » dont parle René Descartes dans la *Lettre à Mersenne du 24 décembre 1640* : « il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais en raisonnant par ordre, *a facillioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre » (in René Descartes, *Œuvres de Descartes. Correspondance*, III, textes édités par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1988, p. 266. Sur l'ordre des raisons chez René Descartes, cf. notamment Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.)

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, « Logisch-philosophische Abhandlung », *Annalen der Naturphilosophie*, 14, 1921, p. 185-262, traduction en français de Gilles-Gaston Granger (1972) in Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993 et 2001. Sauf mention contraire, nous citons la traduction de Gilles-Gaston Granger.

(« zeigen »)<sup>1</sup>. Cette distinction a été très débattue<sup>2</sup> et a donné lieu à des interprétations extrêmement différentes<sup>3</sup>. Nous proposons de la comprendre, à la suite de Martin Pulido<sup>4</sup>, comme deux relations distinctes entre les « propositions<sup>5</sup> » du langage ordinaire<sup>6</sup> et la réalité.

Ce que les propositions *montrent* n'a pas de rapport avec la réalité : une proposition *montre* dans la mesure où elle constitue un ensemble de mots ayant un sens. En revanche, ce

---

<sup>1</sup> Cf. notamment « Ce qui peut être montré ne peut être dit. » (« *Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.* ») (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, op. cit. et id.*, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 4.1212) ; « ce que le solipsisme veut signifier (*meint*) est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire (*sagen*) mais se montre (*es zeigt sich*). » (5.62). Nous suivons la numérotation des différents paragraphes établie par Ludwig Wittgenstein et qu'il explique lui-même dans une note, la seule de tout l'ouvrage : « Les nombres décimaux attachés à chaque proposition (*Satz*) indiquent leur poids logique (*das logische Gewicht*), leur importance (*der Nachdruck*) dans mon exposition (*die Darstellung*). Les propositions numérotées n.1, n.2, n.3, etc. sont des remarques (*Bemerkungen*) à la proposition n ; les propositions numérotées n.m1, n.m2, etc. sont des remarques à la proposition n.m et ainsi de suite. » (*ibid.*, note à 1.). Les propositions n, de 1 à 7, revêtent toutes la forme d'un aphorisme (cf. « 1. L'état de choses est une connexion d'objets (entités, choses). » ; « 7. Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » Sur le sens de cette organisation de l'œuvre, cf. entre autres textes, Wolfgang Kienzler, « Die Sprache der Logisch-Philosophischen Abhandlung: klar oder deutlich? Karl Kraus, Wittgenstein und die Frage der Terminologie », 2007, révisé en 2011 ; URL : <https://www.ifp.uni-jena.de/ifpmedia/PDF/Die+Sprache+der+Abhandlung2.pdf>, page consultée le 11 juillet 2018, III, 13.

<sup>2</sup> La bibliographie est abondante sur cette question. Mentionnons, entre autres, Donald West Harward, *Wittgenstein's Saying and Showing Themes*, Paris, Bouvier, 1976 ; Peter Thomas Geach, « Saying and Showing in Frege and Wittgenstein. », in John Vincent Canfield (dir.), *The Philosophy of Wittgenstein*, New York, Garland Publishing, 1986, p. 54-70 ; Richard McDonough. *The Argument of the Tractatus*, New York, SUNY Press, 1986 ; Adrian William Moore, « On Saying and Showing », *Philosophy*, 62, 242, 1987, p. 473-497 ; Christiane Chauviré, « La monstration, unique mode de donation de l'a priori chez Wittgenstein », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101, 3, 1996, p. 291-301 ; Marie McGinn, « Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought », *The Harvard Review of Philosophy*, 9, 1, 2001, p. 24-36 ; Martin Pulido, « The Place of Saying and Showing in Wittgenstein's *Tractatus* and Some Later Works », *Aporia*, 19, 2, 2009, p. 11-32 et Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.* Mentionnons également Pierre Hadot, « Réflexions sur les limites du langage à propos du "Tractatus logico-philosophicus" de Wittgenstein », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 4, 1959, p. 469-484, qui met en lien les réflexions du philosophe avec des auteurs antiques, Damascius (*ibid.*, p. 469) et Platon dans sa *Lettre 7* (*ibid.*, p. 483).

<sup>3</sup> Pour Pierre Hadot, la distinction entre *dire* et *montrer* correspond aux *limites des capacités du langage* : « Il y a tout un domaine où, par son inexactitude même, le langage montre ce qu'il ne peut exprimer. Ce qui compte alors, ce n'est pas ce qu'il nous dit, c'est ce qu'il nous permet de viser », donc ce qu'il nous montre (Pierre Hadot, « Réflexions », *art. cit.*, p. 479). Adrian William Moore exprime une position proche tout en mettant en lien le langage qui montre avec un effet sur des auditeurs ou lecteurs, celui de leur procurer une « illumination » (« *enlightment* ») : « Des états d'illumination, qui consistent simplement dans le fait de recevoir des mots en étant conscient, ne peuvent pas être exprimés par des mots. Ils indiquent les limites de ce qui peut être exprimé en mots. Être dans un tel état d'illumination, c'est recevoir quelque chose qu'on nous montre. » (Adrian William Moore, « On Saying », *art. cit.*, p. 480)

<sup>4</sup> Martin Pulido, « The Place of Saying », *art. cit.*

<sup>5</sup> « Proposition » est le mot habituellement retenu par Gilles-Gaston Granger pour traduire « *Satz* » chez Wittgenstein. Cf. par exemple Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, op. cit. et id.*, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.* : 4.001 : « La totalité des propositions (*Sätze*) est la langue (*Sprache*). »

<sup>6</sup> Nous distinguons ici le « langage ordinaire » des langages logique et mathématique, dont il est aussi question chez Wittgenstein. Sur l'importance de ce langage ordinaire dans le style et les idées du *Tractatus*, cf. le rapprochement étudié par Wolfgang Kienzler entre Wittgenstein et Karl Kraus (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, IV) : « Chez Karl Kraus, l'attitude à l'égard de la langue qui existe réellement est particulièrement remarquable. La langue est traitée comme quelque chose de naturel et de donné naturellement, et, selon Kraus, elle doit également être employée de la manière la plus naturelle possible. » (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.* IV, 16.)

que les propositions *disent* est leur lien à la réalité : une proposition *dit* dans la mesure où elle décrit une réalité. Ludwig Wittgenstein l'exprime au paragraphe 4.022<sup>1</sup> du *Tractatus* :

« La proposition montre son sens (« *zeigt seinen Sinn* »).

La proposition montre ce qu'il en est des états de choses quand elle est vraie. Et elle dit (« *sagt* ») qu'il en est ainsi<sup>2</sup>. »

Ainsi, pour reprendre les termes de Martin Pulido, la plupart des propositions

« disent et montrent à la fois : elles montrent leur sens (ce qui peut être si les choses dont elles parlent sont vraies) (2.221), et elles disent que l'état de faits qu'elles entendent représenter est bien tel (4.022). En tant que [propositions], nous ne savons pas *a priori* si les situations qu'elles présentent existent bel et bien ; il faut pour cela regarder la réalité. Si les [propositions] sont en accord avec la réalité, elles sont vraies ; sinon, elles sont fausses (2.222)<sup>3</sup>. »

Cette double nature du langage – *dire* et *montrer* – nous paraît féconde pour éclairer l'usage de langages présentés comme complexes dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*. Dans la *Lettre*, la première réaction de Pierre face aux mots du « Seigneur » apparaît comme une impossibilité de les percevoir comme des mots *disant* quelque chose.

ΤΟΤΕ ΔΠΕΤΡΟΣ ΟΥΩΠΕ ΧΕ ΕΙΣ ΟΔΜΝΤ ΝΣΑΠ ΔΚΧΟΟΣ ΝΕΝ ΧΕ ΟΩΠΕ ΕΡΕΤΜΜΗΣ ΔΛΛΔ ΤΝΜΗΣ

« Alors Pierre répondit : "Voilà trois fois que tu nous as dit « Soyez emplis. » mais nous sommes emplis<sup>4</sup>." »

En effet, lorsque Pierre rappelle que lui et Jacques « sont emplis », il ne fait que redire ce que « le Seigneur » lui-même a affirmé à l'ensemble des disciples :

---

<sup>1</sup> Sur la numérotation du *Tractatus*, cf. *supra*, dans la même section.

<sup>2</sup> La conception de Martin Pulido doit cependant, selon nous, être complétée sur un point : les lettres et les sons, considérés indépendamment des propositions écrites ou orales auxquelles ils appartiennent, sont également à l'origine d'une monstration. Autrement dit la nature purement sonore ou graphique d'une proposition est aussi à l'origine d'une monstration. Cf. sur ce point Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.* et *id.*, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 4.1211 : « C'est ainsi que la proposition "fa" montre que dans son sens l'objet a apparaît ; les deux propositions "fa" et "ga" montrent que dans toutes les deux il est question du même objet a. »

<sup>3</sup> Martin Pulido, « The Place of Saying », *art. cit.*, p. 16. Le passage que nous citons concerne à la fois la proposition et l'« image » (« *picture* »). En effet, comme le rappelle Martin Pulido (Martin Pulido, « The Place of Saying », *art. cit.*, p. 15-17), ce que Wittgenstein écrit sur l'image (essentiellement à la suite du troisième aphorisme) est aussi valable pour les propositions langagières (étudiées directement à partir du quatrième aphorisme). Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.* et *id.*, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 4.01 : « La proposition est une image de la réalité. » (« *Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.* ») L'assimilation entre les deux est en outre favorisée par l'utilisation du verbe « *darstellen* », systématiquement rendu par « figurer » dans la traduction de Gilles-Gaston Granger (cf. la note 1 p. 36 du traducteur dans Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*). Entre autres exemples de ces éléments, on pourrait citer : « L'image figure son corrélat de l'extérieur (*darstellt*) » (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.* et *id.*, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 2.173) ; « On peut directement dire, au lieu de : cette proposition a tel ou tel sens, cette proposition figure (*darstellt*) telle ou telle situation. » (*ibid.*, 4.031.)

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 38 – 4, 2.

« Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis (ΑΛΛΑ ΔΒΔΛ ΧΕ ΤΕΤΝΜΗΖ)<sup>1</sup>. »

Comme les dix autres disciples, les deux interlocuteurs de Jésus « sont emplis ». Pierre ne comprend donc pas pourquoi, à trois reprises, « le Seigneur » leur a demandé, directement<sup>2</sup> ou indirectement<sup>3</sup>, d'être emplis : il perçoit une contradiction entre l'état de fait précédemment affirmé par Jésus et cette triple injonction<sup>4</sup>. Ces appels du « Seigneur » ont un sens en soi. Mais la contradiction empêche qu'ils soient mis en lien avec une réalité. On ne peut donc pas dire s'ils sont justes ou faux : ces phrases ne *disent* pas, elles *montrent* seulement<sup>5</sup>.

De la même manière, dans l'*Évangile selon Marc*, la question de la référence des paraboles peut être appréhendée à travers la terminologie établie par Wittgenstein. Lorsque les disciples ne comprennent pas la parabole du semeur<sup>6</sup>, ils ne saisissent pas quelle réalité désigne ce récit : ce qu'il *dit*. Pour cette raison, Jésus semble leur présenter ensuite une série d'équivalences entre des éléments du récit sur le semeur et la réalité de la transmission de la « parole » (λόγος)<sup>7</sup>. Cependant, même cette reprise ne *dit* pas. En effet, elle contient plusieurs

---

<sup>1</sup> 2ΔΜΗΝ ΤΧΟΥ ΜΜΔC ΝΗΤῆ Χ[Ε] ΜΝ ΛΔΔΥΕ ΔΝΗΖΕ ΝΔΒΩΚ Δ2ΟΥ[Ν] ΔΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ ΕΕΙΩΔΝ[Ρ] ΚΕΛΕΥΕΙ ΝΕ4 ΑΛΛΑ ΔΒΔΛ ΧΕ ΤΕΤΝΜΗΖ ΝΤΩΤῆ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 28-33). Tout comme Donald Rouleau (*cf.* Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*), nous avons conservé dans notre traduction la distinction entre un premier verbe comportant simplement un préfixe circonstanciel (ΕΕΙΩΔΝ[Ρ]ΚΕΛΕΥΕΙ) et un second précédé en outre de la conjonction ΧΕΚΑCΕ « afin que » (ΧΕΚΑCΕ ΕΕΙΝΔΜΔ2ΟΥ) : « le Seigneur » n'oppose donc pas deux conditions, en rejetant la première et en affirmant la seconde (il ne dit pas : « jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais seulement s'il est empli »), mais une condition (« si je lui en donne l'ordre ») et un état de faits constituant une cause (« parce que vous êtes emplis ») : les disciples sont emplis et *parce qu'ils le sont*, ils peuvent atteindre le règne de Dieu.

<sup>2</sup> « Soyez emplis et ne laissez aucun espace en vous vide. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 35-37)

<sup>3</sup> « Quant à vous, laissez-moi Pierre et Jacques afin que je les emplisse. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 33-35) ; « Ne souhaitez-vous pas être emplis ? » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 8)

<sup>4</sup> Cette contradiction existe déjà comme contradiction dans les mots mêmes du « Seigneur ». Celui-ci affirme que les disciples sont emplis et, aussitôt après, demande à ce que Jacques et Pierre lui soient confiés pour les emplir : « Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis. Quant à vous, laissez-moi Jacques et Pierre, afin que je les emplisse. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 29-35) Dans la suite du texte, Pierre s'étonnera directement que le « Seigneur » semble se contredire lui-même : ΠΕΤΡΟC ΝΔΕ Δ4ΟΥΩΩΒῆ ΝΝΔ2Ρῆ ΝΕΕΙ ΠΑ[Χ]Ε4 ΧΕ 2ῆCΔΠ ΜΕΝ ΚῆΠΡΟΤΡΕΠΕ ΜΜΔΝ Δ2ΟΥΝ ΔΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ 2ΕΝΚΕCΔΠ ΔΝ ΚCΤΟ ΜΜΔΝ ΔΒΔΛ ΠΧΔΕΙC. 2ῆCΔΠ ΜΕΝ ΚῆΠΙΘΕ ΔΥΩ ΚCΩΚ ΜΜΔΝ Δ2ΟΥΝ ΔΤΠΙCΤΙC ΔΥΩ ΚΩΠ ΩΠ ΝΕΝ ΜΠΩῆ2 2ΝΚΕCΔΠ ΔΝ Κ2ΒΔΡΒῆ ΜΜΔΝ ΔΒΔΛ ΝΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ. « Mais Pierre répondit à ces paroles, il dit : "Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux, tantôt aussi tu nous rejettes, Seigneur. Tantôt tu nous persuades et tu nous attires dans la foi et tu nous promets la vie, tantôt tu nous repousses hors du règne des cieux." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 26-36)

<sup>5</sup> *Cf.* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.461 (« La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elles ne disent rien (*sie nichts sagen*). / La tautologie n'a pas de conditions de vérité, car elle est inconditionnellement vraie ; et la contradiction n'est vraie sous aucune condition. ». *Cf.* aussi Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.462.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 3-9 pour le récit sur le semeur ; *Évangile selon Marc* 4, 10 et 13 pour l'incompréhension des disciples.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 14-20.



éléments qui restent sans référent clair, à commencer par la « parole » (de quelle parole exactement s'agit-il ?).

Enfin, la distinction du *Tractatus* peut être mise en lien avec la manière dont Clément présente le but de ses *Stromates* :

Ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα.

« Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en cachant et de *montrer en se taisant*<sup>1</sup>. »

Par-delà une coïncidence de vocabulaire, le rapprochement avec Wittgenstein nous semble à même d'expliquer certaines caractéristiques de cette œuvre, notamment ses apparentes digressions par rapport aux sujets annoncés par l'auteur. Ainsi, deux phrases, respectivement en *Stromates* V, 14, 89, 1<sup>2</sup> et VI, 5, 39, 1<sup>3</sup> encadrent une séquence consacrée au « larcin (κλοπή) des Grecs à l'encontre de la philosophie barbare<sup>4</sup> » ; au fait qu'ils sont des « voleurs (κλέπται) de l'ensemble de l'Écriture<sup>5</sup> ». Or, ces pages comportent aussi de courts passages qui, en apparence, ne *disent* rien sur ce sujet : quelques lignes sur le bien moral et la vertu<sup>6</sup>, un passage sur l'appréhension universelle de Dieu, sans aucune référence explicite aux auteurs grecs<sup>7</sup>, plusieurs paragraphes constituant l'introduction du livre VI des *Stromates*<sup>8</sup>, une interprétation de la révélation au Sinaï<sup>9</sup> et un passage consacré à la philosophie des Égyptiens et des Indiens<sup>10</sup>. Ces apparentes digressions ne peuvent pas être mises en rapport avec ce que Clément a annoncé *dire* : le larcin des Grecs. Elles ne peuvent être liées à ce sujet que par ce qui est *montré*, non par ce qui est *dit*.

Pour ces raisons, que nous expliciterons et compléterons dans notre étude, nous définissons la matrice commune à l'*Évangile selon Marc*, à la *Lettre apocryphe de Jacques* et

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 15, 1.

<sup>2</sup> Il faut rendre compte de la suite et présenter maintenant plus clairement le larcin des Grecs à l'encontre de la philosophie barbare (ἡ ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνικὴν κλοπή). » (*Stromates* V, 14, 89, 1)

<sup>3</sup> « Et que les Grecs ont été reconnus coupables d'être des voleurs de l'ensemble de l'Écriture (κλέπται πάσης γραφῆς), je crois que cela a été monté suffisamment par d'assez nombreux témoignages. » (*Stromates* VI, 5, 39, 1)

<sup>4</sup> *Stromates* V, 14, 89, 1.

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 5, 39, 1.

<sup>6</sup> *Stromates* V, 14, 97, 1 – 98, 1. André Méhat note qu'est ainsi isolée « l'on ne sait pourquoi, une séquence sur l'unité du Bien et du Beau » (André Méhat, *Études sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 258).

<sup>7</sup> *Stromates* V, 14, 133, 7 – 141, 1.

<sup>8</sup> *Stromates* VI, 1, 1, 1 – 3, 3.

<sup>9</sup> *Stromates* VI, 3, 32, 3 – 34, 3.

<sup>10</sup> *Stromates* VI, 4, 35, 2 – 38, 12.

aux *Stromates* non seulement comme une « capacité de fragmentation », mais aussi comme une « monstration<sup>1</sup> ».

Le recours à la terminologie de Wittgenstein est en outre justifié par deux conséquences que l'on peut tirer de la distinction entre « dire » et « montrer ».

## b. Réalité, mondes possibles et mondes textuels

La première conséquence d'une différence mise en œuvre entre « dire » et « montrer » est que l'opposition établie par Wittgenstein peut être reformulée comme une distinction entre possibilité et réalité<sup>2</sup>. Ce que *montre* une proposition (c'est-à-dire un ensemble de mots ou même seulement de lettres) a toujours un rapport *possible* avec une réalité. « Isabelle est chirurgienne. » présente une situation possible où une personne nommée Isabelle exerce la profession de chirurgienne. Cette proposition *dit* si je la mets en rapport avec une personne *réelle*, effectivement nommée Isabelle. Si cette Isabelle est réellement chirurgienne, la proposition est vraie. Si elle est ingénieure, elle est fausse. De même, il est toujours possible qu'une combinaison aléatoire de lettres ait un lien avec la réalité, qu'elle désigne un fait ou une personne : c'est ce qu'elle *montre*. C'est seulement lorsqu'un tel rapport est établi (lorsque ce fait ou cette personne est identifiée) que la combinaison de lettres *dit*. Par exemple, les mots μάρπτε, σφίγξ, κλώψ, ζβυχθηδόν, cités en *Stromates* v, 8, 49, 1 constituent une formule artificielle<sup>3</sup>, qui *montre* toutes les lettres de l'alphabet grec<sup>4</sup>. Mais Clément cherche à lui faire *dire* quelque chose lorsqu'il écrit qu'elle

---

<sup>1</sup> Nous reprenons à Christiane Chauviré (« La monstration », *art. cit.*) cette manière de désigner le langage en tant qu'il *montre* au sens de Wittgenstein.

<sup>2</sup> L'aspect potentiel du langage en tant qu'il *montre* est explicite dans Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 3.13 : « À la proposition appartient tout ce qui appartient à la projection; mais non pas le projeté. Donc la possibilité du projeté (*die Möglichkeit des Projizierten*), non le projeté lui-même. Dans la proposition, le sens n'est donc pas encore contenu, mais seulement la possibilité de l'exprimer (*die Möglichkeit, ihn auszudrücken*). » Elle apparaît également en 4.031 : « Dans la proposition, les éléments d'une situation sont pour ainsi dire rassemblés à titre d'essai (*probeweise*). » Ludwig Wittgenstein exprime la même idée à propos de l'image en 2.203 : « L'image contient la possibilité de la situation qu'elle figure. »

<sup>3</sup> Μάρπτε peut être l'impératif de μάρπω, « saisir », σφίγξ désigne la « sphinge » et κλώψ un « voleur », mais ζβυχθηδόν n'a aucun sens attesté.

<sup>4</sup> Cette formule était vraisemblablement utilisée pour entraîner les enfants à la prononciation. Cf. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, tome 1, p. 230 et William A. Johnson, « Learning to Read and Write », in W. Martin Bloomer (dir.), *A Companion to Ancient Education*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2015, p. 137-148, p. 142.

« signifie (σημαίνει), je crois, qu'à travers l'ordonnement des lettres et de l'univers, il faut que notre chemin se fasse vers la connaissance des biens plus parfaits, car c'est avec effort et peine qu'on obtient le salut éternel<sup>1</sup> ».

Dans le cas des langages complexes qui apparaissent dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément, la distinction entre possibilité et réalité signifie qu'en tant que « monstration », l'horizon de ces langages pas un sens, mais toujours une (ou plusieurs) possibilité(s) de sens<sup>2</sup>. Ceux-ci ne sont pas une manière indirecte de *dire* : une monstration qui se résoudrait en la découverte d'un *dire* caché. Ainsi, les deux

---

<sup>1</sup> σημαίνει δ' οἶμαι, διὰ τῆς τῶν στοιχείων καὶ τοῦ κόσμου διοικήσεως τὴν ὁδὸν ἡμῖν δεῖν ἐπὶ τὴν τῶν τελειοτέρων γίνεσθαι γνῶσιν, βία καὶ πόνῳ περιγινομένης τῆς αἰωνίου σωτηρίας (*Stromates* v, 8, 49, 1) L'interprétation de la formule comme image du chemin terrestre vers la connaissance provient de la présence des vingt-quatre lettres grecques dans cette expression : elle comporte l'ensemble des lettres grecques comme l'univers comporte l'ensemble de ce qui existe. Clément emploie d'ailleurs un terme à double sens, στοιχεῖα, qui peut désigner à la fois les « lettres » et les « éléments » constituant l'univers. (Platon joue sur le même double sens en *Théétète* 201 e – 202 e. Cf. Platon, *Œuvres complètes* 8/2. *Théétète*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.) Clément donne ensuite une interprétation de chacun des quatre mots de la formule, qui confirme cette manière de la comprendre : Μάρψαι μὲν γὰρ τὸ καταλαβεῖν, τὴν δὲ τοῦ κόσμου ἁρμονίαν ἢ σφίγξ, ζβυχθηδὸν δὲ τὴν χαλεπότητα μὴνύει, καὶ κλώψ τὴν λανθάνουσαν κυρίου γνῶσιν ἅμα καὶ ἡμέραν δηλοῖ. « "Marpsai", en effet, signifie "saisir" ; la "sphinge" l'harmonie de l'univers et "zbychthèdon" la difficulté, et "voleur" désigne à la fois la connaissance et le jour du Seigneur, qui se dérobent. » (*Stromates* v, 8, 49, 2) La nouvelle de Jorge Luis Borges, « La bibliothèque de Babel » (traduction de Nestor Ibarra, in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957 et 1965, p. 71-81 ; paru en espagnol – *Ficciones*, Madrid, Editorial Sur, 1944) présente le cas extrême d'une bibliothèque ayant les dimensions de l'univers et dont les livres contiennent tous les agencements possibles d'une vingtaine de signes (« De ces prémisses incontrovertibles, il [un penseur] déduisit que la Bibliothèque est totale, et que ses étagères consignent toutes les combinaisons possibles des vingt et quelques symboles orthographiques (nombre, quoique très vaste, non infini), c'est-à-dire tout ce qu'il est possible d'exprimer dans toutes les langues. » – Jorge Luis Borges, « La bibliothèque », *cap. cit.*, p. 75). Parce qu'ils sont constitués de lettres, ces livres *montrent*. Les humains de cet univers cherchent à comprendre le lien entre ces livres et la réalité : à faire *dire* quelque chose à au moins certains d'entre ces ouvrages : « On espérait aussi, vers la même époque, l'éclaircissement des mystères fondamentaux de l'humanité : l'origine de la Bibliothèque et du Temps. Il n'est pas invraisemblable que ces graves mystères puissent s'expliquer à l'aide des seuls mots humains : si la langue des philosophes ne suffit pas, la multiforme Bibliothèque aura produit la langue inouïe qu'il y faut, avec les vocabulaires et les grammaires de cette langue. » (Jorge Luis Borges, « La bibliothèque », *cap. cit.*, p. 77). L'auteur fictif de la nouvelle également croit en la possibilité que tous ces livres et même toutes les combinaisons de lettres imaginables *disent* quelque chose : « Rien ne sert d'observer que les meilleurs volumes parmi les nombreux hexagones que j'administre ont pour titre *Tonnerre coiffé*, *La Crampe de plâtre*, et *Axaxax mlö*. Ces propositions, incohérentes à première vue, sont indubitablement susceptibles d'une justification cryptographique ou allégorique ; pareille justification est verbale, et, *ex hypothesi*, figure d'avance dans la Bibliothèque. Je ne puis combiner une série quelconque de caractères, par exemple "dhcmrlchtj" que la divine Bibliothèque n'ait déjà prévue, et qui dans quelque'une de ses langues secrètes ne renferme une signification terrible. » (Jorge Luis Borges, « La bibliothèque », *cap. cit.*, p. 79-80)

<sup>2</sup> Dans le cas des paraboles de l'*Évangile selon Marc*, nous rejoindrions Dieter Massa (*Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*, Halle, Francke, 2000), qui considère que les paraboles évangéliques en général se caractérisent par une « indétermination structurelle » (« *strukturelle Indeterminiertheit* » – Dieter Massa, *Verstehensbedingungen*, *op. cit.*, p. 52) et donc par une « ouverture constitutive » (« *konstitutive Offenheit* » – Dieter Massa, *Verstehensbedingungen*, *op. cit.*, p. 29) : les paraboles signifient toujours au-delà d'un niveau littéral, ce que Dieter Massa appelle la « *Mehrsinnigkeit* » de la parabole (Dieter Massa, *Verstehensbedingungen*, *op. cit.*, p. 16), littéralement : son « signifier-davantage ». Dans cette perspective, une parabole n'a pas un sens défini : elle n'a que des sens potentiels. (Cf. pour une approche similaire, Mary Ann Tolbert, *Perspectives on the Parables. An approach to multiple interpretation*, Minneapolis, Fortress Press, 1979.)

interprétations de paraboles fournies par Jésus – celle du récit sur le semeur<sup>1</sup> et celle de la parole sur l'intérieur et l'extérieur<sup>2</sup> – contiennent encore des éléments nécessitant une interprétation. Ainsi, elles ne donnent pas le sens de la parabole mais seulement une possibilité de sens parmi d'autres<sup>3</sup>, de sorte qu'elles maintiennent ouvert un mouvement interprétatif. Le même phénomène apparaît dans les répliques du « Seigneur » dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, passages qui ne sont jamais résolus par la découverte d'un sens caché, ainsi que dans les *Stromates*. Le modèle commun aux trois œuvres peut ainsi être défini, en tant que monstration, comme une *ouverture vers des interprétations toujours potentielles*.

Mais la distinction entre possibilité et réalité est également valable pour des passages de ces œuvres où il n'y a pas de langage complexe. De manière générale, les trois textes de notre corpus ne sont pas en rapport avec des référents réels : le *montrer* y prime donc sur le *dire*. Par exemple, le récit de la *Lettre apocryphe de Jacques* se déploie non pas dans une chronologie réelle, mais dans un temps suspendu : entre l'ascension du « Seigneur » (puisque dans la scène initiale, il « s'est manifesté après nous avoir quittés tandis que nous le regardions<sup>4</sup> ») ... et son ascension (contemplée par Pierre et Jacques à la fin de leur rencontre avec lui<sup>5</sup>), donc dans un temps impossible<sup>6</sup>. Dans cette perspective, « le Seigneur » a donc moins à voir avec Jésus envisagé comme figure historique qu'avec un objet de méditation et un personnage de papier (ou de papyrus, en l'occurrence). Des phénomènes similaires apparaissent, nous le verrons, dans l'*Évangile selon Marc* et dans les *Stromates*. La matrice commune aux trois œuvres, envisagées dans leur aspect de *monstration*, est donc non seulement une *ouverture vers des*

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 14-20.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 7, 18-23.

<sup>3</sup> Pour les paraboles de l'*Évangile selon Marc*, nous rejoindrions la perspective d'Yvan Almeida, selon qui ces textes ouvrent un nouveau monde (Yvan Almeida, *L'Opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle, herméneutique du discours religieux*, Louvain-Paris, Peeters-Éditions du Cerf, 1978, p. 309).

<sup>4</sup> ΠCΩ(TH)P ΔϣΟΥΩΝΖ ΔΒ[ΔΛ Ε]ΔϣΕΙ ΔΒΔΛ ΖΙΤΟΟ[ΤΝ] Ε[ΝC]ΩΩ[Τ] ΝCΩϣ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 17-19) La précision Ε[ΝC]ΩΩ[Τ] ΝCΩϣ « tandis que nous le regardions » rappelle l'ascension telle que la décrit Luc en *Actes* 1, 9 : « Et quand il eut dit ces mots, tandis qu'ils le regardaient (βλεπόντων αὐτῶν), il fut élevé ».

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-28. « Le Seigneur » a annoncé cette ascension p. 14, 20-22 : « maintenant, je vais monter vers le lieu dont je suis venu ».

<sup>6</sup> Cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 2, C.

interprétations toujours potentielles mais aussi une ouverture vers des « mondes possibles »<sup>1</sup>, qui ne se confondent pas avec la réalité<sup>2</sup>.

### c. La monstration comme monstration du langage et monstration au-delà du langage

La seconde conséquence de l'opposition entre *dire* et *montrer* est une double limite de ce que l'on peut *dire* : on ne peut pas *dire* le langage lui-même et on ne peut pas *dire* ce qui est extérieur à lui ; l'un comme l'autre ne peuvent que se *montrer*. Ces deux limites apparaissent dans le paragraphe 4.12 du *Tractatus* :

« La proposition peut figurer (*darstellen*) la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> Nous reprenons l'expression de « monde possible » (« *possible worlds* ») aux philosophes du langage Hilary Putnam (Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975) et Saul Kripke (Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard, Harvard University Press, 1972 et 1980, traduction française par Pierre Jacob et François Recanati sous le titre *La logique des noms propres*, Paris, Éditions de Minuit, 1982). Robert Martin donne deux définitions d'un « monde possible » : « On peut envisager un "monde possible" comme une totalité inconditionnée de faits non contradictoires, auquel cas le monde effectif apparaît comme un monde possible parmi une infinité d'autres. Ce critère de la non-contradiction confère au possible une extension infinie. Plus restreinte est la conception où le possible est l'ensemble des mondes alternatifs du monde  $m_0$  de ce qui est, ces mondes ne différant de  $m_0$  que par une proposition ou un ensemble de propositions qui s'y trouvent vérifiées. » (Robert Martin, *Pour une logique du sens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 puis 1992). Un élément essentiel de définition du « monde possible » est l'« accessibilité », c'est-à-dire la façon dont on peut faire le lien entre notre monde et le « monde possible ». Ainsi, « [d]ans les interprétations classiques du modèle de Kripke, ce qui rend un monde accessible est le respect des lois de la logique : non-contradiction et milieu exclu. Les objets qui se situent au-delà des relations d'accessibilité logique ne sont pas des mondes, ce sont comme des collections disjointes de propositions. » (Marie-Laure Ryan, « Des mondes possibles aux univers parallèles », intervention dans le cadre du séminaire « La théorie des mondes possibles : un outil pour l'analyse littéraire ? » (Françoise Lavocat, dir.), disponible en ligne : [http://www.fabula.org/atelier.php?Des\\_mondes\\_possibles\\_aux\\_univers\\_parall%26egrave%3Bles](http://www.fabula.org/atelier.php?Des_mondes_possibles_aux_univers_parall%26egrave%3Bles) – page consultée le 28 juillet 2018). La notion de « monde possible » a été appliquée à l'étude de la fiction et de la littérature notamment par Thomas Pavel (Thomas Pavel, *Fictional Worlds*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1986) et Marie-Laure Ryan (Marie-Laure Ryan, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001). Pour une discussion des problèmes posés par l'utilisation de ce modèle en littérature, cf. Ruth Ronen, *Possible Worlds in Literature Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>2</sup> Les origines de la notion de « monde possible » ne sont pas sans rapport avec la manière dont Ludwig Wittgenstein distingue *dire* et *montrer* dans le *Tractatus logico-philosophicus* (*op. cit.*). Comme le rappelle Nancy Murzilli, cette notion a pour but « d'évaluer les conditions de vérité des propositions modales », c'est-à-dire des propositions qui ne décrivent pas des faits réels (Nancy Murzilli, « L'usage des mondes possibles en théorie de la fiction », *Revue philosophique*, 24, 2012, p. 326-351p. 326-327). Or, Wittgenstein montre comment seul ce que *disent* les propositions peut être analysé en termes de vrai et de faux. Quand une proposition *montre* seulement, c'est-à-dire quand elle n'a pas de lien avec la réalité, les valeurs de vérité et de fausseté ne peuvent pas s'appliquer.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, op. cit.*, 4.12.

Dans ce contexte, « figurer » est à comprendre comme un synonyme de « dire »<sup>1</sup>. Wittgenstein affirme ici qu'un double élément essentiel échappe à un tel « dire » : une structure profonde de la proposition, et cette même proposition dans ce que, par sa structure profonde, elle a de commun avec la réalité<sup>2</sup>. Ainsi, d'une part, on ne peut pas dire le langage dans sa relation avec la réalité, c'est-à-dire en tant qu'il dit<sup>3</sup>. D'autre part, on ne peut pas dire le lien entre le langage et la réalité, raison pour laquelle, selon Wittgenstein, on ne peut se prononcer sur la véracité ou le mensonge des propositions relatives aux « lois de la nature »<sup>4</sup>, à l'éthique<sup>5</sup>, à l'esthétique<sup>6</sup>, à la métaphysique<sup>7</sup> et à la mystique<sup>8</sup>. Le langage ne se dit pas, mais se montre, tout comme il montre ses liens avec le réel : « La proposition montre (*zeigt*) la forme logique de la réalité. Elle l'indique (*aufweist*)<sup>9</sup> ».

Cette seconde conséquence permet d'éclairer deux aspects de l'*Évangile selon Marc*, de la Lettre apocryphe de Jacques et des Stromates.

Premièrement, elle permet de préciser leur lien avec leur référent, que nous avons précédemment défini comme un rapport à un « monde possible ». Ce référent est *montré* et non pas *dit*, ce qui explique, par exemple, que la dernière étape de la lecture des Stromates soit

---

<sup>1</sup> En Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.115, deux paragraphes avant 4.12, le rôle de la philosophie est défini par rapport au « dicible » (« *Sagbare* ») et à l'« indicible » (« *Unsagbare* »). De plus, la phrase concerne les rapports entre une proposition et la réalité, c'est-à-dire le domaine du « dire » et non celui du « montrer ».

<sup>2</sup> La même idée est exprimée pour l'image. Celle-ci « peut représenter (*abbilden*) toute réalité dont elle a la forme (Form) » (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 2.171) mais « sa forme de représentation (Form der Abbildung), l'image ne peut pas la représenter (*abbilden*) ; elle la montre (*aufweist*) » (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 2.172).

<sup>3</sup> « le langage cesse d'avoir un sens, c'est-à-dire d'être représentatif, cesse de *dire*, lorsqu'il veut s'exprimer lui-même comme langage ; le langage ne peut se dire lui-même » (Pierre Hadot, « Réflexions », *art. cit.*, p. 475) Dans les mots de Martin Pulido, « On ne peut sortir du langage par le langage pour dépendre le langage. » (Martin Pulido, « The Place of Saying », *art. cit.*, p. 17)

<sup>4</sup> Entre Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.371 et 6.372 sont opposés « les prétendues lois de la nature » (6.371) et l'attitude des « Anciens », qui « ont assurément une idée plus claire en ce qu'ils reconnaissent une limitation, tandis que le système nouveau il doit sembler que *tout* est expliqué. » (6.372)

<sup>5</sup> Cf., entre autres, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.42 « C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. » et 6.423 « Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut rien dire (*sagen*). » et Martin Pulido, « The Place of Saying », *art. cit.*, p. 23-25.

<sup>6</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.421. « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose.) »

<sup>7</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 5.633 « Où, dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ? »

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.522 « Il y a assurément de l'inexprimable (*Unaussprechliches*). Il se montre (*zeigt sich*), c'est le Mystique. » (Nous modifions la traduction de Gilles-Gaston Granger, qui traduit « *Unaussprechliches* » par « indicible », alors qu'il réserve d'habitude ce terme pour « *unsagbar* ».)

<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.121.

décrite par Clément comme une θεωρία, c'est-à-dire une « contemplation »<sup>1</sup> et une « épopie » (ἐποπτεία)<sup>2</sup>.

Deuxièmement, elle permet de saisir pourquoi le langage complexe qui y est employé apparaît comme un repli sur le langage lui-même. Ainsi, la parabole du semeur est interprétée par Jésus comme décrivant la transmission de « la parole » (ὁ λόγος)<sup>3</sup> et la section de la Lettre consacrée aux paraboles<sup>4</sup> est introduite par une question de Jacques concernant la manière dont lui-même pourrait *parler*<sup>5</sup>. De même, dans les Stromates, l'auteur fait constamment retour sur son propre langage, en consacrant à son style voilé plusieurs passages des préfaces successives<sup>6</sup>, ainsi que les dernières lignes du septième livre<sup>7</sup>.

#### d. Le *Tractatus* de Wittgenstein comme élément de comparaison

À quoi peut ressembler une proposition qui *montre* des réalités au-delà du dicible et qui, dans le même temps, se *montre* elle-même comme langage, notamment dans notre corpus ? Pour répondre à cette question, le *Tractatus* fournit une réponse théorique. Mais il donne également une réponse pragmatique en se présentant lui-même comme un texte qui *montre*, en plus de *dire*. Il est ainsi comparable, en tant que texte, à ceux de notre corpus.

Wittgenstein fournit une réponse théorique lorsque, au paragraphe 4.115, il assigne pour tâche à la philosophie de « signifi[er] l'indicible en figurant clairement le dicible. » (« *Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.*<sup>8</sup> ») « Signifi[er]

---

<sup>1</sup> « Auparavant, il [l'écrit] aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique (ἡ φυσικὴ θεωρία) » (Stromates I, 1, 15, 2)

<sup>2</sup> « nous passerons alors à la physique vraiment gnostique [...] En tout cas, la physique de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'épopie (μᾶλλον δὲ ἐποπτεία), dépend d'une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique. » (Stromates IV, 1, 3, 1-2) Ken Dowden rappelle qu'ἐποπτεία provient d'ἐπόπτης, lui-même dérivé de la racine ἐποπτ- « voir » (Ken Dowden, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *Revue de l'histoire des religions*, 197/4, 1980, p. 409-427, p. 414).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 14 : Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Le semeur sème la parole. » Yvan Almeida considère que le récit sur le semeur, par son interprétation, se replie non seulement sur le langage mais sur sa propre situation d'énonciation : ce récit a un « caractère autoréférentiel [...] selon lequel il prend ses propres conditions d'énonciation comme un des Plans de son travail figuratif » (Yvan Almeida, *L'Opérativité*, op. cit., p. 242).

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 28 – 9, 24.

<sup>5</sup> « Alors, je lui demandai, moi : "Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser à ceux qui nous prient de prophétiser pour eux ? Ils sont nombreux en effet ceux qui nous sollicitent et regardent vers nous pour entendre un logos (ΛΟΓΟΣ) de nous." » (Lettre apocryphe de Jacques p. 6, 21-28)

<sup>6</sup> *Stromates* I, 1, 15, 1 ; I, 1, 18, 1 ; I, 2, 20, 1 – 21, 3 et I, 12, 55, 1 – 56, 3 dans une vaste préface initiale allant selon nous de I, 1, 1, 1 à I, 13, 58, 4 ; II, 1, 3, 1-5 dans une préface allant de II, 1, 1, 1 à II, 1, 3, 5 ; IV, 1, 4, 1 – 7, 4 dans une préface allant de IV, 1, 1, 1 à IV, 1, 7, 4 et VI, 1, 2, 1-3 dans une préface allant de VI, 1, 1, 1 à VI, 2, 5, 1.

<sup>7</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1-2.

<sup>8</sup> Nous modifions légèrement la traduction de Gilles-Gaston Granger qui donne « dans sa clarté » comme équivalent de « klar ».

l'indicible » – c'est-à-dire *montrer* – coïnciderait, dans une certaine mesure, avec le fait de *dire* (« figur[er] clairement le dicible »). Mais comment une proposition ou un texte peut-il jouer à *la fois* ces deux rôles différents ? Sur ce point, c'est la composition même du *Tractatus* qui fournit des éléments de réponse.

En effet, l'exigence de clarté qui apparaît en 4.115 (« figur[er] clairement (*klar*) ») conduit à rapprocher ce paragraphe de la manière dont Wittgenstein présente son propre texte dans son « Avant-propos » :

« On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens (*Sinn*) du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit *clairement* (*Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen*), et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.

Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, - ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées [...]

La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens (*wird einfach Unsinn sein*)<sup>1</sup>. »

« Figur[er] clairement le dicible » (4.115) coïncide avec le programme du *Tractatus* : « trac[er] [...] une frontière [...] à l'expression des pensées », c'est-à-dire délimiter ce qui peut être dit<sup>2</sup>. Le rapprochement entre ces deux passages conduit donc à comprendre qu'en déterminant les limites du dicible, le *Tractatus* transgresse cette frontière et « signifi[e] » aussi « l'indicible » : c'est ainsi que le texte de Wittgenstein *montre* en même temps qu'il *dit*.

Si l'on accepte cette perspective, deux lectures du *Tractatus* deviennent possibles : une « lecture "positiviste" (exacte et nette) », qui se borne à ce qui est « dit » et une « lecture d'après la "monstration" »<sup>3</sup>. On peut concevoir ces deux lectures comme mutuellement exclusives. Selon la première, le texte de Wittgenstein *dit* les limites du langage, *dit* une théorie à partir d'elles et déclare invalide tout ce qui excède le *dicible*. Inversement, la seconde invalide ce qui

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, « Avant-propos », p. 31. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Telle est également la tâche que Wittgenstein assigne à la philosophie en général, définie comme une entreprise de « clarification » (« *Klärung* ») « Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées (*die logische Klärung der Gedanken*). / La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. / Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements (*Erläuterungen*). » (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.112) Plusieurs paragraphes de l'auteur correspondent à cet objectif d'une limite fixée à ce qui peut être dit. Dans plusieurs de ces paragraphes, on retrouve la notion de « clarté ». Par exemple, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 3.1431 « L'essence du signe propositionnel devient très claire (*sehr klar*) lorsque nous le figurons comme composé d'objets spatiaux » et 4.126 « (J'introduis cette expression afin de rendre claire (*klar*) la raison de la confusion des concepts formels et des concepts proprement dits, qui pénètre toute l'ancienne logique.) » De même, en 6.372 « les Anciens » sont dits être « plus clairs » (« *klarer* ») que les contemporains de Wittgenstein, dans la mesure où ils posent une « limitation » entre ce qui peut être dit et ce qui ne peut être dit sur la nature. Souvent, le philosophe emploie d'ailleurs la formule « il est clair que » (« *es ist klar, dass* ») pour introduire une distinction entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être dit. On peut citer par exemple 6.421 : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. »

<sup>3</sup> Nous reprenons à Wolfgang Kienzler ces deux expressions (« *die "positivistische" (exakte und deutliche) Lesart* », « *die Lesart des "Zeigens"* ») (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, v, 23).



est *dit*, y compris les propositions du *Tractatus* qui posent une limite entre dicible et indicible et sont alors elles-mêmes envisagées comme incapables de dire.

Des passages distincts du texte peuvent être cités à l'appui de chacune de ces deux lectures de l'ensemble de l'œuvre. Ainsi, le passage de l'« Avant-propos » que nous avons mentionné va dans le sens d'une « lecture "positiviste" » : en déclarant que l'indicible (donc l'objet de la monstration) est « dépourvu de sens » (« *Unsinn* »), il semble donc annoncer que le *Tractatus* écartera tout sujet indicible pour ne se consacrer qu'à ce qui peut être *dit*. Au contraire, d'une manière exactement inverse, l'avant-dernier paragraphe du *Tractatus* considère comme « dépourvues de sens » (*unsinnig*) l'ensemble du texte qui précède : le *Tractatus* dans son ensemble apparaîtrait alors comme ne disant pas :

6.54 « Mes propositions sont des éclaircissements (*erläutern*) en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens (*unsinnig*), lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)

Il lui faut dépasser ces propositions. Alors, il voit le monde correctement. (*dann sieht er die Welt richtig*)<sup>1</sup> »

Ces deux lectures font ainsi du texte même de Ludwig Wittgenstein des « artefacts » différents au sens de Stanley Fish<sup>2</sup>. La lecture « positiviste » fait du *Tractatus logico-philosophicus* un « *self-satisfying artifact* » : non seulement cette lecture selon le *dire* suppose une syntaxe et une argumentation qui ne sont pas perturbées, mais l'objectif que se fixe Wittgenstein est même une clarification du langage. Au contraire, la lecture « d'après la "monstration" » conduit à envisager le texte comme un « *self-consuming artifact* »<sup>3</sup>, pour deux raisons. D'une part, nous avons vu<sup>4</sup> que Stanley Fish présentait un tel texte comme « le moyen de son propre abandon<sup>5</sup> » Or, l'avant-dernier paragraphe du *Tractatus* affirme qu'il est

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.54. Pour la dernière phrase, nous modifions la traduction de Gilles-Gaston Granger, qui propose comme équivalent pour l'expression allemande : « pour voir correctement le monde ».

<sup>2</sup> Cf. *supra*, introduction, 4. A.

<sup>3</sup> Un lien explicite existe d'ailleurs entre les deux auteurs. Stanley Fish cite le paragraphe 6.54 du *Tractatus* en épigraphe de *Self-Consuming Artifacts*, mais ne justifie cette référence que de manière humoristique : « En tout cas, comme le lecteur le remarquera, j'ai cité en épigraphes Wittgenstein et Roland Barthes, en plus d'une couverture que Jean Tinguely m'a aimablement autorisé à reprendre. Elles parlent pour elles-mêmes plutôt que de parler pour moi. Autrement dit : elles me permettent de jouer à ce jeu universitaire de longue date qui consiste à faire une affirmation de très large ampleur tout en en fuyant toute responsabilité. » (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, « *To the Reader* », p. XIII) Le chercheur américain présente cependant une piste pour saisir une telle coïncidence entre fragmentation et monstration : selon lui, le *Phèdre*, en tant que *self-consuming artifact*, aboutit à une « vision » (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 12), de même que le sermon chrétien tel qu'Augustin le théorise dans le *De doctrina christiana* (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 40) De la même manière, *Death's Duell* de John Donne mènerait à une « contemplation » (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 66).

<sup>4</sup> Cf. *supra*, introduction, 4. A.

<sup>5</sup> Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 10.

nécessaire de « surmont[er] » les propositions qu'il présente, de les « dépasser » et même, à l'image de « l'échelle après y être monté », de les « jeter »<sup>1</sup>. D'autre part, à côté de passages à la syntaxe claire, typiques des « *self-satisfying artifacts* »<sup>2</sup>, le texte de Wittgenstein présente aussi, au contraire, des passages qui « subvertissent » « les structures rationnelles et discursives »<sup>3</sup>, ce qui est caractéristique des « *self-consuming artifacts* »<sup>4</sup>.

Il serait tentant de réduire ces deux lectures à une seule en considérant qu'entre la lecture selon le *dire* et la lecture selon la monstration, l'une serait valable et l'autre erronée. Wolfgang Kienzler estime ainsi que plusieurs indices allant dans le sens d'une lecture selon le *dire* « induis[ent] en erreur » (« *irreführend* »), comme le terme de « traité », employé dans le titre, qui suggère l'idée d'une œuvre systématique, alors que le *Tractatus*, par la place majeure qu'il donne à l'indicible, serait exactement le contraire : un texte trompeur sur l'impossibilité de dire

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.54. Wolfgang Kienzler est proche de cette conception du *Tractatus* comme « *self-consuming artifact* » lorsqu'il écrit : « Le livre semble ainsi à la fois extrêmement raffiné et d'une certaine manière sans importance dans ses détails, comme une blague très longue et compliquée, dans laquelle la pointe finale déjoue un suspense bâti et développé avec soin et *se dissout dans le rien.* » (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, v, 21)

<sup>2</sup> Cette exigence de clarté explique l'usage de la formalisation logique, par exemple en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.27. Comme exemples d'une syntaxe sans difficulté ni ambiguïté, on pourrait citer 4.441 et 6.1233, où Wittgenstein trace une limite entre le langage logique et le langage ayant trait aux objets réels, en montrant que le premier n'a aucune prise sur les seconds : « Il est clair qu'au complexe des signes "F" et "V" aucun objet (ou complexe d'objets) ne correspond ; pas plus qu'aux traits horizontaux ou aux traits verticaux ou aux parenthèses. - Il n'y a pas d'"objets logiques" » (4.441) ; « Mais il est clair que la logique n'a rien à voir avec la question de savoir si notre monde est ou n'est pas réellement ainsi ». (6.1233)

<sup>3</sup> Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 378.

<sup>4</sup> Ainsi, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.53 mêle à un discours des formules qui en nient la validité : « La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature - quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie -, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre - qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie - mais ce serait la seule strictement correcte. » À la définition d'une « méthode correcte en philosophie » succède l'affirmation que celle-ci « n'a rien à faire avec la philosophie ». Après avoir expliqué comment répondre, à partir de cette méthode, à un interlocuteur parlant de métaphysique, Wittgenstein affirme que « cette méthode serait insatisfaisante » pour lui. Ainsi, l'ensemble du passage ne cesse de se déconstruire à mesure qu'il se construit, jusqu'à la pointe finale : cette méthode, montrée comme doublement invalide, « serait la seule strictement correcte ». Stanley Fish considère également le primat de la réception comme caractéristique des « *self-consuming artifacts* » : dans le cas d'ouvrages de ce type, le plus important n'est pas le texte lui-même (organisé pour être abandonné) mais son effet sur les lecteurs. Le chercheur américain emploie pour l'exprimer l'image du médicament, qui doit être consommé pour avoir un effet thérapeutique sur le patient : « le soi du lecteur (ou au moins son soi intérieur) est consommé lorsqu'il répond à la purge médicale qu'est l'art du dialecticien et cet art, comme d'autres médicaments, est consommé dans la mise en œuvre de ses meilleurs effets » (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 3 ). Wolfgang Kienzler présente le *Tractatus* d'une manière très semblable : « Le livre apparaît alors comme un exercice strictement thérapeutique (« *als rein therapeutische Übung* »), qui manifeste au lecteur ce qu'il ne faut pas faire, en lui montrant (« *zeigen* ») comme il est facile de se laisser prendre dans les profondeurs de la métaphysique. » (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, v, 21)

et de constituer un système<sup>1</sup>. Une autre manière de réduire les deux lectures à une seule consisterait à identifier, dans l'œuvre, des passages qui devraient être lus selon le *dire* et d'autres selon la monstration<sup>2</sup>. Cependant aucune de ces deux solutions ne prend en compte le lien de simultanéité et de solidarité que Wittgenstein établit entre ces deux lectures quand il indique au paragraphe 4.115, que la philosophie doit « signifi[er] l'indicible *en figurant* clairement le dicible.<sup>3</sup> » La lecture selon le dire et la lecture selon la monstration existent *simultanément* : c'est l'ensemble du *Tractatus* qui doit être lu *des deux manières*, même si ces deux modes de lecture semblent contradictoires<sup>4</sup>.

Un indice en particulier montre, selon nous, cette simultanéité et cette solidarité des deux lectures<sup>5</sup>. Le « silence » est présenté comme ayant deux rôles à la fois, l'un lié au *dire*, l'autre lié à la *monstration*. Dans l'« Avant-propos », il correspond au refus de dire ce qui excède les limites du dicible :

« tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence<sup>6</sup>. »

En revanche, dans le dernier paragraphe de l'œuvre, lorsque Ludwig Wittgenstein semble reprendre une formule exactement semblable – « De ce dont on ne peut parler, sur cela il faut garder le silence. » (« *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*<sup>7</sup>. ») – le silence est lié à la monstration. En effet, immédiatement avant<sup>8</sup>, Wittgenstein a exprimé la

---

<sup>1</sup> Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, III, 14. Une phrase de Wittgenstein donne un appui à un primat de la lecture selon la monstration : le philosophe décrit le *Tractatus* comme une « œuvre [qui] consiste en deux parties, la première qui y est présentée et tout ce que je n'ai pas écrit. *Et c'est précisément cette seconde partie qui est la plus importante* ». (Cité par David G. Stern dans *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 8. Nous soulignons.)

<sup>2</sup> Wolfgang Kienzler considère ainsi que, dans le *Tractatus*, « certaines choses sont dites – ce qui a absolument une nature de théorie – et que le reste – la nature du monde – est "montré". » (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, v, 23)

<sup>3</sup> Nous soulignons.

<sup>4</sup> La conception du langage de Wittgenstein suppose cette simultanéité des deux lectures. Comme le remarque Pierre Hadot, « l'usage indicatif du langage [c'est-à-dire le langage en tant qu'il montre] se rapporte au langage en tant que langage, en tant que *disant* » (Pierre Hadot, « Réflexions », *art. cit.*, p. 478).

<sup>5</sup> Wolfgang Kienzler présente l'idée d'une « compatibilité » entre les deux lectures, mais il subordonne celle-ci, à tort selon nous, à un primat de « la lecture d'après la "monstration" » : « La lecture d'après la "monstration" essaie de créer une compatibilité en acceptant que dans le livre, certaines choses sont dites – ce qui a absolument une nature de théorie – et que le reste – la nature du monde – est "montré". » (Wolfgang Kienzler, « Die Sprache », *art. cit.*, v, 23) En revanche, le chercheur ne conçoit pas que la « lecture "positiviste" » puisse donner la place à une telle compatibilité avec la « lecture d'après la "monstration" ». De plus, comme nous l'avons déjà noté, Wolfgang Kienzler n'emploie pas cette compatibilité comme une double lecture de l'ensemble du *Tractatus* mais comme une répartition des passages qui le constituent entre des passages appropriés à la première lecture et d'autres qui conviennent à la seconde.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 6.52.

nécessité de « surmont[er] » le dire, ce qui permettrait que le lecteur « voi[e] le monde correctement<sup>1</sup> ».

Cette présence simultanée des deux modes de lecture est aussi une dynamique commune. Les deux aspects du silence – ne pas *dire* l'indicible ; *montrer* ce qui exacte au dire – se complètent. Le silence est *à la fois* refus de dire et possibilité de monstration : le premier conduit à la seconde. Nous pouvons remarquer cette dynamique commune, par exemple, pour l'exigence de clarté présentée par Wittgenstein. L'« Avant-propos » fait de cette exigence l'horizon du *Tractatus* en tant que le livre *dit* les limites du dicible :

« On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit *clairement*<sup>2</sup> »

En revanche, en 6.54, les propositions de Wittgenstein sont une source de clarté dans la mesure où elles sont « surmontées », c'est-à-dire dans la mesure où elles *montrent* :

« Mes propositions sont des éclaircissements (*erläutern*) en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées<sup>3</sup>. »

### C. Utilisation de ces outils conceptuels

Ainsi, en plus de nous fournir un concept, celui de monstration, qu'il s'agisse d'une monstration du langage ou d'une monstration par-delà le langage, cette double monstration permettant une ouverture vers des interprétations potentielles et une ouverture vers des mondes possibles, l'ouvrage de Wittgenstein nous conduit à nuancer une opposition trop nette entre dire et monstration puisque, dans le texte même du *Tractatus*, le premier conduit au second. De plus, puisque la monstration nous est apparue solidaire de la notion du texte comme « *self-consuming artifact* », développée par Stanley Fish, tandis que le dire apparaissait solidaire du texte comme « *self-satisfying artifact* », cette opposition aussi doit être nuancée. Le *Tractatus*, n'est ni strictement un texte qui dit ni strictement un texte qui montre ; ni strictement un *self-satisfying* ni strictement un *self-consuming artifact* : dans cette œuvre, le dire conduit au montrer et les aspects *self-satisfying* de ce texte conduisent à ses aspects *self-consuming*. Les deux paires de notions doivent ainsi être envisagées comme potentiellement dynamiques au sein des textes, ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, 6.54. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 6.54.

qui est, selon nous, la manière de les appliquer à l'Évangile selon Marc, à la Lettre apocryphe de Jacques et aux Stromates.

### a. Une double dynamique

Pour décrire les deux versants qui constituent notre matrice, nous avons volontairement choisi deux termes d'action, en parlant de fragmentation<sup>1</sup> et de monstration<sup>2</sup>. La première peut être associée aux « self-consuming artifacts » de Stanley Fish, mais en prenant avant tout le participe en -ing dans son sens dynamique. Les trois œuvres de notre corpus ne sont pas fragmentées : une activité de fragmentation y est possible, qui justifie qu'on les considère comme des « self-consuming artifacts », des « artefacts en train de se consommer / consumer eux-mêmes ». De même, les trois textes ne sont pas montrés aux lecteurs : une activité de monstration y est à l'œuvre.

Selon nous, cette double dynamique de fragmentation et de monstration est à l'origine des trois textes du corpus et, en même temps, elle continue à s'y exercer : le texte n'est pas le résultat d'une dynamique ; il est le lieu où cette dynamique se maintient comme dynamique<sup>3</sup>. Ainsi, en ce qui concerne l'aspect de fragmentation des œuvres, l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates naissent partiellement d'une activité de fragmentation, dans la mesure où elles empruntent des passages de textes antérieurs, écrits ou oraux, en les extrayant de leur contexte d'origine, donc en en faisant des fragments. Mais cette activité d'emprunt n'aboutit pas à une neutralisation<sup>4</sup>, à une stabilisation et à une immobilité de ces

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, Première partie. Nous avons également parlé de *fragmentabilité*, pour décrire la capacité à accomplir une *fragmentation*.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, Seconde partie.

<sup>3</sup> Pour reprendre un concept de Julia Kristeva, sur lequel nous reviendrons (cf. *infra*, Première partie, conclusion), chacun des trois textes reste une « productivité » (Julia Kristeva, « Le texte clos », in *ead.*, *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 113-142, p. 113). Pour la chercheuse, la littérature se caractérise, à partir de la Renaissance, avec le roman d'aventure (Julia Kristeva, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 119), par exemple dans *Jehan de Saintré* d'Antoine de La Sale, par une dissimulation de la productivité, à savoir l'activité qui donne naissance au texte. Cette dissimulation passe notamment par la « finition structurale », c'est-à-dire la clôture du texte, non seulement comme récit mais aussi comme discours (*ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 139) : « la finition structurale caractérise comme trait fondamental cet objet que notre culture consomme en tant que produit fini (effet, impression) en refusant de lire le processus de sa productivité » (*ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 137). L'hypothèse que nous faisons est que l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates ne dissimulent pas cette productivité. Les processus qui sont à leur origine s'exercent toujours entre eux. De même, les œuvres à partir desquelles ils sont constitués conservent leur altérité. Ainsi ces trois textes évitent la « finition structurale » : ils ne sont jamais clos. (Cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 2.)

<sup>4</sup> Julia Kristeva définit l'intertextualité comme le procédé par lequel « dans l'espace d'un texte plusieurs énoncés, pris à d'autres textes, se croisent et se neutralisent » (Julia Kristeva, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 113). Sur ce point, cf. *infra*, conclusion.

références dans chacune des trois œuvres : ces dernières ne deviennent pas un tissage de citations dont les coutures seraient impossibles à défaire. Parce que les textes empruntés et réunis conservent leur étrangeté, chaque œuvre demeure susceptible de se dissocier à nouveau en fragments, ce qui est une raison parmi d'autres de considérer que, dans les trois œuvres, l'activité de fragmentation continue à s'exercer.

## b. Une simultanéité des contraires

Nous avons vu que le *Tractatus* dit et montre en même temps. C'est ainsi qu'il « signifi[e] l'indicible en figurant clairement le dicible<sup>1</sup>. » Puisque la distinction empruntée à Wittgenstein nous est apparue solidaire de celle que nous reprenons à Stanley Fish, cette simultanéité est également valable pour l'opposition entre « *self-consuming artifacts* » et « *self-satisfying artifacts* ». L'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les *Stromates* de Clément sont tous trois en même temps « *self-consuming* » et « *self-satisfying* ».

Au regard de la « capacité de fragmentation », elles sont en même temps unifiées et fragmentées, en même temps continues et discontinues<sup>2</sup>. De même, par rapport à la terminologie de Wittgenstein, elles ne montrent jamais sans dire en même temps<sup>3</sup>. Les trois œuvres de notre corpus sont toujours à la fois une chose et son contraire. Bien que contradictoires a priori, les états de « *self-consuming artifact* » et de « *self-satisfying artifact* », tout comme « dire » et « montrer » existent réellement de manière superposée dans les trois textes.

Cependant, les lecteurs ne peuvent pas les percevoir des deux manières à la fois : comme « *self-consuming artifacts* » et comme « *self-satisfying artifacts* », comme texte qui « *disent* » et comme textes qui « *montrent* ». Pour cette raison, en tant qu'elles sont perçues par les

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.115.

<sup>2</sup> Stanley Fish envisage une seule fois une œuvre de ce genre, lorsqu'il écrit à propos des conseils donnés par Augustin aux auteurs de sermon dans le *De doctrina christiana* : « Ce qui est requis est un mode d'action qui est *simultanément* dans l'assertion et dans son propre effacement, un équilibre délicat auquel Augustin lui-même parvient ici en attirant constamment l'attention sur le caractère en définitive insuffisant des procédés mêmes dont il est en train de parler (et par conséquent sur le caractère insuffisant de son propre effort) » (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 40. Nous soulignons.)

<sup>3</sup> Cet aspect de simultanéité est présent dans la citation de Marguerite Harl par laquelle nous avons ouvert cette introduction : « en lisant et en relisant les textes des Pères Grecs, en me mettant à l'écoute de leur écriture, il m'est arrivé d'entendre, sous leur langage, un autre langage ; de deviner, dans leurs mots et leurs phrases, un autre message que l'objet apparent de leur discours » (Marguerite Harl, « Le langage », *art. cit.*, p. 29) Dans les textes dont parle la chercheuse, parmi lesquels les *Stromates* de Clément d'Alexandrie (*cf. ead.*, « Le langage », *art. cit.*, p. 34-36), il existe deux langages, l'un manifeste, l'autre moins (« sous leur langage, un autre langage ») ; deux discours, l'un apparent, l'autre non.

lecteurs, les œuvres existent selon ce qu'on pourrait appeler une série de « *tremblements*<sup>1</sup> » ou d'oscillations : les lecteurs perçoivent tel passage comme « *self-consuming* », puis comme « *self-satisfying* », puis comme « *self-consuming* » à nouveau ; comme un passage qui « *dit* », puis comme un passage qui « *montre* » puis, à nouveau, comme un passage qui « *dit* », et ainsi de suite.

L'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément sont ainsi comparables au célèbre dessin « *Kaninchen und Ente* » paru le 23 octobre 1892 dans le *Fliegende Blätter*, un journal munichois : celui-ci représente un animal qui est *simultanément* un canard et un lapin<sup>2</sup>, mais un spectateur ne peut percevoir les deux animaux que *successivement*. On peut aussi les rapprocher de l'expérience imaginaire du chat de Schrödinger<sup>3</sup>. Un chat enfermé dans une boîte avec un dispositif susceptible de le tuer selon une probabilité d'une chance sur deux est dans deux états *superposés* : le chat est *simultanément* mort et vivant, ce qu'on désigne comme le principe de *superposition* quantique. C'est seulement l'interaction avec un environnement extérieur, et notamment avec un observateur, qui va conduire à un état plutôt qu'à un autre<sup>4</sup>.

Cette seconde nuance nous conduit à un troisième et dernier élément de définition de la matrice commune à l'Évangile selon Marc, à la Lettre apocryphe de Jacques et aux Stromates. Il s'agit d'un langage de fragmentation et de monstration, mais aussi d'un langage d'incertitude et de non-contradiction puisqu'il se manifeste dans des textes qui montrent en disant et se

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici une idée développée par Pascal Dethurens à propos de Dino Buzzati, « Panique à la Scala » (« *Paura alla Scala* »), nouvelle publiée dans le recueil du même nom en 1949 (Ostiglia, Mondadori, traduit par Michel Breitman dans Dino Buzzati, *Panique à la Scala*, Paris, Robert Laffont, 2004). Pascal Dethurens montre comment la nouvelle de Dino Buzzati est affectée d'une incertitude radicale ; comment, par exemple, les terroristes entourant l'Opéra « sont et ne sont pas » en même temps (Pascal Dethurens, « De l'autorité herméneutique. L'épineux partage de l'autorité interprétative dans "Panique à la Scala" de Dino Buzzati » in Elisabeth Gavoille *et al.* (dir.), *L'autorité dans le monde des lettres*, Paris, Kimé, 2015, p. 249-267, p. 259). Il en conclut que la nouvelle « n'est pas un arrêt mais un élan » (Pascal Dethurens, « De l'autorité », *art. cit.*, p. 260), un élan non vers un point précis, mais sans direction : un ensemble de « tremblements » (*ibid.*).

<sup>2</sup> Cette image peut être désignée comme un système bistable. (Sur la bistabilité, cf. notamment Daniel Pressnitzer et Jean-Michel Hupé, « Temporal Dynamics of Auditory and Visual Bistability Reveal Common Principles of Perceptual Organization », *Current Biology*, 16, 2006, p. 1351-1357.)

<sup>3</sup> Erwin Schrödinger, « Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik », *Naturwissenschaften*, 23, 1935, p. 807-812.

<sup>4</sup> De manière schématique, c'est ainsi que la « décohérence quantique » résout le paradoxe de Schrödinger. La superposition n'existe que dans les règles physiques quantiques. Lorsqu'il y a interaction avec un environnement, les règles physiques classiques s'imposent et les états superposés se résolvent en un état unique : on passe d'une situation « A et B » à une situation « A ou B ». Postulée théoriquement par Heinz-Dieter Zeh (Heinz-Dieter Zeh, « On the Interpretation of Measurement in Quantum Theory », *Foundations of Physics*, 1 / 1, 1970, p. 69-76), la décohérence quantique a été vérifiée expérimentalement en 1996 (Michel Brune *et al.*, « Observing the Progressive Decoherence of the "Meter" in a Quantum Measurement », *Physical Review Letters*, 77, 1996, p. 4887-4890).

fragmentent tout en restant unifiés. Pour les lecteurs, ces œuvres sont donc perçues selon une série d'oscillations entre ces états. Parce que cette caractéristique nous paraît subsumer les deux autres, nous décrivons la matrice de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* comme un langage d'oscillations<sup>1</sup>.

## 5. Objectifs

En plus de montrer que ces trois éléments de définition sont bien présents dans les trois textes de notre corpus, nous devons comprendre comment ils interagissent au sein de chaque œuvre. Comment la possibilité de fragmentation est-elle en même temps une monstration ? Comment, en donnant la possibilité d'une lecture fragmentée, ces trois textes montrent-ils ? En quoi ces textes qui montrent et fragmentent sont-ils en même temps des textes qui disent et unifient ? Comment, de cette façon, des oscillations se mettent-elles en place, pour les lecteurs, entre ces deux aspects de ces œuvres et à quoi aboutissent-elles ?

Nous devons également nous demander à quel niveau se situe cette interaction entre possibilité de fragmentation, monstration et oscillations. Appartient-elle à chacun des trois textes en tant que textes ? Existe-t-elle seulement comme un effet sur les lecteurs ? Cette interaction existe-t-elle en dehors de la perspective que nous avons choisi d'adopter, celle d'une poétique comparatiste<sup>2</sup> ?

---

<sup>1</sup> Nous avons signalé qu'un des points communs entre les trois œuvres que nous étudions était le fait que chacune se présente comme la mise par écrit d'une parole orale. À cause de cette importance de la distinction entre oral et écrit, nous avons choisi, pour notre modèle, un nom qui puisse être valable pour ces deux modes de communication, celui de *langage* (plutôt par exemple que celui d'*écriture*).

<sup>2</sup> La même question se pose pour la méthodologie de Stanley Fish. Le chercheur considère que ce sont les œuvres qu'il étudie qui impliquent une analyse centrée sur les effets qu'elles exercent sur les lecteurs (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 371). Cependant, il joint en appendice de *Self-Consuming Artifacts* une partie de son article « Literature in the reader: affective stylistics » (originellement publié dans *New Literary History*, 2, 1, 1970, p. 123-162), dans lequel il défend une théorie de la lecture selon laquelle tout texte doit être saisi selon « une analyse des réponses du lecteur au fur et à mesure de leur développement, en relation avec les mots tels qu'ils se succèdent l'un après l'autre dans le temps » (*id.*, « Literature », *art. cit.*, p. 126-127). (Les pages de *Self-Consuming Artifacts* consacrées au Phèdre (*id.*, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 5-21) proviennent elles aussi largement de ce même article.) Ainsi, il est impossible de savoir si le phénomène des *self-consuming artifacts* est à comprendre comme une caractéristique des textes étudiés par Stanley Fish ou comme un effet de sa théorie de la lecture et de la méthodologie qui en résulte, d'autant plus que le chercheur lui-même présente comme anodine la présence de son article en annexe du livre, en une formule très désinvolte (*cf.* « *the reader may consult, if he wishes...* » *id.*, *Self-Consuming*, *op. cit.*, « *To the Reader* », p. XI) et par laquelle le chercheur laisse plus entendre dire qu'il ne dit réellement. (On a vu qu'il présentait avec la même désinvolture les références à Ludwig Wittgenstein et Roland Barthes en épitaphes de son texte, références qui éclairent pourtant l'entreprise de Stanley Fish – *Self-Consuming*, *op. cit.*, « *To the Reader* », p. XIII).



Enfin, si des textes exercent une activité de fragmentation, de monstration et sont définissables comme oscillations, est-ce à dire qu'il existe d'autres textes présentant les caractéristiques opposées, voire contre lesquels les œuvres de notre corpus auraient pu être composées ?

## 6. Plan

Nous nous proposons de répondre à ces questions en deux temps.

Le premier sera consacré au langage d'oscillations en tant que capacité de fragmentation.

Nous verrons d'abord comment l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* présentent chacun une double structure : la première, linéaire, selon laquelle les parties de chaque texte se succéderaient selon un ordre qui a priori ne pourrait pas être bouleversé ; la seconde, fragmentable, constituant chaque texte comme un ensemble de fragments dont l'ordre est modifiable à volonté.

Nous montrerons ensuite comment les trois œuvres présentent chacune une double organisation : la première, hétérogène, sépare nettement, au sein de chaque texte, des ensembles appartenant chacun à un genre littéraire donné, alors que la seconde, homogène, brouille les limites entre les genres littéraires d'un même texte.

Nous tirerons enfin les conséquences de cette double structure et de cette double organisation. Parce que chaque texte est, d'une part, en même temps linéaire et fragmentable et, d'autre part, en même temps hétérogène et homogène, il peut être réorganisé par les lecteurs de manière à ce que ces derniers créent de nouveaux textes, caractérisés par une structure et une organisation inédites.

Le second temps considèrera le langage d'oscillations en tant que monstration.

Nous verrons d'abord comment l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* présentent l'évitement d'un dire définitif, par deux aspects. D'une part, les passages qui, à l'intérieur d'eux, sont présentés comme difficiles à comprendre ne sont jamais interprétés d'une façon qui en mettrait en évidence un sens caché : aucune explication ne les réduit à un dire caché. D'autre part, envisagés de manière générale, les trois textes se présentent

comme n'étant pas clos : au moment où leurs derniers mots apparaissent, plusieurs choses qui avaient été annoncées restent non dites.

Nous montrerons ensuite comment l'évitement d'un dire coïncide avec la dynamique de recomposition permise par l'ambivalence de la structure – linéaire et fragmentable – et l'organisation – hétérogène et homogène – propre aux textes du corpus. Parce que chacune des trois œuvres oscille entre deux structures et deux organisations, elles comportent en leur sein d'autres textes qui pourraient exister de manière autonome : les listes et les motifs. L'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* présentent également des indices qui conduisent les lecteurs à envisager plusieurs passages, même éloignés dans l'œuvre, comme formant un tout cohérent à l'intérieur du texte, un tout qui pourrait également exister isolément du reste de l'œuvre – ce que nous avons désigné comme des ensembles non juxtaposés. Cette démultiplication du texte réel en textes potentiels, que ceux-ci soient présents dans le texte réel ou seulement suggérés par lui, est nécessairement en même temps une démultiplication de ce que le texte pourrait dire. Si l'on les envisage de manière globale, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* manifestent donc un usage de langage qui est autre que le fait de dire et qui permet une telle démultiplication du dire.

Enfin, dans un dernier chapitre, nous caractériserons cet usage du langage comme une monstration et montrerons le caractère double de cette dernière. D'une part, les trois textes se présentent comme montrant quelque chose qui échappe au langage et qui ne peut être saisi que par le regard. D'autre part, ils montrent le langage et, plus précisément, les paroles orales ou écrites que les lecteurs pourraient créer, notamment en démultipliant l'œuvre qu'ils ont sous les yeux.

## 7. Textes utilisés et traductions

Pour l'*Évangile selon Marc*, nous reprenons le texte du *Novum Testamentum Graece* dans son édition la plus récente<sup>1</sup>, tout en restant attentif aux variantes que ses auteurs signalent sans les retenir, et en ayant recours au précieux outil que constitue l'édition du *Codex Vaticanus*<sup>2</sup> et du *Codex de Bèze* par Jenny Read-Heimerdinger et Josep Rius-Camps<sup>3</sup>. Certaines

---

<sup>1</sup> Barbara Aland, Kurt Aland *et alii*, *Novum Testamentum Graece*, *op. cit.*.

<sup>2</sup> Nous faisons le choix d'indiquer en italiques les noms des manuscrits et *codices* auxquels nous faisons référence.

<sup>3</sup> Jenny Read-Heimerdinger et Josep Rius-Camps, *A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke: a Comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus*, Leyde, Brill, 2014. Comme ces deux auteurs le

des différences entre les manuscrits qui nous ont transmis l'Évangile selon Marc concernent en effet des points essentiels pour la forme de langage complexe présente dans ce texte, le langage en paraboles<sup>1</sup>. Dans de tels cas, l'idéal serait de saisir la logique interne à chaque manuscrit<sup>2</sup>, exception faite des fautes matérielles clairement identifiables comme telles plutôt que de chercher à « déterminer la formulation de Marc la "meilleure" et la plus originale<sup>3</sup> ». Cette perspective dépasse cependant le cadre de notre étude. Nous faisons donc le choix de privilégier les lectures les plus cohérentes avec les éléments du texte sur lesquels nous aurons porté notre attention et les plus susceptibles d'éclairer de manière féconde la question du langage de

---

signalent (*ibid.*, note 25, p. xv), une *editio critica major* de l'Évangile selon Marc est en cours d'élaboration, sous la direction de Christian-Bernard Amphoux à Aix-en-Provence. Une première présentation à ce sujet a été donnée par James Keith Elliott (« The Endings of Mark's Gospel and the Presentation of the Variants in the Marc Multilingue Edition », in Christian-Bernard Amphoux et James Keith Elliott (dir.), *Textual Research on the Psalms and the Gospels. Papers from the Tbilisi Colloquium on the Editing and History of Biblical Manuscripts*, Leyde, Brill, 2007, p. 113-124). L'Évangile selon Marc nous est surtout connu par des témoins manuscrits. Les *papyri* sont plus rares : « Au contraire de Matthieu, Luc ou Jean, il ne reste que quelques fragments de Marc conservés sur des *papyri* » (Benoît Standaert, *L'Évangile de Marc. Traduction et lecture*, Paris, Bayard-Labor et Fides, 2002, p. 65). Il faudrait ajouter à ces témoins des amulettes, notamment les amulettes 3 (P. Turner 49) et 16 (P. Oxy. 76.50731) prises en compte par Brice Jones (Brice Jones, *New Testament Texts on Greek Amulets From Late Antiquity and Their Relevance for Textual Criticism*, New York, Bloomsbury, 2016). La première reprend, en l'associant à d'autres versets évangéliques, Marc 1, 31 (ou Matthieu 8, 15) et la seconde Marc 1, 1-2.

<sup>1</sup> Ainsi, en Marc 4, 10, l'échange entre Jésus et ses disciples à propos du but du langage en paraboles est introduit par une question sensiblement différente selon le manuscrit considéré. Dans le *Codex Sinaiticus* (Ⲱ), le *Codex Vaticanus* (B), le *Codex Regius* (L), le *Codex Sangallensis* (Δ) et certains des manuscrits de la Vulgate, elle porte sur « les paraboles » en général : « ceux qui étaient autour de lui avec les Douze l'interrogeaient sur les paraboles » (ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς). En revanche, dans la majorité des manuscrits grecs pris en compte par les auteurs du *Novum Testamentum Graece*, notamment dans le *Codex Alexandrinus* (A), de même que dans une partie de ceux de la Vulgate, les disciples interrogent Jésus sur « la parabole », c'est-à-dire dans ce contexte, sur le récit qu'il vient de raconter, celui consacré au semeur (4, 3-9) : « ceux qui étaient autour de lui avec les Douze l'interrogeaient sur la parabole » (ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν). (Le *Codex de Bèze* (D), le *Codex Washingtonianus* (I) et le *Codex Coridethianus* (Θ) présentent une forme légèrement différente de la même interrogation indirecte : « ses disciples lui demandaient quelle était cette parabole » – ἡρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς ἡ παραβολὴ αὐτή.) De même, à la suite de la reprise par Jésus de sa parole sur l'intérieur et l'extérieur au chapitre 7 (7, 14-15), on trouve le verset « Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende. » (Εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούτω) (7, 16) dans la majorité des manuscrits grecs pris en compte dans le *Novum Testamentum Graece*, notamment dans le *Codex Alexandrinus* (A), le *Codex de Bèze* (D), le *Codex Washingtonianus* (I) et le *Codex Coridethianus* (Θ), alors que ce verset est absent des témoins importants que sont le *Codex Sinaiticus* (Ⲱ) et le *Codex Vaticanus* (B), de même que du *Codex Regius* (L) et du *Codex Sangallensis* (Δ).

<sup>2</sup> « Les théologiens et historiens n'ont pas toujours accepté de prendre en compte le fait que des manuscrits individuels constituent des sources primaires pour comprendre la situation socio-historique du premier christianisme et, par conséquent, méritent en eux-mêmes un examen critique » (Bradly S. Billings, « The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22: 19b-20): A Sociological Answer to a Textual Problem », *Journal of Biblical Literature* 125, 2006, p. 507-526, p. 525).

<sup>3</sup> Ainsi Abraham Smith décrit-il le rôle traditionnellement attribué à la « critique textuelle » (« *textual criticism* ») (Abraham Smith, « Making Mark » in Janice Capel Anderson et Stephen D. Moore (dir.), *Mark and Method, New approaches in biblical studies*, Minneapolis, Fortress Press 2008, 2<sup>e</sup> édition, p. 181-209, p. 186). Abraham Smith défend au contraire une lecture des manuscrits comme autant d'interprétations distinctes d'un même texte originel, qui devrait, pour cette raison, chacune être prises en compte (Abraham Smith, « Making Mark », *cap. cit.*, p. 187). Nous adressons toute notre reconnaissance à Alain Gignac pour nous avoir fait découvrir ce livre dans le cadre de son cours d'herméneutique à l'Université de Montréal.

l'oscillation dans l'*Évangile selon Marc*. Pour ce texte, nous reprenons la division traditionnelle en chapitres et en versets<sup>1</sup>.

En ce qui concerne la *Lettre apocryphe de Jacques*, nous ne possédons qu'un seul témoin, celui transmis par les seize premières pages du *Codex I* de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi ou « Codex Jung ». Rappelons que ce texte est particulièrement endommagé à trois endroits : les premières lignes de la première page, qui sont cependant à peu près lisibles, si ce n'est pour le nom du destinataire de Jacques, impossible à déchiffrer avec certitude ; les sept premières lignes de la deuxième page et les sept premières lignes de la troisième, qui ne peuvent donner lieu qu'à des hypothèses de lectures<sup>2</sup>. Sauf indication contraire, nous reprenons le texte édité par Donald Rouleau<sup>3</sup> et donnons pour chaque référence les pages et lignes correspondantes dans le Codex I.

Enfin, les *Stromates de notes gnostiques selon la vraie philosophie*, pour reprendre le titre présent dans les manuscrits<sup>4</sup>, nous ont été transmis par deux témoins : le *Laurentianus* V 3, du XI<sup>e</sup> siècle, et le *Parisinus Suppl. Graec* 250, du XVI<sup>e</sup> siècle, qui est une copie du premier. Cette parenté entre les deux témoins est confirmée entre autres par le fait que, chez chacun d'entre eux, le début du Stromate I est manquant : le texte commence abruptement au milieu

---

<sup>1</sup> Rappelons que la division en chapitres du Nouveau Testament la plus couramment retenue est issue d'une standardisation opérée au XIII<sup>e</sup> siècle par Stephen Langton, dans le cadre de l'Université de Paris, pour le texte de la Bible latine. Pour ces chapitres, Stephen Langton reprend vraisemblablement « certains sectionnements déjà traditionnels des évangiles », fondées sur le sens, à savoir les divisions opérées par Alcuin et Théodulphe d'Orléans à l'époque carolingienne, tout en tenant compte des divisions en *parashot* de la liturgie synagogale. (Dominique Barthélémy, « Les traditions anciennes de division du texte biblique de la Torah », in Gilles Dorival et Olivier Munnich (dir.), *Katà toùs σ'. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante en hommage à Marguerite Harl*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 27-51, p. 34-35). La division en chapitres de Stephen Langton est ensuite reprise, avec quelques variations, en particulier par la Bible de Gutenberg. (Dominique Barthélémy, « Les traditions », *cap. cit.*, p. 34). La division en versets la plus fréquemment adoptée, quant à elle, est celle adoptée par Robert Estienne dans son édition du Nouveau Testament, publiée à Paris en 1553. (Sur Robert Estienne, cf. notamment Elizabeth Armstrong, *Robert Estienne, Royal Printer: An Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 et Judit Keskeméti, Bénédicte Boudou et Martine Furno, *La France des humanistes [3]. Robert et Charles Estienne : des imprimeurs pédagogues*, Turnhout, Brepols, 2009.)

<sup>2</sup> Les principales de ces hypothèses ont été proposées dans les éditions critiques de Hans-Martin Schenke (« Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung », *Orientalistische Literaturzeitung*, 66, 1971, col. 117-130), Francis E. Williams (« The Apocryphon », *cap. cit.*) et Donald Rouleau (« L'Épître apocryphe », *cap. cit.*).

<sup>3</sup> *Id.*, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*.

<sup>4</sup> Dans les deux témoins du texte, chacun des livres des *Stromates* est introduit par ce titre : ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΛΗΘΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΣΤΡΩΜΑΤΕΩΝ : « De Clément, parmi les *Stromates de notes gnostiques selon la vraie philosophie* ».

d'une citation du *Pasteur d'Herma*<sup>1</sup>. D'après Otto Stählin, les quelques manuscrits qui transmettent par ailleurs des extraits des *Stromates* dérivent également du *Laurentianus*<sup>2</sup>. Cette œuvre nous est donc connue pour ainsi dire par un seul manuscrit, dont la qualité est parfois jugée discutable<sup>3</sup>. Il présente par ailleurs « beaucoup de corrections de trois mains différentes et dont les deux dernières ne sont pas toujours faciles à distinguer<sup>4</sup> ». Pour ces raisons, et en l'absence de tout autre témoin auquel comparer le *Laurentianus*, de nombreuses propositions de corrections ont été faites par les éditeurs successifs du texte, notamment par Otto Stählin<sup>5</sup>, des rectifications du texte par rapport auxquelles il importe néanmoins de rester prudent. En effet, comme l'a noté Elov Tenglad<sup>6</sup>, Clément a pu parfois adopter un ordre des mots surprenant, tant pour le grec classique que pour le grec de son époque, en raison de son usage de la *variatio* comme « principe de style délibéré<sup>7</sup> » et de son refus de « parler grec correctement » (ἐλληνίζω<sup>8</sup>), ce qui a conduit Elov Tenglad à refuser certaines des corrections proposées notamment par Otto Stählin<sup>9</sup>. Pour les mêmes raisons, notre attitude à l'égard du texte transmis par le *Laurentianus* sera conservatiste

<sup>1</sup> *Le Pasteur d'Herma*, « Visions », v, 4. Ce texte est édité et traduit par Robert Joly (Paris, Éditions du Cerf, 1997).

<sup>2</sup> Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus I*, Leipzig, J. C. Hinrichs, première édition en 1905, troisième édition revue par Ursula Treu en 1972, p XXXIX-XLII et XLVII-XLVIII.

<sup>3</sup> Claude Mondésert considère que le *Laurentianus* « a été écrit avec beaucoup de négligence : non seulement les esprits et les accents manquent très souvent, mais on y relève des fautes de toutes sortes dans les citations des poètes, dans les noms propres et dans les nombres. » (Claude Mondésert, « introduction » dans *Les Stromates. Stromate I* (introduction de Claude Mondésert, traduction et notes de Marcel Caster), Paris, Éditions du Cerf, 1951, p. 5-41, p. 25).

<sup>4</sup> Claude Mondésert, « introduction », *cap. cit.*, p. 26.

<sup>5</sup> Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus. Zweiter Band*, *op. cit.*

<sup>6</sup> Elov Tenglad, *Syntaktisch-stilistische Beiträge*, *op. cit.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 20-21. Clément déclare ainsi en *Stromates* II, 1, 3, 1 : « Nous avons dit plusieurs fois de ne pas avoir souci de parler grec correctement ni de s'y entraîner » (Ἐφάμεν δὲ πολλάκις ἤδη μῆτε μεμελετηκέναι μῆτε μὴν ἐπιτηδεύειν ἐλληνίζειν) Ἐλληνίζω avec le sens de « parler correctement grec » apparaît notamment dans la *Rhétorique* d'Aristote (III, 5, 1 – 1407 a 19) et dans la *Lettre à Pompée Geminos* de Denys d'Halicarnasse (2, 5). Citons également *Stromates* VII 18, 111, 3 : « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d'être grecs par l'expression » (Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπιτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνας εἶναι βούλονται). Elov Tenglad ajoute une troisième raison, psychologique, pour refuser de corriger la syntaxe de Clément : « L'organisation des mots adoptée parfois par Clément reproduit l'ordre des pensées telles qu'elles sont nées dans la *psyché* de l'auteur, par association d'idées. » (Elov Tenglad, *Syntaktisch*, *op. cit.*, p. 53). (Pour le livre III de la *Rhétorique*, nous reprenons le texte établi par Médéric Dufour et André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1967 ; pour la *Lettre à Pompée Geminos*, celui de Germaine Aujac dans Denys d'Halicarnasse, *Opusculs rhétoriques*. 5., Paris, Les Belles Lettres, 1992.)

<sup>9</sup> Elov Tenglad conteste ainsi une correction d'Otto Stählin pour un passage du *Pédagogue* parce qu'elle constituerait « une normalisation erronée » (« eine falsche Normalisierung ») (Elov Tenglad, *Syntaktisch*, *op. cit.*, p. 61). À propos d'un passage des *Stromates*, il constate également que « les changements qui sont faits [par Otto Stählin notamment] privent l'expression d'une partie de sa force » (« Die Änderungen, die gemacht sind rauben dem Ausdruck einen Teil seiner Kraft. ») (*ibid.*, p. 64).

Nous citons les *Stromates* en reprenant les repères les plus habituels : les chapitres établis par Robert Lowth<sup>1</sup>, les paragraphes mis en place par Reinhold Klotz<sup>2</sup> et les subdivisions de paragraphes dus à Otto Stählin<sup>3</sup>. Nous employons le terme de *Stromates* au pluriel et en italiques pour désigner le titre de l'œuvre et au singulier et en caractères droits pour faire référence à chacun des livres qui la composent (par exemple, le *Stromate I*)<sup>4</sup>.

Pour chacun des textes du corpus, nous proposons des traductions personnelles, depuis le grec pour l'*Évangile selon Marc* et les *Stromates*, depuis le copte pour la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>5</sup>. Sauf indication contraire, nous traduisons également tous les autres textes anciens que nous citons, de même que les œuvres de littérature secondaire écrits dans une autre langue que le français.

## 8. Présupposés

Pour la situation dans le temps et dans l'espace des trois textes de notre corpus, nous reprenons les hypothèses qui paraissent les plus sûres ou, à défaut, les plus communément partagées. Nous les rappelons dans notre annexe A.

Pour l'*Évangile selon Marc*, nous considérons comme valide la théorie des deux sources, qui est la plus couramment admise par les chercheurs ayant travaillé sur ce texte<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Robert Lowth a créé cette division pour l'édition par John Potter des œuvres de Clément (Oxford, 1715).

<sup>2</sup> Reinhold Klotz, *Titi Flavi Clementis Alexandrini operum omnium*, Leipzig, Schwickert, 1831-1834.

<sup>3</sup> Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus I et Clemens Alexandrinus. Zweiter Band, op. cit.*

<sup>4</sup> Clément utilise lui-même le terme de *Stromate* au singulier pour désigner chacun des volumes de ses *Stromates*. Cf. par exemple *Stromates VI, 1, 1, 1* : Ὁ δὲ δὴ ἕκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς « Le sixième et le septième *Stromate* de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie ».

<sup>5</sup> La *Lettre apocryphe de Jacques* est plus précisément écrite dans « le type de copte subakhmîmique, que l'on trouve dans les Codices I, X et XI de la bibliothèque de Nag Hammadi » (Francis E. Williams, « The Apocryphon », *cap. cit.*, p. 14), avec cependant certaines particularités. Donald Rouleau note en particulier que « plusieurs passages de notre traité nous mettent aussi en contact avec le copte sahidique (S) ou certains dialectes comme le fayoumique (F) ou l'akhmîmique (A) » (Donald Rouleau, « L'épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 4), ce que l'on peut rapprocher de certaines spécificités présentes dans le *Traité tripartite* et le *Traité sur la résurrection*, les quatrième et cinquième texte du *Codex I*, où apparaît la *Lettre apocryphe* (*id.*, « L'épître apocryphe », *cap. cit.*, note 18 p. 4). Ces spécificités ont été expliquées de diverses façons. Francis E. Williams les comprend comme les signes d'un copte subakhmîmique qui n'a pas encore atteint « le stade de la standardisation » (Francis E. Williams, « The Apocryphon », *cap. cit.*, p. 14). Wolf-Peter Funk voit plutôt la langue de la *Lettre* comme un dialecte subakhmîmique parmi d'autres (« How Closely Related are the Subakhmimic Dialects? », *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 112, 1985, p. 124-139).

<sup>6</sup> Benoît Standaert postule ainsi que *Marc* est repris par « les autres évangélistes » (Benoît Standaert, *L'Évangile, op. cit.*, p. 44) et que des influences de *Matthieu* et *Luc* n'ont pu s'exercer qu'au niveau des manuscrits de l'*Évangile selon Marc* qui ont ensuite été produits (*ibid.*, p. 64). Bien que la théorie des deux sources provienne

Rappelons que ce modèle d'explication des liens entre *Marc*, *Matthieu* et *Luc*, d'abord développé par Christian Hermann Weisse<sup>1</sup>, considère l'*Évangile selon Marc* comme le plus ancien de ces trois textes. Selon cette théorie, les auteurs de *Matthieu* et *Luc* ont repris, chacun indépendamment, son organisation générale et la plupart de ses parties narratives : ainsi s'expliquent des accords, jusque dans la formulation de certains passages, entre les trois évangiles, de même que le fait qu'ils suivent un plan qui est approximativement le même. Cependant, comme *Matthieu* et *Luc* présentent également des formulations presque identiques pour des passages qui n'apparaissent pas dans l'*Évangile selon Marc* – des paroles de Jésus pour la plupart – Christian Hermann Weisse et ceux qui l'ont suivi font aussi l'hypothèse d'une seconde source écrite que tous deux auraient utilisée, un recueil de *logia*<sup>2</sup>, semblable pour la forme à l'*Évangile selon Thomas*, la « source Q »<sup>3</sup>, aujourd'hui disparue<sup>4</sup>. Nous ne méconnaissons pas l'existence d'autres modèles pour saisir les liens entre ces trois évangiles<sup>5</sup>,

---

originellement de la critique textuelle, le consensus dont elle fait l'objet ne se limite pas à cette méthodologie, comme le montre, par exemple, l'étude de Robert M. Fowler, menée selon les principes du *reader-response criticism* (Robert M. Fowler, « Figuring Mark's Reader », in Janice Capel Anderson et Stephen D. Moore (dir.), *Mark and Method*, op. cit., p. 59-93). Lorsque ce chercheur compare *Marc* 16, 1-8 et *Matthieu* 27, 62 – 28, 20, il présuppose que le second passage reprend le premier (*ibid.*, p. 84-88) et reformule seulement la théorie en fonction de sa méthode : « La plupart des chercheurs en études bibliques pensent que Matthieu a composé son *Évangile* en adaptant l'*Évangile de Marc*. Je partage ce présupposé, mais avec une différence cruciale dans les termes employés. Plutôt que de parler de Matthieu comme d'un adaptateur de Marc, je préfère le décrire comme un des premiers lecteurs connus de Marc. L'*Évangile de Matthieu* est une trace de la réponse de Matthieu face à son expérience de lecteur de l'*Évangile de Marc*. » (*ibid.*, p. 85).

<sup>1</sup> Christian Hermann Weisse *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, Wiesbaden, Breitkopf und Härtel, 1838.

<sup>2</sup> Le récit de la guérison du serviteur de centurion de Capharnaüm (*Luc* 7, 1-10 et *Matthieu* 8, 5 à 10 et 13), qui aurait figuré dans la source Q, constitue une exception notable, que James M. Robinson nuance en soulignant que c'est surtout l'échange de paroles (indirect) entre Jésus et l'officier romain qui semble avoir constitué l'essentiel de cet épisode dans Q. (James M. Robinson, in James M. Robinson et Helmut Köster, *Trajectories through Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1971, p. 57.)

<sup>3</sup> De l'allemand *Quelle* « source ».

<sup>4</sup> Le principal représentant de cette théorie est aujourd'hui John S. Kloppenborg. On peut notamment citer, de ce chercheur, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2000 et son édition critique de la source Q, établie en collaboration avec James M. Robinson et Paul Hoffmann : *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Minneapolis, Fortress Press, 2000). Sur la source Q, deux ouvrages récents sont parus en français : Andreas Dettwiler et Daniel Marguerat (dir.), *La source des paroles de Jésus (Q) Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008 et Nathalie Siffer et Denis Friker, « Q » ou la source des paroles de Jésus, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

<sup>5</sup> Ainsi, le modèle proposé par Marie-Émile Boismard (*L'évangile de Marc*, op. cit.) constitue une approche plus complexe que la théorie des deux sources dans la mesure où il distingue « plusieurs niveaux de rédaction dans chacune des traditions fondamentales » (*ibid.*, p. 7) et admet « des influences réciproques et complexes entre ces divers niveaux de rédaction » (*ibid.*, p. 8). Marie-Émile Boismard postule une première forme de *Marc*, qu'il nomme le « proto-Marc » (*ibid.*, p. 9), elle-même issue de « deux sources en partie parallèles », « les Documents A et B » (*ibid.*, p. 122). Pour Paul Lamarche, ce « proto-Marc » aurait été composé « peut-être vers les années 65 » (Paul Lamarche, *Évangile de Marc. Commentaire.*, Pendé, Gabalda, 1996, p. 17-18). Selon Marie-Émile Boismard, ce « proto-Marc » a constitué, avec Q, une source pour une première version de *Matthieu* et *Luc* – le « proto-Matthieu » et le « proto-Luc » (Marie-Émile Boismard, *L'évangile de Marc*, op. cit., p. 13, note 1). Ces

pas plus que nous n'ignorons les faiblesses de la théorie des deux sources<sup>1</sup>, qui est seulement l'explication qui permet, à ce jour, de rendre compte du plus grand nombre de points communs et différences entre *Marc*, *Matthieu* et *Luc*.

Nous étudions l'*Évangile selon Marc* en considérant qu'il se termine en 16, 8 par les mots Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. « Et elles [les femmes ayant entendu les paroles du jeune homme en blanc dans le tombeau vide de Jésus] sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. » Nous justifions ce choix dans notre annexe B.

---

deux écrits ont ensuite été eux-mêmes repris par un « Rédacteur marco-lucanien », qui a donné à l'*Évangile selon Marc* sa forme définitive (*ibid.*, p. 22). (Le chercheur a pour la première fois employé l'expression de « Rédacteur marco-lucanien » dans Pierre Benoît et Marie-Émile Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français. Tome II : commentaire*, Paris Éditions du Cerf, 1972.) Le proto-Matthieu et le proto-Luc ont ensuite été retravaillés pour devenir les *Évangiles selon Matthieu* et *selon Luc* sous une forme proche de celle que nous connaissons aujourd'hui. Les emprunts du Rédacteur marco-lucanien au proto-Matthieu et au proto-Luc seraient de quatre types. 1) Il aurait introduit dans le proto-Marc le style et le vocabulaire propre à Luc (Marie-Émile Boismard, *L'évangile selon Marc*, *ibid.*, p. 22). Pour cette raison, Marie-Émile Boismard considère la « fin longue additionnelle » comme l'œuvre du Rédacteur marco-lucanien (*ibid.*, p. 239). 2) Il y aurait inséré des « thèmes pauliniens » (*ibid.*, p. 60) et un vocabulaire proche de celui des lettres de Paul (*ibid.*, p. 97-98). 3) Lorsque le proto-Marc rendait compte d'événements déjà présents dans le proto-Matthieu ou le proto-Luc, le Rédacteur marco-lucanien a harmonisé son texte tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, mais plus fréquemment sur le proto-Matthieu (*ibid.*, p. 242) 4) Il a introduit dans la trame du proto-Marc les épisodes figurant dans les traditions matthéenne et lucanienne et absents de ce texte (*ibid.*, *loc. cit.* et p. 159). Le récit de la passion et de la résurrection (14, 26 – 16, 20) constitue à ce titre un cas extrême. À partir de 14, 27, l'*Évangile selon Marc* est si proche des passages parallèles de l'*Évangile selon Matthieu* qu'il faut supposer selon Marie-Émile Boismard qu'il n'existait aucun récit de l'arrestation, de la mort et de la résurrection de Jésus dans le « proto-Marc » : celui-ci se serait terminé en 14, 25 avec le récit de l'institution de l'Eucharistie. Dans la perspective de Marie-Émile Boismard, les formulations similaires entre les trois évangiles ne doivent donc plus être automatiquement interprétées comme un signe que Matthieu et Luc ont repris chacun un même passage de *Marc* : elles peuvent révéler effectivement une influence du proto-Marc sur les traditions matthéenne et lucanienne, mais aussi, au contraire, « une influence des traditions matthéenne et lucanienne sur l'ultime rédaction marcienne ». Un tel modèle permet également de proposer une explication pour les accords entre *Matthieu* et *Luc* contre *Marc*, une des objections majeures à la théorie des deux sources : on peut imaginer que les auteurs de *Matthieu* et *Luc* ont repris un même passage du proto-Marc, et que ce passage a ensuite été considérablement transformé par le rédacteur final de l'*Évangile selon Marc* ; dans ce cas, le passage originellement emprunté n'est plus visible en *Marc*, ce qui donne l'illusion d'une influence entre *Matthieu* et *Luc* (*ibid.*, p. 9).

<sup>1</sup> Tout d'abord, aucun *papyrus* ni manuscrit de Q n'a été retrouvé à ce jour, alors que la théorie se fonde précisément sur l'hypothèse qu'il s'agit d'une source écrite. Ensuite, il existe des « accords mineurs » entre *Matthieu* et *Luc*, à savoir des formulations semblables dans des passages parallèles de ces deux ouvrages alors que d'autres mots apparaissent dans le passage correspondant de *Marc* : une telle situation devrait être impossible selon la théorie des deux sources (*Matthieu* et *Luc* reprennent chacun l'*Évangile selon Marc*, mais sans influences réciproques : dans le cas de trois passages parallèles, *Matthieu* ne pourrait donc pas ressembler à *Luc* davantage qu'à *Marc*). Enfin, cette théorie envisage les textes de manière trop fixiste : plutôt que de comparer trois textes définitifs, il faudrait envisager trois suites de rédactions successives, des suites entre lesquelles des influences mutuelles auraient pu s'exercer à différentes étapes. Sur les difficultés posées par la théorie des deux sources, cf. Eta Linnemann, « The lost gospel of Q – fact or fantasy? », *Trinity Journal*, 17, 1, 1996, p. 3-18 et Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Marcan Priority and the Synoptic Problem*, Salem, Trinity Press International, 2002.



Nous considérons la *Lettre apocryphe de Jacques* comme formant une unité et non comme constituant un ensemble hétérogène, dû à plusieurs auteurs. Nous en donnons les raisons dans notre annexe C.

Nous suivons l'avis d'Alain Le Boulluec<sup>1</sup> quant à la fin des *Stromates*. Ceux-ci comportent huit livres. Le dernier d'entre eux nous est parvenu sous la forme d'extraits qui correspondent à l'ensemble des paragraphes présentés dans le *Laurentianus* comme faisant partie d'un « Stromate VIII », soit 33 paragraphes dans l'édition d'Otto Stählin<sup>2</sup>. Nous rappelons les données du problème et expliquons notre choix dans notre annexe D.

Enfin, nous considérons comme authentique la *Lettre à Théodore* de Clément d'Alexandrie, retrouvée et éditée par Morton Smith<sup>3</sup>, dans laquelle Clément d'Alexandrie cite deux extraits d'un « *Évangile plus spirituel selon Marc* ». Nous nous en expliquons dans notre annexe E. Nous reprenons, pour cette œuvre, le texte édité par Morton Smith, et donnons pour chaque référence la page et la ligne dans le document retrouvé et photographié par le chercheur américain.

## 9. Texte, lecteur, auteur et monde

Notre approche de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément d'Alexandrie est avant tout centrée, conceptuellement, sur une certaine notion du texte, à partir de laquelle nous pouvons comprendre les liens entre le texte et le lecteur, entre le texte et l'auteur et entre le texte et le monde<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Alain Le Boulluec, « La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », in *id.*, *Alexandrie antique et chrétienne*, *op. cit.*, p. 125-138, p. 133.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Morton Smith, *Clement of Alexandria*, *op. cit.*

<sup>4</sup> Par le terme de « monde », nous désignons la réalité extérieure au texte et qui, en même temps, englobe ce dernier. Cf. *infra*, introduction, 9. E.

Sans négliger le fait que des traditions orales peuvent être à l'origine de l'Évangile, de la Lettre et des Stromates<sup>1</sup> et que ces œuvres ont pu donner<sup>2</sup> et donnent encore lieu à des performances orales<sup>3</sup>, nous défendons l'idée que leur fonctionnement est avant tout lié à leur nature de *texte*, c'est-à-dire d'*écrit*.

Selon nous, sans se confondre avec aucun des objets qui lui serviraient de supports<sup>4</sup>, le texte a une réalité. Entre autres, le fait qu'il puisse être vu et entendu en atteste : le texte a, d'une

---

<sup>1</sup> Sur la théorie des origines orales de l'Évangile selon Marc, cf. notamment Pieter J. J. Botha, « Mark's Story as Oral Traditional Literature: Rethinking the Transmission of Some Traditions about Jesus », *HTS Theologese Studies / Theological Studies*, 47, 1991, p. 304-331 ; Antoinette Clark Wire, *The Case for Mark Composed in Performance*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011 et Pieter J. J. Botha, « The Gospel of Mark, Orality Studies and Performance Criticism. Opening Windows on Jesus Traditions », *Religion and Theology*, 25, 3-4, 2018, p. 350-393. Pour la Lettre apocryphe de Jacques, l'hypothèse d'une origine orale n'est pas exclue : Stephen Patterson et April D. DeConick ont chacun proposé une telle origine pour un autre texte de Nag Hammadi, l'Évangile selon Thomas, en s'appuyant notamment sur la présence de « mots d'accroche » (« *catchwords* ») dans ce texte (Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge, 1993, p. 102 et April D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas: a History of the Gospel and its Growth*, New-York-Londres, T&T Clark International, 2005, p. 48). Enfin, Clément lui-même affirme que, dans les Stromates, il reprend, entre autres, des enseignements qu'il a reçus oralement : ... σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « [Les Stromates sont] une esquisse de ceux-là, visibles et vivants, que j'ai été jugé digne d'entendre, paroles et humains bienheureux et véritablement dignes de la parole. » (Stromates I, 1, 11, 1) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενὴς μὲν εἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « Je sais bien que mes notes écrites sont faibles en comparaison de l'esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter » (Stromates I, 1, 14, 1). Il faudrait ajouter l'hypothèse, proposée par André Méhat, que les Stromates sont, en partie, une version écrite d'enseignements oraux dispensés par Clément lui-même, « un memento, un rappel de l'enseignement, pour les initiés » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 490).

<sup>2</sup> Benoît Standaert envisage par exemple que l'Évangile selon Marc donnait lieu à une lecture intégrale, au cours de la nuit pascale (Benoît Standaert, *L'Évangile, op. cit.*, 2002, p. 8-9), notamment pour des chrétiens qui allaient recevoir le baptême (*ibid.*, p. 10).

<sup>3</sup> Par exemple, l'Évangile selon Marc donne lieu à des lectures lors des messes de la liturgie catholique romaine au cours de l'année liturgique B.

<sup>4</sup> Pour l'Évangile, les supports les plus anciens sont des papyri présentant de courts extraits du texte (cf. notamment Brice Jones, *New Testament Texts, op. cit.*). Le texte complet est connu, quant à lui, par des manuscrits, dont le plus ancien qui nous a été transmis est le *Codex Sinaiticus*, daté du IV<sup>e</sup> siècle et conservé à la British Library. Pour la Lettre, nous n'avons qu'un seul témoin : le *Codex I* de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi, actuellement au musée copte du Caire, copié autour de 330 selon Paul Kahle (cité dans James M. Robinson, *The Nag Hammadi Story. Vol. 1. From the Discovery to the Publication*, Leiden, Brill, 2014, p. 94-97). Pour les Stromates, il n'existe également qu'un témoin unique, le *Codex Laurentianus v, 3*, du XI<sup>e</sup> siècle, conservé à la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence, et qui a fait l'objet d'une copie intégrale, le *Paris. Suppl. grec 250*, un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle conservé à la Bibliothèque nationale de France, ainsi que de plusieurs copies partielles (cf. Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus I, op. cit.*, p. XXXIX-XLII et XLVII-XLVIII). Outre ces papyri et codices, les trois œuvres sont également transmises par des livres : entre autres, le *Novum Testamentum Graece* (Barbara Aland, Kurt Aland *et al.*, *op. cit.*) pour l'Évangile selon Marc ; le volume 18 de la collection Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Textes (Québec, Presses de l'Université Laval, 1987), pour la Lettre, où figurent une édition et une traduction de celle-ci par Donald Rouleau (« L'épître apocryphe », *cap. cit.*) accompagnées d'une édition et traduction de *L'Acte de Pierre* par Louise Leroy ; les volumes 30, 38, 463, 278, 446 et 428 de la collection Sources chrétiennes, respectivement pour les Stromates I, II, IV, V, VI et VII (Paris, Éditions du Cerf, 1951, 1954, 2001, 1981, 1999 et 1997). Aux papyri, aux codices et aux livres, on pourrait encore ajouter les versions numériques des textes. La traduction de la Lettre apocryphe de Jacques par Donald Rouleau est ainsi accessible sur le site de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi, créé par l'Université Laval (URL : <https://www.naghammadi.org/wp->

part, une réalité similaire à celle d'une voix, d'autre part une réalité similaire à des *stimuli* visuels. Ce double aspect correspond à deux composantes de l'expérience de lecture. D'une part, lorsque je lis un texte, j'entends ses mots résonner<sup>1</sup> ou je les prononce moi-même dans le cas d'une lecture à voix haute. D'autre part, par l'imagination, j'ai la sensation de voir les personnages, objets, paysages, décors ou autres réalités que le texte évoque, même si cette sensation se distingue des perceptions visuelles qui me sont habituelles<sup>2</sup>.

Ces deux éléments – le texte se fait entendre ; le fait de voir – supposent que le texte existe à l'intérieur d'un espace : un espace où ses mots résonnent et où les objets qu'il fait percevoir par l'imagination existent. Cet espace est un espace mental, ce dont rend compte une expression courante : les mots du texte résonnent « *dans* la tête du lecteur ». C'est également « *dans* la tête du lecteur<sup>3</sup> » qu'apparaissent des images au cours de la lecture.

Nous présenterons successivement cette réalité et cet espace du texte, avant d'étudier les liens que ceux-ci impliquent, premièrement entre le texte et le lecteur ; deuxièmement, entre

---

<content/uploads/2015/07/NH-I-2-%C3%89p%C3%A4tre-apocryphe-de-Jacques.pdf> : page consultée le 23 mai 2020).

<sup>1</sup> « la lecture (et, accessoirement, l'écriture) prend appui sur la voix intérieure : au point, pour ainsi dire, que cette dernière nous fait la lecture ; et même si la vocalisation (intérieure ou non) n'intervient pas dans toute forme de lecture (par exemple dans ce que l'on appelle la lecture rapide) et n'est pas nécessairement exhaustive, lecture et voix intérieure ont partie liée » (Victor Rosenthal, « La voix de l'intérieur », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 58, 2, 2012, p. 53-89, p. 56-57).

<sup>2</sup> Cette différence, sur laquelle nous reviendrons *infra* dans la même section, concerne notamment le statut des objets que perçoit le lecteur : ceux que la lecture lui fait voir n'appartiennent pas au monde qui l'entoure. Ce sont donc « des objets qu'il ne saurait actuellement percevoir ». (Anne Coignard, « Imagination et lecture selon Ingarden : La délicatesse de l'imagination », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 13, 2, 2017, p. 288-320, p. 291. Anne Coignard est peut-être influencée ici par l'anglais *actually* : le lecteur qui voit des objets en lisant ne les perçoit pas « actuellement », donc « maintenant », mais aussi « *actually* », c'est-à-dire « réellement ».) Cependant, par-delà ces différences concernant les objets perçus, c'est aussi la vue par l'imagination qui est distincte de la vue par le regard. Pour Victor Rosenthal, par exemple, l'imagination est un « analogon » de la vue (Victor Rosenthal, « La voix de l'intérieur », *art. cit.*, p. 83). Ainsi, même si je lis un texte en présence de l'objet ou de la personne même qu'il évoque, ma vision par l'imagination se superposera à ma vision par la vue sans se confondre avec elle. Une différence parmi d'autres entre la vue et l'imagination concerne leur précision. Les yeux permettent de voir nettement alors que les images perçues par l'imagination sont toujours moins précises. Ainsi, pour Anne Coignard, qui utilise ce verbe trois fois dans son article, les images que le texte fait apparaître « flottent » (« les images qui flottent » – Anne Coignard, « Imagination et lecture », *art. cit.*, p. 289 ; « avant même qu'une imagination productrice d'images fasse flotter » – *art. cit.*, p. 291 ; « l'imagination du lecteur, libérée de toute entrave, joue à plein dans la figuration du monde proposé par le texte littéraire, de telle sorte qu'il faut concevoir ce qui flotte dans la tête du lecteur... » – *art. cit.*, p. 304). Le fait de voir en lisant est au cœur de la méthode proposée, pour les études bibliques, par Gary Yamasaki (Gary Yamasaki, *Perspective Criticism: Point of View and Evaluative Guidance in Biblical Narrative*, Cambridge, James Clarke & Co, 2012). Nous remercions Calogero A. Miceli, de l'Université Concordia, pour la découverte de ce livre et de cette méthode.

<sup>3</sup> L'expression « dans la tête du lecteur » est ainsi employée à trois reprises par Anne Coignard à propos des images créées par la lecture (Anne Coignard, « Imagination et lecture », *art. cit.*, p. 289, 291 et 304).

le texte, l'auteur et le lecteur ; troisièmement entre le texte conçu comme réalité et la réalité plus vaste qui, tout en l'englobant, lui est extérieure, et que nous proposons d'appeler le *monde*.

### A. La réalité du texte : un objet mental

Dans son article de 1970, « Literature in the reader: affective stylistics<sup>1</sup> », Stanley Fish s'oppose fermement aux chercheurs, notamment structuralistes<sup>2</sup>, qui comprennent le texte à partir de notions spatiales<sup>3</sup>. Pour le chercheur américain, le texte doit être compris à partir de sa lecture, qui est, selon lui, une expérience non pas spatiale mais temporelle<sup>4</sup>. Cette opposition entre une analyse spatiale et une analyse temporelle de la lecture servira de point de départ à notre proposition concernant le concept de texte.

Dans l'approche spatiale de la lecture, qui est notamment celle des structuralistes, le texte a la réalité d'un objet physique existant dans l'espace. En effet, selon ces chercheurs, les lecteurs saisissent la manière dont les mots sont organisés sur la page et dans la succession des pages, que ce soit selon un axe horizontal ou selon un axe vertical. Cette manière d'envisager la lecture s'appuie donc sur une conception du texte qui confond ce dernier avec l'objet qu'est le livre<sup>5</sup>. Pour Stanley Fish, en revanche, le texte se confond avec « l'expérience de lecture<sup>6</sup> » envisagée en tant qu'elle se déploie dans le temps<sup>7</sup>. Le texte est donc une réalité temporelle et non spatiale. Il s'oppose au livre comme le morceau de musique s'oppose à la partition<sup>8</sup>. Le

---

<sup>1</sup> Stanley Fish, « Literature », *art. cit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, note 15 p. 148 et p. 154.

<sup>3</sup> *Ibid.*, note 15 p. 148 : « D'abord, j'exclus, de manière arbitraire, et, en conséquence, j'englobe en un même ensemble indifférencié, tous ceux dont les modèles de production et de compréhension [du texte] sont d'abord spatiaux ».

<sup>4</sup> « Cette expérience [la lecture] est une expérience temporelle. » (*ibid.*, p. 126)

<sup>5</sup> Selon les tenants de cette approche, « le lieu où le sens est créé ou n'est pas créé est [...] la page imprimée ou l'espace compris dans le cartonnage d'un livre » (*ibid.*, p.134).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>7</sup> Stanley Fish décrit la lecture comme un « flux temporel » (*ibid.*).

<sup>8</sup> Pour ces éléments sur la musique, sur lesquels nous reviendrons (*cf. infra*, conclusion), nous sommes redevable à Joëlle Caullier (Joëlle Caullier, « L'art d'interpréter la musique. Un essai d'anthropologie culturelle. », *Tumultes*, 37, 2011, p. 189-209). La chercheuse oppose notamment « l'écrit » qu'est la partition (*ead.*, *art. cit.*, p. 195) et l'interprétation d'un morceau, qu'elle décrit comme « un moment unique et essentiel » – *ead.*, *art. cit.*, p. 196). Cette opposition est, selon nous, analogue à celle que propose Stanley Fish entre le livre et l'expérience temporelle de la lecture.

chercheur américain en conclut que le texte n'est « pas un "objet" du tout<sup>1</sup> » : sa réalité est non pas celle d'un objet<sup>2</sup>, mais celle d'une expérience.

Or, sur ce point, notre avis diverge. Plus précisément, notre bifurcation d'avec la pensée de Stanley Fish est à situer au milieu d'une des phrases de « *Literature in the Reader* ». Pour défendre sa méthode, le chercheur affirme qu'elle permet « de nous forcer à être conscient de "ça" [c'est-à-dire du texte] comme un objet changeant – et donc comme pas un "objet" du tout<sup>3</sup> ». Selon Stanley Fish, un « objet changeant » n'est « pas un "objet" du tout ». Selon nous, un « objet changeant » est encore un objet<sup>4</sup>. La nature changeante du texte vient seulement du fait que ce dernier est un objet non pas matériel et concret, mais mental et abstrait<sup>5</sup> : un objet qui existe dans l'esprit des lecteurs, détaché du livre qui lui a servi de support<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> « *no "object" at all* » (Stanley Fish, « *Literature* », *art. cit.*, p. 140). Ce n'est pas un hasard si l'ouvrage suivant de Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts* (*op. cit.*), écrit en 1972 dans le prolongement de « *Literature* » (1970) porte précisément sur des textes dont Stanley Fish considère qu'ils se réduisent eux-mêmes à néant au cours de l'expérience de lecture comme le *Phèdre* de Platon qui serait, selon Stanley Fish, « le véhicule de son propre abandon » (Stanley Fish, *Self-Consuming*, *op. cit.*, p. 10).

<sup>2</sup> Cf. *id.*, « *Literature* », *art. cit.*, p. 141, où Stanley Fish rejette « une approche critique qui considère comme son domaine (délimité) les dimensions physiques de l'artefact [donc du livre plutôt que du texte en tant qu'il est lu] ».

<sup>3</sup> « *The great merit (from this point of view) of kinetic art is that it forces you to be aware of "it" as a changing object – and therefore no "object" at all* » (Stanley Fish, « *Literature* », *art. cit.*, p. 140).

<sup>4</sup> Nous apporterions la même nuance au concept de *self-consuming artifact* « artefact se consommant soi-même » (Stanley Fish, « *Literature in the Reader* », *art. cit.*, p. 137 et surtout *id.*, *Self-Consuming*, *op. cit.*) : un « artefact » qui « se consomm[e] soi-même » reste un « artefact ».

<sup>5</sup> L'équivalence que nous proposons entre « mental » et « abstrait » peut être vue comme contestable si l'on considère « abstrait » au sens le plus strict, c'est-à-dire comme le contraire de « concret ». L'expérience de la lecture a en effet un fondement anatomique : « une dizaine d'aires cérébrales réparties dans les régions occipitales, temporales, pariétales et frontales » (Stanislas Dehaene, « Les bases cérébrales d'une acquisition culturelle : la lecture », [https://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles\\_pdf/dehaene\\_lecture.pdf](https://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles_pdf/dehaene_lecture.pdf), page consultée le 5 juin 2020). La lecture, tout en étant une réalité mentale, est donc, en même temps, extrêmement concrète. Cette concrétude est mise en évidence d'une double manière. Premièrement, les régions du cerveau « activ[ées] » par les différentes composantes de l'expérience de lecture peuvent être mises en évidence grâce à « [l]'imagerie fonctionnelle par résonance magnétique (IRMf) », qui fait apparaître « une augmentation rapide du débit sanguin » dans certaines zones du cerveau, par exemple dans « le sillon occipito-temporal, qui borde le gyrus fusiforme » lorsqu'il s'agit seulement d'identifier des mots. Deuxièmement, certaines lésions des mêmes zones sont à l'origine de symptômes spécifiques révélant le rôle de telles zones dans la lecture. Ainsi, si le « sillon occipito-temporal » est atteint, « à la suite par exemple d'un accident vasculaire », il en résulte une « alexie » : « Le patient ne parvient plus à lire les mots avec rapidité [...] tout au plus parvient-il à déchiffrer péniblement l'identité du mot lettre à lettre, souvent en les traçant du doigt. » (Stanislas Dehaene, « Les bases cérébrales », *art. cit.*). Par « abstrait », nous ne voulons donc pas dire que l'expérience de lecture échapperait au corps et à la matière, mais seulement aux perceptions empiriques, quotidiennes, habituelles des lecteurs. De même que la voix et les images qu'une lectrice ou un lecteur perçoit lorsqu'il parcourt un livre ne sont pas semblables aux *stimuli* auditifs et visuels qui rythment ses journées, le texte ne peut être perçu par lui comme aussi concret au même titre que les objets qu'il ou elle manipule. Pour le dire autrement, les zones cérébrales ont beau être *concrètes* (au sens où elles sont constituées de la matière grise, formée des neurones et de la matière blanche, formée des axones), elles restent abstraites dans la mesure où elles ne sont pas palpables comme les objets du quotidien.

<sup>6</sup> Mary Carruthers signale une distinction semblable entre « texte » et « livre » pour le Moyen Âge : « un "livre" n'est qu'un moyen parmi d'autres de se souvenir d'un "texte" » (*Le livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale*, trad. fr. Diane Meur, Paris, Macula, 2002, p. 19).

## B. L'espace du texte : un espace mixte

À quoi ressemble un tel espace où le texte – distinct de l'objet livre ou de tout autre objet qui lui sert de support – existe comme objet ? (S'agit-il d'un espace bidimensionnel, tridimensionnel ? Comporte-t-il des directions ? Des points cardinaux ? Une force similaire à la gravité, qui expliquerait son organisation physique ?)

Une formulation employée par Stanley Fish dans « Literature in the Reader<sup>1</sup> » conduit à proposer que l'espace mental du texte est en partie similaire à l'espace matériel de son support : pour le chercheur, la lecture existerait « dans une interaction avec la réception temporelle, de gauche à droite, de la chaîne des mots<sup>2</sup> ». Le texte, perçu par les lecteurs, aurait donc un espace qui ressemblerait en partie à celui de l'objet, par exemple du livre, dans lequel, du moins pour des langues telles que l'anglais et le grec<sup>3</sup>, les mots sont écrits « de gauche à droite<sup>4</sup> ».

---

<sup>1</sup> Stanley Fish, « Literature in the Reader », *art. cit.*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>3</sup> Stanley Fish cite six œuvres anglaises (Thomas Browne, *Religio Medici* in Stanley Fish, « Literature », *art. cit.*, p. 123-124 ; John Milton, *Paradise Lost*, in *art. cit.*, p. 125 ; Walter Horatio Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, in *art. cit.*, p. 129 ; 131-132 et 134-135 ; Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, in *art. cit.*, p. 131 ; John Donne, *Sermons*, in *art. cit.*, p. 133 et John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, in *art. cit.*, p. 139) et une œuvre grecque (Platon, *Phèdre*, in *art. cit.*, p. 135-137), donc sept œuvres qui sont écrites de gauche à droite et de haut en bas.

<sup>4</sup> Malgré son affirmation que l'expérience de lecture est une expérience temporelle, Stanley Fish conserve un lexique spatial pour décrire la perception d'un texte par les lecteurs. Ainsi, la lecture du vers 335 du livre I de *Paradise Lost* – « *Nor did they not perceive the evil plight.* » (John Milton, *Paradise Lost*, Londres, Samuel Simmons, 1667), cité par Stanley Fish dans « Literature », *art. cit.*, p. 125 – constitue, selon le chercheur, une série d'événements qui « ont lieu dans l'esprit » (« *take place in the mind*<sup>4</sup> » – *ibid.*, p. 126). On retrouve ce même vocabulaire spatial, d'une manière plus nette encore, lorsque Stanley Fish cherche à identifier l'effet d'un passage de Walter Pater (« *This at least of flame-like, our life has, that it is but the concurrence, renewed from moment to moment, of forces parting sooner or later on their ways.* » – Walter Horatio Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1893, cité par Stanley Fish dans « Literature », *art. cit.*, p. 134-135.) Le chercheur en compare alors la syntaxe à une autre organisation de la phrase que celle que Walter Pater a choisi d'adopter : « On peut voir par exemple combien l'expérience [de lecture] serait différente si l'on substituait "concurrences of forces" à "concurrence, renewed from moment to moment, of forces". La première formulation permet et encourage la formation d'une image physique [*a physical image*] qui a une réalité spatiale [*a spatial reality*] ; l'esprit imagine (se représente) des forces séparées et distinctes en train de converger, d'une manière organisée, vers un centre où elles forment une force nouvelle, et pourtant reconnaissable et maîtrisable (en un sens mental) ; la seconde empêche délibérément la formation de cette image. » (*ibid.*, p. 135) Que l'expérience de lecture de la formule choisie par Walter Pater ("concurrence, renewed from moment to moment, of forces") « empêche » au contraire « la formation de cette image » ne signifie pas que cette expérience de lecture ne serait pas elle aussi une « réalité spatiale » : l'espace en question est seulement vide de toute image, mais un espace vide est encore un espace. Nous serions d'avis que Stanley Fish a une conception spatiale *inconsciente* de la lecture. Dans « Literature in the Reader », elle se manifeste ainsi notamment à la faveur d'un *lapsus révélateur*. Après

Cela ne signifie pas que le texte se réduirait à une réalité matérielle transformée en réalité mentale ni que l'expérience de lecture serait uniquement ce processus d'abstraction. Le texte n'est pas le rouleau, le texte, le codex ou la page informatique transformée en réalité abstraite, pas plus que l'espace mental n'est l'espace concret d'un de ces supports devenu un espace abstrait. Pour ainsi dire, l'espace mental du texte et l'espace matériel du livre, par exemple, fonctionnent d'une façon similaire : on pourrait réduire chacun à un ensemble d'objets et de postulats, qui, sans être identiques pour l'un et l'autre espace, se ressembleraient suffisamment pour permettre le passage du premier type d'espace au second et vice-versa<sup>1</sup>. Il y aurait ainsi dans l'espace mental du texte des objets semblables à ceux qui constituent l'espace matériel des supports du texte : les lettres, les mots – écrits de manière continue<sup>2</sup> ou séparés par des espacements et/ou des signes de ponctuation – les lignes, les phrases, les paragraphes, éventuellement des paragraphes, versets ou chapitres.

Cependant, puisque, au cours de l'expérience de lecture, les lecteurs entendent aussi les mots et voient aussi des lieux, objets, personnes et actions *dans leur tête*, l'espace mental du texte est aussi susceptible d'accueillir des réalités différentes de celles du support du texte : des réalités qui, sans leur être identiques, sont similaires à celles que les lecteurs perçoivent, par la vue et par l'ouïe, dans l'espace où se déploient leur vie quotidienne. Selon nous, le rapport entre l'espace mental du texte et l'espace matériel où se déroule l'existence des lecteurs est le même

---

avoir défendu « une analyse des réponses du lecteur au fur et à mesure de leur développement, en relation avec les mots tels qu'ils se succèdent l'un après l'autre dans le temps » (*ibid.*, p. 126-127), il reprend la même formule, quelques pages plus loin, mais en transformant la fin : « Plus tôt, j'ai proposé une description de ma méthode : "une analyse des réponses du lecteur au fur et à mesure de leur développement, en relation avec les mots tels qu'ils se succèdent *sur la page*"<sup>4</sup> » (*ibid.*, p. 143) Cette substitution, peut-être inconsciente, de « sur la page » à « dans le temps » suppose que le temps de la lecture se confond avec le déploiement d'un espace similaire à celui de la page. On pourrait alors supposer que Stanley Fish ne rejette que les conceptions de la lecture s'appuyant sur un espace à deux dimensions (horizontalité et verticalité), comme il le laisse apparaître dans une note de bas de page où il affirme rejeter les méthodologies « qui présentent des analyses de haut en bas plutôt que de gauche à droite » (*ibid.*, note 15 p. 148 ; nous soulignons). Il accepterait au contraire une expérience spatiale de la lecture où l'espace du texte serait strictement unidimensionnel (seulement horizontal), non pas similaire à celui de la page, mais à celui de la ligne. C'est pourquoi il imagine, parmi les instruments permettant aux étudiants de saisir la dynamique de la lecture, « la présentation d'un texte petit à petit, de gauche à droite, par la méthode de la bande télégraphique » (*ibid.*, p. 161).

<sup>1</sup> Si l'on voulait proposer une analogie géométrique, il faudrait envisager qu'à côté de l'espace euclidien, comportant des objets (tels que le point, le segment ou la droite) ainsi que des postulats (comme le fait que d'un point à un autre point on puisse faire passer une droite), il existe un espace qu'on pourrait qualifier de para-euclidien, parce qu'il fonctionnerait de la même façon, en ayant des objets et des postulats de nature différente et pourtant similaire par rapport à ceux de l'espace euclidien. (Cf. Euclide, *Les éléments. 1. Livres 1-IV. Géométrie plane*, traduction de Bernard Vitrac, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.)

<sup>2</sup> L'Évangile selon Marc a été transmis en *scriptio continua*, notamment dans le *Codex Sinaiticus*, et la Lettre apocryphe de Jacques est écrite de la même manière dans le *Codex 1* de Nag Hammadi (cf. les facsimilés publiés dans Michel Malinine *et al.*, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag, 1968 et dans la *Facsimile Edition of the Nag Hammadi codices. Codex 1*, James M. Robinson (dir.), Leiden, Brill, 1977).

que celui qui unit l'espace mental du texte et l'espace matériel du livre : ces deux espaces fonctionnent de la même façon, sans être pour autant identiques.

Nous proposons donc de définir l'espace mental où existe le texte comme un *espace mixte*, parce que, dans son fonctionnement, il est à la fois similaire à l'espace matériel du livre et à l'espace matériel dans lequel vivent les lecteurs.

Cette définition de l'espace du texte suppose une double continuité : d'une part entre l'espace mental du texte et l'espace matériel du monde extérieur, sur laquelle nous reviendrons<sup>1</sup> ; d'autre part entre l'espace mental du texte et l'espace matériel où existe le livre, c'est-à-dire entre le texte comme réalité abstraite et le livre comme réalité concrète<sup>2</sup>. Nous proposons d'expliquer cette continuité comme la persistance de l'objet livre (ou de tout autre support concret transmettant un texte), sous la forme de la réalité mentale qu'est le texte, dans l'expérience de lecture<sup>3</sup>. Cette persistance est possible parce que l'objet livre, en soi, n'est pas que concret, mais possède aussi des caractéristiques mentales et abstraites. On peut lui appliquer ce que Gilbert Simondon écrit des objets techniques : tout en étant concret, le livre possède « un résidu d'abstraction<sup>4</sup> ».

Notre approche repose donc sur un présupposé essentiel : un texte est d'abord un objet technique, c'est-à-dire un objet issu d'un savoir-faire et d'une activité de fabrication. Il est inséparable d'une activité de copie, d'impression, de codage – selon le support par lequel il existe – voire d'activités de production de *papyrus*, parchemin, papier ou autre. Pour cette

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, introduction, 9. E.

<sup>2</sup> De même, l'espace mental déployé par une pièce musicale existe dans une continuité avec l'espace matériel de la partition (quelqu'un ayant l'oreille absolue pourrait imaginer la partition dans sa tête, voire la reproduire après coup, comme Wolfgang Amadeus Mozart l'aurait fait après avoir écouté le *Miserere* de Gregorio Allegri) et avec l'espace matériel du monde (ne serait-ce que parce que le ou les interprètes utilisent leur corps pour jouer la pièce – cf. Joëlle Caullier, « L'art d'interpréter », *art. cit.*, p. 190-191).

<sup>3</sup> Il est donc impossible, selon nous, de séparer, comme le fait Stanley Fish, l'objet livre et l'expérience de lecture (donc le texte). En résumé, nous nous distinguons par trois aspects de l'approche de la lecture développée par ce chercheur. D'abord, nous ne considérons pas le livre et le texte comme deux entités distinctes : le texte, c'est-à-dire l'expérience de lecture, est en partie configuré par la géométrie du livre. Ensuite, nous ne pensons pas non plus que le livre et le lecteur devraient être radicalement distingués : tous les deux se rejoignent et se construisent mutuellement et réciproquement dans la réalité mentale de l'expérience de lecture. Enfin, nous pensons que la réalité et le statut d'« objet » ne se limitent pas à la matérialité : le texte n'est pas un non-objet ; il ne disparaît donc pas dans l'expérience de lecture comme le pense Stanley Fish : il existe comme réalité et objet mental.

<sup>4</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1958, p. 23. Sur la théorie des objets techniques de Gilbert Simondon et notamment sur le « résidu d'abstraction », cf. notamment Jean-Yves Château, « La technique. Genèse et concrétisation des objets techniques dans *Du mode d'existence des objets techniques* de Gilbert Simondon », revue en ligne *Philopsis*, publié le 27 décembre 2010, page consultée le 20 mars 2020 : [https://philopsis.fr/wp-content/uploads/2010/12/pdf\\_Technique-Simondon-Chateau.pdf](https://philopsis.fr/wp-content/uploads/2010/12/pdf_Technique-Simondon-Chateau.pdf) – en particulier p. 22-23.



raison, nous employons, pour désigner le texte, les termes d'*ouvrage* et d'*œuvre* en mettant l'accent sur leur sens artisanal<sup>1</sup>.

Pour Gilbert Simondon, tout objet technique « va du mode abstrait au monde concret<sup>2</sup> », ce qui signifie que, du projet à sa réalisation<sup>3</sup>, l'objet va vers une cohérence, une stabilité et donc une concrétude de plus en plus grandes, sans que pour autant une composante abstraite de l'objet disparaisse complètement, ce qui permet et explique qu'il demeure quasiment toujours susceptible d'évolution<sup>4</sup>. De la même manière, le livre<sup>5</sup>, même pleinement concrétisé sous la forme d'un manuscrit copié ou d'un volume imprimé, conserve, selon nous, « un résidu d'abstraction ». L'opposition entre « abstrait » et « concret », que nous reprenons à Gilbert Simondon, correspond ainsi à la distinction proposée par Julia Kristeva<sup>6</sup> entre le texte comme « produit<sup>7</sup> » et le texte comme « productivité<sup>8</sup> ». Pour la théoricienne, même si le livre semble être un « produit fini<sup>9</sup> », ce n'est qu'une apparence : il demeure en même temps toujours un

---

<sup>1</sup> Les deux noms proviennent de *opus*, *operis*, n « travail, ouvrage, surtout au sens concret de "produit du travail [...]" » (Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, op. cit., p. 465), un terme latin qui « se spécialise dans les langues techniques » (*eid.*, *ibid.*). On retrouve ce sens pour « ouvrage », qui désigne, entre autres, l'[o]bjet résultant d'un travail (plus précisément du travail d'un ouvrier, d'un artisan ou encore d'un artiste, notamment d'un point de vue technique) » (Collectif, *Trésor de la Langue Française Informatisé*, op. cit.). Dans le cas d' « œuvre », ce sens artisanal apparaît par exemple dans le proverbe « À l'œuvre on connaît l'ouvrier, l'artisan. » (Collectif, *Trésor de la Langue Française Informatisé*, op. cit.).

<sup>2</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence*, op. cit., p. 23.

<sup>3</sup> Cette évolution vers une concrétude de plus en plus grande caractérise aussi pour Gilbert Simondon les transformations d'un objet technique donné, par exemple le passage du moteur à refroidissement par eau au moteur à refroidissement par air (*Du mode d'existence*, op. cit., p. 25), en tant que ces transformations sont orientées vers une cohérence et donc vers une stabilité de plus en plus grande de l'objet (*ibid.*, p. 23-28). Nous reviendrons dans la suite de cette section sur ce point de la théorie de Simondon et sur la possibilité de l'appliquer à l'objet livre.

<sup>4</sup> « [...] l'objet technique [...] n'est jamais non plus complètement concret, si ce n'est par une rencontre très rare du hasard » (*ibid.*, p. 36).

<sup>5</sup> Gilbert Simondon ne mentionne pas directement le livre parmi les objets techniques. Pourtant, une comparaison, qui intervient dans la conclusion de *Du mode d'existence des objets techniques*, ouvre la possibilité d'assimiler le livre à ces derniers : « L'objet technique peut être lu comme porteur d'une information définie ; s'il est seulement utilisé, employé, et par conséquent asservi, il ne peut apporter aucune information, pas plus qu'un livre qui serait employé comme cale ou piédestal. » (*ibid.*, p. 247. Nous soulignons.) Le rapprochement entre le livre et les objets techniques pourrait n'être ici qu'un moyen employé par Gilbert Simondon pour expliciter sa pensée. Il nous semble cependant suffisamment solide pour considérer le livre comme un objet technique ou, au moins, pour soutenir l'idée que l'un et l'autre ont une existence similaire : comme les objets techniques, le livre porte une information ; comme pour eux, cette information pourrait être ignorée et le livre être réduit à un simple « ustensile » (*ibid.*, p. 248). C'est cette assimilation du livre à un objet technique que nous soutenons.

<sup>6</sup> Cf. notamment Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *Communications*, 11, 1968, p. 59-83 et *ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 113.

<sup>7</sup> *Ead.*, « La productivité », *art. cit.*, p. 65

<sup>8</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>9</sup> Pour Julia Kristeva, depuis la Renaissance, « notre culture consomme [le texte] en tant que produit fini (effet, impression) en refusant de lire le processus de sa productivité » (*ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 137). Nous reviendrons *infra* (Seconde partie, introduction) sur ce problème de périodisation de la théorie de Julia Kristeva.

faire<sup>1</sup>, ce qui le rend susceptible d'évolutions ultérieures<sup>2</sup>. En termes simondoniens, le livre a l'air d'être pleinement « concret », mais il demeure en même temps « abstrait », car susceptible de transformations<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Notre approche rejoint ainsi un des présupposés de la génétique, autrement dit de l'approche des textes qui prend en compte l'ensemble des documents produits par un auteur dans le cadre de la genèse d'un texte. Bernard Cerquiglini considère ainsi que la méthode de la génétique est liée à une crise de « [L]a notion du texte sur laquelle s'est fondée, ou qui fonda la Modernité », crise qui conduit à renoncer à l'idée d'une « textualité stable » (Bernard Cerquiglini, « Variantes d'auteur et variance de copiste », in Louis Hay (dir.), *La Naissance du texte*, Paris, José Corti, 1989, p. 105-119, p. 115). Cependant, la génétique remet en cause l'idée du texte comme un objet stable en s'intéressant exclusivement à l'instabilité qui précède la publication et, donc, en privilégiant un des pôles du texte, à savoir l'auteur, au détriment du lecteur. Au contraire, nous proposons de remettre en cause cette stabilité dans le texte même : même sous sa forme publiée, le texte est *en soi* instable car susceptible de réorganisations, de la part de n'importe quel lecteur, que ce soit l'auteur qui *relit* son propre texte ou une personne distincte de lui. Pour le dire autrement, la prise en compte de l'instabilité du texte par la génétique passe par une redéfinition du concept de texte, qui est une extension de celui-ci à tous les documents que des méthodes plus anciennes considéraient comme seulement préparatoires : « non pas l'œuvre seule mais tout le dossier dont elle ne fournit qu'un élément parmi d'autres » (Robert Melançon, « Le statut de l'œuvre », *art. cit.*, p. 54. Cf. aussi ce qu'écrivent Jacinthe Martel et Alain Carbonneau : « À une conception du texte comme système stable et clos, elle [la génétique] oppose celle d'une écriture en mouvement ; au-delà des questions d'origine et de fin, c'est le texte "*in actu*" (Valéry) qui en constitue le véritable objet. » – Jacinthe Martel et Alain Carbonneau, « Présentation », *Études françaises*, 28, 1, 1992, p. 7-10, p. 7). Au contraire, nous pensons que n'importe quel texte est en soi « un matériau [...] cinétique », y compris chacun des documents sur lesquels s'appuie la génétique du texte (brouillon, note, manuscrit...), même considéré isolément du reste des éléments qui documentent le travail d'un auteur dans la perspective d'une publication donnée. L'expression « matériau [...] cinétique » est employée par Michel Contat dans le cadre de la méthode génétique (Michel Constat, « Présentation », *Cahiers de textologie*, 2, 1988, p. 1-4, p. 4). Cette différence n'empêche pas que des ponts soient possibles entre l'approche que nous proposons et celle de la génétique (*cf. infra*, conclusion).

<sup>2</sup> Paul Valéry exprime une telle conception quand il évoque la publication du « Cimetière marin ». Selon le récit qu'il en fait, la version éditée n'est encore qu'un « état » préliminaire, susceptible d'évolutions ultérieures, et dû à l'intervention de l'éditeur Jacques Rivière : « Il faut dire, d'abord que le *Cimetière marin*, tel qu'il est, est pour moi le résultat de la section d'un travail intérieur par un événement fortuit. Une après-midi de l'an 1920, notre ami très regretté, Jacques Rivière, étant venu me faire visite, m'avait trouvé dans un "état" de ce *Cimetière marin*, songeant à reprendre, à supprimer, à substituer, à intervenir çà et là... Il n'eut de cesse qu'il n'obtînt de le lire ; et l'ayant lu, qu'il ne le ravît. Rien n'est plus décisif que l'esprit d'un directeur de revue. C'est ainsi que *par accident* fut fixée la figure de cet ouvrage. Il n'y a point de mon fait. » (Paul Valéry, « Au sujet du *Cimetière marin* », in Paul Valéry, *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1957, p. 1500. Les italiques sont de Paul Valéry.) Ainsi, « Le Cimetière marin » est à la fois un produit fini – celui que Jacques Rivière l'a contraint à être – et un faire – puisque, pour Paul Valéry, il ne s'agit que d'un « état », une « étape » dans un « travail ». (Sur ce passage de Paul Valéry, *cf.* notamment Robert Melançon, « Le statut de l'œuvre : sur une limite de la génétique », *Études françaises*, 28, 1, 1992, p. 49-66, p. 59-60.)

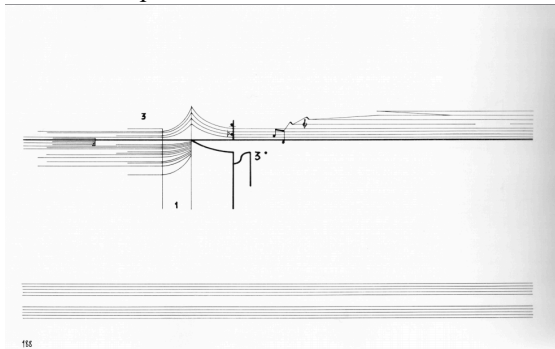
<sup>3</sup> Même si elle ne cite pas Gilbert Simondon, Joëlle Caullier exprime une opposition similaire entre « concret » et « abstrait » lorsqu'elle évoque, à propos de la pièce de musique « l'abstraction (illustrée par le caractère virtuel de la partition) » (Joëlle Caullier, « L'art d'interpréter », *art. cit.*, p. 190). Comme le livre, la partition est en partie abstraite, parce qu'elle demeure susceptible d'évolutions, évolutions qui sont notamment dues à l'interprète. Ce résidu d'abstraction de la partition est particulièrement net pour certains concertos de Wolfgang Amadeus Mozart, dont les partitions comportent certains espaces vides, comme dans « le final du premier sujet du second mouvement du n°24 *en do mineur*, KV 491 », ce qui a conduit à faire l'hypothèse que ces parties devaient être improvisées par l'interprète (Frederick Neumann, *Ornamentation and Improvisation in Mozart*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 240. Cf. aussi Christoph Wolff, « Cadenzas and styles of improvisation in Mozart's piano concertos », in R. Larry Todd et Peter Williams (dir.), *Perspectives on Mozart Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 228-238, p. 231-232). En termes simondoniens, c'est donc à l'interprète de conduire les partitions à un plus haut point de concrétisation. Le résidu d'abstraction est encore plus important pour des partitions notées de manière traditionnelle, comme « Automn' 60 » (1960) et « Octet' 61 » (1961), de Cornelius Cardew, où, entre autres, la durée, la nuance et l'intensité de plusieurs notes ne sont pas précisées, mais

La double nature du livre, à la fois concrète et – de manière résiduelle – abstraite, a deux conséquences.

D'une part, si le livre est, en partie, abstrait, il n'est pas strictement séparé des lecteurs, puisque ceux-ci vivent la lecture comme une expérience elle-même mentale, donc abstraite. Le livre n'est donc pas un objet extérieur à la *psychè* du lecteur : il ne se limite pas à une partie de son environnement<sup>1</sup>. Au contraire, dans l'espace mental et abstrait déployé par le texte, la part abstraite du livre et la part abstraite du lecteur se rejoignent<sup>2</sup>. Cet espace est précisément celui de l'expérience de lecture.

---

laissées au choix de l'interprète, et surtout « Treatise » (1963-1967), du même Cornelius Cardew, une partition graphique constituée de 193 pages de formes géométriques – même si quelques notes s'y mêlent – que n'importe quel musicien ou groupe de musiciens peut incarner de la manière qu'il le souhaite. Nous reproduisons ici la page 188 de cette partition.



<sup>1</sup> De manière générale, les rapports entre l'humain et ses objets techniques, parmi lesquels le livre, ne se limitent pas à des interactions entre deux entités strictement séparées. On parvient à une perception plus juste de ces rapports si l'on accepte l'idée qu'il existe un espace où l'existence de l'humain et l'existence des objets techniques se recouvrent, interagissent et se construisent par ces interactions. Nous reprenons les notions d' « interactions » et d' « environnement » à Ashley Maynard et Patricia Greenfield, qui commencent leur article sur le développement cognitif d'enfants mayas au contact des outils de tissage par la phrase « Le développement cognitif apparaît être le produit des interactions de l'enfant avec l'environnement, incluant les outils, les artefacts et les personnes. » – Ashley Maynard et Patricia Greenfield, « Le rôle des outils et des artefacts culturels dans le développement cognitif », traduction française par Clara Martinot et Valérie Tartas, *Enfance*, 2, 2006, p. 135-145, p. 136. Il n'est pas impossible que même le développement cognitif de l'enfant puisse être compris également dans une union partielle, plutôt que dans une séparation, avec les outils qu'il manipule.

<sup>2</sup> On pourrait comparer l'espace mental du texte, conçu comme un croisement entre la part abstraite du texte et la part abstraite du lecteur, à ce qu'André Gardiès appelle, pour le cinéma, « espace du spectateur » (André Gardiès, *L'Espace au cinéma*, Paris, Klincksieck, 1993, quatrième partie). Le théoricien distingue le film comme « objet matériel » et le film comme « objet de communication », c'est-à-dire notamment en tant qu'il est reçu par les spectateurs. Dans cette perspective, l' « espace du spectateur » est l' « espace » déployé par un film en tant que cet espace est perçu et en partie construit par les spectateurs : « Le film, pour exister, non en tant qu'objet matériel mais en tant qu'objet de communication, en appelle au travail de son propre lecteur ». (*id.*, *L'Espace au cinéma*, *op. cit.*, p. 178. André Gardiès subdivise l' « espace du spectateur » en « espace textuel », « espace de la communication filmique » et « espace du savoir spectral ». Dans le contexte de cette citation, « lecteur » est donc un synonyme de « spectateur ».) En prolongeant la proposition d'André Gardiès, on pourrait envisager l' « espace du spectateur » comme le lieu où se rejoignent la part potentielle du film (sa part abstraite au sens simondonien du terme) et la part abstraite des spectateurs (notamment leur imagination et leur sensibilité, tout ce qu'ils peuvent *projeter* dans un film). Sur la théorie de l'espace au cinéma développée par André Gardiès, cf. notamment Jacques Lévy, « De l'espace au cinéma », *Annales de géographie*, 694, 6, 2013, p. 689-711.

D'autre part, si l'on admet que ce « résidu d'abstraction » fait du livre un objet qui peut connaître de nouvelles évolutions, un livre donné n'est pas fixe et immuable. Son « processus de concrétisation<sup>1</sup> » n'est pas achevé : il reste susceptible de changements et de recompositions<sup>2</sup>. Il n'est pas donné une fois pour toutes : il continue à « devenir » et demeure en « genèse<sup>3</sup> ».

Selon nous, ces changements sont la conséquence de l'interaction du livre et du lecteur, interaction que nous allons maintenant présenter.

### C. Le texte et le lecteur : entre assimilation et distinction. Du livre comme objet technique

Le texte constitue une réalité mentale où se rejoignent le livre, en tant qu'il comporte une part d'abstraction, et le lecteur, qui vit dans son esprit l'expérience de lecture. Deux autres points communs existent entre le texte et le lecteur. Premièrement, le texte a une voix, ce qui le rapproche d'un sujet humain<sup>4</sup> et, en premier lieu, du sujet humain qu'est le lecteur. Deuxièmement, la réception du texte crée des images mentales. Le lecteur, qui les perçoit, est ainsi dans la position d'un sujet qui voit.

Le rapport qui existe ainsi entre le texte et le lecteur peut être abordé à partir d'un constat : si le texte partage certaines caractéristiques avec un sujet humain, c'est seulement

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence, op. cit.*, p. 31.

<sup>2</sup> Rappelons que Stanley Fish évoquait, en passant, le texte comme un « objet changeant » (Stanley Fish, « *Littérature* », *art. cit.*, p. 140).

<sup>3</sup> « L'unité de l'objet technique, son individualité, sa spécificité, sont les caractères de consistance et de convergence de sa genèse. La genèse de l'objet technique fait partie de son être. L'objet technique est ce qui n'est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir » (*id.*, *Du mode d'existence, op. cit.*, p. 20).

<sup>4</sup> Nous rejoignons ainsi une intuition de Georges Poulet : le temps de la lecture, « une œuvre littéraire devient *aux dépens du lecteur*, dont elle suspend la propre vie, une sorte d'être humain ». (Georges Poulet, « *Criticism and the experience of interiority* », in Jane P. Tompkins (dir.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, p. 41-19, p. 47. Ce texte de Georges Poulet est paru initialement en français, comme article, en 1972.) Cette assimilation d'un texte ou d'un livre à un être vivant, voire à un sujet humain, sur laquelle nous reviendrons à plusieurs reprises, existe dès l'Antiquité. Entre autres exemples, on pourrait mentionner, au début du Moyen Âge, ce passage de la *Ginzā* des Mandéens, où l'engendrement d'une « forme d'hommes » et l'écriture d'un « livre » sont superposés : « Des prophètes de mensonges s'avancèrent, qui progressèrent dans les mensonges et la tromperie. Partant des anges de l'insuffisance, ils entrent dans l'utérus des femmes, qui deviennent enceintes d'eux et ils accouchent d'elles avec du sang et des menstruations. Ils prennent dans leur cœur une (fausse) sagesse et, grâce à elle, lancent un envoûtement dans le monde. Ils se nomment Dieu et s'élèvent au rang d'"envoyés". Ils revêtent un corps et prennent la forme d'hommes. Ils écrivent un livre de tromperie, leur adressent des avertissements et les font accomplir une fausse prière. » (I, 24, 169. Nous reprenons et traduisons la version allemande de Mark Kidzbarski, *Ginzā, der Schatz. Oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig, Vandenhoeck & Ruprecht-J. C. Hinrichs, 1925.)

d'une manière incomplète, et cette incomplétude est différente pour la voix que les lecteurs entendent et pour les images mentales qu'ils perçoivent en lisant un texte.

Le texte n'a pas de voix en soi<sup>1</sup>. C'est seulement quand un lecteur perçoit le texte que la voix du texte peut résonner. Dans ce cas, le lecteur a l'impression qu'une voix distincte de la sienne résonne en lui ou par sa propre bouche ; une voix distincte par les mots utilisés (qui ne viennent pas en propre du sujet qui lit, sauf s'il relit ce qu'il a lui-même écrit<sup>2</sup>), voire par le timbre<sup>3</sup>. Il est comme l'auditeur d'un autre sujet, qui parle. Le problème se pose de la même manière si l'on envisage un lecteur qui lit le texte à voix haute, selon un mode de lecture qui a sans doute existé parallèlement à la lecture silencieuse au moment où l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates ont été écrits<sup>4</sup>. Dans ce cas, le lecteur prête momentanément son appareil phonique à des mots qui ne sont pas les siens, qu'il prononcera forcément avec un ton distinct de celui qu'il emploie naturellement pour les mots qui lui sont propres.

Au contraire, dans le cas des images mentales créées par la réception du texte, le lecteur se retrouve dans la position du sujet même qui voit. Au moment de la lecture, c'est comme s'il voyait à travers des yeux qui ne sont pas les siens. Ces yeux ne sont pas ceux d'un être humain imaginaire, qui existerait dans l'univers où apparaissent tous les êtres, objets, paysages et événements évoqués par le texte. En effet, lors de la réception d'un texte, le lecteur est capable de voir ce qui serait inaccessible à un sujet humain semblable à lui, comme « les étoiles qui

---

<sup>1</sup> Dans *Aguirre. Der Zorn Gottes* de Werner Herzog (Werner Herzog Filmproduktion, 1972), un chef autochtone, invité à recevoir la « Parole de Dieu » par le groupe des Conquistadors, reçoit une Bible, y porte l'oreille et répond que « ça ne parle pas ».

<sup>2</sup> Même dans ce cas, le texte qui résonne se distingue des pensées du sujet qui le lit, sauf dans le cas de troubles mentaux comme la schizophrénie, où le sujet ne reconnaît plus comme siennes certaines de ses pensées.

<sup>3</sup> Victor Rosenthal envisage ainsi que la voix qui résonne lors de la lecture puisse être, dans certains cas, une voix que le lecteur saisit comme étant une autre voix que la sienne et plus précisément comme étant la voix de l'auteur : « il arrive, pour certains auteurs, certains textes, qu'une voix "étrangère" se glisse dans le mouvement de la lecture, et voilà qu'elle se met à résonner en nous et, comme par enchantement, lire le texte avec le ton et l'autorité de son auteur » (Victor Rosenthal, « La voix de l'intérieur », *art. cit.*, p. 66).

<sup>4</sup> Sur la question complexe de l'histoire de la lecture, cf. notamment Orlando De Rudder, « Pour une histoire de la lecture », *Médiévales*, 3, 1983, p. 97-110 et surtout Hélène Haug, « Relecture critique de l'histoire de la lecture. Régularités discursives chez les historiens modernes. », *Le Moyen Âge*, 120, 1, 2014, p. 123-133, qui montre que, dès l'Antiquité, une lecture silencieuse est attestée et qu'une lecture à voix haute subsiste jusqu'à notre époque. Hélène Haug remet ainsi en question l'idée d'une évolution continue de la lecture à voix haute à la lecture silencieuse, évolution qui serait envisagée comme un progrès. Au XIXe siècle par exemple, les Goncourt insistent sur la voix de Flaubert, faisant à quelques proches une lecture de *Salammbô* : « De quatre à sept heures, Flaubert lit avec sa voix mugissante et sonore, qui vous berce dans un bruit pareil à un ronronnement de bronze. » (Edmond et Jules de Goncourt, *Journal : mémoires de la vie littéraire I., 1851-1865*, Paris, Robert Laffont, 1989, 6 mai 1861).

seront en train de tomber du ciel<sup>1</sup>» dans le discours eschatologique de Jésus, en *Marc* 13, 25, « le logis [Évangile selon Jean 10, 1] paternel, la seule demeure [Évangile selon Jean 14, 2] véritablement seigneuriale » où « se hâte » le vrai gnostique selon les *Stromates*<sup>2</sup> ou encore les « hymnes et des louanges d'anges, [la] joie exprimée par des anges et [les] grandeurs des cieux qui chantaient des hymnes », que voient et entendent Pierre et Jacques dans la *Lettre apocryphe*<sup>3</sup>. La lecture ne lui permet donc pas de voir à travers les yeux d'un autre sujet humain, mais à travers les yeux d'une personne non humaine : les yeux du texte, qui apparaît alors comme un sujet distinct d'un sujet humain.

Ainsi, la lecture comme sentiment d'une voix maintient une distinction entre le texte et le lecteur : dans le temps de la lecture, le texte et le lecteur sont comme deux sujets différenciés qui existent en même temps dans l'esprit et/ou par la bouche du lecteur. Au contraire, la lecture comme vision suppose qu'une telle distinction entre les deux sujets s'efface : le lecteur voit, pour ainsi dire, à travers les yeux du texte. Entendre « dans sa tête » ou prononcer la voix du texte est comme une expérience de possession par un autre sujet alors que voir « dans sa tête » les objets, personnes et paysages vus par le texte est comme une expérience d'assimilation à un autre sujet, radicalement non humain<sup>4</sup>.

L'expérience de lecture apparaît alors comme double et ambivalente : elle est, par rapport au texte, à la fois une distinction et une assimilation<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 13, 25.

<sup>2</sup> εἰς τὴν πατρῶαν αὐλὴν [Évangile selon Jean 10, 1] ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἀγίας ἐβδομάδος ἐπιέγεται μονήν [Évangile selon Jean 14, 2] (*Stromates* VII, 10, 57, 5)

<sup>3</sup> ΔΥΩ ΠΤΑΡῼΝΟΥΟΥΩΤῼ ΔΖΡΗΪ ΜΠῼΧ ΜΠΜΔ ΕΤῼΜΕΥ ΔΖΠΧΔΥ ΜΠΠΝΟΥΥΣ ΔΖΡΗΪ ΝΖΟΥΟΥ ΔΥΩ ΔΖΠΝΕΥ ΖΝ ΝΕΝΒΕΛ · ΔΥΩ ΔΝCΩΤῼ ΖΡΗΪ ΖΝ ΝΕΝΜΕΖΧΕ · ΔΖΠΖΥΜΝΟΥ Μῼ ΖΝCΜΟΥ ΝῼΔΓΓΕΛΟΥ ΔΥΩ ΕΥΤΕΛΗΛ ΝΖΕΝΔΓΓΕΛΟΥ ΔΥΩ ΖΕΝΜῼΤῼΔC ΝΜΠΗΥΕ ΝΕΥ ΡΖΥΜΝΕΙ ΠΕ « Et quand nous sommes passés au-delà de ce lieu-là, nous élevâmes notre compréhension davantage et nous vîmes de nos yeux et entendîmes de nos oreilles des hymnes et des louanges d'anges, une joie exprimée par des anges et des grandeurs des cieux qui chantaient des hymnes » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 13-22).

<sup>4</sup> Comme l'acteur selon la méthode de Constantin Stanislavski et comme l'interprète d'une pièce de musique, le lecteur met donc son corps en jeu dans l'expérience de lecture. On pourrait même dire que le lecteur est à mi-chemin entre l'acteur et le musicien. Comme le premier dans la méthode de Stanislavski, il est comme possédé par un autre sujet humain (cf. Constantin Stanislavski, *Работа актера над собой*, publié d'abord en anglais dans une traduction par Elizabeth Reynolds Hapgood – *An Actor Prepares*, New York, Theatre Arts, 1936, traduction en français par Elisabeth Janvier : *La Formation de l'acteur*, Paris, Édition Pygmalion, 2007, notamment le chapitre 9, « La mémoire affective »). Mais, comme le musicien, le lecteur s'assimile aussi à une entité non humaine. Joëlle décrit ainsi l'interprétation musicale comme créant « une relation incarnée entre l'abstraction (illustrée par le caractère virtuel de la partition) et l'existence » (Joëlle Caullier, « L'art d'interpréter », *art. cit.*, p. 190).

<sup>5</sup> L'expérience de lecture pourrait donc se résumer en trois éléments. 1. Lire, c'est entendre la voix d'un autre sujet résonner dans sa propre tête. 2. Lire, c'est voir à travers les yeux d'un sujet non humain. 3. Lire est donc à la fois une expérience de distinction entre le lecteur et un autre sujet et une expérience d'assimilation entre le lecteur et un autre sujet, autre qu'humain.

Cette ambivalence permet une construction mutuelle du lecteur et du texte. Pendant le temps de la lecture, parce qu'il s'assimile partiellement à cet autre sujet qu'est le texte, le lecteur devient autre, ce qui ouvre la possibilité qu'au sortir de l'expérience de lecture, il soit différent ; pour ainsi dire reconfiguré. Il en est de même pour le texte.

À propos des objets techniques, Georges Simondon considère que leur « résidu d'abstraction » permet de les caractériser par leur « imperfection »<sup>1</sup>. Le terme n'a pas ici de nuance négative : il signifie que les objets techniques ne sont jamais pleinement achevés (« faits jusqu'au bout »), ce qui explique qu'ils existent dans un « mouvement évolutif<sup>2</sup> ». Ainsi, le moteur à refroidissement par eau n'est pas « imp[er]f[ect] » parce qu'il aurait des défauts, mais parce qu'il ne constitue pas le point d'arrivée dans l'évolution des moteurs : il peut donner lieu, après lui, au moteur à refroidissement par air<sup>3</sup>. Ce caractère d'imperfection se manifeste notamment par le fait que l'objet technique est toujours, au moins en partie, « fragile<sup>4</sup> » : s'il était d'une solidité parfaite, il ne serait pas une étape du mouvement évolutif mais son point d'achèvement. La fragilité, la solidité et donc l'évolution elle-même concernent l'organisation de ces objets : le mouvement évolutif de la technique consiste ainsi en « des systèmes successifs de cohérence<sup>5</sup> », chacune de ses étapes étant « une modification de la répartition interne des fonctions, un réarrangement de leur système<sup>6</sup> ».

Si les livres comportent également un « résidu d'abstraction », similaire à celui des objets techniques, ils présentent eux aussi une fragilité caractérisant leur « cohérence » et leur « système » : la syntaxe qui fait la « cohérence » des phrases et l'organisation qui constitue le « système » d'un livre donné<sup>7</sup>. Lire signifie alors enclencher un mouvement évolutif : reconstruire les phrases et reconstruire le livre selon un nouvel « [a]rrangement ». Nous

---

<sup>1</sup> « [...] il convient de rechercher les causes de ce mouvement évolutif. Ces causes résident essentiellement dans l'imperfection de l'objet technique abstrait [abstrait au sens où il conserve un inachèvement, donc un potentiel d'évolution]. » (Gilbert Simondon, *Du mode d'existence, op. cit.*, p. 25)

<sup>2</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>4</sup> « Il [l'objet technique abstrait] – donc susceptible d'évolution] est plus fragile que l'objet technique concret [c'est-à-dire de l'objet technique qui n'est plus susceptible d'aucune évolution]. » *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 27. Cf. aussi *ibid.*, p. 23 : une série d'objets techniques « tend vers un état qui ferait de l'être technique un système entièrement cohérent avec lui-même, entièrement unifié. »

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 28. Cf. aussi *ibid.*, p. 22 : « Le problème technique est donc plutôt celui de la convergence des fonctions dans une *unité structurale* ». (Nous soulignons.)

<sup>7</sup> On peut se demander s'il existe des livres absolument solides, qui ne seraient susceptibles d'aucune réorganisation : des livres parfaits, pleinement « concrets » au sens simondonien de ces deux termes. Notre avis est que de tels livres n'existent pas. Nous y reviendrons dans la conclusion.

montrons dans notre première partie comment l'expérience de lecture de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément consiste en une telle organisation nouvelle de ces trois livres.

Or, si l'expérience de lecture, et donc la réorganisation du livre, se produisent dans un espace mental qui est commun au livre (en tant que cet espace constitue son résidu d'abstraction) et au lecteur (puisque l'expérience de lecture se déroule dans son esprit), cette évolution du livre doit être en même temps une évolution du lecteur. Pour les objets techniques aussi, Gilbert Simondon donne des éléments pour penser un mouvement évolutif du sujet, parallèle et interdépendant du mouvement évolutif qui fait passer d'un objet plus abstrait à un objet plus concret<sup>1</sup>. Selon lui, l'objet technique « apporte avec lui une information pure<sup>2</sup> », cette information étant l'ensemble des raisonnements et opérations qui ont conduit à son élaboration<sup>3</sup>. Cette information ne consiste pas en un événement au cours duquel une personne enseignerait ces informations à une autre, mais en un rapport entre les « formes apportées » par l'objet technique et « une forme analogue » dans le sujet<sup>4</sup>. Il en résulte que le mouvement évolutif qui conduit d'un objet à un autre doit correspondre chez le lecteur à une transformation similaire, interdépendante de ce mouvement.

---

<sup>1</sup> Ce rapprochement entre l'évolution d'un objet technique donné et l'évolution d'un sujet vivant est rendu d'autant plus possible que Gilbert Simondon présente d'emblée la première comme similaire à « une lignée phylogénétique » (Gilbert Simondon, *Du mode d'existence*, *op. cit.*, p. 20), dans laquelle « [l]e moteur d'autonome d'aujourd'hui [est] le descendant du moteur de 1910 » (*ibid.*). L'expression « mouvement évolutif » (*ibid.*, p. 25), que le philosophe utilise pour les objets techniques, rappelle d'ailleurs Jean-Baptiste de Lamarck et Charles Darwin.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>3</sup> « [...] ce qui est connu dans l'objet technique, c'est la forme, cristallisation matérielle d'un schème opératoire et d'une pensée qui a résolu un problème » (*ibid.*, *loc. cit.*). L'objet technique n'apporte cette information pure que quand il est « reçu comme technique et non pas seulement comme utile » (*ibid.*, *loc. cit.*). Si je reçois l'objet technique uniquement comme un « ustensile » (*ibid.*, p. 248), j'en fais usage sans comprendre ni comment il fonctionne ni comment il a été créé. C'est en ces termes que Gilbert Simondon conceptualise une « aliénation du travail » (*ibid.*), distincte de l'« aliénation [...] économique » (*ibid.*, p. 249) pensée par Karl Marx : un ouvrier est aliéné en tant que travailleur quand il « connaît ce qui entre dans la machine et ce qui en sort, mais non ce qui s'y fait : en présence même de l'ouvrier s'accomplit une opération à laquelle l'ouvrier ne participe pas même s'il la commande ou la sert » (*ibid.*, *loc. cit.*).

<sup>4</sup> « On peut nommer information pure celle qui n'est pas événementielle, celle qui ne peut être comprise que si le sujet qui la reçoit suscite en lui une forme analogue aux formes apportées par le support d'information ; ce qui est connu dans l'objet technique, c'est la forme [...] Cette forme, pour être comprise, nécessite dans le sujet des formes analogues : l'information n'est pas un avènement absolu, mais la signification qui résulte d'un rapport de formes, l'une extrinsèque et l'autre intrinsèque par rapport au sujet. » (*ibid.*, p. 247)



Selon nous, il en est de même pour le livre : le livre, parce qu'il est imparfait, donne lieu à une évolution qui est, en même temps, une évolution du lecteur<sup>1</sup>. En effet, le temps de l'expérience de lecture, au cours duquel le lecteur donne au texte une organisation nouvelle, est aussi celui où le lecteur s'assimile au texte (en voyant à travers ses yeux) tout en le percevant comme un sujet distinct (il entend – dans sa tête ou par sa bouche – la voix du texte résonner comme une voix autre), donc un temps où la personne du lecteur peut elle aussi, par cette assimilation-distinction, être organisée d'une façon nouvelle.

Cette réorganisation mutuelle du texte et du lecteur suppose que l'espace mental que le texte et le lecteur partagent est abstrait en deux sens. Abstrait parce que, contrairement à l'objet livre, il n'est pas matériel. Mais aussi abstrait dans le sens que Gilbert Simondon donne à ce terme lorsqu'il l'utilise pour les objets techniques : abstrait, c'est-à-dire imparfait, inachevé, donc susceptible d'une évolution ultérieure.

Cela signifie que, comme pour le texte, il existe dans le lecteur une part d'inachèvement, un « résidu d'abstraction ». Le lecteur a une part d'identité fixe et, en même temps, une part d'inconnu, y compris pour lui-même, et de chaos, donc une part qui reste susceptible de formation et d'organisation. Cette conception du lecteur, que nous élaborons à partir de Gilbert Simondon, n'est pas sans analogie avec la manière dont certains psychanalystes conçoivent l'émergence de l'identité et du soi. Ainsi, pour Carl Gustav Jung, la figure mythologique qu'est le *trickster* des Winnebagos témoigne de la nature originellement indifférenciée du sujet et les récits dont il est le protagoniste, de l'émergence progressive d'une identité, à partir de ce chaos originel, où, par exemple, bêtise et ruse sont une seule et même chose<sup>2</sup>. De même, plus récemment, pour Michel de M'Uzan, « le soi-même archaïque doit [...] émerger d'une entité synchrétique confuse<sup>3</sup> ». C'est dans une telle part du lecteur qui, même lorsque celui-ci est

---

<sup>1</sup> Cette transformation commune du livre et du lecteur est suggérée par Stanley Fish lorsque, après avoir décrit sa méthode comme permettant « de nous forcer à être conscients de "ça" [c'est-à-dire du texte] comme un objet changeant – et donc comme pas un "objet" du tout » (passage que nous avons déjà cité), il ajoute « et aussi d'être conscient de nous-mêmes comme changeant de la même façon » (« *and also to be aware of yourself as correspondingly changing* ») (Stanley Fish, « Literature », *art. cit.*, p. 140).

<sup>2</sup> Carl Gustav Jung, « Contribution à l'étude de la psychologie du fripon », in Sam Blowsnake, Paul Radin, Charles Kerenéyi et Carl Gustav Jung, *Le Fripon divin : un mythe indien*, Genève, Georg éditeurs, 1958, p. 177-199, traduction française par Arthur Reiss de *eid.*, *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus*, Zürich, Rhein-Verlag, 1954.

<sup>3</sup> Michel de M'Uzan, *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard, 2005, p. 20. Le livre tel que nous le concevons serait l'équivalent de ce que Michel de M'Uzan nomme le « jumeau paraphrénique » : un double permettant à une conscience d'émerger (*ibid.*, p. 21).

devenu adulte, demeure syncrétique et confuse, qu'a lieu, selon nous, la rencontre entre le texte et le lecteur qui donne à chacune d'eux forme nouvelle.

Si l'on envisage l'expérience de lecture comme une transformation mutuelle du texte et du lecteur, fondée sur une assimilation et en même temps une distinction entre l'un et l'autre, cette conception suppose une autre assimilation-distinction : entre le lecteur et l'auteur. En effet, le fait que le lecteur réorganise le livre le place dans une position à la fois identique à celle de l'auteur et distincte de celle-ci. Elle est identique parce que, comme l'auteur, le lecteur exerce sur le texte une activité de composition. En même temps, elle est radicalement différente parce que la composition par le lecteur s'exerce sur un livre qui existe déjà, alors que la composition par l'auteur (même si celui-ci peut reprendre, de manières diverses, des livres préexistants) crée, au moins au départ, un livre qui n'existait pas avant lui. La dernière relation qui nous reste ainsi à étudier est celle qui unit l'auteur et le texte, et, à travers ce dernier, l'auteur et le lecteur.

#### **D. Le texte et ses auteurs : entre retour à l'indifférenciation et émergence du nouveau. Le révélateur de *Jabberwocky***

Le mouvement évolutif de l'objet technique selon Gilbert Simondon et donc, selon nous, le mouvement évolutif du livre, mouvement qui le conduit « du mode abstrait au mode concret<sup>1</sup> », existe parallèlement et solidairement d'un mouvement évolutif du sujet. Cette interaction du livre et du sujet est possible parce que le livre et le sujet n'ont pas chacun une nature radicalement différente et donc mutuellement exclusive : le livre et le lecteur ont en commun un « résidu d'abstraction », espace dans lequel ils peuvent se rencontrer et où s'exercent leurs reconfigurations respectives. Cette manière de concevoir le livre et la lecture conduit à proposer une façon particulière de saisir le rapport entre le livre et un autre sujet : l'auteur, qui est à l'origine du livre.

Le rapport du livre avec l'auteur se confond au moins partiellement avec celui qu'entretiennent le livre et le lecteur. À partir du moment où l'auteur, à l'origine d'une première version du texte, commence à la reprendre, réécrire et réorganiser, bref, à la relire à tous les

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence, op. cit.*, p. 23.

sens du terme, il ressemble, vis-à-vis de son propre texte à n'importe lequel de ses lecteurs, qui, au cours de la réception de cette œuvre, la réorganise également<sup>1</sup>.

Cette identification de l'auteur à un premier lecteur est encore accentuée dans le cas d'une œuvre composée par plusieurs auteurs successifs, comme l'*Évangile selon Marc* selon la théorie proposée par Marie-Émile Boismard<sup>2</sup>, à savoir deux sources, « les Documents A et B<sup>3</sup> », intégrées ensuite dans un « proto-Marc<sup>4</sup> », utilisé dans un troisième et dernier temps par un « Rédacteur marco-lucanien<sup>5</sup> » pour composer l'*Évangile selon Marc* dans sa forme définitive. Dans un tel schéma, chacun des auteurs, en plus d'être son propre relecteur, est le lecteur de l'auteur qui le précède dans cette Histoire rédactionnelle : le « Rédacteur marco-lucanien » est le lecteur du « proto-Marc », dont l'auteur est lui-même le lecteur des « Documents A et B »<sup>6</sup>.

Cette assimilation de l'auteur et du lecteur, sur la base de leur activité commune de réorganisation vis-à-vis du texte, peut être étendue même à sa première version<sup>7</sup>, et même au point de départ de l'entreprise d'écriture : à l'idée du livre. À ce moment, le livre, en termes simondoniens a déjà une existence : celle d'un pur objet « abstrait<sup>8</sup> », d'un pur « devenir<sup>9</sup> » ; d'un projet, une envie, une impulsion. Il est totalement imparfait, c'est-à-dire totalement à faire.

---

<sup>1</sup> Dans une de ses nouvelles, Bernard Quiriny imagine le cas de Robert Martelain, un auteur interné dans un hôpital psychiatrique, souffrant d'amnésie et perdant notamment le souvenir de ce qu'il a écrit la veille, ce qui accentue encore davantage l'idée que l'auteur est le lecteur de son propre texte au fur et à mesure qu'il le construit : « Il y reconnaissait son écriture, mais demeurait incertain qu'il en était l'auteur. L'infirmier disait l'avoir vu faire, certifiait que leur paternité ne faisait aucun doute ; mais Martelain restait perplexe et, à la lecture, il trouvait que ce n'était pas mal, mais qu'il n'aurait pas écrit comme ça, que "ce n'était pas son style". » (Bernard Quiriny, *Une collection très particulière*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, « Une collection très particulière (I) L'écriture et l'oubli »).

<sup>2</sup> Marie-Émile Boismard, *L'évangile de Marc*, op. cit..

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>6</sup> Pour donner un autre exemple, l'idée traditionnellement admise que le livre d'*Isaïe* serait constitué de la compilation de trois textes distincts, souvent désignés comme le « Proto-Isaïe » (correspondant aux chapitres 1 à 39), le « Deutéro-Isaïe » (chapitres 40 à 55) et le « Trito-Isaïe » (chapitres 56 à 66), suppose que le ou les auteurs de la version finale d'*Isaïe* sont aussi des lecteurs de ces trois textes. (Berhard Lauardus Duhm semble être le premier à avoir proposé cette tripartition, dans *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892. Elle est contestée, pour des raisons différentes, par Joseph Blenkinsopp et William L. Holladay, respectivement dans « The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book » et « Was Trito-Isaiah Deutero-Isaiah after All », tous deux dans Craig C. Broyles et Craig A. Evans (dir.), *Writing & Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, volume I, p. 155-175 et p. 193-217.)

<sup>7</sup> De plus, il est inexact d'imaginer que tout auteur écrit une première version complète d'un livre avant de la remanier : au fur et à mesure qu'il progresse de la première à la dernière page (pour autant qu'il écrive son livre de manière linéaire, ce qui n'est pas toujours le cas), l'auteur relit et réécrit aussi les passages qu'il a déjà composés.

<sup>8</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence*, op. cit., p. 21, pour la première occurrence d'« abstrait » dans cette œuvre.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 20.

Si le « mouvement évolutif » du livre existe dans une interdépendance avec le « mouvement évolutif » du sujet, cet état totalement abstrait du livre au moment de son apparition comme idée correspond également, chez le sujet qu'est l'auteur, à un état totalement abstrait : à une part de sa personne sur laquelle il n'a aucune prise ni connaissance. C'est précisément ce que suppose Gilbert Simondon pour l'objet technique :

« L'objet qui sort de l'invention technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit, exprime de cet être ce qui est le moins attaché à un *hic et nunc* ; on pourrait dire qu'il y a de la nature humaine dans l'être technique, au sens où le mot de nature pourrait être employé pour désigner ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme ; l'homme invente en mettant en œuvre son propre support naturel, cet *ἄπειρον* qui reste attaché à chaque être individuel.<sup>1</sup> »

Le point où commence le mouvement évolutif du livre coïncide avec la partie du psychisme de l'auteur qui lui échappe le plus : celle qui demeure, dans les termes de Gilbert Simondon, dans un état « naturel » et que Michel de M'Uzan qualifie d'« archaïque » et de « confuse<sup>2</sup> ». Le livre prend naissance dans ce qui, chez l'auteur, demeure, pour ainsi dire, en friche.

Or, c'est justement cette coïncidence d'un chaos originel du livre avec un chaos originel de l'auteur qui fait que le livre peut donner lieu à une expérience de lecture. S'il naissait de la partie psychique de l'auteur dont ce dernier a une maîtrise et une connaissance complètes, le livre serait lui-même, dès le commencement, pleinement achevé. Dans ce cas, il ne serait jamais lu, puisqu'il ne pourrait jamais être réorganisé par un autre sujet et, donc, produire la réorganisation de la personnalité de ce lecteur. C'est seulement cette rencontre à un point où texte, lecteur et auteur se rejoignent en un même état au moins momentanément inorganisé qui permet que la lecture soit une expérience « transindividu[elle]<sup>3</sup> ». Dans le temps de l'expérience de lecture, le lecteur retrouve, en réorganisant le texte, le moment où, à partir de la partie de l'auteur qui est elle-même indifférenciée, le livre a commencé son existence en n'étant qu'indifférenciation : c'est à partir de ce point que les trois mouvements évolutifs du texte, du lecteur et de l'auteur progressent en parallèle et en interaction.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>2</sup> Michel de M'Uzan, *Aux confins*, *op. cit.*, p. 20, passage cité *supra* dans la même section.

<sup>3</sup> De la même manière, Gilbert Simondon considère que les objets techniques ne permettent une relation entre les individus qu'en tant que cette relation est fondée sur la part qui, en ces derniers, est antérieure à leur individualisation : « Par l'intermédiaire de l'objet technique se crée alors une relation interhumaine qui est le modèle de la *transindividualité*. » (Gilbert Simondon, *Du mode d'existence*, *op. cit.*, p. 248)

Il existe, selon nous, un exemple de cette convergence du texte, de l'auteur et du lecteur en un point originel d'indifférenciation, convergence en laquelle consiste l'expérience de lecture, chez Antonin Artaud, dans la manière dont celui-ci, dans quatre textes<sup>1</sup>, décrit ses rapports au poème de Lewis Carroll *Jabberwocky*<sup>2</sup> dont, au cours de son internement à l'asile de Rodez, le docteur Gaston Ferdière lui aurait proposé de tenter la traduction en français<sup>3</sup>.

Ces textes font d'abord apparaître une étrange inversion entre l'auteur Lewis Carroll et le lecteur Antonin Artaud. Bernard Abraham signale ainsi que, dans une lettre du 25 septembre 1943, ce dernier fait état d'une « coïncidence » : « le matin même du jour où lui a été apporté le livre de Carroll, [il] s'est mis à écrire des phrases dont il va ensuite retrouver l'équivalent dans le livre dont il n'a pas encore pris connaissance<sup>4</sup> ». Dans un « Post-scriptum » à un recueil comprenant sa traduction de *Jabberwocky*, quatre ans plus tard, Antonin Artaud affirme : « J'ai eu le sentiment [...] que ce petit poème, c'est moi qui l'avais et pensé et écrit, en d'autres siècles, et que je retrouvais ma propre œuvre entre les mains de Lewis Carroll<sup>5</sup>. » Entretemps, dans une lettre du 22 septembre 1945, cette « coïncidence » et ce « sentiment » avaient même pris la forme d'une accusation de plagiat<sup>6</sup> – alors même que ce poème (1871) a été écrit vingt-et-un

---

<sup>1</sup> Par ordre chronologique : Antonin Artaud, « Variations à propos d'un thème d'après Lewis Carroll », in Antonin Artaud, *Nouveaux écrits de Rodez*, Paris, Gallimard, 1977, p. 138-139, 179 et 183 (Selon Bertrand Abraham notamment, ce texte non daté précède la traduction de *Jabberwocky* – cf. Bertrand Abraham, « Antonin Artaud, Lewis Carroll. Lecture, réécriture », in *Semen*, 6, 1991, p. 195-223, p. 198.) ; « Lettre du 25 septembre 1943 », in Antonin Artaud, *Nouveaux écrits*, op. cit., p. 64-65 ; « Lettre du 22 septembre 1945 à Henri Parisot », in Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, tome IX, Paris, Gallimard, 1971, p. 184-189 et « Post-scriptum au texte L'Arve et l'Aume » (1947), in Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 174.

<sup>2</sup> Ce poème est paru originellement dans *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There* (Londres, Macmillan & Co, 1871). La traduction d'Antonin Artaud (« L'Arve et l'Aume, tentative anti-grammaticale contre Lewis Carroll ») a été publiée dans le tome IX de ses *Œuvres complètes* (op. cit., p. 156-173). Sur le *Jabberwocky* d'Antonin Artaud, nous sommes particulièrement redevable aux deux articles suivants : Bertrand Abraham, « Antonin Artaud », art. cit., et Benoît Delaune, « Un cas précis de "plagiat par anticipation" : Antonin Artaud accuse Lewis Carroll », *Acta fabula*, 10, 2, publié en février 2009 (<https://www.fabula.org/revue/document4990.php>), page consultée le 22 mars 2020.

<sup>3</sup> Ces circonstances sont notamment présentées par Bertrand Abraham (« Antonin Artaud », art. cit., p. 196), qui rappelle également que cette contextualisation repose sur « les déclarations et la correspondance du médecin qui ne sont pas sans présenter un certain nombre de zones d'ombre et de contradictions et qui ont d'ailleurs fait l'objet de polémiques peu après la mort d'Artaud » (*ibid.*).

<sup>4</sup> Bertrand Abraham, « Antonin Artaud », art. cit., p. 198.

<sup>5</sup> Antonin Artaud, « Post-scriptum », cap. cit., passage cité par Benoît Delaune dans « Un cas précis », art. cit..

<sup>6</sup> Benoît Delaune (« Un cas précis », art. cit.) présente cette accusation d'Antonin Artaud en lui appliquant le concept de « plagiat par anticipation » tel que Pierre Bayard l'a théorisé (Pierre Bayard, *Le Plagiat par anticipation*, Paris, Éditions de Minuit, 2009). Cette accusation de plagiat par Antonin Artaud est également mentionnée par Hélène Maurel-Indart dans *Petite enquête sur le plagiaire sans scrupule* (Paris, Éditions Léo Scheer, 2012). Le « plagiat par anticipation » est d'abord le nom d'un procédé théorisé et pratiqué par certains membres de l'Oulipo comme Jean Roubaud (Jean Roubaud, *Poésie etcetera : ménage*, Paris, Stock, 1995, p. 205-206. Sur le « plagiat par anticipation » de l'Oulipo, cf., entre autres, Carole Bisenius-Penin, « La contrainte de l'hétéroparodie dans la poétique oulipienne et post-oulipienne », in Catherine Dousteysier-Khoze et Floriane

ans avant la naissance d'Antonin Artaud (1898) : « *Jabberwocky* n'est qu'un plagiat édulcoré et sans accent d'une œuvre par moi écrite et qu'on a fait disparaître de telle sorte que moi-même je sais à peine ce qu'il y a dedans.<sup>1</sup> » Dans les trois cas, l'auteur de *Jabberwocky* devient celui qui lit Antonin Artaud. À l'inverse, le lecteur de *Jabberwocky*, Antonin Artaud, devient l'auteur d'un livre similaire, dont les points communs avec celui de Lewis Carroll sont explicables soit par des coïncidences soit par la malveillance de ce dernier.

Cette inversion des rôles peut être comprise comme une manifestation des troubles psychiques dont souffre Antonin Artaud<sup>2</sup>, notamment de la paranoïa et des idées de persécution qui ont été diagnostiquées à son sujet<sup>3</sup>. L'hypothèse d'un Lewis Carroll plagiaire, dans la lettre du 22 septembre 1945, est cohérente avec l'idée d'un vaste complot dont Antonin Artaud serait la victime, d'autant plus que, dans le même texte, il précise que son œuvre perdue, plagiée dans *Jabberwocky*, a disparu à cause de manigances de « l'administration, de l'église, de la police<sup>4</sup> ». Cette même inversion a pu également être favorisée par le fait qu'Antonin Artaud est non seulement le lecteur mais aussi le traducteur de *Jabberwocky*, un traducteur qui, de plus, a opéré des choix conduisant à « bouleverser<sup>5</sup> » le texte d'origine, autrement dit une sorte de second auteur<sup>6</sup>. Pourtant, même les aspects les plus délirants de ces quatre textes semblent s'appuyer sur une coïncidence, en un même point originel d'indifférenciation, entre le texte, l'auteur et le lecteur.

---

Place-Verghnes (dir.), *Poétiques de la parodie et du pastiche de 1850 à nos jours*, Bern, Peter Lang, 2006, p. 301-312, p. 303-304.

<sup>1</sup> Antonin Artaud, « Lettre du 22 septembre 1945 », *cap. cit.*, cité par Benoît Delaune dans « Un cas précis », *art. cit.*

<sup>2</sup> Bertrand Abraham décrit la lettre du 22 septembre 1945, où Antonin Artaud accuse Lewis Carroll de plagiat, comme « délirant[e] » (Bertrand Abraham « Antonin Artaud », *art. cit.*, p. 219). Cette lettre comporte notamment une incohérence majeure : Antonin Artaud y affirme que l'unique exemplaire du livre plagié « est resté entre les mains de l'une de [s]es filles : Catherine Chilé » (Antonin Artaud, « Lettre du 22 septembre 1945 », *cap. cit.*), ce qui est en réalité le nom de sa grand-mère paternelle, qu'il n'a jamais connue puisqu'elle est morte deux ans avant sa naissance (Bertrand Abraham, « Antonin Artaud », *art. cit.*, p. 219).

<sup>3</sup> Un certificat du 22 février 1939 comporte ainsi les diagnostic « Syndrome délirant de structure paranoïde, idées actives de persécution, d'empoisonnement, dédoublement de la personnalité. » (Fac-similé reproduit par Évelyne Grossman, dans Antonin Artaud, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 847.) Cette dimension de persécution apparaît encore dans le « Post-scriptum » de 1947, où Antonin Artaud emploie des expressions qui peuvent évoquer un vol : « je retrouvais ma *propre* œuvre *entre les mains* de Lewis Carroll » (Antonin Artaud, « Post-scriptum », *cap. cit.*, passage cité par Benoît Delaune dans « Un cas précis », *art. cit.* Nous soulignons.)

<sup>4</sup> Antonin Artaud, « Lettre du 22 septembre 1945 », *cap. cit.*, cité par Bernard Abraham dans « Antonin Artaud » (*art. cit.*, p. 219).

<sup>5</sup> Bertrand Abraham, « Antonin Artaud », *art. cit.*, p. 208.

<sup>6</sup> *Id.*, « Antonin Artaud », *art. cit.*, p. 208 sq..

Nous avons proposé que le livre, au point de départ de son mouvement évolutif, était pleinement abstrait, aux deux sens du terme – pleinement immatériel (il n'est encore qu'une idée, un projet) et pleinement inachevé (c'est le sens simondonien du mot « abstrait »). Le livre naîtrait de la partie du psychisme de l'auteur elle aussi, pour ainsi dire, inachevée. L'expérience de lecture transformerait le lecteur en auteur, qui reconfigurerait le texte et, en même temps, donnerait une nouvelle forme à la part de son propre psychisme elle aussi inachevée.

Or, il est frappant que, dans la lettre où il accuse Lewis Carroll de plagiat, Antonin Artaud présente le livre censé avoir été copié par le poète anglais avant tout comme une entité abstraite. Il rappelle le projet qu'il en a eu avant d'en évoquer la concrétisation et ce projet même est présenté comme imprécis : « C'est que j'avais eu depuis bien des années une *idée* de la consommation, de la consommation interne de la langue, par exhumation de *je ne sais quelles* torpides et crapuleuses nécessités.<sup>1</sup> » Même quand Antonin Artaud décrit le livre qui en a résulté, il le caractérise d'une manière qui en fait un objet impossible ou disparu, donc demeurant dans l'abstrait. Il l'aurait écrit « dans une langue qui n'était pas le français, mais que tout le monde pouvait lire, à quelque nationalité qu'il appartînt<sup>2</sup> ». On l'a de toute manière « fait disparaître<sup>3</sup> ». Même la prétendue copie réalisée par Lewis Carroll manque de consistance : « *Jabberwocky* n'est qu'un plagiat édulcoré et sans accent<sup>4</sup> ». L'œuvre d'Antonin Artaud n'existe même plus comme souvenir : « [...] de telle sorte que moi-même je sais à peine ce qu'il y a dedans<sup>5</sup>. »

Le livre demeure ainsi, pour lui, comme pour tout auteur (qui est forcément aussi lecteur) et comme pour tout lecteur (qui devient auteur dans le cadre de l'expérience de lecture), une entité abstraite et susceptible de réorganisations innombrables. L'inversion entre lecteur et auteur que présente Antonin Artaud est, selon nous, la conséquence de l'assimilation qui existe toujours, au moins partiellement, entre l'auteur et le lecteur, à partir du moment où ils se confondent dans le rapport au texte en tant qu'entité à réorganiser. Même l'œuvre qu'Antonin Artaud s'imagine avoir écrite correspond à ce retour à un état indifférencié entre auteur, lecteur

---

<sup>1</sup> Antonin Artaud, « Lettre du 22 septembre 1945 », *cap. cit.*, cité par Benoît Delaune dans « Un cas précis », *art. cit.*. Nous soulignons. On retrouve ce retour au projet du texte dans le « Post-scriptum » de 1947 : « J'ai eu le sentiment [...] que ce petit poème, c'est moi qui l'avais *et pensé* et écrit ». (Antonin Artaud, « Post-scriptum », *cap. cit.*, passage cité par Benoît Delaune dans « Un cas précis », *art. cit.* Nous soulignons.)

<sup>2</sup> Antonin Artaud, « Lettre du 22 septembre 1945 », *cap. cit.*, cité par Benoît Delaune dans « Un cas précis », *art. cit.*

<sup>3</sup> Antonin Artaud, « Lettre du 22 septembre 1945 », *cap. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

et texte : le titre qu'il en donne dans la lettre du 22 septembre 1945, *Letura d'Eprahi Falli Tetar Fendi Photia o Fotre Indi*, commençant par un mot qui évoque non pas l'écriture, mais la lecture<sup>1</sup>.

Autrement dit, l'inversion entre auteur et lecteur dans les textes où Antonin Artaud évoque sa traduction de *Jabberwocky* n'est pas d'abord un symptôme des problèmes mentaux du poète et dramaturge : ces troubles psychiques agissent ici plutôt ici comme révélateurs de l'essence de l'expérience de lecture : une convergence du texte, de l'auteur et du lecteur, qui se confondent en un même point originel d'indifférenciation<sup>2</sup>.

Or, les écrits d'Antonin Artaud manifestent également une autre indifférenciation : entre les mots et les réalités extérieures au langage, que les mots peuvent désigner mais qui, pour le poète et dramaturge, existent sur le même plan que des réalités tangibles. Comme l'écrit Gilles Deleuze, dans les textes d'Antonin Artaud,

« Il n'y a plus de frontière entre les choses et les propositions [...] le mot tout entier perd son sens. Il garde peut-être un certain pouvoir de désignation, mais ressenti comme vide ; un certain pouvoir de manifestation, ressenti comme indifférent ; une certaine signification ressentie comme "fausse". [...] Tout mot est physique, affecte immédiatement le corps<sup>3</sup>. »

Sur ce point également, nous pensons que les troubles mentaux d'Antonin Artaud<sup>4</sup> sont un révélateur : celui d'une unité entre le langage et la réalité extérieure au langage, permise par l'expérience de lecture, en même temps qu'elle assimile texte, auteur et lecteur.

## E. Du texte au monde

Faire l'hypothèse, comme nous le proposons, que le livre comporte toujours un « résidu d'abstraction » à partir duquel le lecteur peut créer un texte nouveau, ouvre un double espace de contact possible, à travers le texte, entre le lecteur et une réalité extérieure à l'expérience de lecture : d'une part avec la réalité que constitue les individus qui ne sont ni le lecteur ni l'auteur ;

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, loc. cit. « *Letura* » signifie « lecture » en espagnol.

<sup>2</sup> Sans envisager les rapports entre le texte, l'auteur et le lecteur, Gilles Deleuze considère que les troubles physiques d'Antonin Artaud ont une valeur révélatrice quant à la nature du langage : « La révélation qui va animer le génie d'Artaud, le moindre schizophrène la connaît, la vit à sa manière aussi » (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 101 ; cf. aussi p. 101-114).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze lie directement cette confusion entre réalité du langage et réalité extérieure au langage à la schizophrénie d'Antonin Artaud : « Artaud dit : ce n'est que de la surface. La révélation qui va animer le génie d'Artaud, le moindre schizophrène la connaît, la vie à sa manière aussi : pour lui *il n'y a pas, il n'y a plus de surface*. » (*Ibid.*, p. 106) Cf. aussi le titre du chapitre de *Logique du sens* où apparaissent ces réflexions sur Antonin Artaud, « treizième série du schizophrène et de la petite fille » (*ibid.*, p. 101-114).



d'autre part avec la réalité plus vaste qui englobe le lecteur, l'auteur et les autres êtres humains. Ce sont ces deux points que nous allons présenter successivement.

Selon nous, il est possible d'envisager une relation entre les individus fondée sur le texte, en l'occurrence, à partir de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément, considérés individuellement ou un corpus. Une telle communauté, dont l'existence s'ancrerait dans un ou plusieurs textes donnés, se distinguerait de la « communauté interprétative » postulée par Stanley Fish<sup>1</sup>, dont la discussion des thèses nous permettra de fonder notre propre hypothèse.

Pour Stanley Fish, une « communauté interprétative » se fonde non sur un texte, mais sur un ensemble de règles, intégrées par les lecteurs individuels, notamment par l'action d'institutions, bien avant que ceux-ci ne rencontrent un texte donné<sup>2</sup>. Les lecteurs élaborent alors, à partir de ces conventions, « comme s'ils suivaient une recette<sup>3</sup> », une interprétation des textes, sans que celle-ci repose d'abord sur les textes eux-mêmes. C'est ce que Stanley Fish déduit notamment des réactions d'étudiants participant à un cours qu'il donnait sur la poésie religieuse anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle à la State University of New York à Buffalo<sup>4</sup>. Le chercheur les ayant invités à interpréter le texte inscrit sur le tableau à leur entrée dans la salle, à savoir

« Jacobs-Rosenbaum  
Levin  
Thorne  
Hayes  
Ohman (?)<sup>5</sup> »

---

<sup>1</sup> Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980, traduit en français par Étienne Dobenesque : Stanley Fish, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007. Sur les communautés interprétatives de Stanley Fish, cf. notamment Yves Citton, « Puissance des communautés interprétatives », introduction de Stanley Fish, *Quand lire, op. cit.*, p. 5-27 ; Marc Escola, « L'autorité de l'interprète. Les fables théoriques de Stanley Fish », *Acta fabula*, 7, 1, 2008, <http://www.fabula.org/revue/document3780.php>, page consultée le 31 mars 2020 ; Raymond Michel, « "Il n'y a jamais que des contextes" », *Pratiques*, 151-152, 2011, p. 49-72. Signalons également Pascal Nicolas-Le Strat qui propose d'analyser la manière dont de telles communautés naissent et peuvent également être créatrices de nouveaux textes, raison pour laquelle il préfère parler de « communautés d'usage » (Pascal Nicolas-Le-Strat, *Moments de l'expérimentation*, Montpellier, Fulenn Éditions, 2009, p. 130-136).

<sup>2</sup> Stanley Fish évoque une connaissance qui « a été acquise de manière tellement graduelle et il y a si longtemps qu'elle n'apparaît plus comme une connaissance du tout » (Stanley Fish, *Is There, op. cit.*, p. 330).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 323.

en le présentant comme « un poème religieux du même type que ceux qu'ils avaient étudiés<sup>1</sup> », les étudiants en proposèrent des interprétations aussi érudites qu'ingénieuses, allant de l'organisation même du texte, vue comme « la forme d'une croix ou d'un autel<sup>2</sup> » au point d'interrogation final, considéré comme un moyen de souligner l' « ambiguïté<sup>3</sup> » du dernier nom, en passant par les noms eux-mêmes, Thornes par exemple étant interprété comme une référence à la couronne d'épines<sup>4</sup>. Stanley Fish ne leur révéla qu'ensuite qu'il s'agissait d'une liste de références bibliographiques, données aux étudiants du cours précédent<sup>5</sup>, Roderick Jacobs et Peter Rosenbaum étant, par exemple les noms de deux linguistes<sup>6</sup>. La conclusion que Stanley Fish tire de cette expérience est que la qualification d'un texte comme poème ne vient ni de caractéristiques de ce texte ni de l'interprétation d'un lecteur individuel mais de conventions apprises dans un cadre institutionnel<sup>7</sup> : en l'occurrence, de notions générales acquises par ces étudiants à l'université, comme le fait que les poèmes « sont (ou sont supposés être) organisés d'une manière plus dense, et plus complexe que les communications ordinaires<sup>8</sup> » et les codes de la poésie religieuse anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle, intégrés lors du cours suivi avec leur professeur Stanley Fish, auxquels il faudrait ajouter l'affirmation trompeuse<sup>9</sup> de ce dernier que la liste présentée au tableau constitue un poème<sup>10</sup>. Il en résulte deux conséquences pour le chercheur américain.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>7</sup> « La conclusion, par conséquent, est que tous les objets [littéraires] sont faits et non pas découvertes, et qu'ils sont faits par les stratégies interprétatives que nous mettons en mouvement. Cela ne me condamne pas, pourtant, à la subjectivité, car les moyens par lesquels ils sont faits sont sociaux et conventionnels. Autrement dit, le "on" qui fait le travail d'interprétation qui crée les poèmes [...] est un on communautaire et non pas un individu isolé. » (*Ibid.*, p. 331)

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>9</sup> Stanley Fish présente son expérience comme comportant une part de « tromperie » (« *deception* ») (*ibid.*, p. 327). Il a également guidé les étudiants vers la perception de la liste de noms comme un poème extrait d'un recueil en y ajoutant deux éléments : « Dans le laps de temps qui séparait les deux cours, je fis seulement un changement. Je traçai un cadre autour de la liste et écrivit en haut de ce cadre "p. 43". » (*ibid.*, p. 323)

<sup>10</sup> On pourrait analyser de la même manière la réception, par les candidats à l'agrégation d'Histoire de 2011, d'un texte, présenté par le sujet d'Histoire médiévale sous le titre « Le concile de Constance vu par un témoin » et attribué par une note du même sujet à « maître Jacques de *Ciresio*, le secrétaire du chancelier Gerson », alors que le texte en question était en réalité tiré du *concile de Constance au jour le jour* (Tournai, Desclée), un journal fictif constitué par l'historien Palémon Glorieux en 1964 (cf. [http://media.education.gouv.fr/file/agreg\\_externes/02/8/agreg\\_ext\\_histoire\\_3\\_174028.pdf](http://media.education.gouv.fr/file/agreg_externes/02/8/agreg_ext_histoire_3_174028.pdf), page consultée le 1<sup>er</sup> avril 2020). Dans ce cas, la plupart des candidats ont lu le passage en utilisant les techniques d'interprétation d'un texte médiéval acquises au cours de leur formation universitaire et, surtout, en adoptant une telle lecture parce que le sujet du concours leur demandait de faire ainsi.

Premièrement, le texte devient accessoire. À l'extrême, la lecture produite par une communauté d'interprétation peut se passer de tout texte. Stanley Fish suppose ainsi que ses étudiants auraient pu produire une interprétation selon les règles de la poésie anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle même en présence d'un tableau parfaitement vide :

« [...] même s'il n'y avait aucun nom dans la liste, si le papier ou le tableau était blanc, le blanc ne présenterait aucun problème à l'interprète, qui y verrait aussitôt le vide à partir duquel Dieu a créé la mer, ou l'abysse dans laquelle tombent les pêcheurs qui n'ont pas été régénérés ou, dans le meilleur des poèmes possible, les deux à la fois.<sup>1</sup> »

Deuxièmement, le lecteur n'existe plus comme individu. Selon Stanley Fish, il n'est possible de lire et d'interpréter un texte qu'en tant qu'on est construit par une communauté : « non moins que les poètes et les énoncés que nous voyons, nous-mêmes sommes les produits de manières de penser sociales et culturelles<sup>2</sup> ». On ne peut lire qu'en tant que « membr[e] d'une communauté<sup>3</sup> », ou plutôt : les lecteurs ne lisent jamais, seules les communautés lisent et interprètent les textes.

L'hypothèse des communautés interprétatives de Stanley Fish nous semble reposer sur une alternative trop tranchée : soit le lecteur ne donnerait aucun sens à un texte, soit il lui donnerait un sens précis<sup>4</sup>, mais qui serait inévitablement le sens fixé par avance par la communauté interprétative à laquelle il appartient<sup>5</sup>. Cette approche nous semble négliger le processus de construction du sens, même celle d'un sens, en apparence, aussi élémentaire que la caractérisation d'un texte comme un « poème ». Y compris dans ce cas, le contact entre le lecteur et le texte passe par une phase de construction progressive – d'abstraction au sens simondonien du terme – d'où cette qualification va progressivement émerger.

---

<sup>1</sup> Stanley Fish, *Is There*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>3</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>4</sup> Cette alternative apparaît quand Stanley Fish compare l'interprétation d'un texte à celle d'un geste conventionnel comme celui de lever le doigt, dans une salle de cours d'université, pour poser une question : « si une personne ne fonctionnant pas comme un étudiant se trouvait entrer dans ma salle de cours [...] il le verrait toujours [ce geste] d'une certaine façon, et jamais comme des données purement physiques attendant son interprétation. » (*ibid.*, p. 334-335) Nous pensons qu'il existe justement une phase initiale de l'expérience de lecture où le texte n'est encore qu'un ensemble de « données purement physiques », quelle que soit la ou les communautés interprétatives auxquelles il appartient.

<sup>5</sup> « [...] la manière de voir, quoi que ce soit ce qu'on voit, ne serait jamais individuelle ou idiosyncratique, puisque sa source serait toujours la structure institutionnelle dont "celui qui voit" serait une extension sous forme d'agent » (*ibid.*, p. 335).

Nous avons proposé que cette construction progressive se réalise à partir d'un contact entre le « résidu d'abstraction » du texte et la partie inachevée du lecteur<sup>1</sup>, contact qui permet la rencontre entre le lecteur et l'auteur<sup>2</sup>. Selon nous, c'est également à partir de la part abstraite – au sens simondonien du terme – du texte qu'il est possible de concevoir la rencontre, à partir de l'expérience de lecture, entre plusieurs lecteurs. Lorsque deux ou plusieurs personnes communiquent à propos d'un même texte, que ce soit pour échanger des impressions, partager des avis sur celui-ci, y compris de manière conflictuelle, ou encore débattre de son interprétation, ils se fondent d'abord sur la part inachevée du texte.

C'est de cette façon qu'il nous semble possible de comprendre par exemple certains débats portant sur la κάθαρσις dans la *Poétique* d'Aristote<sup>3</sup>. La κάθαρσις apparaît comme un aspect central dans la définition de la tragédie donnée par le philosophe, qui conçoit ce mode de création artistique notamment comme μίμησις [...] δρώντων [...] δι' ἔλεου καὶ φόβου « la représentation [...] de personnages qui agissent [...] et qui, par la pitié et par la peur, accomplit la purification de telles actions<sup>4</sup> ». Cependant, aucune définition de la κάθαρσις ne figure dans la *Poétique* telle qu'elle nous est parvenue : la κάθαρσις fait ainsi partie de ce que nous appelons le résidu d'abstraction de ce texte. Pour cette raison, les débats entre les lecteurs de la *Poétique* sur la κάθαρσις ne se fondent pas sur la *Poétique* comme objet, c'est-à-dire sur le texte tel qu'il existe indépendamment de l'expérience de lecture, mais ils existent à partir de la manière dont chacun reconstruit le texte d'Aristote à partir de cette lacune. Cet aspect est explicite, par exemple, dans le *Discours de la tragédie et des moyens de la traiter selon le vraisemblable ou le nécessaire* de Pierre Corneille<sup>5</sup>, qui se présente tout entier comme un moyen de résoudre le problème de la κάθαρσις chez Aristote. Pierre Corneille note d'emblée que celui-ci n'en fournit aucune définition dans la *Poétique* :

---

<sup>1</sup> Cf. *supra* introduction, 9. C.

<sup>2</sup> Cf. *supra* introduction, 9. D.

<sup>3</sup> Sur l'histoire de la réception de la κάθαρσις, cf. notamment Catherine Naugrette, « De la *catharsis* au cathartique : le devenir d'une notion esthétique », *Tangence*, 88, 2008, p. 77-89.

<sup>4</sup> Ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἠδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἔλεου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν. « Ainsi, une tragédie est la représentation d'une action sérieuse et complète, ayant une longueur, au moyen d'un discours orné, séparément, au moyen de chacune des formes dans ses constituantes, une représentation qui est celle de personnages qui agissent et non pas qui procède par un compte-rendu, et qui, par la pitié et par la peur, accomplit la purification de telles actions. » (Aristote, *Poétique*, 6, 1449 b. Nous reprenons et traduisons le texte établi par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot – *op. cit.*)

<sup>5</sup> Pierre Corneille, *Discours de la tragédie et des moyens de la traiter selon le vraisemblable ou le nécessaire*, in Pierre Corneille, *Œuvres*, tome 1, éditées par Charles Marty-Laveaux, Paris, Hachette, 1862, p. 52-97.

« [...] la tragédie a celle-ci de particulière que par la pitié et la crainte elle purge de semblables passions. Ce sont les termes dont Aristote se sert dans sa définition, et qui nous apprennent deux choses : l'une, qu'elle doit exciter la pitié et la crainte ; l'autre, que par leur moyen elle purge de semblables passions. Il explique la première assez au long, *mais il ne dit pas un mot de la dernière*<sup>1</sup> »

Parce qu'une telle définition est absente, Pierre Corneille va essayer de la reconstruire à partir de ce qu'Aristote dit ailleurs des deux termes qui entourent κάθαρσις dans sa définition de la tragédie, « pitié » et « crainte »<sup>2</sup>, plus précisément dans le chapitre 13 :

ὁ μὲν γὰρ περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστιν δυστυχοῦντα, ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον, ἔλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον, φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον

« en effet, la première est pour celui est malheureux sans le mériter, la seconde pour celui qui risque d'être le même : la pitié est pour celui qui ne l'a pas mérité, la peur pour celui qui risque d'être le même<sup>3</sup> »

« Ainsi la pitié embrasse l'intérêt de la personne que nous voyons souffrir, la crainte qui la suit regarde le nôtre, et ce passage seul nous donne assez d'ouverture pour trouver la manière dont se fait la purgation des passions dans la tragédie. La pitié d'un malheur où nous voyons tomber nos semblables nous porte à la crainte d'un pareil pour nous ; cette crainte, au désir de l'éviter, et ce désir, à purger, modérer, rectifier, et même déraciner en nous la passion qui plonge à nos yeux dans ce malheur les personnes que nous plaignons, par cette raison commune, mais naturelle et indubitable, que pour éviter l'effet il faut retrancher la cause.<sup>4</sup> »

La reconstruction de la *Poétique* par Pierre Corneille prend trois aspects. Premièrement, l'auteur du *Discours* part du principe que la définition de la tragédie dans le chapitre 6 est éclairée par la définition de la pitié et de la crainte dans le chapitre 13 : dans le texte virtuel produit par Pierre Corneille, les deux passages sont juxtaposés. Deuxièmement, il considère que, dans le passage du chapitre 13, l'expression ὁ ὅμοιος désigne le spectateur d'une tragédie<sup>5</sup>. Troisièmement, il construit une série de causes à effets, allant de la peur à la crainte<sup>6</sup>, de la crainte au désir d'éviter le malheur et de ce dernier à la κάθαρσις elle-même<sup>7</sup>. La κάθαρσις trouve ainsi sa définition et son lien avec la tragédie : elle est, chez le spectateur, une purification morale des passions semblables à celles qui conduit à leur malheur les personnages

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 52. Nous soulignons.

<sup>2</sup> « Quoi qu'il en puisse être, je crois qu'il est à propos de parler de ce qu'il a dit, avant que de faire effort pour deviner ce qu'il a voulu dire. Les maximes qu'il établit pour l'un pourront nous conduire à quelques conjectures pour l'autre, et sur la certitude de ce qui nous demeure nous pourrions fonder une opinion probable de ce qui n'est point venu jusqu'à nous. » (*ibid.*, p. 52-53)

<sup>3</sup> Aristote, *Poétique*, chapitre 13, 1453 a. Le passage est très elliptique. Nous proposons, dans la traduction, notre propre interprétation.

<sup>4</sup> Pierre Corneille, *Discours*, *op. cit.*, p. 53. Nous soulignons.

<sup>5</sup> « la crainte qui la suit regarde le nôtre [notre intérêt] » ; « nos semblables » (*ibid.*, *loc. cit.* Nous soulignons.)

<sup>6</sup> « La pitié d'un malheur où nous voyons tomber nos semblables nous porte à la crainte d'un pareil pour nous » (*ibid.*, *loc. cit.* Nous soulignons.)

<sup>7</sup> « cette crainte, au désir de l'éviter, et ce désir, à purger, [...] la passion qui plonge à nos yeux dans ce malheur les personnes que nous plaignons » (*ibid.*, *loc. cit.* Nous soulignons.)

de la pièce<sup>1</sup>. C'est à partir de cette reconstruction de la *Poétique* envisagée comme un texte en partie abstrait que Pierre Corneille peut, dans la suite de son *Discours*, entrer en discussion avec un autre lecteur d'Aristote, Paul Beni, professeur à l'université de Padoue à partir de 1599 et auteur d'un commentaire à la *Poétique*<sup>2</sup>.

« Cette explication ne plaira pas à ceux qui s'attachent aux commentateurs de ce philosophe. Ils se gênent sur ce passage, et s'accordent si peu l'un avec l'autre, que Paul Beni marque jusques à douze ou quinze opinions diverses, qu'il réfute avant que de nous donner la sienne. Elle est conforme à celle-ci pour le raisonnement<sup>3</sup> »

L'expression « pour le raisonnement » implique que Paul Beni s'est livré lui aussi à une reconstruction du texte d'Aristote, à partir de la part abstraite de la *Poétique*, pour parvenir à une définition de la κάθαρσις. Le dialogue entre les deux lecteurs d'Aristote que sont Pierre Corneille et Paul Beni se fait donc à partir du texte de la *Poétique* en tant que celui-ci n'est pas pleinement concret au sens simondonien du terme<sup>4</sup>. La lacune concernant la κάθαρσις nous

---

<sup>1</sup> Pierre Corneille arrive ainsi à une interprétation de la κάθαρσις similaire à celle qu'énonce Jean Chapelain dans sa *Lettre sur la règle des vingt-quatre heures* : « Le but principal de toute représentation est d'émouvoir l'âme du spectateur par la force et l'évidence avec laquelle les diverses passions sont exprimées sur le théâtre et de la purger par ce moyen des mauvaises habitudes qui la pourraient faire tomber dans les mêmes inconvénients que ces passions tirent après soi. » (Jean Chapelain, *Lettre sur la règle des vingt-quatre heures*, in Jean Chapelain, *Opuscules critiques*, textes édités par Alfred C. Hunter, Paris, Droz, 1936, p. 125.)

<sup>2</sup> Cf. Louis Moreri, *Le grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane, qui contient en abrégé l'histoire fabuleuse Des Dieux & des Héros de l'Antiquité Paienne : les vies et les actions remarquables Des Patriarches ; des Juges ; des Rois des Juifs ; des Papes ; des saints Martyrs et Confesseurs ; des Pères de l'Église ; & des Docteurs Orthodoxes ; des Évêques ; des Cardinaux & autres Prélats célèbres ; des Hérésiarques & des Schismatiques ; avec leurs principaux Dogmes. Des Empereurs ; des Rois ; Des Princes illustres ; & des grands Capitaines : Des Auteurs anciens & modernes ; des Philosophes ; des Inventeurs des Arts, & de ceux qui se sont rendus recommandables en toute sorte de Professions, par leur Science, par leurs Ouvrages, & par quelques action éclatante : L'établissement et le progrès Des Ordres Religieux & Militaires ; & la Vie de leurs Fondateurs : Les Généalogies De plusieurs Familles illustres de France, & d'autres Pays : La description Des Empires, Royaumes, Républiques, Provinces, Villes, Îles, Montagnes, Fleuves & autres lieux considérables de l'ancienne & de la nouvelle Géographie, où l'on remarque la situation, l'étendue & la qualité du Pays ; la Religion, le Gouvernement, les Mœurs & les Coutumes des Peuples : Où l'on voit les Dignités, les Magistratures ou Titres d'honneur : Les Religions & Sectes des Chrétiens, des Juifs & des Payens : Les principaux noms des Arts & des Science : Les Actions publiques & solennelles : Les Jeux, les Fêtes, etc. Les Édits & Les Lois, dont l'Histoire est curieuse, etc. L'Histoire des Conciles généraux et particuliers, sous le nom des lieux où ils ont été tenus. Le tout enrichi de Remarques, de Dissertations et de recherches curieuses, pour l'éclaircissement des difficultés de l'Histoire, de la Chronologie & de la Géographie, tirées de différents auteurs, & surtout du Dictionnaire critique de M. Bayle, Paris, Coignard, 2<sup>e</sup> édition, 1725, volume 2, p. 219.*

<sup>3</sup> Pierre Corneille, *Discours*, op. cit., p. 53-54. Nous soulignons.

<sup>4</sup> Il est possible de montrer que la discussion entre Bertold Brecht en tant que lecteur de la *Poétique* et d'autres lecteurs du même texte, Gotthold Ephraim Lessing notamment, existe à partir du résidu d'abstraction de l'écrit d'Aristote. Ainsi, lorsque Bertold Brecht décrit la κάθαρσις comme « purgation du spectateur [*die Reinigung des Zuschauers*] de la crainte et de la pitié par l'imitation d'actions suscitant la crainte et la pitié », il propose une reconstruction de la *Poétique*, qui ajoute au texte d'Aristote l'idée que la κάθαρσις concerne le spectateur (Bertold Brecht, *Schriften*, Berlin, Suhrkamp, 1991-1994, 22, 1, p. 171. Nous reprenons la traduction présente dans *Écrits sur le théâtre*, textes édités par Jean-Marie Valentin, avec la collaboration de Bernard Banoun, Jean-Louis Besson, André Combes, Jeanne Lorang, Francine Maier-Schaeffer et Marielle Silhouette, Paris, Gallimard, 2000, p. 259. Nous soulignons.) Jean-Marie Valentin a montré comment cette reconstruction de la *Poétique* par Bertold Brecht entre en dialogue avec celle que réalise Gotthold Ephraim Lessing dans la *Dramaturgie de Hambourg*

semble mettre en lumière un aspect des échanges entre lecteurs quelle que soit l'œuvre considérée, même si elle est moins problématique que la *Poétique* : toute discussion ou débat à propos d'un texte, y compris à propos de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément, se fonde d'abord sur ce qui, dans ces textes, demeure incertain – ce que Gilbert Simondon désignerait comme le résidu d'abstraction de ces œuvres.

Si tel est le cas et si l'on accepte, comme nous l'avons proposé, que l'expérience de lecture met en rapport la part abstraite du texte et la part abstraite du lecteur lui-même, la rencontre entre des lecteurs se fonde également sur la partie inachevée de leur personnalité, donc en-deçà de tout rattachement à une institution et de toute existence comme être social : de toute communauté interprétative telle que la définit Stanley Fish. Ainsi Gilbert Simondon considère-t-il que l'objet technique

« [...] ne met pas les individus en rapport au moyen de leur individualité constituée les séparant les uns des autres, ni au moyen de ce qu'il y a d'identique en tout sujet humain, par exemple les formes *a priori* de la sensibilité, mais au moyen de cette charge de réalité pré-individuelle, de cette charge de nature qui est conservée avec l'être individuel, et qui contient potentiels et virtualité<sup>1</sup>. »

Il est dès lors possible d'envisager une autre forme de communauté que la communauté interprétative de Stanley Fish : une communauté fondée sur ce qui rapproche les différents lecteurs à partir de ce qui, en eux, reste antérieur à leur constitution comme subjectivité individuelle autant que sociale. Cette communauté, contrairement à une communauté interprétative, ne saurait se passer du texte puisque c'est par le contact avec le texte que chaque lecteur entre en contact avec la part préindividuelle de lui-même : on pourrait la qualifier de *communauté textuelle*. Parce qu'elle est formée à partir de la part de ses membres qui précède la constitution en individus, cette communauté est fondamentalement anarchique, ou plutôt elle demeure, comme le texte et le lecteur dans l'expérience de lecture, en attente de construction. Elle ne risque pas non plus d'aboutir à une implosion entre des lecteurs repliés chacun sur leur idiosyncrasie<sup>2</sup>, puisqu'elle se fonde, malgré tout, sur un élément commun à tous les lecteurs :

---

(*Hamburgische Dramaturgie*, in Gotthold Ephraim Lessing, *Werke 1767-1769*, texte édité par Klaus Bohnen, : Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985, 74-83 ; traduction de Jean-Marie Valentin dans Gotthold Ephraim Lessing, *Dramaturgie de Hambourg*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 ; pour le raisonnement de Jean-Marie Valentin sur le dialogue entre Bertold Brecht et Lessing : Jean-Marie Valentin, « Brecht et Aristote – mais quel Aristote ? », *Études germaniques*, 250, 2, 2008, p. 185-203).

<sup>1</sup> Georges Simondon, *Du mode d'existence*, op. cit., p. 248.

<sup>2</sup> La notion de communauté interprétative est souvent rejetée au profit de l'« autonomie » et de la « subjectivité » du lecteur (Antoine Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 173). Cf. aussi Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011.

ce qui, en chacun d'eux, est antérieur à leur constitution en individus séparés<sup>1</sup>. Cet élément commun restant en attente d'achèvement, l'expérience de lecture partagée par cette communauté textuelle ouvre la possibilité d'une transformation de la réalité constituée par cette communauté. Les différents lecteurs se rejoignent en effet au même point d'indifférenciation où texte, lecteur et auteur demeurent en construction.

Par-delà cette rencontre entre les lecteurs d'un même texte et par-delà leur possible transformation en tant que communauté textuelle, l'expérience de lecture, conçue comme réorganisation mutuelle du texte et du lecteur à partir de leur « résidu d'abstraction » rend également possible une reconfiguration plus générale de la réalité. Nous justifions cette proposition à partir de deux approches.

La première est l'idée que la réalité est essentiellement perçue par les humains comme une construction de leur langage. Friedrich Nietzsche développe cette idée dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*<sup>2</sup>. Pour le philosophe, la « chose en soi » demeure « insaisissable<sup>3</sup> ». Par nature, l'être humain ne peut percevoir que les « images<sup>4</sup> » auxquelles donnent lieu les relations que les hommes entretiennent avec la réalité. À cela s'ajoute le fait que la vie en société rend nécessaire « un accord de paix<sup>5</sup> », ce qui suppose une entente minimale dans la manière de faire référence aux choses : les images donnent ainsi naissance au langage en tant que celui-ci constitue « une désignation constamment valable et obligatoire des

---

<sup>1</sup> Serge Tisseron envisage d'une manière similaire les discussions entre spectateurs à propos d'un film ou entre lecteurs à propos d'un roman : parce qu'un film ou un roman nous touche à un point de nous-mêmes que nous ne comprenons pas pleinement, en parler permet à la fois de se réapproprier cette partie de soi et de créer un lien avec d'autres : « En racontant une séquence d'un film ou d'un roman qui met en scène un personnage de fiction, nous nous réapproprions la partie de nous-mêmes que nous y avons projetée d'une manière qui, en même temps, fait lien. Les fictions participent ainsi à la domestication de notre paysage intérieur autant qu'elles nourrissent notre vie sociale. » (Serge Tisseron, « La réalité de l'expérience de fiction », *L'Homme*, 175-176, 2005, <http://journals.openedition.org/lhomme/29524>, article mis en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2007, page consultée le 28 mars 2020).

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Vérité, op. cit.*

<sup>3</sup> « La "chose en soi" (ce qui serait précisément la vérité toute pure et sans effets) reste entièrement insaisissable même pour le créateur de langue et ne lui paraît nullement désirable. » (*ibid.*, p. 13)

<sup>4</sup> « Ils [les humains] sont profondément immergés dans des illusions et des images de rêve, leur œil ne fait que glisser vaguement à la surface des choses et voit des "formes" » (*ibid.*, p. 9)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10.



choses<sup>1</sup> ». Le langage, séparé de deux degrés des choses en soi<sup>2</sup>, et les « concepts<sup>3</sup> », qui résultent de la nécessité pratique de désigner par un même terme des réalités présentant des points communs<sup>4</sup>, apparaissent alors comme l'équivalent de la réalité pour les êtres humains vivant en société. Il n'est alors possible d'avoir accès au monde qu'en tant qu'il est « anthropomorphique<sup>5</sup> », c'est-à-dire quadrillé, voire remplacé<sup>6</sup> par le monde construit par le langage et les concepts humains.

Ce quadrillage de la réalité ou cette réalité de remplacement est assimilée par Friedrich Nietzsche à une structure organisée. Il décrit ce monde anthropomorphique du langage et des concepts en employant la métaphore filée de l'architecture : ce « nouveau monde » est « rigide et figé comme un château fort<sup>7</sup> », il constitue « un édifice (*Bau*) de concepts<sup>8</sup> » et la « connaissance<sup>9</sup> » (*Wissenschaft*), qui y « construit (*baut*) des étages (*Stockwerke*) supplémentaires et toujours plus élevés », est comparable à « l'abeille » qui « construit (*baut*) les alvéoles<sup>10</sup> ». Or, si l'on admet que le lecteur, seul ou en communauté, reconfigure le texte ainsi que lui-même au cours de l'expérience de lecture, c'est-à-dire qu'il structure d'une manière nouvelle le texte et sa propre identité, on peut faire l'hypothèse que cette reconfiguration s'étend aussi à la réalité extérieure au lecteur et au texte en tant que celle-ci est elle aussi une structure de langage : une sorte de texte.

C'est justement comme une telle déconstruction et reconstruction du langage que Friedrich Nietzsche envisage le « mythe » et l'« art ». L'être humain qui s'y adonne « confond

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>2</sup> « Une excitation nerveuse d'abord transposée en une image ! Première métaphore. L'image à son tour remodelée en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut périlleux d'une sphère au beau milieu d'une autre toute nouvelle et différente. [...] Comme le son en tant que figure de sable, l'énigmatique X de la chose en soi prend successivement l'aspect d'une excitation nerveuse, puis d'une image, enfin d'un son articulé » (*ibid.*, p. 13-14).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>4</sup> « Chaque mot devient immédiatement un concept par le fait que, justement, il ne doit pas servir comme souvenir pour l'expérience originelle, unique et complètement originelle, unique et complètement singulière à laquelle il doit sa naissance, mais qu'il doit s'adapter également à d'innombrables cas plus ou moins semblables, autrement dit, en toute rigueur, jamais identiques, don à une multitude de cas différents. » (*ibid.*, p. 14-15)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 16 et 27.

<sup>6</sup> Il nous semble que Friedrich Nietzsche présente les deux possibilités sans trancher. D'une part, il compare le langage et les concepts à la délimitation du ciel par les Romains et les Étrusques en « de lignes mathématiques rigides » (*ibid.*, p. 19) au tracé d'un *templum* (*ibid.*, *loc. cit.*) et à la « toile » tissée par une araignée (*ibid.*, p. 19 et 25), auquel cas les mots et concepts apparaissent comme une manière de quadriller la réalité, sans s'y substituer. Mais, d'autre part, il décrit aussi le monde anthropomorphique du langage et des concepts comme un « monde nouveau [...] qui fait face désormais à l'autre monde » (*ibid.*, p. 18).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27. Nous modifions ici la traduction de Nils Gascuel, qui utilise « science » comme équivalent de « *Wissenschaft* ».

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 27.

les rubriques et les alvéoles<sup>1</sup> » dans l'architecture des mots et des concepts. Il donne au monde du langage une forme « décousue<sup>2</sup> » : il détruit<sup>3</sup> l'édifice du langage et le reconstruit sous une forme nouvelle.

« Cette charpente et ce chantier monstrueux des concepts à quoi l'homme nécessaire s'agrippe sa vie durant pour se sauver ne sont plus pour l'intellect libéré qu'un échafaudage et un jouet au service de ses œuvres les plus audacieuses : et quand il le casse, le jette en morceaux et puis le reconstruit ironiquement en accouplant les parties les plus étrangères et en disjoignant les plus proches, il révèle ainsi qu'il se passe très bien des expédients auxquels on a recours dans la nécessité et qu'il n'est plus guidé par des concepts, mais par des intuitions.<sup>4</sup> »

Parce qu'il n'existe pas de différence de nature entre le langage utilisé dans un livre et le langage qui structure, voire construit la réalité humaine, l'expérience de lecture comme restructuration du texte est toujours, en même temps, une restructuration partielle de la réalité. Pour Friedrich Nietzsche, cette reconstruction n'est pas une illusion. Elle est belle et bien réelle, à un double niveau. La réalité *en tant qu'elle est perçue* par les humains est transformée. Le philosophe interprète de cette manière la croyance des Grecs en leurs mythes : les Grecs voient la réalité d'une manière nouvelle parce qu'elle a été reconfigurée par les récits mythiques<sup>5</sup>. Mais la réalité est également restructurée dans la mesure où la transformation de la réalité en tant que perception donne lieu à une *manière de vivre nouvelle*<sup>6</sup>. En ce sens, l'expérience de lecture est toujours une expérience éthique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche évoque plus loin « la destruction et la dérision des vieilles barrières conceptuelles » sous l'effet de cette « attitude créatrice » (*ibid.*, p. 31).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>5</sup> « Le jour lucide d'un peuple excité par le mythe, celui des anciens Grecs par exemple, qui admet l'action incessante du prodige, ce jour ressemble davantage au rêve qu'au jour du penseur désenchanté par la science. Quand tout arbre peut se mettre à parler comme une nymphe, quand un dieu ayant revêtu l'apparence d'un taureau peut enlever des vierges, quand soudain on aperçoit la déesse Athéna elle-même parcourant les marchés d'Athènes dans son bel attelage, en compagnie de Pisistrate – et cela, un Athénien sincère le croyait –, alors à chaque instant tout est possible, comme dans le rêve, et la nature entière tourbillonne autour de l'homme comme si elle n'était que la mascarade des dieux, qui s'amuseraient simplement à l'illusionner de toutes les façons. » (*ibid.*, p. 29) L'épisode de Pisistrate et Athéna entrant à Athènes sur le même char est raconté par Hérodote (*Enquête*, I, 60). Il s'agit d'une mystification dont l'historien présente les détails mais l'essentiel, pour Nietzsche, est dans le fait que le monde des auditeurs de mythes a été reconfiguré de telle façon par ceux-ci que cette mystification est crédible et crue. Sur ce point, la réflexion de Friedrich Nietzsche dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* n'est pas sans analogie avec celle que développe Paul Veyne dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante* (Paris, Éditions du Seuil, 1983) Ces points de ressemblance sont d'ailleurs soulignés par François Flahault et approuvés par Paul Veyne dans Paul Veyne, François Flahault, Nathalie Heinich et Jean-Marie Schaeffer, « Entretien avec Paul Veyne » (*L'Homme*, 175-176, 2005, p. 233-249).

<sup>6</sup> « Là où l'homme intuitif, mettons comme dans la Grèce ancienne, a manié ses armes plus vigoureusement et plus victorieusement que son adversaire, une civilisation peut favorablement s'organiser et la domination de l'art sur la vie se fonder : ce travestissement, ce déni de l'indigence, cet éclat des intuitions métaphoriques et surtout cette immédiateté de l'illusion accompagnent toutes les manifestations extérieures d'une telle vie. » (Friedrich Nietzsche, *Vérité*, *op. cit.*, p. 32)

Un point reste cependant à éclairer, qui nous conduit à la seconde approche à partir de laquelle nous envisageons un lien entre l'expérience de lecture et la réalité. Nous avons vu que l'expérience de lecture conduit à une reconfiguration du texte et du lecteur parce que l'un et l'autre comportent un résidu d'abstraction, c'est-à-dire une part d'inachèvement. Considérer que cette reconfiguration se prolonge dans la réalité extérieure au texte suppose que celle-ci aussi comporte un résidu d'abstraction et une part d'inachèvement.

Une telle part d'inachèvement de la réalité se manifeste dans l'existence de propositions « qui présentent par le langage des états des choses non réalisés<sup>1</sup> » comme « des conditionnels, des descriptions de mondes de désir, de croyance, des anticipations, et des versions mythiques du monde<sup>2</sup> ». Dans une approche qui envisage la réalité comme une qualité que certains objets et états possèdent et que d'autres ne possèdent pas, ces propositions désignent toutes des états qui n'existent pas. Une phrase du type « Si Fiodor Dostoïevski avait écrit une suite des *Frères Karamazov*, elle aurait eu lieu vingt ans après les événements du premier roman<sup>3</sup>. » ferait alors référence à un objet (la suite des *Frères Karamazov*) et à des actions (la composition de ce roman par Dostoïevski) qui n'existent pas. Il est cependant possible de considérer la réalité autrement : non comme une qualité mais comme un degré<sup>4</sup>. Plutôt que de réalité, il faudrait alors plutôt parler de divers degrés de *réalisation* ou de « *réalisabilité*<sup>5</sup> » ou, pour le dire autrement, de divers degrés de *possibilité*<sup>6</sup>. La suite de *Frères Karamazov* n'est plus alors ni réelle ni irréelle : elle est *possible*. Pour reprendre un concept utilisé notamment par Hilary Putnam<sup>7</sup> et Saul Kripke<sup>8</sup>, ce livre et sa composition n'appartiennent pas au monde réel, mais on ne peut dire non plus qu'ils n'existent pas : ils appartiennent à un *monde possible*<sup>9</sup>. De même, l'expression de désirs, de regrets ou encore de projets correspondent à autant de mondes

---

<sup>1</sup> Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*. Nous traduisons par « états des choses non réalisés » l'expression anglaise « *non-actual states of affairs* »

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> L'épouse de Fiodor Dostoïevski, Anna Dostoïevskaïa, mentionne ce projet de son mari dans Anna Dostoïevskaïa, *Dostoïevski : Mémoires d'une vie*, traduction du russe par André Beucler, Paris, Mémoires du Livre, 2001 (1<sup>ère</sup> édition en 1930), p. 460.

<sup>4</sup> Ruth Ronen définit cette approche comme « le cadre non dogmatique et généralement non métaphysique de la philosophie contemporaine telle qu'il apparaît dans le traitement de questions telles que la possibilité, la vérité et la référence » (Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*, p. 19).

<sup>5</sup> Nous traduisons ainsi le concept d'« *actualizability* » (*ibid.*, p. 51).

<sup>6</sup> *Cf. ibid.*

<sup>7</sup> Hilary Putnam, *Mind*, *op. cit.*.

<sup>8</sup> Saul Kripke, *Naming*, *op. cit.*.

<sup>9</sup> « en effet, les mondes possibles sont non pas réalisés mais réalisables (une réalisabilité qui explique l'idée même de possibilité) » (Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*, p. 51).

possibles qui existent à côté du monde que nous connaissons, tout en existant à *partir de* lui et à *l'intérieur de lui*<sup>1</sup>. Dans la mesure où ces états de faits existent de manière incomplète, nous y reconnaissons un résidu d'abstraction similaire à celui que nous avons identifié dans le livre et dans le lecteur, ce qui rend la réalité où vivent les lecteurs elle aussi susceptible de reconfigurations.

Or, cette part inachevée du monde peut être rapprochée du monde déployé par un livre, que celui-ci soit une fiction ou non. Dans une approche ne considérant que la réalité et la non-réalité, une affirmation comme « D'Artagnan est né vers 1607. » fait référence à un état des faits non réel car Charles de Batz de Castelmor, dit d'Artagnan, est né entre 1611 et 1615. Elle fait pourtant référence à un état de faits réel dans un autre monde que le monde que nous connaissons : le « monde textuel<sup>2</sup> » des *Trois Mousquetaires* écrit par Alexandre Dumas avec la collaboration d'Auguste Maquet<sup>3</sup>, où D'Artagnan a 18 ans en 1625, ce qui permet effectivement de situer sa naissance en 1607. Autrement dit, la proposition « D'Artagnan est né vers 1607. » n'est ni absolument fausse ni absolument vraie : elle est vraie dans le monde textuel des *Trois Mousquetaires*. Le ou les mondes déployés par un texte – nous verrons qu'un même texte peut déployer plusieurs réalités distinctes<sup>4</sup> – ressemblent ainsi aux mondes possibles (projets, rêves, désirs, regrets, hypothèses...) qui constituent la part inachevée de la réalité dans laquelle vivent les lecteurs.

C'est à partir de cette coïncidence que l'expérience de lecture peut aboutir à une réorganisation du monde. Parce que les mondes déployés par un texte ne sont pas différents par nature des mondes possibles qui forment la part inachevée de la réalité, en reconfigurant le texte à partir de son résidu d'abstraction, le lecteur est reconduit non seulement à reconfigurer sa propre identité<sup>5</sup>, mais aussi la réalité qui l'entoure, à partir du ou des mondes possibles déployés

---

<sup>1</sup> Le concept de monde possible se rapproche des notions de « régime de vérité » et de « programme de vérité » développées par Paul Veyne dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* (*op. cit.*) Paul Veyne montre comment, notamment en Grèce antique, une même personne peut considérer deux réalités incompatibles comme également vraies parce qu'il les situe dans des domaines différents de vérité, par exemple celui des connaissances scientifiques et celui de la mythologie. Ainsi Galien démontre-t-il l'impossibilité anatomique de l'existence des centaures tout en mentionnant ailleurs le centaure Chiron comme le maître des médecins (Paul Veyne, *Les Grecs*, *op. cit.*).

<sup>2</sup> Le concept de « monde textuel » est notamment employé, dans ce sens, par Marie-Laure Ryan (« Des mondes possibles aux univers parallèles », intervention dans le cadre du séminaire « La théorie des mondes possibles : un outil pour l'analyse littéraire ? », François Lavocat, dir., disponible en ligne : [http://www.fabula.org/atelier.php?Des\\_mondes\\_possibles\\_aux\\_univers\\_parall%26egrave%3Bles](http://www.fabula.org/atelier.php?Des_mondes_possibles_aux_univers_parall%26egrave%3Bles) – page consultée le 28 juillet 2018).

<sup>3</sup> Alexandre Dumas, *Les Trois Mousquetaires*, 1844, avec la collaboration d'Auguste Maquet.

<sup>4</sup> Cf. *infra* Seconde partie, chapitre 3, 1.

<sup>5</sup> Cf. *supra* Introduction, 9., C.

par le texte. Cette transformation de la réalité à partir de l'expérience de lecture peut en outre être favorisée par certains noms qui désignent la même réalité quel que soit le monde (réel, possible ou textuel) dans lequel ils apparaissent. Il s'agit notamment des noms propres, dont Saul Kripke a montré qu'ils constituaient des « désignateurs rigides<sup>1</sup> », c'est-à-dire des termes désignant toujours la même personne d'un monde à l'autre<sup>2</sup>, indépendamment des qualités associées à cette personne, celles-ci étant variables selon le monde considéré : « les noms propres sont des désignateurs rigides car, même si l'homme que je désigne (Nixon) pourrait ne pas avoir été président, il n'est pas possible qu'il n'ait pas été Nixon (même s'il est possible qu'il n'ait pas reçu le nom de "Nixon")<sup>3</sup> ». On pourrait faire la même remarque pour Jésus dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques*, les *Stromates* de Clément et dans l'Histoire : qu'il apparaisse dans un des mondes possibles déployés par ces trois textes ou dans le monde que nous connaissons, le nom propre « Jésus » désigne la même personne, même si des qualités différentes lui sont, dans chaque cas, associées. Ces éléments, qui ne changent pas d'un monde à l'autre, permettent de passer du monde du texte à la réalité extérieure et vice-versa<sup>4</sup> et, ainsi, de reconfigurer également cette réalité externe au cours de l'expérience de lecture.

Si la reconfiguration du texte lors de l'expérience de lecture reconduit le lecteur à une matière première textuelle à réstructurer et réorganiser<sup>5</sup> et à sa propre nature préindividuelle<sup>6</sup>, la reconfiguration de la réalité suppose elle aussi le retour à un état inorganisé du monde, à un monde où « tout est possible<sup>7</sup> », à « l'intuition de base derrière l'idée de mondes possibles : il y a d'autres manières dont la réalité aurait pu être ; il existe d'autres états des

---

<sup>1</sup> Nous traduisons ainsi l'expression « *rigid designators* » (Saul Kripke, *Naming, op. cit.*, p. 200).

<sup>2</sup> Ruth Ronen parle d'« identité transmondaine » (« *trans-world identity* ») (Ruth Ronen, *Possible Worlds, op. cit.*, p. 57).

<sup>3</sup> Saul Kripke, *Naming, op. cit.*. L'idée des noms propres comme désignateurs rigides permet de résoudre un problème soulevé par Paul Veyne à propos de l'Antiquité grecque : « Héraclès a vraiment existé : on en est sûr. Mais il a aussi existé dans un monde de fiction. Donc le monde d'Héraclès est faux, mais l'existence d'Héraclès est vraie » (Paul Veyne, François Flahault, Nathalie Heinich et Jean-Marie Schaeffer, « Entretien avec Paul Veyne », *art. cit.*, p. ?). Héraclès peut exister dans des mondes différents, dont le monde que nous connaissons et un monde de fiction et même s'il revêt, dans ces différents mondes, des caractéristiques distinctes, voire opposées, il demeure Héraclès dans tous les mondes parce qu'il est toujours désigné comme Héraclès.

<sup>4</sup> La possibilité de passer de la réalité expérimentée par le sujet à celle d'un monde possible est ce que Marie-Laure Ryan notamment désigne par le terme d'« accessibilité » (Marie-Laure Ryan, « Des mondes possibles », *art. cit.*).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, introduction, 9., C.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, introduction, 9., D.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Vérité, op. cit.*, p. 29. Friedrich Nietzsche décrit par cette expression le monde tel que le perçoit l'individu qui bouleverse les règles habituelles du langage.

choses possibles<sup>1</sup> ». Le contact avec un texte refait ainsi du monde extérieur, durant le temps que dure la lecture, un chaos ou un « labyrinthe<sup>2</sup> ».

Nous avons vu que l'expérience de lecture donne lieu à une rencontre où auteur, lecteur et texte se confondent. Envisager une reconfiguration du monde par la lecture suppose que s'effacent aussi les limites entre le texte, le lecteur et la réalité extérieure. Nous supposons donc que, pendant le temps qu'il lit, le lecteur confond partiellement le texte avec le monde qui lui est extérieur et qu'il se confond également lui-même avec cette réalité. L'expérience de lecture apparaît ainsi comme un temps de « la fin de l'individuation<sup>3</sup> ».

## 10. Terminologie

Notre approche est centrée sur le texte en tant que texte. Pour cette raison, nous avons systématiquement écrit en italiques le *Évangile selon Marc*, comme ceux de tous les autres livres bibliques. Se passer des italiques aurait en effet sous-entendu que ces textes devraient être forcément considérés comme faisant partie de la Bible et étudiés à partir de leur inscription dans ce corpus. Les utiliser sous-entend au contraire que l'*Évangile selon Marc* – tout comme l'*Apocalypse* attribuée à Jean ou l'*Exode* – sont des textes autonomes, de la même façon que le *Roman d'Enéas* anonyme, *Les Perses* d'Eschyle ou *Les Misérables* de Victor Hugo.

Pour la même raison – étudier le texte en tant que texte – nous nous intéressons au lecteur et à l'auteur en tant qu'on peut les saisir à partir du texte. Le lecteur existe ainsi comme une série d'opérations de réorganisation portant sur le texte. Quant à l'auteur, il nous paraît saisissable à partir de la « voix » du texte, dont nous avons vu qu'elle résonnait pour le lecteur à côté de la sienne propre, que ce soit par sa bouche ou dans son esprit.

---

<sup>1</sup> « L'intuition de bas dehors les mondes possibles que les choses auraient pu exister d'autres manières, qu'il y a d'autres états des choses » (Ruth Ronen, *Possible Worlds*, op. cit., p. 31). Cf. aussi *ibid.*, p. 48 : « La croyance en des mondes possibles est fondée sur l'hypothèse intuitive que les choses auraient pu être différentes et qu'on peut décrire des chemins alternatifs que la réalité aurait pu emprunter. »

<sup>2</sup> Nous reprenons à dessein le dernier mot du poème de Friedrich Nietzsche « Plainte d'Ariane », « *Je suis ton labyrinthe.* » (traduction de Jean-Claude Hémerly, in Friedrich Nietzsche, *Dithyrambes de Dionysos*, in *id.*, *Œuvres*, Paris, R. Laffont, DL, 1993)

<sup>3</sup> Nous reprenons, à nouveau à dessein, une expression de la *Naissance de la tragédie* de Friedrich Nietzsche, qui, par plusieurs aspects, prolonge les réflexions sur le langage de *Vérité et mensonge au sens extra-oral*. Le « langage de Dionysos » apparaît en effet comme une manière de parler apte à retrouver les images et la réalité en détruisant et reconfigurant le langage social. (*La Naissance de la tragédie* est d'abord parue sous le titre *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* – Leipzig, Fritsch, 1872, avant d'être reprise et rééditée en 1886 sous le titre *Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus.*)

Nous préférons ce concept de « voix » à ceux de « narrateur » ou d'« auteur » pour désigner le compte-rendu des événements du récit, les descriptions et commentaires – tout ce qui est habituellement rapporté à un « narrateur » – mais aussi l'ensemble des paroles des personnages, rapportées au discours direct ou indirect et organisées par un auteur. Ainsi envisagé, la « voix » est proche du concept du même nom que Mieke Bal<sup>1</sup> élabore à partir d'un rapprochement entre la narration écrite et le cinéma. Plus précisément, Mieke Bal se fonde sur le « *goat-glanding* » qui, entre le cinéma muet et le cinéma captant en même temps image et son, consistait à enregistrer les dialogues après l'enregistrement des images et à ajouter les seconds aux premières<sup>2</sup>. La « voix » apparaît alors comme une « prothèse<sup>3</sup> ». De la même manière, la « voix » dans un texte n'est pas, selon Mieke Bal, quelque chose de naturel, mais un artifice « techniquement "ajout[é]"<sup>4</sup> », une « prothèse » « sans lequel le récit ne saurait "marcher"<sup>5</sup> », c'est-à-dire fonctionner. Ce concept nous semble présenter un triple avantage.

Premièrement, il permet d'éviter une distinction stricte entre des catégories comme « auteur réel », « auteur implicite » et « narrateur », telle que les établit par exemple Wayne C. Booth<sup>6</sup>. Outre le fait que cette distinction est théoriquement discutable, comme le montrent notamment Mieke Bal<sup>7</sup> et Seymour Chatman<sup>8</sup>, elle est particulièrement difficile à mettre en œuvre pour les textes antiques. Par exemple, si elle est pertinente et féconde pour des textes pseudépigraphes comme l'*Épître aux Éphésiens*, où Paul n'est pas l'auteur réel mais la manière dont cet auteur se présente, donc un masque<sup>9</sup> que l'on pourrait analyser comme un auteur implicite, elle est plus complexe à appliquer à une lettre considérée comme authentiquement de Paul, comme l'*Épître aux Romains*. Dans ce dernier cas, Paul, en tant qu'auteur réel, peut

---

<sup>1</sup> Mieke Bal, « Voix/voie narrative : la voix métaphorée », *Cahiers de Narratologie* [En ligne], 10, 1, 2001, mis en ligne le 15 octobre 2014, consulté le 21 août 2019, <http://journals.openedition.org/narratologie/6909>). Pour les citations de cet article, nous donnons les références aux paragraphes du texte.

<sup>2</sup> *Ead.*, « Voix/voie narrative », *art. cit.*, par. 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, par. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, par. 17.

<sup>6</sup> Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, 2<sup>nd</sup>e édition, p. 431.

<sup>7</sup> Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, traduction du néerlandais par Christine van Boheemen, Toronto, University of Toronto Press, 1985, 3<sup>e</sup> édition en 2009.

<sup>8</sup> Seymour Chatman, *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

<sup>9</sup> Pour une approche de la pseudépigraphie paulinienne proche de la conception de l'auteur implicite, cf. Eckart Reinmuth, « Zur neutestamentlichen Paulus-Pseudepigraphie », in Nikolaus Walter, Eckart Reinmuth et Peter Lampe (dir.), *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 190-200.

sélectionner certains détails qu'il montrera de lui-même à travers son texte et d'autres qu'il ne mentionnera pas, mais il n'existe pas de différence de nature comme celle qui oppose l'auteur réel de l'*Épître aux Éphésiens* et l'identité fictive qu'il revêt. Dans notre corpus, les *Stromates* présentent un cas semblable : Clément se présente d'une certaine façon dans son texte mais il n'adopte pas alors une identité radicalement différente de son identité réelle. L'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques* présentent un autre problème. Comme l'identité réelle de leurs auteurs respectifs reste impossible à établir avec certitude, on ne peut partir que de la manière dont ils se présentent dans leurs œuvres pour les appréhender, donc de l'auteur implicite, qui n'est alors guère différent, du moins de notre point de vue, de l'auteur réel. À la distinction possiblement artificielle entre auteur réel et auteur implicite, le concept de « voix » substitue une réalité de l'expérience de lecture : pendant le temps où je tiens le livre dans mes mains et où mon regard le parcourt, d'autres voix que la mienne résonnent dans mon esprit, des voix que je peux reconnaître comme provenant d'une source unique.

Deuxièmement, le concept de voix permet de rendre compte des passages de relais ou des interférences entre les voix des personnages et la voix de ce qu'on désigne habituellement comme le narrateur : toutes peuvent être associées à une source unique et constituent une voix unique – l'équivalent de la bande-son du texte, ce que nous désignons comme la voix de l'auteur<sup>1</sup>. Ainsi, dans la structure enchâssée de la *Lettre apocryphe de Jacques*, la distinction entre la voix de Jacques auteur des parties épistolaires, celle de Jacques narrateur des parties de récit et celles des personnages qui s'expriment dans les parties de dialogue (Jésus, Pierre, Jacques, les autres disciples) n'est qu'apparente : toutes sont des variantes d'une même voix, celle de l'auteur, comme s'il était un conteur unique adoptant des tons et tessitures différents selon les contextes et selon les identités des différents personnages qui interviennent.

Troisièmement, le concept de voix entraîne, chez le lecteur, une tension, consciente ou inconsciente, vers l'identification d'une « personnalité » et d'un « corps » attachés à cette voix<sup>2</sup>. Cette tension explique que nous maintenions la notion d'« auteur » pour désigner non pas une personne unique et réelle à l'origine du texte, mais l'origine de la voix ou des voix qui

---

<sup>1</sup> Pour filer le rapprochement avec le cinéma employé par Mieke Bal, la « voix » qui résonne dans un récit ne se limite pas à « une voix-off » (*ead.*, « Voix/voie narrative », *art. cit.*, par. 34), dont la source existe en dehors de l'écran : les voix des différents acteurs en font aussi partie.

<sup>2</sup> *Ibid.*, par. 38.



constituent le texte. Les lecteurs qui prennent connaissance d'un texte et entendent résonner, à la lecture, une voix plurielle, imaginent, consciemment ou inconsciemment, un corps qui lui corresponde et qui est moins le corps d'un auteur réel, qu'un *corps du texte*<sup>1</sup>.

Pour les mêmes raisons – la tension consciente ou inconsciente vers l'identification d'un corps correspondant à la voix qui résonne et qui constitue le texte – nous désignons comme un « avatar » de l'auteur un personnage qui, tout en ayant une existence à l'intérieur du texte, présente plusieurs points communs avec la voix à l'origine de ce même texte. Nous employons alors le nom « avatar » d'une manière doublement métaphorique. D'une part, dans le védisme et l'hindouisme, l' « avatar » « est une manifestation de Viṣṇu », qui, « [e]n tant que sauveur et protecteur du monde, ou des trois mondes [...] se manifeste ou *s'incarne* à différentes époques<sup>2</sup> ». D'autre part, dans les « mondes virtuels » comme « le jeu massivement multijoueur (MMO) », les avatars sont les « ensembles d'informations, ou personnages numériques » par lesquels se manifestent les joueurs<sup>3</sup>. Ces deux usages du nom avatar présentent trois points communs, qui nous paraissent essentiels pour définir le rapport entre la voix à l'origine du texte et les éléments, à l'intérieur du texte, desquels on peut la rapprocher.

Premièrement, l'avatar religieux et l'avatar informatique supposent la distinction entre deux univers ou réalités : monde des dieux, monde humain dans le védisme et l'hindouisme ; réalité extérieure au jeu et réalité virtuelle dans les jeux massivement multijoueurs. Transposé en analyse littéraire, l'avatar suppose donc une discontinuité entre le texte et le monde hors du texte : pour ainsi dire, il implique que les deux réalités obéissent à des lois distinctes. En comparaison, le concept de « *persona* » au sens de « rôle<sup>4</sup> », souvent employé pour désigner

---

<sup>1</sup> Ainsi, dans les *Mille et une nuits*, il n'est pas anodin que la voix principale, celle de Schéhérazade, soit rattachée à un corps dont la fin de la narration entraînerait la mort (voir notamment l'édition et traduction en français du texte par André Miquel et Jamel Eddine Bencheikh, Paris, Gallimard, 1991).

<sup>2</sup> Anne-Marie Loth, *Védisme et hindouisme : du divin et des dieux*, Bruxelles-Paris, Éditions Chapitre Douze, 2003 – 2<sup>nd</sup>e édition révisée ; 1<sup>ère</sup> édition : Les Pavillons-sous-Bois, Le Bas Père et Fils, 1981 – p. 57. Nous soulignons.

<sup>3</sup> Fanny Georges, « Avatars et identité », *Hermès, La Revue*, 62, 1, 2012, p. 33-40, p. 33.

<sup>4</sup> Les auteurs de l'*Oxford Latin Dictionary* (Alexander Souter et al., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996<sup>1</sup>, 2012<sup>2</sup>) donnent sept sens différents pour « *persona* » : 1. « Un masque, plus spécialement un masque porté par des acteurs » au sens d'un objet matériel ; 2. « Un personnage dans une pièce, un rôle de théâtre » ; 3. « Le rôle joué par une personne dans la vie, etc., une position, un rôle, un caractère » ; 4. « L'identité de quelqu'un, sa personnalité individuelle » ; 5. « La personne impliquée dans une affaire » (dans un contexte judiciaire) ; 6. « Une personne » (au sens le plus général du terme) ; 7. « Une personne » (en grammaire). Il nous semble qu'en théorie littéraire un certain flou entoure la notion de « *persona* » d'un auteur en raison d'une hésitation entre le sens 1 (la *persona* est le masque que l'auteur peut façonner, mettre ou enlever) et le sens 2 (la *persona* est un rôle que l'auteur peut interpréter). C'est le cas, par exemple, selon nous, lorsque Federico Corradi écrit, à propos de Jean de La Fontaine que « [c]'est justement parce qu'elle est dépourvue de traits éthiques et

l'auteur tel qu'il se donne à voir dans le texte, suppose une continuité. En effet, cette métaphore implique que le monde extérieur et le texte sont l'équivalent d'une scène et de ce qui lui est extérieur (la salle devant la scène ou la ville autour du théâtre), donc de deux espaces qui existent dans la même réalité (celle d'un espace urbain par exemple). L'avatar, qu'il soit védique ou bouddhique ou bien informatique, implique également le déplacement d'un univers à un autre : avatar vient d'ailleurs d'un verbe sanskrit signifiant « descendre »<sup>1</sup> et Fanny Georges décrit l'avatar informatique comme la « [f]igure symptomatique de l'établissement d'une communication entre monde réel et monde virtuel<sup>2</sup> ». Parce qu'il est un passage entre deux réalités distinctes par essence, ce déplacement implique un changement d'apparence : en se manifestant dans la réalité où habitent les humains, Viṣṇu n'a plus la forme d'un dieu mais, par exemple, celle du « Sanglier, "qui sauve la terre des eaux" », de « l'Homme-Lion, qui "met en pièces" l'ennemi des dieux » ou encore du « Nain qui obtient du démon Bali l'espace de trois pas », pour citer trois avatars mentionnés dans le livre III du Mahābhārata<sup>3</sup>. De même, en entrant, pour ainsi dire, dans un jeu en ligne, « les participants se manifestent par l'intermédiaire de signes graphiques, textuels et/ou sonores<sup>4</sup> ». Au contraire, dans la métaphore de la « *persona* » ou « rôle », l'auteur qui se manifeste dans le texte est présenté comme un acteur qui monte sur scène mais sans que ce changement transforme fondamentalement son apparence : il reste un humain avec un corps humain, ce qui explique d'ailleurs certains glissements et contaminations, notamment au XXI<sup>e</sup> siècle entre la manière dont l'auteur se présente dans ses propres ouvrages (la « *figura* »), la façon dont il apparaît ou se donne à voir dans les médias (l'auteur comme figure médiatique), voire la manière dont d'autres le mettent en scène, dans son propre rôle (l'auteur jouant son propre personnage)<sup>5</sup>.

---

stylistiques trop univoques, que la *persona* de l'auteur peut adopter de temps en temps un visage différent » (Federico Corradi, « L'image de l'auteur dans l'œuvre de La Fontaine », *Le Fablier. Revue des Amis de Jean de La Fontaine*, 20, 2009, p. 95-100, p. 99). Cette évocation de la « *persona* » conserve l'idée du masque fixe, à travers les mots « traits » et « visage » et, en même temps, cette *persona* est proche d'un acteur capable, dans le cadre d'un même rôle, d' » adopter de temps en temps un visage différent ».

<sup>1</sup> Cf. Gérard Huet (dir.), *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*, mis à jour le 23 janvier 2020, p. 91, disponible en ligne : <https://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>.

<sup>2</sup> Fanny Georges, « Avatars », *art. cit.*, p. 39.

<sup>3</sup> Anne-Marie Loth, *Védisme, op. cit.*, p. 58.

<sup>4</sup> Fanny Georges, « Avatars », *art. cit.*, p. 33.

<sup>5</sup> Matthias de Jonghe, dans « "Jouer son propre rôle" Michel Houellebecq dans *L'enlèvement de Michel Houellebecq* », *Captures. Figures, théories et pratiques de l'imaginaire*, 2, 1, 2017, revue en ligne : <http://revuecaptures.org/article-dune-publication/«jouer-son-propre-rôle»>, met en évidence, pour Michel Houellebecq, de tels glissements entre, par exemple, sa *persona* dans *La Carte et le Territoire* (où apparaît un personnage appelé Michel Houellebecq, soupçonné de « joue[r] un peu [son] propre rôle » – Michel Houellebecq, *La Carte et le Territoire*, Paris, Flammarion, p. 141, cité par Matthias de Jonghe, « Jouer son propre rôle », *art. cit.*), la personnalité médiatique qu'il a construite, notamment lors de ses interviews et qui, en même temps lui

Deuxièmement, l'avatar du védisme et de l'hindouisme comme l'avatar de la réalité virtuelle se caractérisent par la persistance, au moins partielle, de la même identité. Dans le livre III du *Mahābhārata* « le Sanglier, "qui sauve la terre des eaux" » est Viṣṇu sous la forme d'un sanglier. De même, dans son article, Fanny Georges explore plusieurs relations possibles entre un joueur et son avatar virtuel en mettant en évidence une tendance générale de plus en plus grande ces dernières années à « effacer les limites qui séparent l'identité du joueur et l'identité du personnage<sup>1</sup> ». Cette persistance de l'identité existe moins dans le concept de « *persona* » si l'on prend au sérieux son sens de « masque<sup>2</sup> » ou même de « rôle » : dans le premier cas l'auteur incarné dans le texte se confondrait avec un objet qu'il créerait<sup>3</sup> ; dans le second, avec un ensemble de « traits<sup>4</sup> » qui forment une identité pouvant avoir des points communs avec la sienne propre mais qui se définit, avant tout, comme une identité différente que l'auteur revêtirait provisoirement. Surtout, les deux définitions de l'avatar supposent que celui-ci est toujours un corps ou *au minimum* un ensemble d'actions pouvant être expliquées par la présence d'un corps<sup>5</sup>, là où la « *persona* » pourrait n'être qu'un masque, donc un accessoire couvrant uniquement les yeux ou le visage.

Nous employons donc le mot « avatar », à partir de ces deux sens, pour désigner un personnage dans le récit qui ressemble suffisamment à l'auteur (la voix principale du texte dans

---

échappe, et son propre rôle dans *L'enlèvement de Michel Houellebecq*, un film de Guillaume Nicloux (Les Films du Worso, Arte France, 2014).

<sup>1</sup> Fanny Georges, « Avatars », *art. cit.*, p. 33.

<sup>2</sup> Il s'agit du premier sens du terme dans l'*Oxford Latin Dictionary* (*Oxford, op. cit.*). Matthias de Jonghe définit également la « *persona* » comme un « masque de comédien » (Matthias de Jonghe, « "Jouer" », *art. cit.*). Sur la *persona* en rhétorique, cf. notamment Charles Guérin, *Persona : l'élaboration d'une notion rhétorique au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.. Volume I. Antécédents grecs et première rhétorique latine*, Paris, Vrin, 2009 et *Volume II. Théorisation cicéronienne de la « persona » oratoire*, Paris, Vrin, 2011.

<sup>3</sup> Il n'est pas anodin que la *persona* soit décrite comme faisant l'objet d'une « construction » (cf. par exemple Ulla Tuomaria, « Écriture académique et identité culturelle », in Juan Manuel López Muñoz, Sophie Marnette et Laurence Rosier (dir.), *Dans la jungle des discours. Genres de discours et discours rapporté*, Cadix, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, p. 217-226, p. 223), d'une « fabrique », d'un « modelage », d'un « façonnement » ou d'une « élaboration » (Matthias de Jonghe, « "Jouer" », *art. cit.*) : il s'agit d'abord de l'équivalent d'un objet façonné. Le même problème se pose pour le concept de « *figura* », employé par exemple par Sophie Houdard pour rendre compte de la façon dont Pierre-Corneille Blessebois se représente dans *Le Rut* (Sophie Houdard, « De l'allusion obscène au théâtre de la débauche. Le palimpseste obscène de Pierre-Corneille Blessebois », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 33, 2004, par. 28, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/ccrh/242>). La *figura* est d'abord une « chose façonnée », une « figure » : ce qui est « façonné » (« *tingo* ») (cf. Alexander Souter et al., *Oxford, op. cit.*).

<sup>4</sup> Matthias de Jonghe parle ainsi des « traits étroitement associés à la *persona* de l'auteur » (Matthias de Jonghe, « "Jouer" », *art. cit.*).

<sup>5</sup> Il s'agit du troisième type d'avatar décrit par Fanny Georges, qu'elle caractérise comme l'« avatar-mouvement » (Fanny Georges, « Avatars », *art. cit.*, p. 37) et dont elle identifie des exemples dans des jeux comme le *Solitaire* ou *Tetris*, où « l'avatar n'est pas représenté visuellement par un être permanent, mais par les traces actuelles des interactions » (*art. cit.*, p. 37-38). L'avatar est alors l'équivalent d'un corps invisible.

notre approche) pour être considérée comme sa *manifestation* ou son *incarnation* : comme son *corps* dans le récit. En ce sens, au début de la *Théogonie* le personnage d'« Hésiode » (Ἡσίοδος<sup>1</sup>), qui rencontre les Muses<sup>2</sup> et reçoit d'elles l'inspiration d'un « chant » (ᾠοιδή<sup>3</sup>) pourrait être qualifié d'avatar de l'auteur (au sens de la voix principale du texte) pour trois raisons : parce que son « chant » (décrit aux v. 31-35) ressemble à la *Théogonie* elle-même ; parce que la voix principale s'identifie à ce personnage par l'emploi de la première personne du singulier<sup>4</sup> et parce que ce personnage Hésiode possède un corps dans le texte. Au contraire, dans l'*Évangile selon Marc*, comme il existe une contradiction entre ce que dit le « jeune homme [...] vêtu d'un habit blanc<sup>5</sup> » et ce qui est raconté dans le texte, ce personnage, bien qu'il possède un corps (habillé de blanc) dans le monde du récit ne peut pas apparaître comme un avatar de l'auteur<sup>6</sup>.

Terminons par trois précisions de vocabulaire.

Nous employons des termes tels que « transfiguration », « eucharistie » ou « résurrection » non comme des concepts théologiques, mais comme des noms communs, d'où l'absence de majuscule. Nous désignons cependant par « Passion » l'ensemble des événements allant de l'arrestation à la mort de Jésus, en employant la majuscule pour la distinguer de la « passion » au sens d'un sentiment éprouvé par quelqu'un.

Il est possible que l'*Évangile selon Marc*<sup>7</sup> et la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>8</sup> tels qu'ils nous sont parvenus soient issus de plusieurs rédactions successives et que plus d'une seule

---

<sup>1</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 22. Si l'on accepte l'attribution de ce texte à un personne réel appelé Hésiode, il s'agit de la plus ancienne mention par un auteur de son nom dans son œuvre. Nous reprenons le texte édité par Paul Mazon, ainsi que sa traduction (Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1928).

<sup>2</sup> Hésiode, *Théogonie*, *op. cit.*, v. 22-34.

<sup>3</sup> *Ibid.*, v. 31.

<sup>4</sup> « Ce sont elles [les Muses] qui à Hésiode un jour apprirent un beau chant... et voici les premiers mots qu'elles m'[με] adressèrent » (*ibid.*, v. 21 et 23).

<sup>5</sup> νεανίσκος [...] περιβεβλημένος στολήν λευκήν (*Évangile selon Marc* 16, 5).

<sup>6</sup> Cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 1. B.

<sup>7</sup> Marie-Émile Boismard suppose ainsi trois stades de rédaction : les « Documents A et B », le « proto-Marc » et l'*Évangile selon Marc* tel qu'il nous est parvenu (Marie-Émile Boismard, *L'évangile selon Marc*, *op. cit.*). Helmut Köster en envisage également trois : un *Évangile selon Marc* repris par Matthieu et Luc, l'*Évangile plus spirituel selon Marc* qui en constitue « une étape de révision » dans son ensemble et l'*Évangile selon Marc* tel qu'il nous est parvenu (Helmut Köster, « History and Development of Mark's Gospel (From Mark to Secret Mark and "Canonical" Mark) » in Bruce Corley (dir.), *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, Macon, Mercer University Press, 1983, p. 35-57, p. 42).

<sup>8</sup> Kurt Rudolph considère que la *Lettre* résulte d'une première œuvre, une apocalypse, dont certains passages ont été supprimés et à laquelle des éléments épistolaires ont été ajoutés (Kurt Rudolph, « Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht », *Theologische Rundschau* 34, 1969, p. 169-175). Helmut Köster postule une étape intermédiaire : cette apocalypse aurait été introduite dans un évangile « ayant la forme d'un dialogue », puis l'ensemble aurait été intégré à une lettre (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 200). Scott Ken

personne en soit donc à l'origine. Lorsque nous employons les mots de « Marc » ou d' « auteur » à propos de ces deux œuvres, ils désignent l'ensemble de ces personnes.

---

Brown reprend la même hypothèse (Scott Ken Brown, *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic and Catholic Christianity in the Early Period through an Investigation of the Traditions about the Lord's Brother*, thèse de la Brown University, 1972).

# **Première partie**

## **Le langage d'oscillations comme fragmentation**



## Introduction

Pour présenter l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, nous sommes partis d'une conception préliminaire du *texte écrit* selon deux aspects, correspondant à deux métaphores<sup>1</sup>.

Le texte écrit peut d'abord être défini en tant qu'*objet*, c'est-à-dire indépendamment de sa création ou de sa réception.

En fonction de cet aspect, il a souvent été comparé à un *tissu*<sup>2</sup>. Le titre revendiqué par Clément pour son ouvrage, les *Stromates* (οἱ Στρωματεῖς<sup>3</sup>), et pour les volumes qui le constituent, chacun qualifié de « Stromate » (Στρωματεύς<sup>4</sup>), se rattache à cette métaphore, mais sans qu'il soit obligatoire de le traduire par *Tissus* ou *Tissages*<sup>5</sup>. En revanche, Clément parle,

---

<sup>1</sup> Ici, comme plus loin dans notre travail, nous employons le terme « métaphore » dans un sens très large. Il ne s'agit ni d'une identification (le texte n'est ni un tissu ni une parole) ni d'une concordance terme à terme (le texte ne présente pas un ensemble de caractéristiques qui correspondent toutes à des caractéristiques, d'une part du tissu, d'autre part de la parole). Il s'agit seulement d'une manière synthétique de décrire le texte à partir de *certaines* de ses caractéristiques, communes au signifiant de la métaphore. Souvent – comme ici – la métaphore est topique. Comme nous le signalons, plusieurs auteurs, dès l'Antiquité, comparent le texte à un tissu. En latin, le nom *textus* est formé sur une telle métaphore topique : *texo* « tisser » « s'est appliqué aussi, comme le grec ὑφαίνω, aux choses de l'esprit : *texo sermones* (Plaute), *texo epistulas* (Cicéron), *texo orationem* (Quintilien), etc. d'où le sens de *textus*. » (Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique*, op. cit., p. 690)

<sup>2</sup> Nous ne mentionnons pas ici l'usage de la métaphore du tissu pour décrire un chant ou un discours oral, qui, en grec, remonte au moins à Homère. Cf., entre autres, Jacqueline Assaël, « Tisser un chant, d'Homère à Euripide », *Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 6, 2002, p. 145-168.

<sup>3</sup> Cf. *Stromates* I, 1, 18, 1 ; I, 1, 18, 4 ; I, 2, 20, 4 ; IV, 1, 1, 3 ; IV, 2, 4, 4 ; IV, 2, 6, 2 ; IV, 2, 7, 1 ; V, 14, 141, 4 ; VI, 1, 1, 4 ; VI, 1, 2, 1 ; VII, 18, 111, 1 ; VII, 18, 111, 3.

<sup>4</sup> Cf. *Stromates* I, 29, 182, 3 ; II, 23, 147, 5 ; III, 18, 110, 3 ; V, 1, 10, 1 ; V, 14, 95, 1 ; VI, 1, 1, 1 ; VI, 2, 4, 1 ; VI, 6, 45, 5 ; VII, 15, 89, 1 ; VII, 18, 111, 4.

<sup>5</sup> Trois raisons s'y opposent. Premièrement, στρωματεύς ne vient pas d'un verbe signifiant « tisser » (comme ὑφαίνω) mais de στρόννυμι (ou στρώννω, στόρνυμι) qui désigne le fait d'« étendre ». Pour cette raison, par exemple, τὸ στρῶμα peut désigner une « couche », une « couverture de cheval » ou un « tapis », c'est-à-dire « ce que l'on étend par terre » mais aussi, dans certaines inscriptions un « pavement », c'est-à-dire ce qui est étendu sur le sol (Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 1059). Ainsi, στρωματεύς peut faire référence à un ouvrage issu d'une activité de tissage mais sans que le nom lui-même



en une occasion, du « tissage de la prophétie » (τὸ ὕφος τῆς προφητείας<sup>1</sup>) : le contexte du passage confirme que le tissage désigne alors les écrits prophétiques présents dans la Bible<sup>2</sup>. Avant lui, cette métaphore apparaît déjà, en grec, chez Philon, qui présente le texte écrit « divisé jusqu'aux sujets les plus précis » comme un tissage<sup>3</sup>.

---

souligne cette nature d'objet tissé. De même, pour la même raison, lorsque Clément présente ses *hypomèmata* comme étant διεστρωμένα, en liant cette idée au titre choisi, il ne les présente pas comme un tissage mais comme un drap « étendu » : Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομήματα, ὡς πολλακίς εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπειρώς ἐντυγχάνοντας ποικίλως, ὡς αὐτὸ που τοῦνομά φησι, διεστρωμένα « Que nos *hypomnèmata* soient, comme nous l'avons souvent dit, à cause de ceux qui les parcourent sans retenue et sans expérience, étendus, comme leur nom lui-même le dit, en couleurs bigarrées » (Stromates IV, 2, 4, 1). Deuxièmement, στρωματεύς peut désigner un drap ou une couverture tissée. Théophraste, par exemple, semble l'employer dans ce sens en *Histoire des plantes* IV, 2, 7 lorsqu'il indique qu'à partir du « noyau » (πυρήν) du « palmier doum » (τὸ κουκιοφόρον), « on fabrique au tour les anneaux dont on sert pour les toiles bigarrées » (τοὺς κρίκους τονεύουσι τοὺς εἰς τοὺς στρωματεῖς τοὺς διαποικίλους). Dans un tel emploi, στρωματεύς est un synonyme de στρώμα. Mais στρωματεύς peut aussi être utilisé pour nommer un autre objet, un « sac de voyage » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 96-97) permettant de ranger des στρώματα. Il est alors un synonyme, plus récent, de στρωματόδεσμον et στρωματόδεσμος, selon Pollux et Phrynichos de Bithynie (Chez Pollux : Ἄ δὲ οἱ παλαιοὶ στρωματόδεσμα, ταῦθ' οἱ νεώτεροι στρωματεῖς ἔλεγον, ἐν οἷς, ὡς μὲν τοῦνομα δηλοῖ, τὰ στρώματα ἀπετίθεντο, δῆλον δὲ ὅτι καὶ τὰς ἄλλας ἐσθῆτας. « Ce que les anciens appellent "*strōmatodésma*", c'est ce que les plus jeunes appellent "*strōmateis*", les objets dans lesquels, comme le nom le manifeste, on range les *strōmata* et aussi, comme il est manifeste, les autres draps. » – *Onomasticon*, VII, 79 – Pour le texte de l'*Onomasticon*, nous suivons l'édition établie par Immanuel Bekker, Berlin, Friedrich Nicolai, 1846. Chez Phrynichos de Bithynie : Στρωματεύς ἀδόκιμον· στρωματόδεσμος ἀρχαῖον καὶ δόκιμον. Λέγεται οὖν καὶ ἄρσενικῶς καὶ οὐδετέρως. « *Strōmateus*, terme incorrect : la forme ancienne et correcte est "*strōmatodesmos*". Et ce terme s'emploie au masculin ou au neutre. » – *Choix de noms et de verbes attiques*, 389. Nous suivons le texte édité par Eitel Fischer in *Die Ekloge des Phrynichos*, Berlin, De Gruyter, 1974). Dans ce cas, le titre de l'œuvre de Clément serait plutôt « *Sacs de draps* ». Troisièmement, le suffixe -εύς conduirait plutôt à interpréter στρωματεύς comme désignant une personne. Comme le note Pierre Chantraine, ce suffixe « s'est largement développé [...] pour former des dérivés de noms [...] qui désignent le fabricant ou le commerçant, la personne chargée de telle ou telle fonction » (Pierre Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1933, p. 124-131, cité par André Méhat, *Étude, op. cit.*, 98). Dans ce cas, στρωματεύς peut désigner « le marchand ou le fabricant de couvertures » ou « l'esclave qui préparerait les lits, et y étendrait les couvertures [p]our le sommeil peut-être, mais surtout pour le banquet » (*ibid.*, *loc. cit.*). Un équivalent français du titre *Stromates* serait alors *Marchands de draps* ou *Esclaves chargés des draps*. Une telle interprétation du titre comme faisant référence à des acteurs humains serait cohérente avec le titre d'une autre œuvre de Clément, *Ὁ Παιδαγωγός*, *le Pédagogue*, puisque ce titre désigne aussi un acteur humain, l'esclave chargé de conduire les enfants à l'école. Sur l'interprétation du titre choisi par Clément, cf. *infra*, conclusion.

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 16, 96, 2.

<sup>2</sup> Clément reproche alors à des sectes chrétiennes de mal « utiliser les Écritures prophétiques » (προφητικαῖς χρήσασθαι γραφαῖς) (*Stromates* VII, 16, 96, 2), en leur donnant des sens nouveaux sans « afferm[ir] » « chaque point démontré dans des passages des Écritures à partir, de nouveau, des passages des Écritures elles-mêmes qui leur sont semblables » (ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν) (*Stromates* VII, 16, 96, 4).

<sup>3</sup> ἐν ἅπαντι μὲν γὰρ ἀταξίας ἄμεινον ἢ τάξις, μάλιστα δ' ἐν ὀξύτατα ρεοῦση φύσει, τῷ λόγῳ. Διαιρετέον οὖν αὐτὸν εἰς κεφάλαια προηγούμενα, τὰ λεγόμενα ἐπιπίπτοντα, καὶ ἐφαρμοστέον ἐκάστῳ τὰς οικείους κατασκευάς, μιμουμένους τοὺς ἀγαθοὺς τῶν τοξοτῶν, οἱ σκοπὸν τινα προθέμενοι τὰ βέλη πάντα ἐπ' αὐτὸν ἀφιέμενοι πειρῶνται· σκοπῶ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον, βέλεσι δὲ εἰοικεν ἢ κατασκευῇ. Οὕτως τὸ πάντων ἄριστον ἐσθημάτων ὁ λόγος ἀρμονίως συνυφαίνεται· καὶ γὰρ τὰ πέταλα τοῦ χρυσοῦ κατατέμνει ὁ νομοθέτης εἰς τρίχας, ὥστε συνυφῆναι τὰ οικεῖα ἐπιμόνως οὕτως ὁ τιμιώτερος χρυσοῦ λόγος ποικίλμα ὄν ἐκ μυρίων ἰδεῶν ἐπαινετῶς τελεσιουργεῖται, ὅταν ἄχρι τῶν λεπτοτάτων κεφαλαίων τμηθεῖς τρόπον τινὰ νήματος δέξηται καθάπερ κρίκην ἀποδείξεις ἐναρμονίου. « Car si, en toute chose, l'ordre est préférable au désordre, c'est surtout le cas pour une nature qui coule au plus haut point rapidement : pour le *logos*. Il faut donc le diviser – les paroles qui viennent – en des sujets principaux, et il faut adapter à chaque exposé les raisonnements qui lui sont propres, en imitant en cela les bons tireurs, qui, après avoir placé une cible devant, s'efforcent d'y lancer tous leurs projectiles. En effet, le sujet ressemble à une

Cette association au tissu correspond à une conception du texte écrit comme une *structure*<sup>1</sup> : chez Philon, le texte est un tissage harmonieux parce qu'il est bien divisé.

Mais le texte peut aussi être envisagé selon une perspective *pragmatique*. Le texte écrit comme objet est alors situé dans une action, en l'occurrence un *acte de communication* entre auteur(s) et lecteur(s). Dans ce cas, le texte écrit peut être vu comme semblable à une *parole orale*<sup>2</sup>. De la même façon qu'une parole orale est régie par certains « principes » ou

---

cible et le raisonnement à des projectiles. C'est de cette façon que le meilleur des vêtements, le *logos*, est tissé avec harmonie. En effet, le législateur découpe les feuilles d'or en cheveux, de manière à tisser les éléments propres de manière permanente. C'est de cette façon que le *logos*, de plus grande valeur que l'or, qui est un tissu bigarré fait de mille images est conduit à sa perfection, d'une manière digne de louange, lorsque, divisé jusqu'aux sujets les plus précis il présente une sorte de fil, comme une trame de démonstration harmonieuse. » (Philon d'Alexandrie, *Sur les sacrifices d'Abel et de Caïn*, 82-84. Nous suivons le texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 4, De sacrificiis Abelis et Caini*, Paris, Éditions du Cerf, 1966. Même si le propos de Philon porte sur le « *logos* » en général, trois raisons permettent d'interpréter le passage comme une manière de décrire, plus spécifiquement, un *logos* écrit. La première est la mention de ὁ νομοθέτης, qui désigne sans doute Moïse, c'est-à-dire l'auteur supposé, entre autres, de l'*Exode*, dont le chapitre 28 est sans doute un intertexte de ce passage philonien : la manière de confectionner les vêtements d'Aaron y est décrite et, en particulier, la façon dont l'« or » doit plusieurs fois intervenir dans les opérations de tissage qui permettent de les créer (cf. notamment *Exode* 28, 5 ; 13 ; 14 ; 15 et 22). (Moïse est également qualifié de ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης « le législateur des juifs », notamment dans *Que tout homme bon est libre*, 43 – cf. le texte édité par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 28. Quod omnis probus liber sit*, Paris, Éditions du Cerf, 1974. La deuxième est la possible valeur métalittéraire du passage, qui peut décrire le mode de composition employé par Philon lui-même. (Nous suivons ici les conclusions de Jacques Cazeaux dans Jacques Cazeaux, *La trame et la chaîne ou les Structures littéraires et l'Exégèse dans cinq des Traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1983, p. 512-514.) La troisième est l'usage, dans ces lignes, du terme κεφάλαιον, qui peut désigner, entre autres, un « sujet » traité par écrit (comme en Stromates II, 23, 147, 5 : Περιγεγράφθω καὶ ὁ δευτερος ἡμῶν ἐνθάδε Στρωματεὺς διὰ τὸ μῆκος τε καὶ πλῆθος τῶν κεφαλαίων. « Et qu'ici se termine notre deuxième Stromate en raison de la longueur et du nombre des matières condensées. »), la présentation condensée d'une pensée ou d'un texte, dans un écrit doxographique (cf. par exemple Aétius dans Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, [G. Reimer, 1879] De Gruyter, 1965, p. 405) et un passage de l'Écriture (cf. notamment Philon, *Des lois spéciales*, I, 39 et *De la culture de la terre*, 23, textes établis par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 24, De Specialibus legibus I-II et 9, De Agricultura*, Paris, Éditions du Cerf, 1975 et 1961). (Pour ces trois sens – et pour d'autres sens – de κεφάλαιον, cf. André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 119-123. Nous reprenons également les exemples cités par André Méhat.)

<sup>1</sup> Ainsi, pour Werner G. Jeanrond, qui rappelle que « [l]e mot latin *textus* et le verbe *texere* réfèrent à l'action de tisser », le nom de « texte » suggère une « entité signifiante et structurée » (Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*, traduit de l'anglais par Pierre-Loup Lesaffre, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 121 et 119).

<sup>2</sup> Nous désignons ici par « parole » un usage oral des mots, en suivant ainsi le sens A de ce terme dans le *Trésor de la Langue Française Informatisée* : « A. – 1. Faculté d'exprimer et de communiquer la pensée au moyen du système des sons du langage articulé émis par les organes phonateurs. [...] 2. Usage de cette faculté, expression verbale de la pensée. » (<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=2139148335;r=1;nat=;sol=1;>, page consultée le 9 juillet 2019) « Parole » vient du latin « *parabola* », lui-même emprunté au grec παραβολή (*ibid.*) : « *Parabola* a supplanté *verbum* dans l'ensemble des langues romanes (sauf le roumain) grâce à la fréquence de son emploi dans la langue religieuse, *verbum* étant spécifiquement utilisé dans cette même langue pour traduire le grec λόγος. » (*ibid.*) Parler de la « parole » comme métaphore du texte suppose qu'on ne considère pas le texte comme « la représentation de la parole » (Jean-Jacques Rousseau) : il ne serait pas possible de faire une métaphore à partir d'un signifiant qui serait déjà, par ailleurs, la représentation d'un signifié. (La formule de Jean-Jacques Rousseau fait partie de notes rassemblées sous le titre « Prononciation » à la fin du volume de ses

« maximales »<sup>1</sup>, explicites ou implicites, le texte écrit présente certaines « conventions », auxquelles obéissent l'auteur et les lecteurs. C'est de cette façon que, à la suite de Jean-Marie Schaeffer, nous proposons de comprendre l'usage de genres littéraires. Plutôt qu'un ensemble d'indices objectifs identifiables dans le texte – appartenant donc à la *structure* du texte vu comme objet<sup>2</sup> – le genre correspond à un ensemble de « conventions<sup>3</sup> » acceptées explicitement ou implicitement par l'auteur et en fonction desquelles l'expérience de lecture a lieu<sup>4</sup>. De même qu'on peut parler sans respecter les « règles » d'une conversation sans que pour autant ces règles cessent d'exister<sup>5</sup> – au contraire, la perception d'une violation de ces règles confirme que ces règles existent, les « conventions » qui constituent les genres peuvent faire l'objet de

---

*Œuvres complètes* dans la collection de la Pléiade – Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. 2. La nouvelle Héloïse ; Théâtre ; Poésie ; Essais littéraires*, édition dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1990, p. 1248). Elle est citée par Jacques Derrida en tête du deuxième chapitre de *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 42).

<sup>1</sup> Nous traduisons deux termes employés par H. Paul Grice (« *principle* » et « *maxims* ») dans « Logic and Conversation » (in H. Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 22-40, p. 26 – première édition de ce texte dans Peter Cole et Jerry L. Morgan (dir.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, New York, Academic Press, 1975, p. 41-58). Frédéric Berthet et Michel Bozon traduisent ces termes par « principes » et « règles » (cf. leur traduction en français de l'article de H. Paul Grice : « Logique et conversation », in *Communications*, 30, 1979, p. 57-72, p. 61). H. Paul Grice mentionne par exemple les deux règles (« *maxims* ») suivantes pour une prise de parole dans le cadre d'une conversation : « 1. Que votre contribution contienne autant d'information qu'il est requis (pour les visées conjoncturelles de l'échange). 2. Que votre contribution ne contienne pas plus d'information qu'il n'est requis. » (*ibid.*, *loc. cit.*)

<sup>2</sup> Même s'il serait anachronique de parler de « genre littéraire », Platon distingue la « narration simple » (ἀπλή διήγησις) et la « narration par imitation » (διήγησις διὰ μιμήσεως) (*République*, III, 392 d – nous suivons le texte établi par Émile Chambry dans Platon, *Œuvres complètes. 6. La République, Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1932) en fonction d'un tel élément objectif relevant de la structure du texte, à savoir l'usage de ce qu'on appellerait le discours rapporté pour la « narration par imitation » et son refus dans la « narration simple » : λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητής καὶ οὐδὲ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρύσης λέγει καὶ πειράται ἡμᾶς ὅτι μάλιστα ποιῆσαι μὴ Ὅμηρον δοκεῖν εἶναι τὸν λέγοντα ἀλλὰ τὸν ἱερέα, πρεσβύτην ὄντα. Καὶ τὴν ἄλλην δὴ πᾶσαν σχεδὸν τι οὕτω πεποιήται διήγησιν περὶ τε τῶν ἐν Ἰλίῳ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰθάκῃ καὶ ὅλη Ὀδυσσεΐα παθημάτων. « [Dans les premiers vers de l'*Illiade*,] c'est le poète lui-même qui parle sans essayer en aucune façon de conduire notre pensée à penser que c'est un autre que lui qui parle, mais, après cela, il parle comme si lui-même était Chrysès et il essaie autant que possible de nous faire croire que ce n'est pas Homère qui parle mais le prêtre, qui est un vieillard. Et, c'est ainsi qu'est composé presque tout le reste de la narration des événements qui ont lieu à Troie, à Ithaque et dans l'ensemble de l'*Odyssée*. » (*République*, III, 393 a-b). En fonction de ce critère, Socrate propose d'ailleurs une réécriture des paroles de Chrysès comme une « narration simple sans imitation » (ἄνευ μιμήσεως ἀπλή διήγησις), c'est-à-dire sans aucun discours rapporté (*République*, III, 394 a-b, la réécriture du passage apparaît en 393 d – 394 a).

<sup>3</sup> Jean-Marie Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 159.

<sup>4</sup> Antoine Compagnon présente une conception proche lorsqu'il écrit que « [L]e genre, comme code littéraire, ensemble de normes, de règles du jeu, informe le lecteur sur la façon dont il devra aborder le texte, et il en assure ainsi la compréhension. » (Antoine Compagnon, *Le démon*, *op. cit.*, p. 186) La position de Pheme Perkins quant au « genre » du dialogue gnostique est intermédiaire entre le genre comme ensemble d'éléments objectifs et le genre comme conventions puisqu'elle identifie le genre comme un ensemble de caractéristiques que, à l'époque de rédaction d'un texte, « les lecteurs sont supposés reconnaître » (*The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York, Paulist Press International, 1980, p. 40).

<sup>5</sup> H. Paul Grice présente ainsi « plusieurs façons de ne pas satisfaire à une règle » dans le cadre d'un « échange parlé » (H. Paul Grice, « Logique et conversation », *art. cit.*, p. 64).

détournements qui s'exercent précisément à partir de la perception de ces conventions. Ainsi, *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche*<sup>1</sup> apparaît comme une parodie de roman de chevalerie parce que Miguel de Cervantes met en place, dans son roman, les règles génériques des romans de chevalerie. De même, il est possible de lire un texte sans connaître ou respecter ses conventions génériques, sans que celles-ci soient pour autant annulées.

Un texte peut comporter des passages correspondant à plusieurs conventions distinctes. Nous proposons d'appeler *organisation* la façon dont différents genres sont ainsi présents dans une même œuvre écrite.

À ces deux manières de considérer le texte écrit – sa structure et son organisation – correspondront les deux premiers chapitres de cette première partie.

Nous commencerons par étudier le langage d'oscillations dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* envisagés comme structures. Il apparaît que les trois œuvres présentent une double structure : une structure continue, réellement présente, qui constitue chaque œuvre comme une unité linéaire ; une structure discontinue, dont l'existence est potentielle, qui fait de chaque œuvre une possible suite de fragments, pouvant donner lieu à des structures nouvelles.

Nous verrons ensuite que ce double aspect caractérise également l'organisation des trois textes. Dans chacun d'eux existent des passages relevant de genres distincts, passages qui existent de manière séparée et hiérarchisée. C'est ce que nous désignons comme une organisation hétérogène. Mais les trois œuvres se présentent également comme des organisations homogènes et sans hiérarchie, où différents genres sont présents simultanément dans un même passage. Les textes se présentent ainsi comme une matière brute, pouvant donner lieu à des réorganisations.

Enfin, dans un troisième chapitre, nous montrerons comment de nouvelles structurations et organisations, distinctes de la structure linéaire et de l'organisation hétérogène et hiérarchisée – ce que nous appelons des réunifications – existent déjà dans chaque texte et comment des réunifications inédites peuvent également être créées par les lecteurs.

---

<sup>1</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1605. En français, on peut citer la traduction d'Aline Schulman : *Don Quichotte*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.



## Chapitre 1. Linéarité et fragmentabilité

Quel que soit le support que l'on considère – papyrus, manuscrit, page imprimée ou lignes affichées sur un écran – un texte se présente comme une continuité linéaire, celle de mots se succédant de gauche à droite et de bas en haut. Cette réalité objective s'accorde avec la manière dont l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* font apparaître, chacun selon des modalités différentes, une organisation qui se présente comme continue et linéaire. Celle-ci, revendiquée par les trois auteurs, se présente cependant en même temps comme une manière insuffisante d'appréhender le texte. Certaines particularités de ces œuvres conduisent à les saisir plutôt comme des ensembles de fragments. Ce sont ces deux aspects que nous étudierons successivement, avant de montrer comment ils existent simultanément dans les trois œuvres de notre corpus.

### 1. Une structure linéaire apparente

La structure linéaire se présente avec des variations selon les œuvres de notre corpus.

Il s'agit d'abord de différences quant à la manière dont cette organisation est explicitée par les auteurs. Clément est celui qui en donne la présentation la plus détaillée, tandis qu'elle demeure implicite dans l'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques*.

Ces distinctions concernent aussi le type de structure linéaire mis en œuvre. L'*Évangile selon Marc* présente un plan narratif et chronologique, tandis que la linéarité qui apparaît dans la *Lettre apocryphe de Jacques* est celle d'un dialogue et qu'elle revêt chez Clément la forme d'un « exposé » (ἔκθεσις)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 14, 1.

Enfin, les trois structures linéaires se distinguent quant à la manière dont elles sont présentes dans chaque œuvre. Celle des *Stromates* concerne l'ensemble du texte. Celle de l'*Évangile selon Marc* également, mais elle est davantage marquée dans ce qui correspond pour nous aux trois derniers chapitres de l'œuvre<sup>1</sup>. Enfin, celle de la *Lettre apocryphe de Jacques* n'apparaît que dans le dialogue qui en constitue la partie principale<sup>2</sup>.

Ces trois organisations ont toutefois en commun deux caractéristiques : outre leur caractère linéaire, elles présentent en même temps des indices qui conduisent à envisager une autre manière, non linéaire, de saisir le texte.

### A. L'*Évangile selon Marc* : une narration en apparence linéaire

L'*Évangile selon Marc* a souvent été compris comme une narration<sup>3</sup> : l'auteur raconte une suite d'événements ayant Jésus pour acteur principal. Si l'on envisage l'œuvre de cette façon, la question qui se pose est la manière dont ces événements sont agencés. L'*Évangile selon Luc*, qui rend compte également d'événements de la vie de Jésus et qui, à ce titre, peut être comparé à l'*Évangile selon Marc*, est organisé selon une chronologie précise, strictement orientée du passé vers l'avenir<sup>4</sup> : à aucun moment Luc ne raconte par avance des événements à venir ; à aucun moment il ne raconte après coup des actions qui faisaient auparavant l'objet d'une ellipse. Au contraire, l'*Évangile selon Thomas*, qui comporte également quelques éléments narratifs<sup>5</sup>, ne les situe pas les uns par rapport aux autres, ni ne les inscrit dans une

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 14-16.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 39 – p. 15, 5.

<sup>3</sup> Ainsi, Bas van Iersel commence son commentaire *Reading Mark* en rappelant que « le livre a le caractère d'un récit et devrait être lu comme tel » (traduit de néerlandais par W. H. Bisscheroux, Londres, Bloomsbury – T & T Clark, 1989, p. 4).

<sup>4</sup> Aux récits sur l'enfance de Jésus (1, 5 – 2, 52) suit une période de préparation au ministère public (3, 1 – 4, 13). Celui-ci s'exerce ensuite, en Galilée (4, 14 – 9, 50) ; lui succède un voyage vers Jérusalem (9, 51 – 19, 28) à l'issue duquel Jésus entre dans la ville (19, 29 – 21, 38), est mis à mort et ressuscite (22-24). Nous reprenons ici le plan proposé par Daniel Marguerat (« L'*Évangile selon Luc* » dans *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Daniel Marguerat, dir.), 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 86 sq.). Cette chronologie est autant historique que biographique. La séquence consacrée à la préparation au ministère public commence ainsi par deux indications de temps relatives à l'une et l'autre de ces deux chronologies. La proclamation de Jean est d'abord située par Luc dans le temps de l'Histoire : Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαίδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος « la quinzième année du règne de Tibère César » (3, 1). Dans les versets qui suivent, une autre indication de temps se rapporte à la vie du personnage principal de l'*Évangile selon Luc*, Jésus, comptée en années : Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα « Et quant à Jésus, il avait environ trente ans lorsqu'il commença son action » (3, 23).

<sup>5</sup> Même si l'*Évangile de Thomas* est essentiellement composé de paroles isolées, François Vouga note qu'il comporte « des éléments de récit qui confèrent au livre un caractère narratif, même si la construction dramatique reste élémentaire » (« Mort et résurrection de Jésus dans l'*Évangile de Thomas* », in Louis Painchaud et Paul-

histoire linéaire de la vie de Jésus : parce qu'ils servent essentiellement de contextes à certaines des paroles rassemblées dans ce texte, ces quelques événements ne forment aucune chronologie.

Qu'en est-il dans l'*Évangile selon Marc* ? Deux types d'éléments montrent que son auteur y raconte la plupart des événements en fonction d'une chronologie linéaire et unidirectionnelle<sup>1</sup> : une référence à un fait antérieur et une triple annonce de faits qui se produiront dans la suite du récit ; dans les termes de Gérard Genette, une « analepse » et trois « prolepses »<sup>2</sup>.

La première intervient dans des reproches adressés par Jésus à ses disciples au chapitre 8.

<sup>18</sup> Ὁφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε ; Καὶ ὄτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε ; Καὶ οὐ μνημονεύετε ; <sup>19</sup> Ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἦρατε ; Λέγουσιν αὐτῷ· Δώδεκα. <sup>20</sup> Ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἦρατε ; Καὶ λέγουσιν · Ἑπτὰ.

« <sup>18</sup> "Ayant des yeux, ne voyez-vous pas ? Et ayant des oreilles, n'entendez-vous pas ? Et ne vous souvenez-vous pas ? <sup>19</sup> Quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille hommes, combien de paniers pleins de morceaux avez-vous ramassés ?" Ils lui disent : "Douze." <sup>20</sup> Quand je l'ai fait pour sept pains pour les quatre mille hommes, les morceaux, dans combien de corbeilles pleines les avez-vous ramassés ?" Et ils disent : " Dans sept." »<sup>3</sup> »

---

Hubert Poirier (dir.), *Coptica, Gnostica, Manichaica : Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 1009-1024, note 14 p. 1014). On peut donner comme exemple le début du *logion* 22 : « Jésus vit des petits qui étaient. Il dit à ses disciples... ». (Nous reprenons la traduction d'André Gagné dans « Lire un apocryphe en synchronie. Analyse structurelle et intratextuelle du *logion* 22 de l'*Évangile selon Thomas* » dans *En marge du canon : études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens* (André Gagné et Jean-François Racine. dir.), Paris, Éditions du Cerf, p. 225-249, p. 228.) André Gagné relève les *logia* 13, 60, 79 et 100 comme autres exemples d'une « mise en scène des personnages » (*cap. cit.*, note 35, p. 232).

<sup>1</sup> Par « chronologie » nous désignons ici l'organisation des événements *par la narration* selon des critères de temps et non la succession de ces événements dans la réalité où se déroule le récit. Cette dernière chronologie, que l'on pourrait qualifier de « chronologie réelle », est généralement linéaire dans tout récit. (Pour qu'il en soit autrement, il faudrait qu'intervienne dans l'histoire un miracle ou un artefact par lequel les personnages peuvent aller vers le passé, à rebours du temps.) Au contraire, la chronologie narrative peut être bouleversée, en annonçant un fait futur ou en racontant un événement après coup, parmi des faits qui lui sont nettement postérieurs.

<sup>2</sup> Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 78-79. Pour donner un autre exemple, l'*Histoire de l'enfance de Jésus*, bien qu'elle ne relate que des événements antérieurs à la maturité de Jésus, les organise elle aussi selon une chronologique strictement linéaire, comme l'expriment certaines des formules qui introduisent les épisodes successifs : « Alors qu'il était un enfant âgé de cinq ans » (2, 1) ; « Lorsque Jésus fut âgé de sept ans » (11, 1) ; « Puis Jésus arriva à l'âge de huit ans » (13, 1) ; « Et, lorsque Jésus fut âgé de douze ans » (19, 1). Pour l'*Histoire de l'enfance de Jésus*, nous reprenons la traduction de Sever J. Voicu, de même que le titre qu'il choisit pour cette œuvre, connue aussi sous celui d'*Évangile de l'enfance selon Thomas* (« Histoire de l'enfance de Jésus », dans *Écrits apocryphes chrétiens I* (François Bovon et Pierre Geoltrain, dir.), Paris, Gallimard, 1997, p. 189-204).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc*, 8, 18-20.



Jésus fait ici référence aux deux multiplications de pains, racontées respectivement en 6, 32-44 et en 8, 1-9. Les nombres de pains, d'hommes nourris et de corbeilles correspondent<sup>1</sup>. Le verbe κλάω qui apparaît ici<sup>2</sup> est employé dans le récit de la seconde multiplication<sup>3</sup> et c'est un de ses composés (κατακλάω) qui intervient dans le récit de la première<sup>4</sup>. De même, αἴρω pour désigner l'action de collecter les morceaux est utilisé aussi bien dans les deux questions posées ici par Jésus<sup>5</sup> que dans les deux narrations<sup>6</sup> et les deux synonymes désignant, dans les deux questions, les contenants des restes, κόφινοι et σπυρίδες, correspondent très précisément à ceux qui apparaissent dans les deux récits<sup>7</sup>. En rendant compte des mêmes faits dans des termes semblables ou très proches, cette analepse met en place une organisation du texte selon un axe temporel linéaire et unidirectionnel, établissant un passé et un présent, que les interlocuteurs de Jésus de même que les lecteurs, sont invités à mettre en lien par la mémoire<sup>8</sup>.

Un lien semblable est établi, mais cette fois entre présent et futur, par les trois annonces de la Passion et de la résurrection aux disciples<sup>9</sup>. Parce qu'elles désignent et racontent par avance des événements dont le narrateur n'a pas encore rendu compte mais qui apparaîtront effectivement dans les chapitres 14 à 16, parfois dans les mêmes termes<sup>10</sup>, elles correspondent à une même organisation selon une chronologie linéaire et sans retour en arrière.

---

<sup>1</sup> Pour la première multiplication : Ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς : « Πόσους ἄρτους ἔχετε ; Ὑπάγετε ἴδετε. » Καὶ γνόντες λέγουσιν : « Πέντε, καὶ δύο ἰχθύας. » « Il leur dit : "Combien de pains avez-vous ? Allez voir. Et après l'avoir appris, ils lui disent : "Cinq, et deux poissons." » (6, 38) ; Καὶ ἦσαν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα πλήρεις καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων. « Et ils ramassèrent des morceaux, remplissant douze paniers pleins et les restes des poissons. » (6, 43) ; Καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες τοὺς πεντακισχίλιοι ἄνδρες. « Et ceux qui avaient mangé étaient cinq mille hommes. » (6, 44) Pour la seconde multiplication : Καὶ ἠρώτᾳ αὐτούς : « Πόσους ἔχετε ἄρτους ; » Οἱ δὲ εἶπαν : « Ἑπτὰ. » « Et il leur demanda : "Combien de pains avez-vous ?" Ils dirent : "Sept." » (8, 5) ; Καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦσαν περισσεύματα κλασμάτων ἐπὶ σπυρίδας. Ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι. Καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.) « Et ils mangèrent et furent rassasiés, et ils ramassèrent les restes : sept corbeilles de morceaux. Ils étaient environ quatre mille. Et il les renvoya. » (8, 8-9). Pour chaque cas la mention de poissons disparaît cependant de l'analepse de 8, 18-20. (« Quelques petits poissons » (ἰχθύδια ὀλίγα) (8, 7) sont également distribués lors de la seconde multiplication.)

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 8, 19.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 6, 41.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 8, 6.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 8, 19 et 8, 20.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 6, 41 et 8, 8.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 6, 43 pour κόφινοι et 8, 20 pour σπυρίδες.

<sup>8</sup> Καὶ οὐ μνημονεύετε ; « Et ne vous souvenez-vous pas ? » (*Évangile selon Marc* 8, 18).

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 8, 31 ; 9, 31 et 10, 33-34.

<sup>10</sup> On peut aussi comparer ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων « le fils de l'homme est livré aux mains des hommes », dans la deuxième annonce (*Évangile selon Marc* 9, 31), et les mots de Jésus au Jardin des Oliviers : ἰδοῦ, παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν « voici, le fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs » (14, 41) et ἰδοῦ, ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν « voici, celui qui me livre s'est approché » (14, 42).

Par cette structure, l'Évangile selon Marc ressemble davantage à l'Évangile selon Luc qu'à l'Évangile selon Thomas. Du fait de ce mode d'organisation, il peut être comparé à des récits de vie de l'Antiquité tardive, comme les « Vies » (βίοι) grecques<sup>1</sup> et notamment celles de Plutarque<sup>2</sup> ou aux livres de la Bible faisant intervenir des éléments chronologiques et biographiques comme la *Genèse* ou les *Premier* et *Second livre de Samuel*. On trouve une structure linéaire semblable dans les *Stromates*.

---

<sup>1</sup> Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, Pendé, Gabalda, 2001, p. 152.

<sup>2</sup> Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004 (seconde édition), p. 59-66 et chapitre 8. Il est cependant anachronique de parler, pour ces écrits grecs et latins, de « biographies », en donnant à ce terme le sens d'un genre littéraire. Le nom βιογραφία est extrêmement rare en grec. Dans l'Antiquité, il n'apparaît que dans un fragment de Damascius (vers 460 – vers 537), rapporté par Photius, où le philosophe néoplatonicien présente l'ouvrage qu'il a consacré à son maître Isidore comme écrit οἷα μέτρα βιογραφίας « selon les règles d'une biographie » (cité dans Photius, *Bibliothèque*, 242, 8. Nous suivons le texte établi par René Henry dans *Bibliothèque. Tome IV. Codices 223-229*, Paris, Les Belles Lettres, 1965. Il s'agit du fragment 8 de la *Vie d'Isidore* de Damascius parmi ceux rassemblés par Clemens Zintzen (*Damascii vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms, 1967). La formule de Damascius suggère un ensemble de règles permettant de définir une βιογραφία et donc un genre littéraire de la biographie, mais il s'agit d'une occurrence unique et tardive dans la littérature grecque. Dans le *Thesaurus Linguae Graecae*, les seules autres occurrences sont un autre passage de Photius (*Bibliothèque*, 181), qui fait alors référence au même ouvrage de Damascius (τὴν μὲν οὖν βιογραφίαν Ἰσιδώρου ὁ Δαμάσκιος ταύτη προσφωνεῖ « ainsi Damascius présente la biographie d'Isidore pour elle [Théodora, mentionnée plus haut dans la même notice] ») et un passage du XIV<sup>e</sup> siècle, tiré des *Actes du monastère de Koutloumousiou (Réfutation de la chrysobulle mensongère d'Andronic II Paléologue*, 91, texte cité par Paul Lemerle, *Actes de Kuthumus*, Paris, Lethielleux, 1988, volume 1, p. 241-245.) Pour les œuvres de Plutarque comme pour les autres ouvrages auxquels Richard A. Burridge fait référence, il semble donc plus juste de parler de « vies » ou de « récits de vies ».

## B. Le « programme des Stromates<sup>1</sup> » : un exposé en apparence linéaire

Comme nous l'avons signalé, Clément emploie à propos de ses *Stromates* le terme d' ἔκθεσις<sup>2</sup>, que l'on pourrait traduire par « exposé » ou « présentation »<sup>3</sup>. Ce nom, auquel Clément a souvent recours, de même que ses composés, pour décrire son entreprise<sup>4</sup>, n'implique pas nécessairement une organisation linéaire de l'œuvre. En revanche, une telle structure est impliquée par le nom ἀκολουθία « cohérence » et l'adjectif neutre qui lui correspond, ἀκόλουθον « cohérent », deux termes que l'auteur emploie pour justifier que tel ou tel sujet soit abordé avant ou après tel ou tel autre, ce qui situe donc les traitements de ces thèmes dans une trame linéaire de l'œuvre. Ainsi, en *Stromates* I, 21, 101, 2, Clément emploie l'expression ὅπερ ἀκόλουθον ἦν (« comme il est cohérent ») pour justifier de présenter « d'abord » (πρότερον δέ) les dates de Moïse et de repousser la démonstration de la dépendance des dogmes

---

<sup>1</sup> L'expression constitue le titre du chapitre VI de l'ouvrage d'André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 148). Nous la reprenons pour les mêmes raisons qui ont conduit ce chercheur à préférer le mot de « programme » à celui de « plan » : à propos des indications portant sur l'organisation des *Stromates*, il note qu'elles « n'ont pour Clément aucun caractère impératif, et qu'il en use avec une grande liberté. C'est pourquoi nous avons préféré le mot de programme à celui de plan. » Pierre Nautin emploie l'expression « programme de Clément » pour désigner un autre type de programme. Pour lui, les indications données par Clément dépassent le plan d'une seule œuvre : elles annoncent l'organisation des *Stromates*, mais aussi celle d'une autre œuvre, située dans leur continuité, les « *Hypotyposes* » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae*, 30, 4, 1976, p. 268-302, p. 282).

<sup>2</sup> Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουρίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. « C'est pourquoi, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, afin de me procurer un aide-mémoire pour ma mémoire – un exposé systématique de sujets et de fragments – j'ai eu la nécessité de recourir à cette forme. » (*Stromates*, I, 1, 14, 1) Comme nous le verrons, κεφάλαιον peut désigner, à la fois, une idée et un extrait d'œuvre, d'où notre traduction par « sujets et fragments ».

<sup>3</sup> André Méhat note qu'« ἔκθεσις appartient à la gamme infinie des noms qui désignent un ouvrage ou une partie d'ouvrage, spécialement dans les ouvrages techniques philosophiques comme ceux d'Aristote. » et propose de le traduire par « assemblage » ou « exposition » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 123-124).

<sup>4</sup> Μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν ἢ τε πρὸς τοὺς Ἑλληνας καὶ ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις παραδοθήσεται « Après cette esquisse, la *présentation* des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs » (*Stromates* IV, 1, 1, 3) ; Ὅ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, διαγράψας ὡς ἐνί μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον καὶ παραστήσας, ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστικός, πρόεισι δείξων τοῖς φιλοσόφοις οὐδαμῶς ὡς ἄθεον τοῦτον, ὡς ὑπελήφασιν, μόνον δὲ τῷ ὄντι θεοσεβῆ, τὸν τρόπον τῆς θρησκείας τοῦ γνωστικοῦ κεφαλαιωδῶς ἐκτιθέμενος, ὅσα γε εἰς γραφὴν ὑπομνηστικὴν ἀκίνδυνον ἐγχαράξαι « Le sixième et le septième *Stromates de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie*, pris ensemble, en développant par écrit l'exposé éthique achevé avec eux et en présentant qui est le gnostique par sa vie, poursuivent en montrant aux philosophes qu'il n'est aucunement athée, comme ils le prétendent, mais qu'il est le seul à être vraiment pieux, *en exposant* sous forme résumée la forme de culte du gnostique, tout ce qu'il n'est pas dangereux d'inscrire dans un écrit aide-mémoire » (*Stromates* VI, 1, 1, 1) Clément emploie également le verbe ἐκτίθημι pour d'autres ouvrages que le sien : l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, dont l'auteur « expose (ἐκτιθέμενος) les différences entre ceux que l'Église honore » (*Stromates* I, 7, 38, 8), des « actions des rois d'Égypte qu'expose (ἐκτιθέμενος) en trois livres » Ptolémée de Mendès (*Stromates* I, 21, 101, 5) et la *Poésie d'Orphée* où Épigénès « expose (ἐκτιθέμενος) les particularités de vocabulaire d'Orphée » (*Stromates* V, 8, 49, 3).

philosophiques envers les Écritures à « un peu plus tard » (μικρὸν ὕστερον)<sup>1</sup>. En *Stromates* IV, 1, 1, 1, il reprend le même adjectif (ἀκόλουθον δ' ἂν οἶμαι « je pense qu'il serait cohérent ») pour expliquer que le quatrième volume de son œuvre commence par une présentation du « martyr » et du « parfait » et il emploie ἀκόλουθον, selon nous, avec le même sens, en *Stromates* VII, 15, 89, 1<sup>2</sup> pour justifier qu'il supprime « d'abord » (πρότερον) les obstacles que constituent certaines critiques des Grecs, Juifs et hérétiques chrétiens, avant de commencer le *Stromate* VIII. Le nom ἀκολουθία a le même sens lorsque Clément annonce qu'il décrira « la vie du gnostique » avant « la théorie des dogmes » σώζοντες ἅμα καὶ τὴν ἀκολουθίαν « en sauvegardant ainsi en même temps la cohérence »<sup>3</sup>. Ces adverbes de temps organisent donc les différents sujets les uns par rapport aux autres. Ἀκολουθία et ἀκόλουθον, de même que les adverbes de temps qui leur sont associés (πρότερον, μικρὸν ὕστερον) désignent ainsi un plan linéaire concerté des *Stromates*, dans lequel différentes séquences trouvent place pour des raisons logiques<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Καὶ περὶ μὲν τοῦ παρ' Ἑβραίων τὰ τῶν φιλοσόφων ἐσκευωρησθαι δόγματα μικρὸν ὕστερον διαληψόμεθα, πρότερον δέ, ὅπερ ἀκόλουθον ἦν, περὶ τῶν κατὰ Μωυσέα χρόνων ἤδη λεκτέον, δι' ὧν δειχθήσεται ἀναμφηρίστως πάσης σοφίας ἀρχαιοτάτη ἢ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία. « Et, quant au fait que les dogmes des philosophes ont été fabriqués à partir de ce qui existait chez les Hébreux, nous le présenterons en détails *un peu plus tard*, mais *d'abord*, comme il est cohérent, il faut parler des dates de Moïse, par lesquelles il sera montré sans ambiguïté que, dans l'ensemble de la sagesse, la plus ancienne est la philosophie hébraïque. » (*Stromates* I, 21, 101, 1)

<sup>2</sup> Ἐπειδὴ δὲ ἀκόλουθόν ἐστι πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων ἐπιφερόμενα ἡμῖν ἐγκλήματα ἀπολογήσασθαι, συνεπιλαμβάνονται δὲ ἔν τισι τῶν ἀποριῶν ὁμοίως τοῖς προειρημένοις καὶ αἱ περὶ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν αἰρέσεις, εὗ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδόν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προῖέναι Στρωματέα. « Et puisque'il est *cohérent* de nous défendre contre les griefs qui nous sont adressés par les Grecs et par les Juifs, et puisque dans certaines de ces difficultés, comme nous l'avons déjà dit, ce sont aussi les sectes de l'autre enseignement [donc les hérétiques chrétiens] qui leur viennent en aide, il serait bien que, supprimant *d'abord* les obstacles, nous soyons prêts pour les solutions de ces difficultés, lorsque nous passerons au *Stromate* suivant. » (*Stromates* VII, 15, 89, 1)

<sup>3</sup> Τὸν βίον γὰρ τοῦ γνωστικοῦ διαγράψαι ἡμῖν πρόκειται τὰ νῦν, οὐχὶ τὴν τῶν δογμάτων θεωρίαν παρατίθεσθαι, ἣν ὕστερον κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρὸν ἐκηθόμεθα, σώζοντες ἅμα καὶ τὴν ἀκολουθίαν. « En effet, on se propose maintenant de décrire la vie du gnostique, non de présenter la théorie des dogmes, que nous exposerons plus tard, quand le moment opportun sera venu, *en sauvegardant ainsi en même temps la cohérence*. » (*Stromates* VII, 10, 59, 7)

<sup>4</sup> Ἀκολουθία désigne fréquemment une succession organisée. Ainsi, dans les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* (II, 5, 49), Diogène Laërce présente comme une ἀκολουθία l'ordre dans lequel il présentera les successeurs de Socrate : Λεκτέον δὲ πρῶτον περὶ Ξενοφώντος, εἶτα περὶ Ἀντισθένης ἐν τοῖς κυνικοῖς, ἔπειτα περὶ τῶν Σωκρατικῶν, εἴθ' οὕτω περὶ Πλάτωνος [...] Ἡ μὲν οὖν ἀκολουθία τοῦτον ἐχέτω τὸν τρόπον. « Il faut parler d'abord de Xénophon, puis d'Antisthène parmi les Cyniques, puis des Socratiques, puis, de cette façon, de Platon [...] Ainsi donc, que la *progression* de mon texte se fasse de cette façon. » La traduction de cette occurrence par « *succession de philosophes* » (« *succession of philosophers* »), proposée par le *Greek-English Lexicon* (Henry Georg Liddell, Robert Scott, Stuart Jones et Roderick McKenzie, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1843<sup>1</sup>, 1940<sup>9</sup>, augmentée d'un supplément en 1996, édition en ligne en 2011), nous paraît ici trompeuse dans la mesure où elle suggère une progression chronologique de cet exposé. Or, Diogène ne procède justement pas de façon chronologique. Bien qu'il affirme que Platon « commence les dix écoles et qu'il a lui-même fondé la Première Académie » (κατάρχει τῶν δέκα αἰρέσεων καὶ τὴν πρώτην Ἀκαδημίαν αὐτὸς συνεστήσατο), il le présente après Xénophon, Antisthène et les Socratiques : l'ἀκολουθία est ici non pas une

Cette organisation des *Stromates* comme une succession linéaire trouve sa forme la plus explicite dans six passages où Clément présente un plan d'ensemble de son œuvre<sup>1</sup>.

Quatre raisons conduisent à voir dans ces passages l'expression d'une structure linéaire des *Stromates*.

Premièrement, Clément y présente son œuvre comme constituée de différentes parties qui se succèdent, en utilisant le préverbe προ-<sup>2</sup> « avant, auparavant », les prépositions ou préverbe επί<sup>3</sup> ou μετά<sup>4</sup> « après », les verbes διαδέχομαι<sup>5</sup> et ἔπομαι<sup>6</sup> « suivre » et les adverbes

---

succession chronologique, mais la progression du texte, son organisation cohérente. Pour le texte de Diogène, nous suivons l'édition de Miroslav Marcovich (*Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Berlin, Teubner, 1999-2002).

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 15, 2 ; II, 1, 1, 1 – 2, 3 ; IV, 1, 1, 1 – 3, 3 ; VI, 1, 1, 1-4 ; VII, 15, 89, 1 et VII, 18, 110, 4.

<sup>2</sup> L'écrit de Clément « présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place *avant* (προοικονομῶ) la gnose selon la contemplation éroptique » (*Stromates* I, 1, 15, 2) ; il « aura présenté *auparavant* (προδιαλαμβάνω) ce qu'il est nécessaire de saisir en détails *avant* (προπαρατίθημι) la contemplation physique » (*Stromates* I, 1, 15, 2) ; « de manière à ce que, ayant démontré que les Écritures auxquelles nous croyons ont une toute-puissance qui provient d'un pouvoir absolu, puisqu'elles sont celles du Seigneur, nous puissions *poursuivre* (πρόειμι) selon un enchaînement logique grâce à elles et montrer à partir de là à toutes les hérésies qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant » (*Stromates* IV, 1, 2, 2) ; « ce qui doit être examiné et transmis *auparavant* (προϊστορῶ ; προπαραδίδωμι) aura fait l'objet d'une purification et d'une typologie *préalables* (προκαθαίρω ; προδιατυπῶ)<sup>2</sup>. » (*Stromates* IV, 1, 3, 1) ; « Et le sixième et le septième *Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie* [...] *poursuivent* (πρόειμι) en montrant aux philosophes qu'il n'est aucunement athée » (*Stromates* VI, 1, 1, 1) ; « Ainsi, quand les Grecs auront appris clairement à partir de ce que nous aurons dit ici, que ce sont eux qui, de manière impie, commettent le sacrilège de persécuter l'ami de Dieu, alors, nos exposés *progressant* (πρόειμι) selon la nature des *Stromates*, il faudra résoudre les difficultés soulevées contre nous par les Grecs et par les Barbares à propos de la venue du Seigneur. » (*Stromates* VI, 1, 1, 1) ; « Maintenant que nous avons terminé ces exposés *préalables* (προδιανύω) et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée, en semant çà et là, comme nous l'avions promis, et en tout sens, les braises des doctrines de la vraie gnose, de manière que trouver les saintes traditions ne soit pas facile au premier venu des non initiés, poursuivons vers notre promesse. » (*Stromates* VII, 18, 110, 4)

<sup>3</sup> « *Après* cela (Ἐπὶ τούτοις) [c'est-à-dire après la démonstration du plagiat des Grecs, annoncée en II, 1, 1, 1-2, il est cohérent, je pense, de nous défendre sur les points à propos desquels les Grecs nous invectivent » (*Stromates* II, 1, 2, 1) ; « Puis, *après* cela (Ἐπὶ τούτοις), quand sera mené à bien autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes » (*Stromates* IV, 1, 2, 1)

<sup>4</sup> « *Après* cette esquisse (Μεθ' ἧν ὑποτύπωσιν) [l' « esquisse » désigne ici la présentation du genre symbolique annoncée en *Stromates* IV, 1, 1, 2), la présentation des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs » (*Stromates* IV, 1, 1, 3) ; « À la suite de cela, il faudrait *après* cette incursion dans la théologie (μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας) [la présentation sur les principes et sur les dogmes des principaux philosophes annoncée en *Stromates* IV, 1, 2, 1] saisir ce qui nous a été transmis sur la prophétie » (*Stromates* IV, 1, 2, 2) ; « nous *passerons* (μέττειμι) alors [après l'ensemble des « exposés » précédents, cf. le début de *Stromates* IV, 1, 3, 1] à la physique vraiment gnostique » (*Stromates* IV, 1, 3, 1)

<sup>5</sup> « Et, à propos des nobles philosophes, on fera *suivre* (διαδέχομαι), comme il est normal, une réfutation charitable de leur manière de vivre et de leur découverte de dogmes nouveaux<sup>5</sup> » (*Stromates* II, 1, 1, 1)

<sup>6</sup> « *À la suite* de cela (Οἷς ἐπόμενον) [après la présentation sur les principes et sur les dogmes des principaux philosophes annoncée en *Stromates* IV, 1, 2, 1], il faudrait *après* cette incursion dans la théologie saisir ce qui nous a été transmis sur la prophétie » (*Stromates* IV, 1, 2, 2)

ἐξῆς « ensuite »<sup>1</sup> ou ὕστερον « puis »<sup>2</sup> et en signalant, à une reprise, un exposé qui en précède un autre<sup>3</sup>.

Deuxièmement, ce plan met en place une succession de parties dont chacune doit être achevée avant que l'auteur ne passe à la suivante, ce que Clément exprime par les verbes πληρῶ « mener à bien »<sup>4</sup>, περαίνω<sup>5</sup> ou περαιῶ<sup>6</sup> « achever », τελείω « accomplir »<sup>7</sup> et διανύω « terminer »<sup>8</sup>.

Troisièmement, ce plan de l'œuvre est lui-même inscrit dans une structure linéaire plus vaste, où l'ensemble des *Stromates* est précédé par un autre ouvrage de Clément, le *Pédagogue*<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> « Dans la suite (τά τε ἐξῆς) quand nous aurons mené à bien ce qui concerne la foi et la recherche, nous présenterons le genre symbolique<sup>1</sup> » (*Stromates* IV, 1, 1, 2)

<sup>2</sup> « Puis (ὕστερον), après cela, quand sera achevé autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes » (*Stromates* IV, 1, 2, 1)

<sup>3</sup> προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ὡς ἀπεδείξαμεν, διελέγξομεν ἔν τε τοῖς περὶ πίστεως περὶ τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ δὴ καὶ φόβου θεοῦ ("σμηῖνος" [Platon, *Ménon*, 72 a] ἀτεχνῶς τῶν ἀληθείας ἀρετῶν) « nous expliquerons en une réfutation aussi qu'ils se sont attribué frauduleusement les principaux de nos dogmes et qu'il les ont falsifiés, puisque nos Écritures sont nées avant, comme nous l'avons démontré, dans les propos qui portent sur la foi, la sagesse, la gnose et la science, l'espérance et la charité, la pénitence et la continence, et même sur la crainte de Dieu (en termes plus simples : l'"essaim" des vertus de la vérité [Platon, *Ménon*, 72 a]) » (*Stromates* II, 1, 1, 1)

<sup>4</sup> « Dans la suite, quand nous aurons mené à bien jusqu'à ce point (προσαποπληρῶ) ce qui concerne la foi et la recherche, nous présenterons le genre symbolique » (*Stromates* IV, 1, 1, 2) ; « Puis, après cela, quand sera mené à bien (πληρῶ) autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes » (*Stromates* IV, 1, 2, 1)

<sup>5</sup> « lorsque nous aurons complètement achevé (συμπεραίνω) à la course la partie éthique, nous indiquons de manière condensée l'utilité que les Grecs ont retirée de la philosophie barbare. » (*Stromates* IV, 1, 1, 2)

<sup>6</sup> « Et le sixième et le septième *Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie*, pris ensemble, en développant par écrit l'exposé éthique achevé (περαιῶ) avec eux et en présentant qui est le gnostique par sa vie, poursuivent en montrant aux philosophes qu'il n'est aucunement athée » (*Stromates* VI, 1, 1, 1)

<sup>7</sup> « Ainsi, l'ensemble de notre projet ayant été accompli (τελείω) dans les exposés que, si l'Esprit le veut, nous consacrerons à ce besoin urgent (car elle est grande la nécessité de ce qui doit être dit avant la vérité), nous passerons alors à la physique vraiment gnostique » (*Stromates* IV, 1, 3, 1)

<sup>8</sup> « Maintenant que nous avons terminé (προδιανύω) ces exposés préalables et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée, en semant çà et là, comme nous l'avions promis, et en tout sens, les braises des doctrines de la vraie gnose, de manière que trouver les saintes traditions ne soit pas facile au premier venu des non initiés : les saintes traditions sont déjà dans la partie éthique, poursuivons vers notre promesse. » (*Stromates* VII, 18, 110, 4)

<sup>9</sup> Φθάσας δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἡμῖν ἐν τρισὶ διαιρούμενος βίβλοις τὴν ἐκ παίδων ἀγωγὴν τε καὶ τροφὴν παρέστησεν, τουτέστιν ἐκ κατηγορίας συναύξουσας τῇ πίστει πολιτείαν καὶ προπαρασκευάζουσας τοῖς εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις ἐνάρετον τὴν ψυχὴν εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχὴν. « Arrivé auparavant, le *Pédagogue*, que nous avons divisé en trois livres, a présenté l'éducation et la nourriture depuis l'enfance, c'est-à-dire la manière de vivre qui, depuis la catéchèse, fait grandir l'âme grâce à la foi et la prépare auparavant grâce à ceux qui sont inscrits parmi les adultes, pour qu'elle soit vertueuse pour recevoir la connaissance gnostique. » (*Stromates* VI, 1, 1, 3) Le passage pose le problème de la place du *Pédagogue* et des *Stromates* dans la manière dont Clément conçoit le rôle respectif de chacune de ses œuvres, y compris le *Protreptique*, les unes par rapport aux autres. Comme le rappelle Claude Mondésert, la présentation du « logos » (λόγος), au début du *Pédagogue* (*Pédagogue* I, 1, 3, 3), comme « exhortant pour commencer, faisant œuvre de pédagogue ensuite, enseignant après tout le reste » (προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων) a conduit à concevoir une organisation de

Quatrièmement, les six passages où Clément fait état d'un plan d'ensemble de ses *Stromates* se complètent pour présenter une architecture de l'œuvre qui fait se suivre une partie éthique, une partie apologétique et une partie physique, cette dernière étant elle-même subdivisée en une partie où l'auteur discuterait certaines opinions des philosophes et des hérétiques et en une partie époptique.

Comme nous le verrons, cette structure linéaire d'ensemble constitue un leurre. Plutôt que de présenter une architecture du texte, elle met en lumière l'aspect inachevé et fragmentaire des *Stromates*, ce qui conduit à lire les différentes annonces de Clément moins comme un plan de l'œuvre que comme une progression entre différentes manières de lire les *Stromates*<sup>1</sup>. Néanmoins, il est essentiel dans le fonctionnement des *Stromates* et dans l'expérience de lecture à laquelle ils donnent lieu que ce plan linéaire apparaisse comme solide, autrement dit que ce leurre ait toutes les apparences pour lui. Aussi prendrons-nous le temps de développer la plus complexe des quatre raisons de soutenir l'existence d'un tel plan, à savoir, la cohérence entre les six passages où Clément semble le présenter.

Dans son article consacré au problème de la fin des *Stromates*<sup>2</sup>, Pierre Nautin est le chercheur qui, à ce jour, a proposé l'hypothèse la plus détaillée concernant cette cohérence<sup>3</sup>. Pour plus de clarté, nous reprenons dans le tableau constituant notre annexe F les différents passages qu'il cite à l'appui de son hypothèse et les interprétations précises qu'il en tire. Selon

---

l'ensemble de l'œuvre de Clément comme une progression allant du *Protreptique* au *Pédagogue* et de celui-ci aux *Stromates*, ce que confirmeraient « plusieurs allusions, dans le texte même de Clément », comme ce passage du *Stromate VI* (Claude Mondésert, « introduction » dans *Les Stromates Stromate I*, introduction de Claude Mondésert, traduction et notes de Marcel Caster, Paris, Éditions du Cerf, 1951, p. 5-42, p. 12 ; Claude Mondésert ne mentionne cependant que des « allusions » présentes dans le *Pédagogue*. Pour le premier volume du *Pédagogue*, nous suivons le texte d'Otto Stählin, repris par Henri-Irénée Marrou et Marguerite Harl dans *Le Pédagogue. Livre I*, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou et traduction de Marguerite Harl, Paris, Éditions du Cerf, 1960).

<sup>1</sup> Nous présentons nos arguments en faveur de cette interprétation dans le troisième chapitre de la seconde partie.

<sup>2</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*.

<sup>3</sup> La plupart des chercheurs acceptent les conclusions de cet article. Alain Le Boulluec conteste cependant la séparation entre les 24 premiers paragraphes du *Stromate VIII*, rattachés par Pierre Nautin aux *Stromates* et les 9 derniers qui, selon ce dernier, auraient fait partie des *Hypotyposes* (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 298). Pour Alain Le Boulluec, l'ensemble de ces 33 paragraphes faisaient partie des *Stromates* (Alain Le Boulluec, « La fin des "Stromates" », p. 130-133). Nous donnons plus d'éléments sur ce débat dans notre annexe D.

Pierre Nautin, ces passages mettent en évidence un « plan<sup>1</sup> » cohérent, précisé d'une présentation de l'œuvre à l'autre. Trois parties successives apparaissent ainsi selon lui.

Les *Stromates* commencent, selon le chercheur, par une « éthique », désignée comme ἠθικὸς λόγος « discours éthique » en IV, 1, 1, 2<sup>2</sup> et VI, 1, 1, 1<sup>3</sup> – passages auxquels nous joignons une autre occurrence de cette expression en IV, 1, 3, 4<sup>4</sup>, un passage que ne cite pas Pierre Nautin – et comme ἠθικὸς τόπος « développement éthique » en VII, 18, 110, 4<sup>5</sup>. Selon le chercheur, cette partie éthique est présentée pour la première fois au début du Stromate I à travers l'idée d'obstacles à détruire et l'image de ronces et d'herbes à enlever avant de commencer la plantation<sup>6</sup>. Clément la détaille ensuite dans le premier chapitre du Stromate II<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 291 où le mot de « plan » apparaît : « Que le plan exposé dans les *Stromates* a été pleinement réalisé par Clément, nous en avons deux preuves. »

<sup>2</sup> ...ἴν' ὡς ἐν ἐπιδρομῇ τὸν ἠθικὸν συμπερανάμενοι λόγον κεφαλαιωδῶς παραστήσωμεν τὴν εἰς Ἑλληνας ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας διαδοθεῖσαν ὠφέλειαν. « ...pour que, lorsque nous aurons complètement achevé à la course le discours éthique, nous indiquions dans les grandes lignes l'utilité que les Grecs ont retirée de la philosophie barbare. » (Stromates IV, 1, 1, 1-2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286-287. Nous donnons à chaque fois nos propres traductions.)

<sup>3</sup> Ὁ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, διαγράψας ὡς ἐνὶ μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον... « Le sixième et le septième Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie, pris ensemble, en développant le discours éthique achevé avec eux... » (Stromates VI, 1, 1, 1, mentionné mais non cité dans Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 289).

<sup>4</sup> Ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν γεγράφεται, ἦν θεός γε ἐθέλη καὶ ὅπως ἂν ἐμπνέη, νυνὶ δὲ ἐπὶ τὸ προκείμενον μετιτέον καὶ τὸν ἠθικὸν ἀποπληρωτέον λόγον. « Mais cela sera écrit si Dieu le veut et comment il nous l'inspirera. Pour le moment, passons au sujet présent et achevons le discours éthique. » (Stromates IV, 1, 3, 4) En *Stromates* IV, 25, 162, 2, Clément oppose également un λόγος éthique, en cours, et un λόγος physique, reporté à plus tard. Après une brève remarque portant sur l'Ogdoade chez Basilide, il se reprend en effet en indiquant : Μετιτέον δὴ ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων ἐπὶ τὰ προφανέστερα <τὰ> ἠθικά· ὁ γὰρ περὶ ἐκείνων λόγος μετὰ τὴν ἐν χερσὶ πραγματείαν ἔσεται. « Cependant il faut passer de ces éléments qui concernent plutôt la physique à ceux qui sont plus clairement éthiques ; car le discours sur ces premiers sujets suivra, après le travail auquel nous nous consacrons pour le moment. » Nous interprétons ἐκεῖνα comme reprenant le premier des deux termes, τὰ φυσικώτερα. Si l'on accepte la perspective de Pierre Nautin, Clément considère qu'avec cette allusion à l'Ogdoade il a fait une incursion dans la physique ; il revient donc aussitôt à l'éthique, en rappelant que les questions physiques ne seront traitées qu'ensuite.

<sup>5</sup> Τούτων ἡμῖν προδηνυσμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος... « Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée... » (Stromates VII, 18, 110, 4, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 291.)

<sup>6</sup> <τὰ> ἀναγκαιῶς ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδὸν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτοιμοὺς ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit par avance les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées, de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique, la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un agriculteur pour la plantation d'une vigne. » (Stromates I, 1, 15, 2, cité par Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 284.)

<sup>7</sup> Ἐξῆς δ' ἂν εἴη διαλαβεῖν, ἐπεὶ κλέπτας τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνας εἶναι προσεῖπεν ἡ γραφή, ὅπως τοῦτο δι' ὀλίγων δειχθήσεται. Οὐ γὰρ μόνον τὰ παράδοξα τῶν παρ' ἡμῖν ἱστορουμένων ἀπομιμουμένους ἀναγράφειν αὐτοὺς παραστήσωμεν, πρὸς δὲ τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων σκευωρουμένους καὶ παραχαράσσοντας, προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ὡς ἀπεδείξαμεν, διελέγξομεν ἐν τε τοῖς περὶ πίστεως περὶ τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ δὴ καὶ φόβου θεοῦ ("σμήνος" [Platon, *Ménon*, 72 a] ἀτεχνῶς τῶν ἀληθείας ἀρετῶν)· ὅσα τε ἀπαιτήσῃ ἢ κατὰ τὸν τόπον τὸν



Il la décrit alors comme une argumentation mettant en évidence le « larcin des Grecs<sup>1</sup> » dans trois domaines « a) les récits de miracles, b) la théorie des vertus, c) le genre symbolique<sup>2</sup> ». Après que le début du Stromate IV<sup>3</sup> l'a présentée de la même manière, mais en omettant les récits de miracles<sup>4</sup>, le premier chapitre du Stromate VI annonce que la fin de ce développement éthique consistera en une présentation de la piété du gnostique, qui occupera ce Stromate-ci et

---

προκειμένον ὑποσημείωσις, περιληφθήσεται καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματώδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες, χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον. « Et il est peut-être temps de saisir en détails, puisque l'Écriture traite les Grecs de voleurs de la philosophie barbare, comment on montrera cela brièvement. Car non seulement nous établirons qu'ils ont décrit leurs miracles en imitant ceux de nos récits, mais nous expliquerons aussi en une réfutation qu'ils se sont attribué frauduleusement les principaux de nos dogmes et qu'ils les ont falsifiés, puisque nos Écritures sont nées avant, comme nous l'avons démontré, dans les propos qui portent sur la foi, la sagesse, la gnose et la science, l'espérance et la charité, la pénitence et la continence, et même sur la crainte de Dieu (en termes plus simples : l'"essaim" des vertus de la vérité [Platon, *Ménon*, 72 a]), et tout ce que réclamera l'exposé sur ce sujet nous l'embrasserons et surtout comment ceux qui ont philosophé en réalité avec les idées des Anciens se sont efforcés d'agir ainsi envers le genre voilé de la philosophie barbare, ce genre symbolique et énigmatique, qui est très utile, et même davantage, très nécessaire à la gnose de la vérité. » (Stromates II, 1, 1, 1-2, cité dans Pierre Nautin, *art. cit.*, « La fin des "Stromates" », p. 284-285.)

<sup>1</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286. Les mots de « larcin des Grecs » sont utilisés habituellement en français pour désigner une accusation portée contre les Grecs, et notamment contre leurs philosophes, d'avoir emprunté des idées et passages aux Écritures. Ce grief apparaît dans l'apologétique juive de langue grecque chez Aristobule, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, puis, parmi les chrétiens, chez Justin, Clément et Origène notamment. Sur le « larcin des Grecs » en général, on peut se reporter à l'article d'Ignazio Sanna, « L'argomento apologetico "Furta Graecorum" » (*in* Marcello Bordoni, dir., *Problemi attuali di filosofia – teologia – diritto. Studio della Pontificia Università Lateranense per il 50. della nuova sede*, Rome, Libreria Editrice Della Pontificia Università Lateranense, 1989, p. 119-143), au livre de Daniel Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* (Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995) et au chapitre VI des *Lumières de la théologie mystique* de Jean Borella (Paris, L'Harmattan, 2015, p. 57-83). Parmi les spécialistes français des *Stromates*, l'expression de « larcin des Grecs » est notamment reprise par André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 153, 161, 163, 253, 258, 272 et 278) et Alain Le Boulluec (*Stromate V*, tome I, introduction, texte critique et index d'Alain Le Boulluec, traduction de Pierre Voulet, Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 14 ; *Stromate V*, tome II, commentaire, bibliographie et index d'Alain Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 291 sq. ; « La rencontre de l'hellénisme et de la "philosophie barbare" selon Clément d'Alexandrie », *in* Suzanne Saïd (dir.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989*, Leiden-New York, Brill, 1991, p. 233-250, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne.*, *op. cit.*, p. 77-89, p. 87).

<sup>2</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*

<sup>3</sup> Ἀκόλουθον δ' ἂν οἶμαι περὶ τε μαρτυρίου διαλαβεῖν καὶ τίς ὁ τέλειος, οἷς ἐμπεριληφθήσεται κατὰ τὴν ἀπαιτήσιν τῶν λεχθησομένων τὰ παρεπόμενα, καὶ ὡς ὁμοίως τε φιλοσοφητέον δούλω τε καὶ ἐλευθέρῳ κἂν ἀνὴρ ἢ γυνὴ τὸ γένος τυγχάνῃ· τὰ τε ἐξῆς περὶ τε πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν προσαποπληρώσαντες τὸ συμβολικὸν εἶδος παραθησόμεθα, ἵν' ὡς ἐν ἐπιδρομῇ τὸν ἠθικὸν συμπερανάμενοι λόγον κεφαλαιωδῶς παραστήσωμεν τὴν εἰς Ἑλληνας ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας διαδοθεῖσαν ὠφέλειαν. « Je pense qu'il serait cohérent de saisir ce qui concerne le martyre et qui est le parfait, sujets qui vont embrasser, selon ce qu'exigent ces paroles, les propos qui les accompagnent, et comment il faut que mènent une vie philosophique aussi bien les esclaves que les Hommes libres, et les hommes tout comme les femmes. Dans la suite, quand nous aurons mené à bien ce qui concerne la foi et la recherche, nous présenterons le genre symbolique, pour que, lorsque nous aurons complètement achevé à la course le discours éthique, nous indiquions dans les grande lignes l'utilité que les Grecs ont retirée de la philosophie barbare. » (Stromates IV, 1, 1, 1-2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286-287.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 288.

le suivant<sup>1</sup>. La fin du Stromate VII concorde puisqu'elle présente comme achevé le « développement éthique »<sup>2</sup>.

À cette « éthique » succède, selon Pierre Nautin, une partie apologétique, absente de la présentation du Stromate I et décrite pour la première fois au début du Stromate II comme une défense à l'encontre des critiques des Grecs et des Juifs, fondée sur des textes des Écritures<sup>3</sup>, ce que confirme le début du Stromate IV<sup>4</sup>. Le premier chapitre du Stromate VI ajoute deux informations<sup>5</sup> : cette défense concernera l'Incarnation<sup>6</sup> et elle apparaîtra dans le Stromate VIII. Clément précise en effet en Stromates VI, 1, d'une part, que les Stromates VI et VII feront encore partie du « discours éthique »<sup>7</sup> – la partie apologétique apparaîtra donc après le Stromate

---

<sup>1</sup> Ὁ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, διαγράνας ὡς ἐνί μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον καὶ παραστήσας, ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστικός, πρόεισι δείξων τοῖς φιλοσόφοις οὐδαμῶς ὡς ἄθεον τοῦτον, ὡς ὑπελήφασιν, μόνον δὲ τῷ ὄντι θεοσεβῆ, τὸν τρόπον τῆς θρησκείας τοῦ γνωστικοῦ κεφαλαιωδῶς ἐκτιθέμενος, ὅσα γε εἰς γραφὴν ὑπομνηστικὴν ἀκίνδυνον ἐγγαράξαι « Le sixième et le septième Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie, pris ensemble, en développant par écrit l'exposé éthique achevé avec eux et en présentant qui est le gnostique par sa vie, poursuivent en montrant aux philosophes qu'il n'est aucunement athée, comme ils le prétendent, mais qu'il est le seul à être vraiment pieux, en exposant sous forme résumée la forme de culte du gnostique, tout ce qu'il n'est pas dangereux d'inscrire dans un écrit aide-mémoire » (Stromates VI, 1, 1, 1, mentionné mais non cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », art. cit., p. 289.)

<sup>2</sup> Τούτων ἡμῖν προδιηγυμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος, σποράδιον, ὡς ὑπεσχίμεθα, καὶ διερριμμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπείραντες δογμάτων, ὡς μὴ ῥάδιαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν. « Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée, en semant çà et là, comme nous l'avons promis, et en tout sens, les braises des doctrines de la vraie gnose, de manière que trouver les saintes traditions ne soit pas facile au premier venu des non initiés, poursuivons vers notre promesse. » (Stromates VII, 18, 110, 4, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », art. cit., p. 290.)

<sup>3</sup> Ἐπὶ τούτοις ἀκόλουθον οἶμαι ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνας ἀπολογήσασθαι ὀλίγαις συγχρωμένους γραφαῖς, εἴ πως ἡρέμα καὶ ὁ Ἰουδαῖος ἐπαῖον ἐπιστρέψαι δυνηθεῖν ἐξ ὧν ἐπίστευσεν εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν. « Après cela, il est cohérent, je pense, de nous défendre sur les points à propos desquels les Grecs nous invectivent, en utilisant quelques passages des Écritures, pour le cas où, insensiblement, le Juif aussi, en écoutant, se tournerait à partir de ce qu'il croit vers celui en qui il ne croit pas. » (Stromates II, 1, 2, 1, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », art. cit., p. 284-285.) Cf. *ibid.*, p. 286.

<sup>4</sup> Μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν ἢ τε πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἕκθεσις παραδοθήσεται καὶ ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου Στρωματεύσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἐνὶ προθεμένοις τελειώσιν ὑπομνήματι τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαίως δουλεύσασι περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο. « Après cet exposé, la présentation des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs, ainsi que tout ce que, dans les précédents Stromates, qui, selon le début du prologue, prévoyaient de les achever en un seul développement, il a été impossible d'embrasser parce que nous avons été obligé de nous plier à l'abondance des sujets. » (Stromates IV, 1, 1, 3, cité dans Pierre Nautin, art. cit., « La fin des "Stromates" », p. 288.)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>6</sup> ... ἐπιλυτέον τὰ τε ὑπὸ Ἑλλήνων τὰ τε ὑπὸ βαρβάρων προσασπορούμενα ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας « ... il faudra résoudre les difficultés soulevées contre nous par les Grecs et par les Barbares à propos de la venue du Seigneur » (Stromates VI, 1, 1, 4, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », art. cit., p. 290.)

<sup>7</sup> Ὁ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, διαγράνας ὡς ἐνί μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον... « Le sixième et le septième Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie, pris ensemble, en développant par écrit l'exposé éthique achevé avec eux... » (Stromates VI, 1, 1, 1, mentionné mais non cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », art. cit., p. 289.)

VII – et, d'autre part, que cette apologie contre les Grecs et les Juifs sera écrite « selon la nature des *Stromates* »<sup>1</sup> – donc qu'elle fera encore partie de cette œuvre.

Enfin, la troisième partie du programme de Clément sera, selon Pierre Nautin, consacrée à la φυσιολογία<sup>2</sup> ou φυσικὴ θεωρία<sup>3</sup>, deux expressions que le chercheur considère comme des « équivalents exacts<sup>4</sup> » et qu'il traduit toutes les deux par « physique<sup>5</sup> ». Selon Pierre Nautin, dès le début du *Stromate* I<sup>6</sup>, cette dernière partie est présentée comme subdivisée en, d'une part, « l'exposé et la réfutation des opinions des principales sectes<sup>7</sup> » et, d'autre part, « "l'époptie" ou exposé de la vraie "gnose", "en commençant par la genèse du monde"<sup>8</sup> ». Toujours selon le chercheur, dans le premier chapitre du *Stromate* II, Clément ajoute, à propos de la première des deux sous-parties de la « physique », que « l'éducation générale », « l'astrologie, les mathématiques et l'art divinatoire » y seront abordés<sup>9</sup>. Au début du *Stromate* IV, Pierre Nautin considère que Clément précise encore chacune de ces deux sous-parties : la première, concernant les sectes, comportera une réfutation des opinions des philosophes sur les principes puis une critique des hétérodoxes chrétiens dirigée notamment contre ceux qui, comme

---

<sup>1</sup> ... προϊόντων τῶν ὑπομνημάτων κατὰ τὸν τῶν *Στρωματέων* χαρακτηῖρα, ἐπιλυτέον τὰ τε ὑπὸ Ἑλλήνων τὰ τε ὑπὸ βαρβάρων προσαπορούμενα ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας. « ... alors, nos exposés progressant *selon la nature des Stromates*, il faudra résoudre les difficultés soulevées contre nous par les Grecs et par les Barbares à propos de la venue du Seigneur. » (*Stromates* VI, 1, 1, 4, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 290.)

<sup>2</sup> ... τότε δὴ τὴν τῷ ὄντι γνωστικὴν *φυσιολογίαν* μέτιμεν [...] Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως *φυσιολογία*, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. « ... nous passerons alors à la *physique* vraiment gnostique [...] En tout cas, la *physique* de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'époptie, dépend d'une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique. » (*Stromates* IV, 1, 3, 1-2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 287-288.)

<sup>3</sup> ... <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς *φυσικῆς θεωρίας* προπαρατιθεμένη « ... auparavant, il [l'écrit] aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la *contemplation physique* » (*Stromates* I, 1, 15, 2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 282-283.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, note 42 p. 283.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 284 et 288.

<sup>6</sup> Τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν « κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα » ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προϊούσιν... « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation époptique, qui progressera pour nous "selon la règle glorieuse et sainte de la tradition" lorsque nous partirons de la création du monde... » (*Stromates* I, 1, 15, 2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 282-283.)

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>8</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 286. Cf. κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ περὶ τῆς ἐγκυκλίου καλουμένης παιδείας, εἰς ὅσα εὐχρηστος, περὶ τε ἀστρολογικῆς καὶ μαθηματικῆς καὶ μαγικῆς γοητείας τε ἐπιδραμητέον. Αὐχοῦσι γὰρ δὴ καὶ ἐπὶ ταῖσδε οἱ Πανέλληνες ὡς μεγίσταις ἐπιστήμαις. « Et, selon la suite logique, il faudra parcourir ce qu'on appelle l'éducation générale, pour dire dans quelle mesure elle est d'un bon usage, et de même pour l'astrologie, les mathématiques et l'art des mages. En effet tous les Grecs se vantent de ces matières comme de connaissances très grandes. » (*Stromates* II, 1, 2, 3-4, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 284-285.)

Marcion, refusent de reconnaître un même Dieu dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament<sup>1</sup> ; la seconde comprendra une réfutation de certaines doctrines hérétiques, celles qui concernent le début de la *Genèse*<sup>2</sup>.

Ainsi, comme l'*Évangile selon Marc*, les *Stromates* présentent l'apparence d'une organisation linéaire et unidirectionnelle, que Clément désigne du nom d'ἀκολουθία et qui apparaît comme une progression d'une partie éthique à une partie apologétique et de celle-ci à une partie physique. La Lettre apocryphe de Jacques présente également une structure linéaire, mais que certains traits distinguent de celle des deux autres œuvres.

### C. La Lettre apocryphe de Jacques : un dialogue en apparence linéaire

Par rapport à ce qu'on trouve dans les *Stromates* et dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* présente une structure linéaire d'un autre genre, pour deux raisons.

---

<sup>1</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 288-289. Cf. Ἐπὶ τούτοις ὕστερον πληρωθείσης ὡς ἐνὶ μάλιστα τῆς κατὰ τὰ προκειμένα ἡμῖν ὑποτυπώσεως τὰ περὶ ἀρχῶν φυσιολογηθέντα τοῖς τε Ἑλλησι τοῖς τε ἄλλοις βαρβάροις, ὅσων ἤκον εἰς ἡμᾶς αἱ δόξαι, ἐξιστορητέον καὶ πρὸς τὰ κυριώτατα τῶν τοῖς φιλοσόφοις ἐπινοημένων ἐγχειρητέον. οἷς ἐπόμενον ἂν εἴη μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας τὰ περὶ προφητείας παραδεδομένα διαλαβεῖν, ὡς καὶ τὰς γραφὰς αἷς πεπιστεύκαμεν κυρίας οὐσας ἐξ ἀθηντείας παντοκρατορικῆς ἐπιδείξαντας προῖέναι δι' αὐτῶν εἰρμῶ δύνασθαι <καὶ> ἀπάσαις ἐντεῦθεν ταῖς αἰρέσεσιν ἓνα δεικνύναι θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον. Πολλοὶ δὲ ἡμᾶς αἱ πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους ἀντιρρήσεις ἐκδέχονται πειρωμένους τὰ τε ὑπ' αὐτῶν προκομιζόμενα ἐγγράφως διαλύεσθαι πείθειν τε αὐτοὺς καὶ ἄκοντας, δι' αὐτῶν ἐλέγχοντας τῶν γραφῶν. « Puis, après cela, quand sera mené à bien autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes, dans la mesure où leurs opinions nous sont parvenues, et prendre en mains les points les plus importants des conceptions des philosophes. A la suite de cela, il faudrait après cette incursion dans la théologie saisir ce qui nous a été transmis sur la prophétie, de manière à ce que, ayant démontré que les Écritures auxquelles nous croyons ont une toute-puissance qui provient d'un pouvoir absolu, puisqu'elles sont celles du Seigneur, nous puissions poursuivre selon un enchaînement logique grâce à elles et montrer à partir de là à toutes les hérésies qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant, celui qui a été annoncé authentiquement par la Loi et les Prophètes, et également par le bienheureux évangile. Beaucoup de discussions contre les hétérodoxes nous attendent ensuite, où nous nous efforcerons de détruire ce qu'ils ont publié par écrit et de les persuader, même contre leur gré, en les réfutant par les Écritures elles-mêmes. » (*Stromates* IV, 1, 2, 1-3, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 287-288.)

<sup>2</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 289. Cf. Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἥρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. Ὅθεν εἰκότως τὴν ἀρχὴν τῆς παραδόσεως ἀπὸ τῆς προφητευθείσης ποιησόμεθα γενέσεως, ἐν μέρει καὶ τὰ τῶν ἑτεροδόξων παρατιθέμενοι καὶ ὡς οἷόν τε ἡμῖν διαλύεσθαι πειρώμενοι. « En tout cas, la physique de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'épopée, dépend d'une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique. Pour ces raisons, il sera normal que nous commençons la tradition à partir de la genèse racontée par le prophète, en exposant aussi en détails les opinions des hétérodoxes en nous efforçant autant que possible de les détruire. » (*Stromates* IV, 1, 3, 2-3, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 289.)

Premièrement, cette structure linéaire ne concerne pas l'ensemble de l'œuvre, comme celles de l'*Évangile* et des *Stromates*. Considérée de manière globale, la *Lettre* apparaît plutôt comme structurée de manière annulaire<sup>1</sup> : un ensemble épistolaire (p. 1, 1 – 2, 7 et p. 16, 12-30) encadre un ensemble narratif (p. 2, 7-39 et p. 15, 5 – 16, 11), qui englobe lui-même un dialogue (p. 2, 39 – p. 15, 5). Une structure linéaire n'apparaît que dans la partie centrale du texte, la plus longue : le dialogue entre le « Seigneur<sup>2</sup> » et deux de ses « disciples », Pierre et Jacques, que l'on trouve du bas de la page 2 au haut de la page 16<sup>3</sup>. La narration elle-même n'est pas linéaire au sens où plusieurs détails s'opposent à l'idée d'une progression entre l'introduction narrative (p. 2, 7-39) et la conclusion narrative (p. 15, 5 – 16, 11)<sup>4</sup>. Ainsi, au début du texte, les douze disciples se rappellent de ce que le Sauveur a dit de manière isolée : chacun se souvient de ce que Jésus a dit « à chacun » (ΔΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ<sup>5</sup>). Lorsque le récit reprend et se termine, après la fin du dialogue, cet isolement persiste puisque Jacques envoie les onze autres disciples « chacun » (ΜΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ<sup>6</sup>) dans un endroit différent<sup>7</sup>.

Deuxièmement, la structure linéaire de la *Lettre* est, pour cette raison, d'une nature différente de celles qui apparaissent dans l'*Évangile selon Marc* et dans les *Stromates*. L'œuvre de Clément présente un « exposé » linéaire. L'*Évangile* déploie un récit également linéaire. La linéaire de la *Lettre* est celle d'un dialogue, consistant dans l'alternance de neuf prises de parole du Seigneur et de huit courts passages relatifs à Pierre et Jacques<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Nous revenons sur cette caractéristique de la *Lettre infra*, Première partie, chapitre 3.

<sup>2</sup> Dans la mesure où, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, Jésus est généralement désigné comme le « Seigneur » (ΠΧΔΕΙC ; cf. par exemple p. 13, 36) et le « Sauveur » (ΠCΩΤΗΡ ; cf. par exemple p. 2, 11), nous employons ces termes plutôt que « Jésus » pour faire référence à ce personnage dans ce texte.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 39 – 15, 5.

<sup>4</sup> Nous précisons cet aspect de la narration dans la *Lettre infra*, Seconde partie, chapitre 1.

<sup>5</sup> [ΕΥ2]ΜΑΣΤΙΝ ΔΕ Δ2ΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[CΔ]Π ΜΝ ΝΕΥ ΕΡΗΥ ΝCΙ ΠΜΝΤCΝΔΟΥC Μ ΜΔΘΗΤΗC ' ΔΥΩ ΕΥΕΙ ΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ ' ΝΝΕΝΤΔ2ΔΠCΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ « [...] Mais alors qu'ils étaient ] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit manifestement » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-14)

<sup>6</sup> ΕΕΙΟΥΩΕ CΕ ΕΝ ' ΔΝΔΧΟΥ ΔΥΜΝΤCΚΔΝΔΔΛΟC ΔΖΙΧΔΥ ΜΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΔΚΕΜΔ « Donc comme je ne voulais pas dire quelque chose qui les aurait scandalisés, j'envoyai chacun à un endroit différent. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 5-8)

<sup>7</sup> Il s'agit des deux seules occurrences de l'expression ΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ dans la *Lettre*.

<sup>8</sup> Donald Rouleau compte huit « intervention[s] du Seigneur » : p. 2, 39 – 3, 38 ; p. 4, 2-22 ; p. 4, 31 – 5, 35 ; p. 6, 1-21 ; p. 6, 34 – 11, 6 ; p. 11, 10 – 12, 17 ; p. 12, 18 – 13, 25 ; p. 13, 36 – 15, 5 (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 132). Nous y ajoutons la courte réponse de Jésus en p. 6, 28-31, auquel le chercheur ne donne pas le statut d'une intervention à part entière (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 111). Les passages relatifs à Pierre et Jacques – soit des répliques soit des passages narratifs signalant leurs réactions sont p. 3, 38 – 4, 2 ; p. 4, 22-31 ; p. 5, 35 – 6, 1 ; p. 6, 21-28 ; p. 6, 32-34 ; p. 11, 6-10 ; p. 12, 18 ; p. 13, 26-36.

Dans ce dialogue, deux ensembles de répliques apparaissent comme particulièrement linéaires. Il s'agit d'une part de l'échange de questions et de réponses sur la prophétie : à une interrogation de Jacques sur la possibilité de prophétiser<sup>1</sup> succède une réponse du « Seigneur », formulée de manière énigmatique<sup>2</sup>, qui conduit le disciple à demander des précisions<sup>3</sup>, ce qui donne lieu à une autre réponse de son interlocuteur<sup>4</sup>. On trouve d'autre part une même linéarité dans un échange sur la tentation et sur la mort de Jésus. La demande par Jacques d'« une façon de ne pas être tentés par le diable mauvais<sup>5</sup> » est suivie par un encouragement du « Seigneur » à ne pas fuir la tentation<sup>6</sup>. Il leur demande au contraire d'imiter son propre exemple en se souvenant de « [s]a mort et de [s]a croix »<sup>7</sup>, propos auxquels succède une réplique de Jacques, qui refuse que Jésus leur « parle de la croix et de la mort »<sup>8</sup>. À cette protestation, le « Seigneur » répond ensuite en présentant la nécessité de « croire en [s]a croix »<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ΤΟΤΕ Δ21ΩΝΤῚ ΔΝΔΚ ΧΕ ΠΧΔΙC ΝΕΩ ΝCΜΔΤ ΕΝΔΩΡ ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΝΕΕΙ ΕΤΡΔΞΙΟΥ ΜΜΔΝ ΔΤΡΝΡΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΕΥ ΝΔΩΦΟΥ ΓΔΡ ΝΒΙ ΝΕΤΡΔΙΤΙ ΜΜΔΝ ΔΥΩ ΕΤCΩῚΤ ΔΒΔΔ ΖΗΤῚ ΔΤΡΟΥCΩΤῚ ΔΥΛΟΓΟC ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤῚ « Alors, je lui demandai, moi [Jacques] : "Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser à ceux qui nous prient de prophétiser pour eux ? Ils sont nombreux en effet ceux qui nous sollicitent et regardent vers nous pour entendre un logos de notre part." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 21-28)

<sup>2</sup> Δ2ΔΠΧΔΕΙC ΟΥῚΠΕ ΠΕΧΔ4 ΧΕ ΝΤΕΤῚ CΔΥΝΕ ΕΝ ΧΕ ΔΥΝΟΥ2Ε ΝΤΔΠΕΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙΔ ΜῚ ΙΩ2ΔΝΝΗC « Le Seigneur répondit et dit : "Ne savez-vous pas qu'on a tranché la tête de la prophétie avec Jean ?" » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 28-31)

<sup>3</sup> ΔΝΔΚ ΝΔΕ ΠΔΧΗΙ ΧΕ ΠΧΔΙC ΧΕ ΜΗΤΙ ΟΥῚ ΩCΔΜ Δ4ΕΙ ΝΤΔΠΕ ΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙΔ « Et moi je dis : "Seigneur, est-il donc possible d'enlever la tête de la prophétie ?" » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 32-34)

<sup>4</sup> ΠΔΧΕ ΠΧΔΕΙC ΝΗΙ ΧΕ ΖΟΤΔΝ ΕΠΡΕΤῚΩΔΝΜΜΕ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΔΠΕ ΔΥΩ ΧΕ ΩΔΡΕΤΠΡΟΦΗΤΙΔ Ρ ΠΒῚ ΝΤΔΠΕ · ΕΡΙ ΝΟΕΙ ΧΕ ΕΥ ΠΕ Δ2ΟΥ4Ι ΤΕCΔΠΕ · Δ2[ΙΡ] « Le Seigneur me dit : "Si vous savez ce qu'est la tête et ce qu'est la prophétie, et que la prophétie sort de la tête, comprenez ce que veut dire : «on a enlevé sa tête [celle de la prophétie] » " » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 34 – 7, 1)

<sup>5</sup> † Θ2Ε CΕ ΝΕΝ ΔΤῚΤΡΟΥΠΙΡΔ2Ε ΜΜΔΝ ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤῚ ΜΠΔΙ ΔΒΟΛΟC ΕΘΔΥ. « Donne-nous donc la façon de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 28-31)

<sup>6</sup> Δ4ΟΥῚΠΕ ΝΒΙ ΠΧΔΕΙC ΠΔΧΕ4 ΧΕ ΕΩ ΠΕ ΠΕΤῚ2ΜΔΤ ΕΡΕΤῚΕΙΡΕ ΜΠΟΥῚΠΕ ΜΠΙΩΤ · ΕΥΤῚ† ΝΗΤῚ ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤῚ ΖῚ ΟΥΜΕΡΟC ΝΔΩΡΕΔ · ΖῚ ΠΤΡΟΥΠΙΡΔ2Ε ΜΜΩΤῚ ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤῚ ΜΠCΔΤΔΝΔC ΕΩῚΠΕ · ΔΕ ΕΥΛΩΧ2 Μ ΜΩΤῚ ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤῚ ΜΠCΔΤΔΝΔC · ΔΥΩ ΕΥ ΠΗΤ · ΝCΔ ΤΗΝΕ ΔΥΩ ΝΤΕΤῚΡ ΠΕ4 ΟΥῚΠΕ †[ΧΟΥ] ΜΜΔC ΧΕ 4ΝΔΜΡ ΡΕ ΤΗΝΕ ΔΥΩ 4ΝΔῚΠΕ ΤΗΝΕ ΝΜῚΜΗΕΙ ΔΥΩ 4ΝΔΜΕΥΕ Δ[ΡΩΤ]ΝΙ ΧΕ ΖΔΤΕΤῚΩΠΕ ΜΜ[ΡΡΕ]ΙΤ · ΖΡΗΙ ΖῚ ΤΕ4ΠΡΟΝΟΙΔ ΚΔΤΔ ΤΕΤῚΠΡΟ2ΔΙΡΕCΙC « Le Seigneur répondit, il dit : "Quelle est votre grâce, si vous faites la volonté du Père et que vous ne recevez rien de lui en part de don quand vous êtes tentés par Satan ? Mais si vous êtes opprimés par Satan et persécutés et que vous faites sa volonté, je le dis : il vous aimera et il vous rendra égaux à moi et il pensera de vous que vous êtes devenus bien-aimés dans sa providence, selon votre choix. » (*Lettre apocryphe de Jacques*, p. 4, 31 – 5, 6)

<sup>7</sup> ΔΡΙ ΠΜΕΕΥΕ ΜΠΔC[ΤΔΥΡ]ΟC ΔΥΩ ΠΔΜΟΥ ΔΥΩ ΤΕΤῚΝΔ ΩΝ2 « Rappelez-vous de ma croix et de ma mort et vous vivrez. » (*Lettre apocryphe de Jacques*, p. 5, 33-35)

<sup>8</sup> Δ2ΙΟΥῚΠΕ ΝΔΕ ΠΔΧΗΙ ΝΕ4 ΧΕ ΠΧΔΕΙC ΜΠΩΡ ΔΤΕΥΟ ΔΡΔΝ ΜΠC[ΤΔΥΡ]ΟC · ΜῚ ΠΜΟΥ ΝΕΕΙ ΓΔΡ CΕΟΥΗΟΥ ΜΜΔΚ « Je répondis et lui dis : "Seigneur, ne nous parle pas de la croix et de la mort. Celles-ci en effet sont loin de toi." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 35 – 6, 1)

<sup>9</sup> Δ4Ο[ΥῚΠΕ] ΝΒΙ ΠΧΔΕΙC ΠΔΧΕ4 ΧΕ ΖΔΜΗΝ †ΧΟΥ ΜΜΔC ΝΗΤῚ ΧΕ ΜῚ ΛΔΔΥΕ ΝΔΟΥΧΕ ΕΙ ΕΙΜΗΤΙ Ν CΕΠΙ [C]Τ[ΕΥΕ] ΔΠΔC[ΤΔΥΡ]ΟC ΝΕΝΤΔ[2]ΠΙCΤΕΥ[Ε ΓΔ]Ρ ΔΠΔC[ΤΔΥΡ]ΟC · ΤΩΟΥ ΤΕ ΤῚΝ[Τ]ΕΡΟ ΜΠ ΠΝΟΥΤΕ « Le Seigneur répondit, il dit : "Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé s'il n'a pas foi dans ma croix. Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 1-7) Ces mots de Jésus commencent une réplique sur le thème de la mort et de la vie, qui va jusque p. 6, 21.

Cependant, nous verrons que cette organisation linéaire est à relativiser pour les autres passages de cet entretien en privé entre Jésus et ses deux disciples : certaines répliques se suivent sans qu'il y ait de continuité logique entre elles. De plus, cette linéarité ne concerne pas les deux parties narratives<sup>1</sup> et les deux parties épistolaires de la *Lettre*<sup>2</sup>. Il existe une continuité entre ces trois ensembles : l'introduction narrative présente les faits qui précèdent le dialogue et la conclusion narrative ceux qui le suivent ; l'introduction épistolaire annonce le récit qui suit et la conclusion épistolaire en tire une injonction au destinataire. Pourtant, il existe aussi entre eux une rupture de la linéarité si l'on considère l'organisation d'ensemble de la *Lettre* et le genre de ces trois ensembles. Les deux parties narratives ne se suivent pas mais l'une précède le dialogue et l'autre la suite et, de même, l'une des deux parties épistolaires commence l'ensemble de la *Lettre apocryphe de Jacques*, tandis que l'autre la conclut<sup>3</sup>. Ainsi, à part le dialogue, l'œuvre ne fait pas se suivre de manière linéaire les passages qui relèvent du même genre : sa structure chiasique fait que les deux parties narratives sont séparées et qu'il en est de même pour les deux parties épistolaires. Telle est la première raison pour laquelle la structure linéaire de la *Lettre* doit être également envisagée comme une structure contestée.

## 2. Une structure linéaire contestée

L'*Évangile selon Marc*, les *Stromates* et la *Lettre apocryphe de Jacques* présentent tous trois une structure linéaire, respectivement celle d'une narration, celle d'un exposé et celle d'un dialogue. Cependant, plusieurs indices, au sein de chaque texte, contestent également chacune de ces organisations. La narration de l'*Évangile selon Marc* présente des caractéristiques qui empêchent d'en suivre précisément la chronologie. L'exposé des *Stromates* présente des décalages entre le plan linéaire que Clément annonce et ce qu'il réalise réellement. Quant au dialogue central de la *Lettre apocryphe de Jacques*, les échanges entre le « Seigneur » et ses deux disciples n'y sont pas organisés selon une progression. Sans conduire à rejeter l'idée de structure linéaire pour chacune de ces trois œuvres, ces caractéristiques conduisent à concevoir celle-ci comme une partie seulement d'une organisation et donc d'une expérience de lecture plus complexes de l'*Évangile selon Marc*, des *Stromates* et de la *Lettre apocryphe de Jacques* :

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-39 et p. 15, 5 – 16, 11.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 1 – 2, 7 et p. 16, 12-30.

<sup>3</sup> La division que nous donnons ici entre un dialogue, deux parties narratives et deux parties épistolaires correspond à celle que propose Donald Rouleau (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 13-15).

Autrement dit, elles conduisent à envisager les trois structures linéaires comme ayant certaines limites, que ce soit dans l'architecture des œuvres ou dans leur réception par les lecteurs.

### A. Les limites de la linéarité dans l'*Évangile selon Marc*

Nous avons vu que les événements relatés dans l'*Évangile selon Marc* apparaissent comme organisés selon un axe chronologique unidirectionnel, allant du passé vers le présent, ce que mettent en évidence les deux analepses portant sur les deux récits de multiplication de pains et les trois prolepses de la passion et de la résurrection. Pourtant, deux éléments conduisent à relativiser cette organisation linéaire de l'œuvre. D'une part, les indications temporelles qui apparaissent dans l'*Évangile* sont le plus souvent imprécises, y compris quand elles introduisent une nouvelle action<sup>1</sup>. Pour cette raison, la plupart des événements de l'*Évangile selon Marc* ne peuvent pas être situés sur un axe chronologique : l'analepse et les trois prolepses laissent supposer qu'ils se succèdent, mais il n'est pas possible de savoir selon quels intervalles temporels exactement. D'autre part, l'œuvre comporte une entorse majeure à l'organisation selon un axe temporel linéaire et unidirectionnel : les conséquences de l'arrestation de Jean le Baptiste sont relatées bien après que le narrateur a signalé que celle-ci avait eu lieu. Ces deux phénomènes conduisent à envisager la structure de l'*Évangile selon Marc* autrement que comme strictement linéaire.

Les compléments de temps qui interviennent le plus fréquemment pour introduire un événement dans l'*Évangile* ne donnent aucune information sur le moment exact où se passe l'action : *πάλιν* (« de nouveau »), qui apparaît vingt-huit fois<sup>2</sup>, et *εὐθύς* (« aussitôt »), employé

---

<sup>1</sup> Dans la mesure où nous nous intéressons à la façon dont les événements du récit sont organisés chronologiquement les uns par rapport aux autres dans la narration, nous ne mentionnons ici que les indications donnant une situation dans le temps, sans nous intéresser à celles qui signalent la durée de telle ou telle action, comme les « quarante jours » (τεσσαράκοντα ἡμέρας) passés par Jésus dans le désert (*Évangile selon Marc* 1, 13) et « pendant cette nuit-là » (τὴν νύκτα ἐκείνην, p. 3, 9-10 dans le premier passage de l'*Évangile plus spirituel selon Marc* que cite Clément dans la *Lettre à Théodore*). Nous ne prenons pas en compte la nature grammaticale de ces indications : il peut s'agir aussi bien d'un adverbe (comme *εὐθύς* « aussitôt »), d'un génitif absolu (comme *ὀψίας δὲ γενομένης* « le soir venu ») ou d'une phrase indépendante telle que Ἦν δὲ τὸ Πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, « La fête de la Pâque et des pains sans levain allait avoir lieu deux jours plus tard. » (*Évangile selon Marc* 14, 1).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 2, 1 et 2, 13 ; 3, 1 ; 3, 20 ; 4, 1 ; 5, 21 ; 7, 14 ; 7, 31 ; 8, 1 ; 8, 13 ; 8, 25 ; 10, 1 (deux fois), 10, 24 ; 10, 32 ; 11, 3 ; 11, 27 ; 12, 4 ; 12, 5 ; 14, 39 ; 14, 40 ; 14, 61 ; 14, 69 ; 14, 70 (deux fois) ; 15, 4 ; 15, 12 et 15, 13. L'adverbe n'apparaît pas dans les extraits de l'*Évangile plus spirituel selon Marc* qui figurent dans la *Lettre à Théodore* de Clément. Pour *πάλιν* comme pour *εὐθύς*, les chiffres que nous donnons sont fondés sur le texte du



à trente-huit reprises<sup>1</sup>, auxquelles on peut ajouter deux occurrences dans le premier passage de l'Évangile plus spirituel selon Marc cité par Clément dans la *Lettre à Théodore*<sup>2</sup>. L'expression ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις « en ces jours », qui apparaît à deux reprises dans la narration<sup>3</sup>, présente la même imprécision : elle ne permet de saisir ni le moment exact où ont lieu les événements qu'elle introduit – respectivement le baptême de Jésus<sup>4</sup> et la seconde multiplication de pains et de poissons<sup>5</sup> – ni le rapport temporel entre ces événements et ceux qui sont relatés immédiatement avant – dans le premier cas, l'activité de Jean le Baptiste<sup>6</sup>, dans le second, la guérison d'un sourd ayant de la difficulté à parler<sup>7</sup>. On peut également citer δι' ἡμερῶν « quelques jours après »<sup>8</sup>, qui est tout aussi peu précis. Lorsque les informations temporelles de l'Évangile selon Marc sont moins floues, elles inscrivent les faits dans des périodes très courtes : dans le rythme d'une journée<sup>9</sup> ou dans le temps d'une semaine<sup>10</sup>. Ainsi, l'ensemble de ces compléments permet rarement de savoir combien de temps s'écoule entre deux événements. Par exemple, il n'est pas possible de savoir quelle durée sépare la controverse sur l'exorcisme et sur la famille de Jésus<sup>11</sup> et le deuxième discours en paraboles<sup>12</sup>, introduit par πάλιν<sup>13</sup>.

---

*Novum Testamentum Graece*. Le nombre d'occurrences varie légèrement d'un témoin à l'autre. Pour la *Lettre à Théodore*, nous reprenons le texte édité par Morton Smith (Morton Smith, *Clement of Alexandria, op. cit.*).

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 1, 10 ; 1, 12 ; 1, 18 ; 1, 20 ; 1, 21 ; 1, 28 ; 1, 29 ; 1, 30 ; 1, 42 ; 1, 43 ; 2, 8 ; 2, 12 ; 5, 2 ; 5, 29 ; 5, 30 ; 5, 42 ; 6, 25 ; 6, 27 ; 6, 45 ; 6, 50 ; 6, 54 ; 7, 25 ; 8, 10 ; 9, 15 ; 9, 20 ; 9, 24 ; 10, 52 ; 11, 2 ; 11, 3 ; 14, 43 ; 14, 45 ; 14, 72 et 15, 1. Nous ajoutons la forme εὐθέως qui apparaît une fois en 1, 21.

<sup>2</sup> *Lettre à Théodore* p. 3, 1 et p. 3, 3.

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 1, 9 et 8, 1.

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 1, 9.

<sup>5</sup> Évangile selon Marc 8, 1.

<sup>6</sup> Évangile selon Marc 1, 4-9.

<sup>7</sup> Évangile selon Marc 7, 31-37. Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις est également employé dans le discours de Jésus au chapitre 13 (Évangile selon Marc 13, 17 et 13, 24). De la même façon que dans la narration, il laisse dans le flou le moment où auront lieu les événements que le locuteur annonce alors.

<sup>8</sup> Évangile selon Marc 2, 1.

<sup>9</sup> Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυν ὁ ἥλιος « le soir étant venu, quand le soleil se fut couché » (Évangile selon Marc 1, 32) ; πρωὶ ἔννευχα λίαν « au matin, alors qu'il faisait encore très sombre » (1, 35) ; ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « en ce jour » (4, 35) ; ὀψίας γενομένης « le soir venu » (14, 17 ; également présent dans le premier passage de l'Évangile plus spirituel, p. 3, 7) ; ἐπὶ τὸ πρωί « au matin » (15, 1) ; Ἦν δὲ ὥρα τρίτη « c'était la troisième heure » (15, 25) ; Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης « Et lorsque ce fut la sixième heure » (15, 33) ; ἕως ὥρας ἐνάτης « jusqu'à la neuvième heure » (15, 33) ; Καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ « et à la neuvième heure » (15, 34) ; ἤδη ὀψίας γενομένης « le soir étant déjà là » (15, 42) ; λίαν πρωί « au petit matin » (16, 2) ; ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου « après le lever du soleil » (16, 2).

<sup>10</sup> Μετὰ τρεῖς ἡμέρας « trois jours après », à propos de la résurrection dans les trois annonces de la mise à mort et du retour à la vie de Jésus (Évangile selon Marc 8, 31 ; 9, 31 et 10, 34) ; μετὰ ἡμέρας ἕξ « six jours après » (9, 2 ; également présent dans le premier passage de l'Évangile plus spirituel p. 3, 7 sous la forme μεθ' ἡμέρας ἕξ) ; τῇ ἐπαύριον « le lendemain » (11, 12) ainsi que les références au sabbat (τοῖς σάββασιν en 1, 21 ; ἐν τοῖς σάββασιν en 2, 23 ; διαγενομένου τοῦ σαββάτου « après que le sabbat fut passé » (16, 1) ; « le premier jour après le sabbat » (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων en 16, 2 et πρώτη σαββάτου en 16, 9, au début de la « fin supplémentaire » longue).

<sup>11</sup> Évangile selon Marc 3, 20-35.

<sup>12</sup> Évangile selon Marc 4, 1-32.

<sup>13</sup> Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν. » Et, de nouveau, il [Jésus] commença à enseigner au bord de la mer. » (Évangile selon Marc 4, 1)

De telles indications de temps introduisent une grande imprécision dans la chronologie de l'Évangile selon Marc et donc dans l'organisation linéaire de cette œuvre. C'est ce que confirme une analyse plus précise du texte en tant que narration. Nous considérons que celle-ci se compose de *sections narratives minimales*<sup>1</sup>. Une section narrative minimale peut être organisée entre un « état initial » et un « état final »<sup>2</sup>, qui correspondent souvent à l'apparition (ou la réapparition) et à la disparition (définitive ou temporaire) d'un personnage. Ainsi, nous identifions comme la treizième section narrative de l'Évangile selon Marc un ensemble de versets commençant par l'arrivée d'un lépreux venu supplier Jésus de le guérir et son départ après sa guérison<sup>3</sup>. Mais une section peut aussi consister en une seule proposition conjuguée qui, bien que brève, peut constituer en elle-même une action, ayant une existence isolée, parce que rien ne justifie qu'elle soit intégrée à la section précédente ou à la section suivante. Ainsi, nous considérons comme une section à part entière la seconde moitié de Marc 6, 6 : Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων. « Et il faisait le tour des villages en enseignant. » Rien n'impose en effet de lier cette phrase à l'action exprimée dans la section précédente ou dans la

---

<sup>1</sup> Nous avons choisi ce terme de préférence à « scène », qui aurait introduit une métaphore théâtrale et « épisode », et à « unité », que nous réservons pour désigner des composantes plus brèves de l'Évangile selon Marc : une « section » du récit peut être constituée de plusieurs « unités ».

<sup>2</sup> Ces expressions et cette théorie du récit minimal sont reprises à Gerald Prince (*A Grammar of Stories*, Berlin De Gruyter Mouton, 1973) John B. Black et Gordon H. Bower présentent ainsi cette théorie : « le récit minimal comporte cinq éléments "syntaxiques" : une description d'un état initial (par exemple, "Jean était triste") ; un connecteur temporel ("puis") ; un événement ("Jean rencontre Rita") ; un connecteur causal ("alors, en conséquence") ; et un état final ("Jean était content"). L'état final est souvent soit l'inverse, soit la "perte" de l'état initial. » (« Story Understanding as Problem-Solving », *Poetics*, 9, 1980, p. 223-250, cité et traduit par Françoise Revaz dans *Introduction à la narratologie. Action et narration*, Louvain, Éditions de Boeck, 2009, p. 83.) Cette manière de définir le récit minimal est proche de celle de Jean M. Mandler et Nancy S. Johnson : « Le récit le plus simple doit comporter au moins quatre énoncés correspondants à une exposition, un début, un développement et une fin pour pouvoir être considéré comme un récit. » (« Remembrance of Things Parsed : Story Structure and Recall », *Cognitive Psychology*, 9/1, 1977, p. 111-151, cité par François Revaz, *op. cit.*, p. 82.)

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 1, 40-45. Cf. 1, 40 (Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς, παρακαλῶν αὐτόν... « Et un lépreux vient vers lui, en le suppliant... ») et 1, 45 (Ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον... « Mais lui [le lépreux, guéri], en partant, commença à proclamer beaucoup de choses et à publier la parole... »)

section suivante<sup>1</sup> : elle se suffit à elle-même<sup>2</sup>. La même question se pose pour quelques événements des deux derniers chapitres. Faut-il considérer comme des sections indépendantes le portement de la croix par Simon de Cyrène<sup>3</sup>, le cheminement vers le Golgotha<sup>4</sup>, le refus par Jésus de la boisson qui lui est proposée<sup>5</sup> et l'apparition de ténèbres couvrant la terre<sup>6</sup> ou les associer à des événements plus longuement racontés avant ou après eux, voire les intégrer tous dans une section plus vaste qu'on pourrait décrire comme le récit de la crucifixion et de la mort sur la croix ? Parce que Marc les présente comme séparés de ce qui les précède et les suit, nous faisons également le choix de les considérer comme des sections indépendantes<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Le narrateur ne précise pas que ce voyage et cet enseignement dans les villages sont liés temporellement ou logiquement à la polémique sur l'origine de Jésus qui les précède (*Évangile selon Marc* 6, 1-6a) ni qu'ils sont le contexte ou la cause de l'envoi des disciples en mission, qui les suit dans le texte (6, 7-13). Il en est de même, selon nous, pour l'enseignement de Jésus en 10, 1 : Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου, καὶ συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καί, ὡς εἰώθει, πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς. « Et s'étant levé de là, il va dans la région de la Judée [et] de l'autre côté du Jourdain, et, de nouveau, des foules s'assemblent près de lui, et, comme à son habitude, de nouveau il les enseignait. » Il ne peut pas, selon nous, servir d'arrière-plan à la controverse sur la répudiation qui suit (*Marc* 10, 2-12), initiée par une question des Pharisiens (Καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτόν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν. « Et des Pharisiens, s'étant approchés, lui demandaient s'il est un permis à un mari de répudier son épouse, pour le mettre à l'épreuve. » – *Marc* 10, 2) Ce serait le cas si, par exemple, Jésus était interrompu dans son enseignement par l'arrivée de Pharisiens, mais rien dans la narration ne nous l'indique. L'enseignement de 10, 1 constitue donc une section à part entière. De même, le verset 1, 39 est une section à part entière, rendant compte de l'action de Jésus en Galilée, sans lien explicite avec ce qui suit, la guérison d'un lépreux en 1, 40-45, l'auteur ne précisant pas que ce miracle a lieu en Galilée. L'enseignement au bord de la mer (2, 13) et l'appel de Lévi (2, 14) sont d'autres actions qui ne sont racontées qu'en un seul verset.

<sup>2</sup> De la même manière, Gérard Genette affirme que « *Je marche, Pierre est venu*, sont pour [lui] des formes minimales de récit, et inversement *l'Odyssée* ou la *Recherche* ne font d'une certaine manière qu'amplifier (au sens rhétorique) des énoncés tels qu'*Ulysse rentre à Ithaque* ou *Marcel devient écrivain*. » (*Figures III, op. cit.*, p. 75) ; « En écrivant : "Je marche, Pierre est venu sont pour moi des formes minimales de récit", j'ai opté délibérément pour une définition large, et je m'y tiens. Pour moi, dès qu'il y a acte ou événement, fût-il unique, il y a histoire, car il y a transformation, passage d'un état antérieur à un état ultérieur et résultant. « Je marche » suppose (et s'oppose à) un état de départ et un état d'arrivée. » (Gérard Genette, *Nouveau discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 14) À la suite de Paul Ricœur, nous préciserions toutefois que de telles phrases ne sont pas en soi des sections de récit. Ce qui leur confère cette qualité et leur intégration dans une suite d'énoncés similaires formant une intrigue : « Ce qu'il leur manque pour être narratifs, c'est d'être articulés dans une suite d'énoncés de même sorte composant ensemble une intrigue, avec un début, un milieu et une fin. J'appellerai énoncé d'action plutôt qu'énoncé narratif de tels énoncés simples. » (« La grammaire narrative de Greimas », in *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 405-406) Gérard Genette ne conçoit « Je marche » comme un récit minimal que parce qu'il imagine autour de cette action un « état de départ » et un « état d'arrivée », autrement dit parce qu'il imagine une intrigue dans laquelle cette action trouve place (cf. Françoise Revaz, *op. cit.*, p. 87) En soi, *Marc* 6, 6 b est un « énoncé d'action », mais, parce qu'il apparaît dans l'*Évangile selon Marc*, qui est un texte narratif, il est aussi un « énoncé narratif », ce que nous appelons une section narrative.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 15, 21.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 15, 22..

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 15, 23..

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 15, 33..

<sup>7</sup> Mettre en rapport les ténèbres qui couvrent la terre (15, 33) avec la mort de Jésus (15, 34-41) dépend d'une interprétation du passage, qui verrait dans les premières une manifestation cosmique accompagnant la seconde. Rien n'y oblige dans les versets en question : le seul lien explicite entre les deux événements est une coïncidence temporelle : les ténèbres couvrent la terre ἕως ὥρας ἐνάτης « jusqu'à la neuvième heure », qui est celle où Jésus prononce ses derniers mots (καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ « et à la neuvième heure » – 15, 34).

Par ailleurs, nous considérons d’abord comme une seule et même section une intrigue intercalée dans une autre intrigue, ce que les chercheurs appellent, depuis Frans Neyrinck<sup>1</sup>, un « sandwich ». Un des exemples classiques est le récit de la guérison de la fille de Jaïre et d’une femme souffrant de pertes de sang<sup>2</sup>. Jésus est sollicité par Jaïre pour guérir sa fille<sup>3</sup> et c’est sur le chemin menant vers la maison où repose cette dernière qu’une femme souffrant de pertes de sang est guérie en touchant son manteau<sup>4</sup>. Une fois cette intrigue terminée, Jésus arrive à la maison de Jaïre et ressuscite sa fille<sup>5</sup>. De la même manière, au chapitre 3<sup>6</sup>, une controverse sur les pouvoirs d’exorciste de Jésus prend place au sein d’un conflit entre le personnage principal et sa parenté<sup>7</sup>. Nous considérons que chaque « sandwich » de ce genre constitue une seule section.

En nous fondant sur ces critères, nous parvenons à une organisation de l’*Évangile selon Marc* en 89 sections, que nous présentons dans l’annexe G<sup>8</sup>. Parmi ces 89 sections, 17 seulement sont introduites par une indication de temps précise<sup>9</sup>. La manière la plus habituelle dont ces unités commencent et sont liées entre elles n’est pas temporelle, mais spatiale. C’est le cas de 57 sections sur 89 : 31 sont introduites par une indication de lieu précise, éventuellement accompagnée d’un verbe de déplacement<sup>10</sup>, 15 par un verbe de déplacement

<sup>1</sup> Frans Neyrinck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Louvain, Leuven University Press, 1973, p. 133.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 5, 22-43.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 5, 22-43.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 5, 25-34.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 5, 35-43.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 20-35.

<sup>7</sup> Absente d’apocryphes comme l’*Évangile selon Pierre*, la structure en « sandwich » apparaît dans les autres évangiles canoniques, mais sans jamais être autant généralisée que dans l’*Évangile selon Marc*. Ainsi, si la guérison de la femme aux pertes de sang est également enchâssée dans le récit de la résurrection de Jaïre par Luc (8, 40-56) et par Matthieu (9, 18-26 – il s’agit alors de la fille d’un « chef » – ἄρχων), la controverse sur les pouvoirs d’exorciste de Jésus est nettement détachée du conflit avec la parenté de Jésus aussi bien dans l’*Évangile selon Matthieu* (respectivement 12, 24-32 et 46-50) que dans l’*Évangile selon Luc* (11, 15-23 et 8, 19-21).

<sup>8</sup> Dans l’annexe G, nous avons également pris en compte les deux passages d’un *Évangile plus spirituel selon Marc*, cité par Clément dans la *Lettre à Théodore* – le premier constitue, selon nous, deux sections et le second s’intègre à ce qui est déjà une section dans l’*Évangile selon Marc* (le verset 10, 4a) – de même que la « forme plus brève de la fin supplémentaire », composée de deux sections, et la « forme plus longue de la fin supplémentaire », qui en comporte cinq. Nous reprenons ici la classification des différentes fins de l’*Évangile selon Marc* proposée par Kurt Aland, ainsi que ses expressions « kürzere [...] Form des Zusatzschlusses » et « längere Form des Zusatzschlusses » (Kurt Aland, « Der Schluss », *cap. cit.*, p. 437). Nous décrivons ces différentes fins *infra*, Seconde partie, chapitre 1, I. C. et annexe B.

<sup>9</sup> Par exemple, μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην « après que Jean eut été livré » en *Évangile selon Marc* 1, 14, au début d’une section composée des versets 14 et 15 du premier chapitre, et καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ « six jours plus tard » en 9, 2, au début du récit de la transfiguration de Jésus (9, 2-10).

<sup>10</sup> Par exemple, καὶ παράγων δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας « et comme il passait au bord du lac de Galilée » en *Évangile selon Marc* 1, 16 au début d’une section comptant les versets 16 à 18, et καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο

seul<sup>1</sup> et 12 autres par une indication de temps imprécise, *πάλιν* ou *εὐθύς*, associée à une indication de lieu ou à un verbe de déplacement<sup>2</sup>.

Cette organisation en 89 sections fait également apparaître une différence entre les treize premiers chapitres de l'*Évangile selon Marc* et les chapitres 14 à 16, qui rendent compte de la passion et de la résurrection de Jésus. Sur les 17 sections introduites par des indications de temps précises dans l'*Évangile selon Marc*, 9 apparaissent dans les trois derniers chapitres. 9 sections sur les 19 sections qui les composent commencent donc de cette façon<sup>3</sup>.

C'est également parmi les indices temporels présents dans les trois derniers chapitres que l'on trouve les deux seules précisions qui inscrivent les événements au-delà du temps de la semaine : ἦν δὲ τὸ Πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας « la fête de la Pâque et des pains sans levain allait avoir lieu deux jours plus tard. » en 14, 1<sup>4</sup> et καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ Πάσχα ἔθουον « le premier jour des pains sans levains, quand on immole la Pâque » en 14, 12<sup>5</sup> situent les faits racontés dans un calendrier liturgique annuel.

Ces deux indices temporels, de même que la prédominance, dans ces chapitres, des transitions temporelles entre les unités, fait que la chronologie est beaucoup plus claire en *Marc* 14-16 que dans le reste de l'*Évangile*. En 4, 35, lorsque la section de la tempête apaisée<sup>6</sup> est introduite par ὀψίας γενομένης « le soir venu », on ne sait pas de quel soir il s'agit : le génitif absolu établit plus une atmosphère qu'il ne situe les événements ainsi introduits après d'autres faits qui se seraient déroulés le matin ou l'après-midi de la même journée<sup>7</sup>. En revanche, en 14,

---

εἰς κόμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς « et quel que soit le lieu où il entra, dans les villages, les villes ou les champs » en 6, 56 pour une section qui ne compte selon nous que ce verset.

<sup>1</sup> Par exemple, καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν « et les disciples se rassemblent près de Jésus » en 6, 30, pour introduire une section qui comprend les versets 30 et 31 du chapitre 6, et καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητάς « et [Jésus, Pierre, Jacques et Jean] étant venus vers les disciples » en 9, 14, au début d'une section qui comprend les versets 14 à 29 du chapitre 9.

<sup>2</sup> Par exemple, Καὶ εὐθύς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητάς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον, καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν « Et aussitôt il obligea ses disciples à monter dans la barque, et à le précéder sur l'autre rive, à Bethsaïde » commence, en *Marc* 6, 45, une section qui comprend les versets 45 et 46 du chapitre 6, et Καὶ ἀφείς αὐτούς πάλιν ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν. « Et les ayant laissés, il monta de nouveau dans la barque et partit vers l'autre rive. » introduit, en 8, 13, une section correspondant à 8, 13-21.

<sup>3</sup> La même tendance apparaît dans les fins supplémentaires. Sur les cinq sections de la fin supplémentaire longue, quatre sont introduites par une indication de temps précise. C'est aussi le cas d'une des deux sections composant la fin supplémentaire brève.

<sup>4</sup> Cette indication introduit une section qui correspond à *Marc* 14, 1-11.

<sup>5</sup> Cette précision apparaît au début d'une section qui correspond à *Marc* 14, 12-16.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 35-41.

<sup>7</sup> La même indication de temps en 6, 47, au début de la section de la marche sur les eaux, est imprécise pour les mêmes raisons.

17, ὀψίας γενομένης, qui introduit 14, 17-25, fait précisément référence au « soir » du « premier jour des pains sans levains » dont il était question au début de la section précédente, en 14, 12<sup>1</sup>. De même, on ne peut savoir de quel sabbat il est question en 2, 23 (ἐν τοῖς σάββασι « lors du sabbat »), lorsque commence la section d'une controverse avec les Pharisiens, précisément sur le sujet du sabbat<sup>2</sup>. Au contraire, « la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat » (παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον), « le sabbat » (τὸ σάββατον) et « le premier jour de la semaine » (ἡ μία τῶν σαββάτων) dont il est question respectivement en 15, 42 ; 16, 1 et 16, 2<sup>3</sup>, coïncident avec les troisième, quatrième et cinquième jour de la fête des pains sans levain<sup>4</sup>.

Pour ces raisons, les chapitres 14 à 16 sont la seule partie de l'*Évangile selon Marc* dont on peut donner une chronologie précise. Les discussions entre « les grands-prêtres et les scribes<sup>5</sup> » en vue de l'arrestation de Jésus<sup>6</sup> ont lieu deux jours avant la Pâque<sup>7</sup>. On peut déduire que le repas à Béthanie et la trahison de Judas<sup>8</sup> ont lieu l'avant-veille ou la veille de cette fête. La préparation du repas de la Pâque<sup>9</sup> a lieu « le premier jour des pains sans levain, quand on faisait le sacrifice de Pâque » (τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζύμων, ὅτε τὸ Πάσχα ἔθουον)<sup>10</sup>. Le repas

<sup>1</sup> Il en est de même lorsque la même expression ὀψίας γενομένης « le soir venu » apparaît en 15, 42, pour introduire la section que constitue l'enterrement de Jésus par Joseph d'Arimatee (15, 42-47). Des versets qui précèdent (cf. 14, 12 et 15, 1) on peut déduire qu'il s'agit du soir du deuxième jour des pains sans levain.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 2, 23-28. L'expression est plutôt là pour introduire le sujet de la polémique que pour situer cette controverse dans le temps.

<sup>3</sup> Ces expressions apparaissent au début des trois dernières sections de l'*Évangile selon Marc* : 15, 42-47 ; 16, 1 et 16, 2-8.

<sup>4</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 14, 12 et 15, 1.

<sup>5</sup> οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς (*Évangile selon Marc* 14, 1)

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 14, 1-2.

<sup>7</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 14, 1 : Ἦν δὲ τὸ Πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας « La Pâque et la fête des pains sans levain étaient dans deux jours ».

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 14, 3-9 et 10-11. Nous considérons qu'avec la discussion entre les grands-prêtres et les scribes (14, 1-2), ces deux passages constituent une structure en sandwich : les adversaires de Jésus se demandent comment l'arrêter, le repas à Béthanie a lieu puis Judas apporte aux grands-prêtres et aux scribes un moyen de s'emparer de Jésus. Nous avons donc compté ces trois parties comme une seule section.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 14, 12-16.

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 14, 12. Selon le *Lévitique*, la Pâque a lieu « la première lune, le quatorzième jour de la lune » (ἐν τῷ πρώτῳ μηνὶ ἐν τῇ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνός) (*Lévitique* 23, 5) et la « fête des azymes » (ἐορτὴ τῶν ἄζύμων) est célébrée le lendemain, « le quinzième jour de cette lune » (ἐν τῇ πεντεκαίδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνός) (*Lévitique* 23, 6). Cette chronologie diffère de ce qu'on trouve en *Exode* 12, où l'agneau ou le chevreau sacrifié (*Exode* 12, 5-6) est consommé en même temps que des pains azymes (*Exode* 12, 8), le même jour, « le quatorzième de la lune » (ἡ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τοῦ μηνός τούτου) (*Exode* 12, 6) : les deux événements semblent coïncider pour former ce que l'auteur nomme *πασχα* [...] κυρίῳ « la Pâque pour le Seigneur » (*Exode* 12, 11). La fête des azymes dure sept jours, pendant lesquels ne doivent être consommés que des pains sans levain (*Exode* 12, 15 et *Lévitique* 23, 6). (Nous suivons la traduction de la Septante dans *La Bible d'Alexandrie 2. L'Exode*, introduction, traduction et notes d'Alain Le Boulluec et Pierre Sandevor, Paris, Éditions du Cerf, 1989 et *La Bible d'Alexandrie 3. Le Lévitique*, introduction, traduction et notes de Paul Harlé et Didier Pralon, Paris, Éditions du Cerf, 1988.)

lui-même<sup>1</sup> se déroule « le soir » de ce jour<sup>2</sup>. Dans la nuit qui suit, Jésus annonce la dispersion des disciples<sup>3</sup>, prie au Jardin des Oliviers<sup>4</sup>, est arrêté<sup>5</sup> et est interrogé par le grand-prêtre tandis que Pierre le renie<sup>6</sup>. La comparution devant Pilate<sup>7</sup> a lieu « aussitôt au matin » (εὐθὺς ἐπὶ τὸ πρωῒ)<sup>8</sup> donc le lendemain, c'est-à-dire le deuxième jour des pains sans levain. Ce même jour ont lieu le couronnement de Jésus par les soldats<sup>9</sup>, le portement de croix par Simon de Cyrène<sup>10</sup>, la montée au Golgotha<sup>11</sup> et le refus par Jésus de boire du vin mêlé de myrrhe<sup>12</sup>. La crucifixion<sup>13</sup> a lieu « la troisième heure » (ἦν δὲ ὥρα τρίτη)<sup>14</sup>. Les passants, grands-prêtres et scribes se moquent de Jésus<sup>15</sup>. Une obscurité couvre la terre « quand ce fut la sixième heure » (γενομένης δὲ ὥρας ἕκτης) et ce « jusqu'à la neuvième heure » (ἕως ὥρας ἐνάτης)<sup>16</sup>. Les derniers mots et la mort de Jésus<sup>17</sup> ont lieu « à la neuvième heure » (τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ)<sup>18</sup>. Jésus est enterré par Joseph d'Arimatee<sup>19</sup> « le soir venu » (ὀψίας γενομένης), au moment où commence « la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat » (παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον)<sup>20</sup>, c'est-à-dire le troisième jour de la fête des azymes. Marie de Magdala, Marie la mère de Jacques et Salomé achètent des aromates « après la fin du sabbat » (διαγενομένου τοῦ σαββάτου)<sup>21</sup> et leur rencontre avec le jeune homme en blanc au tombeau<sup>22</sup> a lieu « au petit matin, le premier jour de la semaine » (λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων)<sup>23</sup>, donc le quatrième jour de la fête des azymes. Nous pouvons ainsi déterminer que les faits relatés dans les chapitres 14 à 16 se déroulent sur six jours – entre l'avant-veille de la fête des azymes et son quatrième jour – alors qu'il est impossible de savoir

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 14, 17-25.

<sup>2</sup> Cf. ὀψίας γενομένης « le soir venu » (*Évangile selon Marc* 14, 17).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 14, 26-31.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 14, 32-42.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 14, 43-52.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 14, 53-72.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 15, 1-15.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 15, 1.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 15, 16-20.

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 15, 21.

<sup>11</sup> *Évangile selon Marc* 15, 22.

<sup>12</sup> *Évangile selon Marc* 15, 23.

<sup>13</sup> *Évangile selon Marc* 15, 24-28.

<sup>14</sup> *Évangile selon Marc* 15, 25.

<sup>15</sup> *Évangile selon Marc* 15, 29-32.

<sup>16</sup> *Évangile selon Marc* 15, 33.

<sup>17</sup> *Évangile selon Marc* 15, 34-42.

<sup>18</sup> *Évangile selon Marc* 15, 34.

<sup>19</sup> *Évangile selon Marc* 15, 42-47.

<sup>20</sup> *Évangile selon Marc* 15, 42.

<sup>21</sup> *Évangile selon Marc* 16, 1.

<sup>22</sup> *Évangile selon Marc* 16, 2-8.

<sup>23</sup> *Évangile selon Marc* 16, 2.

combien de temps s'écoule entre l'activité de Jean le Baptiste<sup>1</sup> et le discours de Jésus sur les événements à venir<sup>2</sup>.

L'analyse des indications de temps présentes dans l'*Évangile selon Marc* et celle de l'organisation de cette œuvre en sections nous conduisent donc à relativiser son organisation linéaire. Celle-ci est valable pour les trois derniers chapitres, mais beaucoup moins pour les treize premiers, dont l'organisation est avant tout spatiale<sup>3</sup>. De cette façon, une disjonction apparaît au sein de l'œuvre<sup>4</sup>.

Une autre raison conduit à relativiser l'idée d'une structure linéaire chronologique et narrative pour l'*Évangile selon Marc* : la présence d'une entorse à cette linéarité.

Dans les chapitres 1 à 13, la narration progresse parallèlement au temps des événements. Même si le narrateur organise son récit non en fonction d'indices temporels, mais en fonction d'indices spatiaux, il ne semble pas relater les faits dans un ordre différent de celui dans lequel ils se déroulent pour les personnages. Cette coïncidence de « l'ordre de disposition des événements [...] dans le discours narratif » et de « l'ordre de succession de ces mêmes événements [...] dans l'histoire<sup>5</sup> » est encore plus nette à partir du chapitre 14, avec la plus grande présence d'indications temporelles précises. Une exception existe toutefois : le récit de la mort du Baptiste. En 1, 14, soit dix versets seulement après la première mention du personnage, Marc rend compte de son arrestation : « *Après que Jean eut été livré, Jésus vint en*

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 4-9.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 13, 3-37.

<sup>3</sup> Pour cette raison, nous contestons la thèse soutenue par Guy Bonneau, qui considère que l'*Évangile selon Marc* est au croisement de la biographie grecque et des traditions prophétique et apocalyptique du judaïsme : « En rédigeant une "Vie de prophète", Marc ajoute aux fonctions didactiques de légitimation et de subversion du genre biographique les fonctions qui découlent habituellement des écrits prophétiques et apocalyptiques juifs. » (Guy Bonneau, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, Pendé, Gabalda, 2001, p. 152). L'idée d'une « Vie de prophète » est valable dans les trois derniers chapitres mais, jusqu'en 14, 1, les actions du « prophète » que serait Jésus ne prennent pas place dans un récit chronologique de sa vie et de son activité publique : elles se suivent en fonction d'indications spatiales.

<sup>4</sup> Bien que notre travail ne se situe pas dans une perspective historico-critique, une telle remarque va dans le sens des conclusions de Marie-Émile Boismard qui, après d'autres chercheurs, considère que les premières versions de l'*Évangile selon Marc* ne comportaient pas les événements de la passion et de la résurrection, qui furent ajoutés lors d'une mise en forme ultérieure (Marie-Émile Boismard, *L'évangile de Marc, op. cit.*, p. 201-202). Marie-Émile Boismard considère que seul le récit du dernier repas apparaissait déjà dans le « proto-Marc », dont il constituait la fin (*ibid.*, p. 242). Nous avons considéré que celui-ci constituait une seule section, qui aurait donc pu circuler de manière indépendante.

<sup>5</sup> Nous reprenons ces deux expressions à Gérard Genette : « Étudier l'ordre temporel d'un récit, c'est confronter l'ordre de disposition des événements ou segments dans le discours narratif à l'ordre de succession de ces mêmes événements ou segments temporels dans l'histoire, en tant qu'il est explicitement indiqué par le récit lui-même, ou qu'on peut l'inférer de tel ou tel indice indirect. » (Gérard Genette, *Figures III, op. cit.*, p. 78-79)



Galilée, annonçant l'évangile de Dieu<sup>1</sup> » Jean n'intervient plus ensuite comme acteur<sup>2</sup> jusqu'au chapitre 6, où son arrestation, qui n'avait été qu'évoquée précédemment, est relatée en détails, en une analepse introduite par les mots suivants :

Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν · ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη. Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ, διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. Ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι · Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.

« Ayant entendu, Hérode disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean, et le lier en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère."<sup>3</sup> »

Le récit se poursuit par la narration de la mort de Jean<sup>4</sup>. L'ensemble de ce passage ne constitue pas simplement un décalage du temps de la narration par rapport au temps du récit, c'est-à-dire une suite d'événements qui serait racontée après coup, tout en pouvant être resituée *a posteriori* dans la chronologie. Ce serait le cas si nous savions précisément à quel moment Jean a été décapité, entre son arrestation<sup>5</sup> et la section qui suit immédiatement les déclarations d'Hérode et le récit de sa mort, à savoir l'envoi par Jésus de ses disciples en mission<sup>6</sup>. Or, rien ne permet de la connaître : la mort de Jean existe dans un temps indécidable. Elle échappe radicalement à toute organisation chronologique.

L'*Évangile selon Marc* ne présente pas d'autres cas d'anomalies chronologiques du même genre. Cependant, l'exception que constitue le récit de la décapitation du Baptiste conduit à interpréter différemment l'ensemble de l'organisation des événements dans les treize premiers chapitres de l'œuvre. Puisque, entre *Marc* 1, 1 et *Marc* 14, 1, la plupart des sections sont reliées par des indications de temps imprécises ou par des liaisons spatiales et puisqu'au moins un événement est raconté en décalage par rapport au moment où il était censé apparaître, on peut envisager que tous les faits racontés dans les treize premiers chapitres sont présentés dans le désordre. Rien n'empêche, par exemple, que le miracle de la tempête apaisée, raconté en 4, 35-41, ait eu lieu avant la controverse avec les Pharisiens, dont l'auteur rend compte en 2, 23-28.

---

<sup>1</sup> Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (*Évangile selon Marc* 1, 14). Les mots τῆς βασιλείας n'apparaissent pas dans tous les témoins et ne sont pas retenus par Barbara Aland, Kurt Aland *et alii*. Nous suivons ici la majorité des manuscrits recensés par les éditeurs du *Novum Testamentum Graece*, notamment le *Codex Alexandrinus*, le *Codex de Bèze*, le *Codex Washingtonianus*, la Vulgate et une partie des témoins de la Vieille Latine.

<sup>2</sup> Seuls ses disciples sont mentionnés en 2, 18.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 6, 16-18.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 6, 17-29.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 1, 14.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 6, 7-13.

Le premier est introduit par « ce jour-là, le soir venu » (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὀψίας γενομένης)<sup>1</sup>, la seconde par « lors du sabbat » (ἐν τοῖς σάββασις)<sup>2</sup>, ce qui est insuffisant pour justifier que cette controverse ait eu lieu avant ce miracle : Marc pourrait très bien raconter le miracle de la tempête apaisée après coup, sans le signaler, comme il le fait, en l'explicitant, pour la mort de Jean. Dans ce cas, la narration en décalage de la décapitation du Baptiste ne serait pas une particularité, mais la règle : ce sont les deux prolepses des récits de multiplication des pains et les trois prolepses de la Passion et de la résurrection qui feraient exception, en introduisant une linéarité que les autres événements racontés dans l'*Évangile* ne suivraient pas nécessairement.

De cette façon, la structure linéaire de l'*Évangile selon Marc*, chronologique et biographique, si elle existe bien, apparaît comme insuffisante pour rendre compte de l'organisation de cette œuvre. Les deux particularités que nous avons remarquées – la prédominance d'indications temporelles imprécises et de liaisons spatiales dans la plus grande partie du texte, d'une part, et l'anomalie que constitue le récit de la mort du Baptiste, d'autre part – conduisent même à remettre en question son unité. En effet, la première particularité *sépare* les treize premiers chapitres des trois derniers et la seconde *isole* la narration de la décapitation de Jean<sup>3</sup>. Ainsi, la structure linéaire de l'*Évangile selon Marc* est à la fois valable et non valable pour appréhender ce texte, qui apparaît à la fois comme une œuvre unifiée (ce que sa forme – celle d'un texte continu – manifeste) et comme une œuvre qu'il est possible de séparer en éléments hétérogènes. Nous verrons que le dialogue de la Lettre apocryphe de Jacques peut être caractérisé de la même manière.

## **B. Les limites de la linéarité dans le dialogue de la *Lettre apocryphe de Jacques***

Des nuances similaires peuvent être apportées en ce qui concerne l'organisation du dialogue qui constitue la plus grande partie de la *Lettre apocryphe de Jacques*. Celui-ci ne peut pas être caractérisé seulement comme une linéarité car il ne constitue pas une progression, et ce, pour quatre raisons.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 35.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 2, 23.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 6, 17-29.

La première est le fait que les échanges entre Jésus et ses interlocuteurs ne sont pas seulement des questions et des réponses : ils ne constituent donc pas seulement une suite de répliques susceptibles de s'enchaîner, où le « Seigneur » répondrait aux interrogations de Pierre et Jacques et où ceux-ci pourraient demander des précisions ou relancer leur interlocuteur par d'autres demandes<sup>1</sup>. Les interrogations sont même minoritaires dans les interventions des deux disciples. Parmi les huit passages du dialogue qui concernent Pierre et Jacques, seulement deux sont des questions, à chaque fois posées par Jacques, la première sur les moyens de prophétiser<sup>2</sup>, la seconde sur la réponse apportée par le Seigneur à cette première question<sup>3</sup>. Bien qu'elle ne constitue pas une question explicite, on peut associer à ces deux interrogations une troisième intervention : la demande, formulée par Jacques, d'un moyen « de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais<sup>4</sup> ». Parmi les cinq autres séquences consacrées aux deux disciples, trois constituent des paroles au style direct, mais sans interrogation ni demande. Ainsi, la première intervention de ce dernier<sup>5</sup> est suivie d'une « protestation<sup>6</sup> » de Pierre, causée par l'appel de Jésus à être « emplis » :

ΤΟΤΕ ΔΠΕΤΡΟΣ ΟΥΩΨΕ ΧΕ ΕΙC ΨΔΜΝΤ ΝCΔΠ ΔΚΧΟΟΣ ΝΕΝ ΧΕ ΨΩΠΕ ΕΡΕΤΜΜΗ2 ΔΛΛΔ ΤΝΜΗ2

<sup>1</sup> On trouve un tel enchaînement de questions et de réponses par exemple dans l'*Apocryphe de Jean* (premier texte du *Codex II* et premier texte du *Codex III* dans la Bibliothèque copte de Nag Hammadi), sur lequel nous reviendrons dans notre troisième partie.

<sup>2</sup> ΤΟΤΕ Δ2ΙΨΝΤΨ ΔΝΔΚ ΧΕ ΠΧΛΙC ΝΕΨ ΝCΜΔΤ ΕΝΔΨΡ ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΝΕΕΙ ΕΤΡΔΣΙΟΥ ΜΜΔΝ ΔΤΡΝΡΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΕΥ ΝΔΨΩΟΥ ΓΔΡ ΝCΙ ΝΕΤΡΔΙΤΙ ΜΜΔΝ ΔΥΩ ΕΤCΩΨΤ ΔΒΔΛ ΖΗΤΗ ΔΤΡΟΥCΩΤΜ ΔΥΛΟΓΟC ΔΒΔΛ ΖΙΤΟΟΤΗ « Alors, je lui demandai, moi [Jacques] : "Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser à ceux qui nous prient de prophétiser pour eux ? Ils sont nombreux en effet ceux qui nous sollicitent et regardent vers nous pour entendre un *logos* de nous." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 21-28)

<sup>3</sup> Δ2ΔΠΧΔΕΙC ΟΥΨΩΨ ΠΕΧΔΨ ΧΕ ΝΤΕΤΗ CΔΥΝΕ ΕΝ ΧΕ ΔΥΝΟΥ2Ε ΝΤΔΠΕΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙ Δ ΜΝ ΙΨ2ΔΜΝΗC ΔΝΔΚ ΝΔΕ ΠΔΧΗΙ ΧΕ ΠΧΛΙC ΧΕ ΜΗΤΙ ΟΥΝ ΨCΔΜ ΔΨΕΙ ΝΤΔΠΕ ΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙ Δ « Le Seigneur répondit et dit : "Ne savez-vous pas qu'on a tranché la tête de la prophétie avec Jean ?" Et moi je dis : "Seigneur, est-il donc possible d'enlever la tête de la prophétie ?" » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 28-34)

<sup>4</sup> Δ2ΙΟΥΨΩΨ ΔΕ ΠΔΧΗΙ ΝΕΨ ΧΕ ΠΧΔΕΙC ΟΥΝ CΔΜ ΜΜΔΝ ΔΠΙΘΕ ΝΕΚ<sup>25</sup> ΨΠΕ 2ΝΕΚ Δ2ΝΚΩΕ ΓΔΡ ΝCΩΝ ΝΝΕΝΕΙ ΔΤ Ν 2ΔΟΥΤ ΜΝ ΝΕΝΜΕΕΥ ΜΝ ΝΕΝΤΜΕ Δ2ΝΟΥΔ2Ν ΝCΩΚ † Θ2Ε CΕ ΝΕΝ ΔΤΜΤΡΟΥΠΙΡΔΖΕ ΜΜΔΝ<sup>30</sup> ΔΒΔΛ ΖΙΤΟΟΤΨ Μ ΠΔΙ ΔΒΟΛΟC ΕΘΔΥ.» Et je répondis et dis : "Seigneur, il est possible pour nous de t'obéir,<sup>25</sup> si tu le veux. En effet nous avons laissé derrière nous nos pères mâles et nos mères et nos villages, nous t'avons suivi. Donne-nous donc la façon de ne pas être mis à l'épreuve<sup>30</sup> par le diable mauvais." (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 22-31) Pour ΕΙΨΤ (ΙΨΤ), le *Coptic Dictionary* de Walter Ewing Crum ne mentionne pas d'autre sens que celui de « père » (Walter Ewing Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, p. 86b – 87a). Le nom ne semble pas pouvoir désigner un « parent », ce qui aurait pu expliquer la précision du sexe qui suit, au moyen du même mot employé comme adjectif. ΝΝΕΝΕΙ ΔΤ Ν2ΔΟΥΤ constitue donc bien une redondance, que nous traduisons, comme Donald Rouleau (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 45), par « nos pères mâles ».

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 39 b – 3, 38.

<sup>6</sup> Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 102.

« Alors Pierre répondit : "Voilà trois fois que tu nous as dit « Soyez emplis » mais nous sommes emplis<sup>1</sup>."».

De même, les mots de Jacques après la troisième réplique du « Sauveur »<sup>2</sup>, invitant notamment à se souvenir de sa croix et de sa mort, sont une réaction de désapprobation<sup>3</sup> et les deux dernières tirades du « Seigneur »<sup>4</sup> sont séparées par une seconde intervention de Pierre, assez semblable à la première : à nouveau, il ne s'agit pas d'une question, mais de l'expression par le disciple de ses difficultés à comprendre les paroles de son interlocuteur :

ΠΕΤΡΟΣ ΝΔΕ ΔΥΟΥΩΥΒ̄ ΝΝΔΖΡ̄Ν ΝΕΕΙ ΠΔ[Χ]ΕΥ ΧΕ Ζ̄ΝΣΔΠ ΜΕΝ Κ̄ΡΠΡΟΤΡΕΠΕ Μ̄ΜΔΝ ΔΖΟΥΝ ΔΤΜ̄Ν̄Τ̄Ρ̄  
ΡΟ Ν̄ΜΠΗΥΕ ΖΕΝΚΕΣΔΠ ΔΝ ΚΣΤΟ Μ̄ΜΔΝ ΔΒΔΛ ΠΧΔΕΙΣ. Ζ̄ΝΣΔΠ ΜΕΝ Κ̄ΡΠΙΘΕ ΔΥΩ ΚΣΩΚ Μ̄ΜΔΝ ΔΖΟΥΝ  
ΔΤΠΙΣΤΙΣ ΔΥΩ ΚΩΠ ΩΠ ΝΕΝ Μ̄ΠΩΝ̄Ζ ΖΝΚΕΣΔΠ ΔΝ ΚΖΒΔΡΒ̄Ρ̄ Μ̄ΜΔΝ ΔΒΔΛ ΝΤΜ̄Ν̄Τ̄ΕΡΟ Ν̄ΜΠΗΥΕ.

« Mais Pierre répondit à ces paroles, il dit : "Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux, tantôt aussi tu nous rejettes<sup>5</sup>, Seigneur. Tantôt tu nous persuades et tu nous attires dans la foi et tu nous promets<sup>6</sup> la vie, tantôt tu nous repousses hors du règne des cieux."<sup>7</sup> »

Enfin, les deux interventions que nous n'avons pas encore mentionnées ne sont même pas des paroles : la plus longue tirade de Jésus<sup>8</sup>, sa sixième intervention, est suivie non pas de mots de Jacques ou de Pierre mais d'un « intermède narratif<sup>9</sup> » où est mentionnée la joie des deux disciples<sup>10</sup>. De même, on trouve, après la tirade suivante<sup>11</sup>, une courte phrase, où l'auteur rend compte cette fois de la tristesse des deux interlocuteurs du « Seigneur »<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 38 – 4, 2.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 31 – 5, 35.

<sup>3</sup> ΔΖΙΟΥΩΥΒ̄ ΝΔΕ ΠΔΧΗΙ ΝΕΥ ΧΕ ΠΧΔΕΙΣ Μ̄ΠΩΡ ΔΤΕΥΟ ΔΡΔΝ ΜΠΣ(croix)ΟΣ Μ̄Ν ΠΜΟΥ ΝΕΕΙ ΓΔΡ ΣΕΟΥΗΟΥ Μ̄ΜΔΚ.  
« Je répondis et lui dis : "Seigneur, ne nous parle pas de la croix et de la mort. Celles-ci en effet sont loin de toi." »  
(*Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 35 – 6, 1).

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 30 – 13, 25 et p. 13, 36 – 15, 5.

<sup>5</sup> L'opposition entre ΔΖΟΥΝ et ΔΒΔΛ peut amener à penser que Κ̄ΡΠΡΟΤΡΕΠΕ « tu exhortes » et ΚΣΤΟ « tu rejettes » ont le même objet, d'où la suggestion de Donald Rouleau, notée entre parenthèses dans sa traduction : « Tantôt, tu nous exhortes au Royaume des cieux ; tantôt, aussi, tu nous (en) détournes. » (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 79). Mais, parce qu'aucun pronom ne reprend ΤΜ̄Ν̄Τ̄Ρ̄Ο Ν̄ΜΠΗΥΕ après le second verbe, nous préférons considérer que ce dernier est employé sans complément, de manière absolue. On trouve le même choix dans la traduction de Francis E. Williams : « Sometimes you urge us on to the kingdom of heaven, and then again you turn us back » (« The apocryphon », *cap. Cit.*, p. 49).

<sup>6</sup> La forme ΚΩΠ ΩΠ est attestée dans le dictionnaire de Walter Ewing Crum, qui y voit notamment un équivalent des mots grecs εὐχί (« promesse ») et εὐχεσθαι (« promettre ») (*A Coptic Dictionary, op. cit.*, p. 527 b).

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 26-36.

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 35 – 11, 6.

<sup>9</sup> Nous reprenons cette expression à Donald Rouleau (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 123).

<sup>10</sup> ΔΥΩ Ν̄ΤΔΡ̄ΝΣΩΤ̄Μ̄ ΔΝΕΕΙ ΔΝΩΩΠΕ Ν̄ΩΙΛΔΡΟΣ ΝΕΔΖ<Ν>ΩΚ̄Μ̄ Ν̄ΓΔΡ ΠΕ ΔΖΡΗΙ ΔΧ̄Ν̄ ΝΕΝΤΔΝΧΟΥ Ν̄ΩΔ̄Ρ̄Π̄ « Et lorsque nous entendîmes ces paroles, nous devînmes joyeux, car nous avions été attristés de ce qu'il avait dit tout d'abord. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 6-10)

<sup>11</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 11 – 12, 17.

<sup>12</sup> ΝΕΕΙ Ν̄ΤΔΡ̄ΝΣΔΤΜΟΥ ΔΖ̄Ν̄Ρ̄ΛΥΠΙ» Quand nous entendîmes ces paroles, nous nous attristâmes. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 17-18)

La deuxième raison qui empêche de voir ce dialogue comme une structure linéaire est le manque de cohérence entre les répliques de Jésus et certaines interventions des disciples, de même qu'entre ces dernières et les paroles du « Seigneur », qui s'oppose à ce que ces paroles soient vues comme s'enchaînant de manière linéaire. Nous avons signalé le caractère linéaire de deux séquences, l'une sur la tentation et la mort de Jésus<sup>1</sup>, l'autre sur la prophétie<sup>2</sup>, mais ces passages constituent plus l'exception que la règle. Les paroles de Pierre ou Jacques ont rarement un rapport avec les mots de Jésus qui les précèdent. Ainsi, les mots de Jacques sur ce que les disciples ont abandonné pour suivre le « Seigneur » et sa demande d'une « façon de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais »<sup>3</sup> n'ont pas de lien avec la tirade de Jésus sur le fait d'être empli et diminué<sup>4</sup>, qu'ils suivent immédiatement. De même, la question par laquelle Jacques introduit l'échange sur la prophétie<sup>5</sup> n'a rien à voir avec les paroles de Jésus qui la précèdent et qui terminent l'échange sur la tentation et la mort du « Seigneur »<sup>6</sup>. On observe deux effets de rupture similaires entre certains passages relatifs aux deux disciples et les paroles du « Seigneur » qui les suivent. Jésus critique ainsi immédiatement la réaction de joie de Pierre et Jacques<sup>7</sup>, alors que celle-ci apparaît comme cohérente avec ses propos précédents<sup>8</sup>. Surtout, lorsque Pierre manifeste sa perplexité quant à des paroles contradictoires du « Seigneur », la réponse de ce dernier porte sur un autre sujet et s'adresse non à ce disciple, mais à Jacques<sup>9</sup>. Ainsi, dans la partie centrale de la *Lettre*, les échanges de répliques apparaissent organisés

<sup>1</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 4, 28 – 6, 21.

<sup>2</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 6, 21 – 7, 1.

<sup>3</sup> ΔΖΙΟΥΩΦΒ ΔΕ ΠΑΧΗΙ ΝΕΥ ΧΕ ΠΧΔΕΙC ΟΥΝ ΣΑΜ ΜΜΑΝ ΔΠΙΘΕ ΝΕΚ ΩΠΕ ΖΝΕΚ ΔΖΝΚΩΕ ΓΑΡ ΝCΩΝ ΝΝΕΝΕΙ ΔΤ Ν ΖΑΟΥΤ ΜΝ ΝΕΝΜΕΕΥ ΜΝ ΝΕΝΤΜΕ ΔΖΝΟΥΔΖΝ ΝCΩΚ Τ ΘΖΕ ΣΕ ΝΕΝ ΔΤΜΤΡΟΥΠΙΡΑΖΕ ΜΜΑΝ ΔΒΔΛ ΖΙΤΟΟΤΓ Μ ΠΑΙΔΒΟΛΟC ΕΘΔΥ. « Et je répondis et dis : "Seigneur, il est possible pour nous de t'obéir, si tu le veux. En effet nous avons laissé derrière nous nos pères mâles et nos mères et nos villages, nous t'avons suivi. Donne-nous donc la façon de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 22-31)

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 2-22.

<sup>5</sup> ΤΟΤΕ ΔΖΙΩΝΤΓ ΔΝΔΚ ΧΕ ΠΧΔΙC ΝΕΩ ΝCΜΑΤ ΕΝΔΩΡ ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΝΕΕΙ ΕΤΡΔΖΙΟΥ ΜΜΑΝ ΔΤΡΝΡΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΕΥ ΝΔΩΩΟΥ ΓΑΡ ΝCΙ ΝΕΤΡΔΙΤΙ ΜΜΑΝ ΔΥΩ ΕΤCΩΩΤ ΔΒΔΛ ΖΗΤΝ ΔΤΡΟΥCΩΤΜ ΔΥΛΟΓΟC ΔΒΔΛ ΖΙΤΟΟΤΝ « Alors, je lui demandai, moi [Jacques] : "Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser à ceux qui nous prient de prophétiser pour eux ? Ils sont nombreux en effet ceux qui nous sollicitent et regardent vers nous pour entendre un *logos* de nous." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 21-28)

<sup>6</sup> ΩΩΠΕ ΕΡΕΤΝCΑΤΠ ΔΡΔΕΙ · ΤΝΤΝ ΤΗΝΕ ΔΠΩΗΡΕ ΜΠΕΠΝΔ ΕΤ ΟΥΔΔΒ · « Soyez meilleurs que moi : rendez-vous semblables au Fils de l'Esprit Saint. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 19-21)

<sup>7</sup> ΝΤΑΡΕΥΝΕΥ ΔΕ ΔΡΑΝ ΕΝΡΕΩΕ ΠΧΕΥ ΧΕ ΟΥΔΕΙ ΝΗΤΝ Ω ΝΕΤΩΔΔΤ ΝΝΟΥΠΔΡΑΚΛΗΤΟC « Mais quand il [le « Seigneur »] nous vit nous réjouir, il dit : "Malheur à vous, ô vous qui avez besoin d'un défenseur" » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 10-13)

<sup>8</sup> ΤCΑΠCΠ ΖΑΡΩΤΝ ΖΑΤΜ ΠΙΩΤ · ΔΥΩ ΦΝΔΚΕ ΖΔΖ ΝΗΤΝ ΔΒΔΛ « J'intercède pour vous auprès du père et il vous pardonnera beaucoup » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 4-6)

<sup>9</sup> ΔΠΧΔΕΙC ΔΕ ΟΥΩΦΒ ΠΧΕΥ ΝΕΝ ΧΕ ΔΖΤ ΝΗΤΝ ΝΤΠΙCΤΙC ΝΖΔΖ ΝCΑΠ · ΝΖΟΥΟ ΔΕ ΔΖΙΟΥΔΝΕΖΤ ΝΕΚ ΔΒΔΛ [Ω ΙΔ]ΚΚ[Ω]ΒΟC ΔΥΩ ΜΠΕΤΝCΟΥΩΝΤ « Mais le Seigneur répondit et nous dit : "Je vous ai donné la foi à de nombreuses reprises et bien plus je me suis manifesté à toi, Jacques, et vous ne m'avez pas connu." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 36 – 14, 2)

autant de manière linéaire – dans les deux séquences sur la tentation et la mort de Jésus et sur la prophétie – que comme une suite de juxtapositions.

Par ailleurs – et ceci constitue la troisième nuance que nous apporterions à une organisation linéaire du dialogue – les tirades du « Sauveur » sont, dans leur organisation interne, marquées par des effets de rupture, trop nombreux pour être énumérés ici. De nombreux passages inattendus d'un thème à un autre apparaissent notamment dans la longue réplique du Seigneur qui suit l'échange sur la prophétie<sup>1</sup>. Pour ne citer que les premiers d'entre eux, après sa réponse à Jacques qui lui demandait des éclaircissements sur ses propos concernant la prophétie<sup>2</sup>, le « Seigneur » parle des paraboles<sup>3</sup> et évoque le salut<sup>4</sup>, puis « l'hypocrisie et la pensée mauvaise<sup>5</sup> », avant d'appeler ses disciples à ne pas laisser « se flétrir le règne des cieux<sup>6</sup> », sans qu'aucune transition ne justifie le passage d'un thème à l'autre<sup>7</sup>. Les tirades de Jésus elles-mêmes ne témoignent pas d'une progression d'un sujet à un autre, mais plutôt d'une juxtaposition de thèmes.

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 35 – 11, 6.

<sup>2</sup> ΠΑΧΕ ΠΧΛΕΙC ΝΗΙ ΧΕ ΖΟΤΑΝ ΕΠΡΕΤῼΩΔΙΝῼΜΕ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΔΠΕ ΔΥΩ ΧΕ ΩΔΡΕΤΠΡΟΦΗΤΙ Δ Ὶ ΠΒῶ ῼΤ ΔΠΕ · ΕΡΙ ΝΟΕΙ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΔΖΟΥΧΙ ΤΕCΔΠΕ · ΔΖ[ΙΡ] « Le Seigneur me dit : "Si vous savez ce qu'est la tête et ce qu'est la prophétie, et que la prophétie sort de la tête, comprenez ce que veut dire : «on a enlevé sa tête [celle de la prophétie] » " » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 34 – 7, 1)

<sup>3</sup> ΩΔΡΠ ΕΕΙΩΕ ΧΕ ΝΜΜΗΤΝ ΖΡΗΙ Ζῼ ΖῼΠΑΡΔΒΟΛΗ · ΔΥΩ ΝΕΡΕΤῼΡ ΝΟΕΙ ΕΝ · †[Ν]ΟΥ ΔΝ †ΩΕΧΕ ΝΜΜΗΤ[Ν Ζ]ῼ ΟΥΩΝῼ ΔΒΑΛ ΔΥΩ ῼΤΕΤῼΡ ΔΙCΘΔΝΕ ΕΝ ΔΛΛΑ ῼΤΩΤῼ ΝΕΡΕΤῼΩΟΠ ΝΗΙ ῼΝΟΥΠΑΡΔΒΟΛΗ ΖΡΗΙ Ζῼ ΖῼΠΑΡΔΒΟΛΗ · ΔΥΩ ῼ ΦΔΝΕΡΟC ΖΡΗΙ Ζῼ ΝΟΥΩΝῼ ΔΒΑΛ « D'abord je vous ai parlé en paraboles et vous n'avez pas compris, maintenant je vous parle en langage révéilé et vous ne saisissez pas, mais vous, vous étiez pour moi une parabole dans des paraboles et lumineux dans un langage révéilé. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 1-10)

<sup>4</sup> CΕΠΗ ΔΤΡΕΤῼΟΥΧΕΕΙ ΕΥCΔΠCΠ ΕΝ ῼΜΩΤῼ ΔΛΛΑ ῼΤΩΤῼ ΟΥΡΑΤ ΟΥΔΕΤ · ΤΗΝΕ ΔΥΩ ΩΠΕ ΟΥῼ CΔΜ ΔΡΙ ΩΔΡῼ ΔΡΔΕΙ · ΖΩΩΤ ΤΕΕΙ ΓΔΡ ΤΕ ΘΖΕ · ΕΤΕΡΕΠΙΩΤ · ΝΔΜῚΡΕ ΤΗΝΕ « Empressez-vous d'être sauvés, sans qu'on vous en prie. Mais préparez-vous vous-mêmes et, si c'est possible, arrivez même avant moi. Car c'est de cette façon que le Père vous aimera. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 10-16)

<sup>5</sup> ΩΠΠΕ ΕΡΕΤῼΜΔCΤΕ ῼΦΠΟΚΡΥCΙC ΔΥΩ ΜΠΕΥΕ ῼΖΗΤ · ΕΘΔΥ ΠΜΕΥΕ ΓΔΡ ῼΖΗΤ · ῼΤΔϣ ΠΕ ΕΩΔϣΠΕ · ΘΥΠΟΚΡΙCΙC · ΘΥΠΟΚΡΙCΙC ΖΩΩC ΟΥΗΟΥ ΔΒΑΛ ῼΤΜΗΕ « Soyez des hâisseurs de l'hypocrisie et de la pensée mauvaise. En effet, c'est de la pensée que naît l'hypocrisie. L'hypocrisie, quant à elle, est loin de la vérité. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 17-22)

<sup>6</sup> ῼΠΩΡ ΔΖΩΚῼ ῼΤΜῼΤῚΡΟ ῼΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23)

<sup>7</sup> L'appel à ne pas « laisser se flétrir le règne des cieux » est suivi d'un récit que l'on pourrait qualifier de parabole (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 24-32). On pourrait donc le mettre en lien avec les propos sur les paraboles au début de cette tirade du « Seigneur » (p. 7, 1-10). Cependant, les deux séquences sont séparées par des paroles sur le salut, l'hypocrisie et la pensée mauvaise, sans rapport avec les paraboles. De plus, le terme de « parabole » (ΠΑΡΔΒΟΛΗ) n'est pas directement employé par l'auteur de la *Lettre* pour qualifier le récit qui commence p. 7, 24. L'ensemble formé par ces propos apparaît donc comme fondamentalement non linéaire.

Ces effets de rupture peuvent même aller jusqu'à des contradictions entre des propos successifs du « Seigneur ». Ceux-ci constituent la quatrième nuance que nous apportons à l'idée d'un dialogue organisé linéairement. Ainsi, Jésus encourage les disciples à se souvenir qu'ils ont vu et entendu « le fils de l'homme »<sup>1</sup>, avant de déclarer malheureux « ceux qui ont vu le fils de l'homme »<sup>2</sup>. De même, il affirme qu'« elle est bonne la plénitude [...] et [que] la diminution est mauvaise<sup>3</sup> », puis déclare, au contraire : « elle est bonne ta diminution et ta plénitude au contraire est mauvaise<sup>4</sup> ». Les deux répliques de Pierre témoignent que de telles oppositions empêchent le dialogue de constituer une progression. Au début de l'échange, le disciple souligne sa difficulté à comprendre les propos du « Seigneur »<sup>5</sup>. À la fin de celui-ci, sa compréhension n'a pas progressé puisque, avant la toute dernière réplique de Jésus, Pierre souligne encore le caractère, à ses yeux, contradictoire de ses paroles<sup>6</sup>.

Ces quatre caractéristiques du dialogue de la *Lettre apocryphe de Jacques* conduisent à l'envisager en même temps comme une structure linéaire *et* non linéaire. Si le passage sur la souffrance et la mort de Jésus et celui sur la prophétie sont chacun organisés comme une progression, la présence d'interventions de Pierre et Jacques qui ne sont pas des questions et surtout les ruptures entre certaines prises de parole font que l'ordre dans lequel se présentent les répliques n'a rien de nécessaire : celles-ci pourraient être détachées de la trame du dialogue et organisées selon un autre ordre. Il en est de même pour chaque tirade du « Sauveur » envisagée individuellement : parce que différentes paroles du « Seigneur » s'y succèdent sans

<sup>1</sup> ΕΡΙ ΠΜΕΕΥΕ · ΧΕ ΝΤΩΤῆΝ · ΖΑΤΕΤῆΝΕΥ ΑΠΩΗΡΕ · ΜΠΡΩΜΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΔΤΕΤῆΝΩΧΕ ΝῆΜΕΥ ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΔΤΕΤῆΝ ΣΩΤῆ ΔΡΑϞ « Souvenez-vous que vous, vous avez vu le fils de l'homme et que lui, vous lui avez parlé et que lui, vous l'avez entendu. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 12-16)

<sup>2</sup> ΟΥΔΕΙ ΝΝΕΝΤΑΖΝΕΥ ΑΠΩΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ · ΣΕΝΔΩΠΕ ῆΜΔΚΔΡΙΟΣ ἸΒΙ ΝΕΤΕΜΠΟΥΝΕΥ ΑΠΡΩΜΕ · ΔΥΩ ΝΕΤΕῆ ΠΟΥΤΩΖ ΝΜΜΕϞ ΔΥΩ ΝΕΤΕῆΠΟΥΩΧΕ ΝῆΜΕϞ ΔΥΩ ΝΕΤΕῆΠΟΥΣΩΤῆ ΔΛΔΔΥΕ ΝΤΟΟΤῆ ΠΩΤῆ ΠΕ ΠΩΝΖ ῆΜΕ « Malheur à ceux qui ont vu le fils de l'homme ! Ils seront bienheureux, ceux qui n'ont pas vu l'homme, qui ne se sont pas joints à lui, qui ne lui ont pas parlé et qui n'ont rien entendu de lui. À vous est la Vie ! » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 17-25)

<sup>3</sup> ΝΔΝ[ΟΥ] ΠΜΟΥΖ ΓΔΡ Δ[Υ]Ω [ΠΣΩ]Χῆ ΖΔΥ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 6-7)

<sup>4</sup> ΕΝΔΝΟΥ ΤΡΕΚΣΩΧῆ ΔΥΩ ΤΡΕΚΜΟΥΖ ΖΩΩϞ ΖΔΥ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 8-9)

<sup>5</sup> ΤΟΤΕ ΑΠΕΤΡΟΣ ΟΥΩΦῆ ΧΕ ΕΙΣ ΩΔΜῆΤ ἸΒΑΠ ΔΚΧΟΟΣ ΝΕΝ ΧΕ ΩΠΕ ΕΡΕΤῆΜΗΖ ΔΛΔΔ ΤῆΜΗΖ « Alors Pierre répondit : "Voilà trois fois que tu nous as dit « Soyez emplis » mais nous sommes emplis." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 38 – 4, 2)

<sup>6</sup> ΠΕΤΡΟΣ ἸΔΕ ΔϞΟΥΩΦῆ ἸΝΔΖΡῆ ΝΕΕΙ ΠΔ[Χ]ΕϞ ΧΕ ΖῆΣΑΠ ΜΕΝ ΚῆΠΡΟΤΡΕΠΕ ῆΜΔΝ ΔΖΟΥΝ ΔΤΜῆΤῆΡΡΟ ἸῆΠΗΥΕ ΖΕΝΚΕΣΑΠ ΔΝ ΚΣΤΟ ῆΜΔΝ ΔΒΔΔ ΠΧΔΕΙΣ. ΖῆΣΑΠ ΜΕΝ ΚῆΠΙΘΕ ΔΥΩ ΚΣΚ ῆΜΔΝ ΔΖΟΥΝ ΔΤΠΙΣΤΙΣ ΔΥΩ ΚΩΠ ΩΠ ΝΕΝ ῆΠΩῆΖ ΖΗΚΕΣΑΠ ΔΝ ΚΖΒΔΡΒῆ ῆΜΔΝ ΔΒΔΔ ἸΤΜῆΤΕΡΟ ἸῆΠΗΥΕ. « Mais Pierre répondit à ces paroles, il dit : "Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieus, tantôt aussi tu nous rejettes, Seigneur. Tantôt tu nous persuades et tu nous attires dans la foi et tu nous promets la vie, tantôt tu nous repousses hors du règne des cieus." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 26-36)

cohérence de thème, voire en contradiction les unes avec les autres, celles-ci aussi peuvent être envisagées comme juxtaposées plutôt qu'organisées logiquement au sein d'une même tirade. Elles aussi pourraient se présenter dans un ordre différent, voire être réorganisées dans de nouvelles tirades. Ainsi, comme l'*Évangile selon Marc*, l'échange qui constitue la partie principale de la *Lettre apocryphe de Jacques* se présente à la fois comme une linéarité *et* comme une juxtaposition ; comme une unité *et* comme une suite non nécessaire de fragments hétérogènes. Le même double mode d'organisation apparaît, de manière explicite, pour les *Stromates*.

### C. Les limites de la linéarité dans les *Stromates*

Pour cohérente qu'elle soit, l'interprétation des passages programmatiques des *Stromates* par Pierre Nautin ne permet pas, en effet, de mettre en évidence, pour reprendre le terme employé par Clément, une réelle ἀκολουθία de l'œuvre<sup>1</sup>, c'est-à-dire une succession organisée de ses parties, autrement dit un véritable plan du livre. Trois raisons s'y opposent.

La première est l'existence de différences majeures entre les programmes successifs dont Clément rend compte. Ainsi, la présentation du début du Stromate II<sup>2</sup> varie sensiblement de celle qui ouvre le premier volume de l'œuvre<sup>3</sup>. L'auteur n'y mentionne plus la « contemplation éroptique » (ἐποπτική θεωρία) dont il est question en I, 1, 15, 2, et dans laquelle Pierre Nautin voit la seconde section de la troisième partie de l'œuvre, la « physique »<sup>4</sup>. En revanche, une nouvelle partie fait son apparition, une apologie à l'adresse des Grecs et des Juifs<sup>5</sup>. Pierre Nautin considère que Clément « ne répète pas la suite du programme qui reste

---

<sup>1</sup> Τὸν βίον γὰρ τοῦ γνωστικοῦ διαγράφειν ἡμῖν πρόκειται τὰ νῦν, οὐχὶ τὴν τῶν δογμάτων θεωρίαν παρατίθεσθαι, ἣν ὕστερον κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρὸν ἐκθησόμεθα, σώζοντες ἅμα καὶ τὴν ἀκολουθίαν. « En effet, on se propose maintenant de décrire la vie du gnostique, non de présenter la théorie des dogmes, que nous exposerons plus tard, quand le moment opportun sera venu, en sauvegardant ainsi en même temps la *cohérence*. » (*Stromates* VII, 10, 59, 7.)

<sup>2</sup> *Stromates* II, 1, 1, 1 – 2, 3.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 1, 15, 2.

<sup>4</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 283-284 et 288.

<sup>5</sup> Ἐπὶ τούτοις ἀκόλουθον οἶμαι ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνας ἀπολογήσασθαι ὀλίγαις συγχρωμένους γραφαῖς, εἴ πως ἡρέμα καὶ ὁ Ἰουδαῖος ἐπαίῳ ἐπιστρέψαι δυναθεῖη ἐξ ὧν ἐπίστευσεν εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν. « Après cela, il est cohérent, je pense, de nous défendre sur les points à propos desquels les Grecs nous invectivent, en utilisant quelques passages des Écritures, pour le cas où, insensiblement, le Juif aussi, en écoutant, se tournerait à partir de ce qu'il croit vers celui en qui il ne croit pas. » (*Stromates* II, 1, 2, 1)



inchangée<sup>1</sup> », mais cette argumentation nous paraît reposer sur une circularité : l'absence, en *Stromates* II, 1, d'une partie du programme du Stromate I est aussi significative que l'ajout, par rapport à *Stromates* I, 1, d'une partie apologétique. Un autre décalage apparaît entre les présentations des *Stromates* II et IV. Le Stromate II semble faire de la première partie de l'œuvre une dénonciation du larcin des Grecs sur trois points : les récits de miracles, les dogmes concernant les vertus et le genre symbolique<sup>2</sup>. Pourtant, dans le passage qui ouvre le Stromate IV, si la dénonciation du larcin à l'égard du genre symbolique demeure, les deux premiers points sont remplacés par les annonces de deux autres sections, qui ne sont pas associées à une telle dénonciation : un exposé sur le « martyr » et sur « qui est le parfait » (περί τε μαρτυρίου διαλαβεῖν καὶ τίς ὁ τέλειος) et une présentation « sur la foi et la recherche » (περί τε πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν)<sup>3</sup>. Pierre Nautin résout cette double difficulté en considérant d'une part que la présentation sur les récits de miracles prévue d'après le Stromate II était « accessoire pour Clément<sup>4</sup> », d'autre part que la présentation sur le martyr et le parfait annoncée dans le

<sup>1</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286.

<sup>2</sup> <sup>1</sup> Οὐ γὰρ μόνον τὰ παράδοξα τῶν παρ' ἡμῖν ἱστορουμένων ἀπομιμουμένους ἀναγράφειν αὐτοὺς παραστήσομεν, πρὸς δὲ τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων σκευωρουμένους καὶ παραχαράσσοντας, προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ὡς ἀπεδείξαμεν, διελέγξομεν ἔν τε τοῖς περὶ πίστεως περὶ τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ δὴ καὶ φόβου θεοῦ ("σμῆνος" [Platon, *Ménon*, 72 a] ἀτεχνῶς τῶν ἀληθείας ἀρετῶν). <sup>2</sup> ὅσα τε ἀπαιτήσῃ ἢ κατὰ τὸν τόπον τὸν προκείμενον ὑποσημείωσις, περιληφθήσεται καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐξήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες, χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον. « <sup>1</sup> Car non seulement nous établirons qu'ils ont décrit leurs *miracles* en imitant ceux de nos récits, mais nous expliquerons aussi en une réfutation qu'ils se sont attribué frauduleusement les principaux de nos dogmes et qu'il les ont falsifiés, puisque nos Écritures sont nées avant, comme nous l'avons démontré, dans les propos qui portent sur la foi, la sagesse, la gnose et la science, l'espérance et la charité, la pénitence et la continence, et même sur la crainte de Dieu (en termes plus simples : l'"essaim" des *vertus* de la vérité [Platon, *Ménon*, 72 a]), <sup>2</sup> et tout ce que réclamera l'exposé sur ce sujet nous l'embrasserons et surtout comment ceux qui ont philosophé en réalité avec les idées des Anciens se sont efforcés d'agir ainsi envers le *genre voilé* de la philosophie barbare, ce genre symbolique et énigmatique, qui est très utile, et même davantage, très nécessaire à la gnose de la vérité. » (*Stromates* II, 1, 1, 1-2. Nous soulignons.) Pour Pierre Nautin, Clément annonce ainsi « son intention d'établir que les Grecs ont plagié les Juifs sur trois points : a) les *récits de miracles*, b) la théorie des *vertus*, c) le *genre symbolique* » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286).

<sup>3</sup> <sup>1</sup> Ἀκόλουθον δ' ἂν οἶμαι περὶ τε μαρτυρίου διαλαβεῖν καὶ τίς ὁ τέλειος, οἷς ἐμπεριληφθήσεται κατὰ τὴν ἀπαίτησιν τῶν λεχθησομένων τὰ παρεπόμενα, καὶ ὡς ὁμοίως τε φιλοσοφητέον δούλω τε καὶ ἐλευθέρῳ κἂν ἀνὴρ ἢ γυνὴ τὸ γένος τυγχάνῃ. <sup>2</sup> τὰ τε ἐξῆς περὶ τε πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν προσαποπληρώσαντες τὸ συμβολικὸν εἶδος παρατησόμεθα, ἵν' ὡς ἐν ἐπιδρομῇ τὸν ἠθικὸν συμπερανάμενοι λόγον κεφαλαιωδῶς παραστήσωμεν τὴν εἰς Ἑλληνας ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας διαδοθεῖσαν ὠφέλειαν. « <sup>1</sup> Je pense qu'il serait cohérent de saisir ce qui concerne le martyr et qui est le parfait, sujets qui vont embrasser, selon ce qu'exigent ces paroles, les propos qui les accompagnent, et comment il faut que mènent une vie philosophique aussi bien les esclaves que les Hommes libres, et les hommes tout comme les femmes. <sup>2</sup> Dans la suite, quand nous aurons mené à bien ce qui concerne la foi et la recherche, nous présenterons le genre symbolique, pour que, lorsque nous aurons complètement achevé à la course la partie éthique, nous indiquions dans les grande lignes l'utilité que les Grecs ont retirée de la philosophie barbare. » (*Stromates* IV, 1, 1, 1-2)

<sup>4</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 288.

Stromate IV<sup>1</sup> se confond avec une partie du discours « sur la foi et la recherche » dont il est question ensuite<sup>2</sup>, cet exposé unique étant selon le chercheur l'équivalent de la présentation sur les vertus annoncée au Stromate II<sup>3</sup>, parce que, parmi celles-ci, « on s'en souvient, Clément nommait la foi<sup>4</sup> ». Cet argumentaire nous paraît, pour sa première partie, reposer sur un silence de l'auteur et, pour sa seconde, opérer une assimilation qui n'a pas lieu d'être. Le début du Stromate IV annonce bien deux sections distinctes, la première consacrée au martyre et au parfait, la seconde à la foi et à la recherche, et aucune de celle-ci ne correspond à ce qu'annonçait le Stromate II puisque celui-ci prévoyait un exposé des vertus ayant pour but de montrer que les Grecs se sont approprié ce que les Écritures en disaient et qu'ils l'ont falsifié, objectif dont on ne trouve plus trace dans le Stromate II. Ainsi, si l'on accepte, avec Pierre Nautin, que les deux passages font référence à une même première partie « éthique » des *Stromates*, il faut aussi admettre que celle-ci est annoncée dans chaque cas selon un plan très différent.

Une deuxième raison justifie un regard plus nuancé sur ces annonces de plan : le programme ainsi dessiné demeure majoritairement inachevé dans les sept Stromates qui nous sont parvenus. Pour Pierre Nautin, sur l'éthique, l'apologétique et la physique prévues par Clément, seule la première est achevée à la fin du Stromate VII<sup>5</sup>, comme en témoigne une formule de l'auteur en VII, 18, 110, 4 : Τούτων ἡμῶν προδιηγουμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος... « Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée... »<sup>6</sup> Selon le chercheur, la plus grande partie des extraits du Stromate VIII qui nous sont parvenus – Stromate VIII, 1, 1, 1 – 8, 24, 6 – appartiendrait à la partie apologétique<sup>7</sup>, mais il justifie cette hypothèse

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 1, 1.

<sup>2</sup> *Stromates* IV, 1, 1, 2.

<sup>3</sup> ... παραστήσομεν, πρὸς δὲ τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων σκευωρουμένους καὶ παραχαράσσοντας, προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ' ἡμῶν γραφῶν, ὡς ἀπεδείξαμεν, διελέγξομεν ἐν τε τοῖς περὶ πίστεως περὶ τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ δὴ καὶ φόβου θεοῦ ("σμηῆνος" ἀτεχνῶς τῶν ἀληθείας ἀρετῶν) : « ... nous expliquerons aussi en une réfutation qu'ils se sont attribué frauduleusement les principaux de nos dogmes et qu'il les ont falsifiés, puisque nos Écritures sont nées avant, comme nous l'avons démontré, dans les propos qui portent sur la foi, la sagesse, la gnose et la science, l'espérance et la charité, la pénitence et la continence, et même sur la crainte de Dieu (en termes plus simples : l'"essaim" des vertus de la vérité [Platon, *Ménon*, 72 a]) » (*Stromates* II, 1, 1, 1)

<sup>4</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 288.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>6</sup> Cité par Pierre Nautin (*ibid.*, *loc. cit.*).

<sup>7</sup> *Ibid.*, *loc. cit.* et p. 298.

par des raisons qui nous semblent trop fragiles<sup>1</sup>. L'ampleur de cet exposé apologétique reste difficile à déterminer, comme Pierre Nautin lui-même le reconnaît<sup>2</sup>, et il est tout aussi complexe de savoir quels passages cités à la fin du *Laurentianus* y appartenait<sup>3</sup>. Quant à la partie consacrée à la physique, elle aurait été reportée, d'après le chercheur, à une œuvre ultérieure, les *Hypotyposes*<sup>4</sup>, achevées et publiées du vivant de Clément<sup>5</sup>. Comme nous l'avons vu, Pierre

---

<sup>1</sup> Pierre Nautin s'appuie essentiellement sur la présence du verbe ἀπορεῖν au début des extraits qui nous ont été transmis, qu'il rapproche du nom ἀπορία, par lequel la partie apologétique est annoncée en *Stromates* VII, 15, 89, 1 (« il serait bien que, supprimant d'abord les obstacles, nous soyons prêts pour les solutions de ces difficultés (ἀπορία), lorsque nous passerons au Stromate suivant. ») (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 291) Ce lien entre les extraits formant ce qui nous est parvenu du Stromate VIII et un hypothétique plan de l'œuvre est très ténu. Surtout, une difficulté majeure réside dans le fait que, parmi ces extraits, aucun ne présente de véritable réponse aux ἀπορία des Grecs et des Juifs contre les chrétiens. Matyáš Havrda remarque même qu'« à partir du troisième paragraphe, les préoccupations chrétiennes de Clément passent à l'arrière-plan, pour ne revenir à la surface que beaucoup plus tard dans le texte, sous la forme de brefs commentaires marginaux » (Matyáš Havrda, « Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata* VIII and the Question of its Source », *Vigiliae Christianae* 65, 2011, p. 343-375, p. 346). Pierre Nautin résout le problème en considérant que nous avons seulement les « préliminaires » de l'exposé apologétique de Clément : celui-ci aurait été remanié par un excerpteur qui « a négligé la partie principale qui répondait par des textes de l'Écriture à ces ἀπορία des Grecs et des Juifs sur l'Incarnation, parce qu'une telle démonstration était classique et se trouvait dans beaucoup d'autres livres, mais [...] a été intéressé par la réfutation préalable des sceptiques » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 291). L'argument reste très spéculatif et ne permet pas de démontrer que la promesse présente en VII, 15, 89, 1 était effectivement réalisée dans le Stromate VIII sous sa forme complète.

<sup>2</sup> « Clément, toujours prolixe, a-t-il réussi à condenser l'apologétique contre les Grecs et les Juifs en un seul Stromate ou a-t-il été amené à en écrire plusieurs ? Nous n'avons pas le moyen de le savoir. » (Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 300) Si l'on suit, comme le fait le chercheur, l'indication de VII, 15 89, 1, qui situe le début de cette partie εἰς τὸν ἐξῆς προίενα Στρωματέα « lorsque nous passerons au Stromate suivant » et si l'on accepte que les *Stromates* ne comportaient que huit volumes, pour les raisons que nous donnons dans notre annexe D (1. Dans la dernière phrase du Stromate VII l'expression τῶν ἐξῆς doit être traduite par « la suite » plutôt que par « les Stromates suivants ». 2. Eusèbe de Césarée parle de huit Stromates. 3. La symbolique arithmétique développée par Clément au Stromate VI parle également en faveur de ce nombre.), il faut conclure soit que cette apologétique était uniquement présente dans les *Stromates* et qu'elle se limitait alors au seul volume final ; soit qu'elle constituait la fin de l'œuvre mais aussi le début au moins d'un autre ouvrage. L'indication de *Stromates* VI, 1, 1, 4, selon laquelle cette apologétique sera rédigée κατὰ τὸν τῶν Στρωματέων χαρακτήρα « selon la nature des *Stromates* » peut être citée en faveur de l'une ou l'autre de ces deux hypothèses : soit cette partie est écrite « selon la nature des *Stromates* » parce qu'elle appartient à cette œuvre, soit elle est rédigée « selon [leur] nature » parce qu'elle est partiellement présente dans un autre livre, écrit dans le même style.

<sup>3</sup> Nous rappelons dans l'annexe D les arguments qui conduisent Alain Le Boulluec à considérer non seulement VIII, 1, 1, 1 – 8, 24, mais l'ensemble des extraits du Stromate VIII comme appartenant à la partie apologétique.

<sup>4</sup> En faveur de cette hypothèse, le chercheur cite plusieurs « concordances typiques entre la description des *Hypotyposes* par Photius et les extraits de la "physique" qui subsistent dans les *Excerpta* et les *Eclogae* » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 296). Il interprète également dans ce sens la formule ἐπὶ τούτοις ὕστερον employée par Clément avant l'évocation de la physique dans l'annonce de plan présente au début du Stromate IV (IV, 1, 2, 1) : l'usage de ces « deux expressions juxtaposées » est redondant, sauf si l'on admet que la première signifie « ensuite » tandis que la seconde a le sens de « plus tard », donc « dans un autre ouvrage » : « Je crois qu'il faut donner à ὕστερον son sens propre, "plus tard", et comprendre que Clément, voyant l'éthique s'étendre et les questions se multiplier, avait prévu dès ce moment-là de traiter la physique "plus tard", dans un autre ouvrage. » (*ibid.*, p. 297) Cette décision expliquerait que la physique n'apparaisse plus dans la nouvelle annonce de plan présente au début du Stromate VI (*ibid.*, *loc. cit.*)

<sup>5</sup> Selon le chercheur, la περι ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξήγησις « exégèse des principes et de la théologie », auquel Clément renvoie dans le *Quis dives salvetur* (26, 8), se confond avec la partie sur la physique annoncée dans les *Stromates*, et donc avec les *Hypotyposes*. L'auteur la présente alors comme un ouvrage réalisé, que son lecteur peut consulter (μυστήριον τοῦ σωτήρος ὑπάρχει μαθεῖν « il est possible d'y apprendre le symbole mystérieux du

Nautin considère que celle-ci devait consister en deux sous-parties : d'une part, « l'exposé et la réfutation des opinions des principales sectes<sup>1</sup> », composée d'une réfutation des opinions grecques<sup>2</sup> et d'une critique des hétérodoxes chrétiens qui refusent l'unité du Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament<sup>3</sup> ; d'autre part, « "l'épopée" ou exposé de la vraie "gnose", "en commençant par la genèse du monde"<sup>4</sup> », cette seconde sous-partie comprenant en outre une réfutation de doctrines hérétiques concernant le début de la *Genèse*<sup>5</sup>. Selon Pierre Nautin, des

---

Sauveur ». Il en déduit que les *Hypotyposes* ont été écrites et publiées du vivant de Clément (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 292-293).

<sup>1</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 284. Cf. *Stromates* I, 1, 15, 2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 282 : Τά τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν « κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα » ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προῖουσιν... « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation époptique ».

<sup>2</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 288-289. Cf. *Stromates* IV, 1, 2, 1, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 287 : Ἐπὶ τούτοις ὕστερον πληρωθείσης ὡς ἐνὶ μάλιστα τῆς κατὰ τὰ προκειμένα ἡμῖν ὑποτυπώσεως τὰ περὶ ἀρχῶν φυσιολογηθέντα τοῖς τε Ἑλλησι τοῖς τε ἄλλοις βαρβάροις, ὅσων ἦκον εἰς ἡμᾶς αἱ δόξαι, ἐξιστορητέον καὶ πρὸς τὰ κυριώτατα τῶν τοῖς φιλοσόφοις ἐπινηνομημένων ἐγχειρητέον. « Puis, après cela, quand sera mené à bien autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes, dans la mesure où leurs opinions nous sont parvenues, et prendre en mains les points les plus importants des conceptions des philosophes. »

<sup>3</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 289. Cf. *Stromates* IV, 1, 2, 2-3, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 287-288 : <sup>2</sup> Οἷς ἐπόμενον ἂν εἶη μετὰ τὴν ἐπίδρομὴν τῆς θεολογίας τὰ περὶ προφητείας παραδεδομένα διαλαβεῖν, ὡς καὶ τὰς γραφὰς αἷς πεπιστεύκαμεν κυρίας οὐσας ἐξ αὐθεντίας παντοκρατορικῆς ἐπιδείξαντας προιέναι δι' αὐτῶν εἰρημῶ δύνασθαι <καὶ> ἀπάσαις ἐντεῦθεν ταῖς αἰρέσεσιν ἕνα δεικνύναι θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον. <sup>3</sup> Πολλὰ δὲ ἡμᾶς αἱ πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους ἀντιρρήσεις ἐκδέχονται πειρωμένους τὰ τε ὑπ' αὐτῶν προκομιζόμενα ἐγγράφως διαλύεσθαι πείθειν τε αὐτοὺς καὶ ἄκοντας, δι' αὐτῶν ἐλέγχοντας τῶν γραφῶν. « <sup>2</sup> À la suite de cela, il faudrait après cette incursion dans la théologie saisir ce qui nous a été transmis sur la prophétie, de manière à ce que, ayant démontré que les Écritures auxquelles nous croyons ont une toute-puissance qui provient d'un pouvoir absolu, puisqu'elles sont celles du Seigneur, nous puissions poursuivre selon un enchaînement logique grâce à elles et montrer à partir de là à toutes les hérésies qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant, celui qui a été annoncé authentiquement par la Loi et les Prophètes, et également par le bienheureux évangile. <sup>3</sup> Beaucoup de discussions contre les hétérodoxes nous attendent ensuite, où nous nous efforcerons de détruire ce qu'ils ont publié par écrit et de les persuader, même contre leur gré, en les réfutant par les Écritures elles-mêmes. »

<sup>4</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 284. Cf. *Stromates* I, 1, 15, 2, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 282 : ἡ κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσις, ἢ προβήσεται ἡμῖν « κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα » ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προῖουσιν... « la gnose selon la contemplation époptique, qui progressera pour nous "selon la règle glorieuse et sainte de la tradition" lorsque nous partirons de la création du monde... »

<sup>5</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 289. Cf. *Stromates* IV, 1, 3, 2-3, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 287-288 : Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἡρηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. <sup>3</sup> Ὅθεν εἰκότως τὴν ἀρχὴν τῆς παραδόσεως ἀπὸ τῆς προφητευθείσης ποιησόμεθα γενέσεως, ἐν μέρει καὶ τὰ τῶν ἑτεροδόξων παρατιθέμενοι καὶ ὡς οἷόν τε ἡμῖν διαλύεσθαι πειρώμενοι. « <sup>2</sup> En tout cas, la physique de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'épopée, dépend d'une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique. <sup>3</sup> Pour ces raisons, il sera normal que nous commençons la tradition à partir de la genèse racontée par le prophète, en exposant aussi en détails les opinions des hétérodoxes en nous efforçant autant que possible de les détruire. »

extraits de la première sous-partie de la physique auraient été conservés à la fin des passages placés sous le titre « Stromate VIII » dans le *Laurentianus* (9, 25, 1-33, 9) et dans la partie du même manuscrit intitulée « Extraits des œuvres de Théodote » (en latin, « *Excerpta ex Theodoto* »), tandis que les textes présentés dans ce document comme « Passages des livres des prophètes » (en latin, « *Eclogae propheticae* ») appartiendraient seuls à la seconde partie de la physique ou époptie<sup>1</sup>. Ainsi l'apologétique figurerait dans les *Stromates* mais seulement sous une forme fragmentaire, celle des passages transmis comme *Stromates* VIII, 1, 1, 1 – 8, 24, 6, tandis que Clément aurait présenté la physique dans les *Hypotyposes*, dont *Stromates* VIII, 9, 25, 1-33, 9, les « Extraits des œuvres de Théodote » et les « Passages des livres des prophètes » rassembleraient des fragments. Cette hypothèse a l'avantage de rendre raison de toutes les annonces de plan, de même que du témoignage sur les *Hypotyposes* transmis par Photius<sup>2</sup>. Cependant, outre le fait qu'elle repose sur des arguments fragiles<sup>3</sup>, elle oblige à une conclusion surprenante. Avec constance, à quatre reprises<sup>4</sup>, Clément aurait annoncé trois parties pour ses *Stromates* mais n'aurait finalement réalisé dans cette œuvre que la première et la deuxième d'entre elles. La troisième, l'éthique, aurait finalement été séparée des *Stromates* pour former

<sup>1</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 292.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>3</sup> Si l'on accepte notre hypothèse que les *Stromates* ne comptait que huit volumes, l'hypothèse de Pierre Nautin conduit à envisager deux premières parties très déséquilibrées : une éthique présente dans les sept premiers *Stromates* alors que l'apologétique se limiterait au *Stromate* VIII. En ce qui concerne la physique, pour l'identification de *Stromates* VIII, 9, 25, 1-33, 9 avec la critique des avis des philosophes Grecs annoncée en *Stromates* IV, 1, 2, 1, Pierre Nautin raisonne de la manière suivante. Ce dernier passage présente comme thème de cette critique les opinions portant sur les « principes » (ἀρχαί). Or, les passages en question du *Stromate* VIII portent sur les « causes » (αἰτίαι) (cf. VIII, 9, 25, 1) et « la notion de "cause" est étroitement liée à celle de "principe" » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 292). Cependant, cette identification demeure délicate, le mot ἀρχή n'apparaissant nulle part entre VIII, 9, 25, 1 et VIII, 9, 33, 9. L'interprétation des *Extraits des œuvres de Théodote* comme témoignant de la réalisation de la critique annoncée contre les hétérodoxes niant l'unité du Dieu des deux Testaments est elle aussi douteuse : Pierre Nautin la justifie par un seul argument, plutôt faible : le fait que, dans ces passages, Clément « discut[e] en détail un ouvrage valentinien » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*). Pour ce qui est de l'identification des *Passages des livres des prophètes* comme fragments de la seconde partie de la « physique », l'« époptie », Pierre Nautin se fonde sur deux arguments : d'une part, les *Passages* comportent des commentaires de *Genèse* 1-3, ce qui coïncide avec l'annonce d'une partie commençant ἀπὸ τῆς προφητευθείσης... γενέσεως « à partir de la genèse racontée par le prophète » ; d'autre part, elles présentent des réfutations des idées de Tatien et Hermogène (*Eclogae* 38, 1 et 46, 2), ce qui correspond à la présentation d'une époptie comportant une réfutations de certaines opinions hétérodoxes selon *Stromates* IV, 1, 3, 3 (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*). Ces arguments sont plus convaincants mais ils se heurtent, comme ceux qui concernent la première partie de la physique, au témoignage du *Laurentianus* : si tous ces passages appartenaient originellement aux *Hypotyposes*, pourquoi ont-ils été précédés non pas par ce titre, mais par ceux de « *Stromate VIII* », « *Extraits des œuvres de Théodote* » et « *Passages des livres des prophètes* » ? Il faudrait imaginer qu'entre la sélection de ces passages, effectuée selon Pierre Nautin au IIIe siècle (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 301), et le moment où fut écrit le *Laurentianus* ou son archétype, une personne, qui avait perdu la conscience du lien entre ces extraits et les *Hypotyposes*, a intégré ces titres intermédiaires, choisis à chaque fois en fonction des thèmes des fragments ainsi rassemblés.

<sup>4</sup> Au début des *Stromates* I, II, IV et VI.

un autre ouvrage, les *Hypotyposes*, ce que Clément n'annonce nulle part<sup>1</sup>. L'idée est d'autant plus étrange que la seconde partie de la physique, l'époptie, est présentée par Clément comme le « sujet principal<sup>2</sup> » des *Stromates*. C'est ce qui apparaît dans l'annonce du plan de l'œuvre, au début du Stromate I, où la répétition du préfixe προ- présente la majeure partie des *Stromates* comme une suite de préliminaires, devant aboutir à cette époptie, décrite alors comme « la gnose selon la contemplation époptique » (ἡ κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνῶσις) et « la contemplation physique » (ἡ φυσικὴ θεωρία)<sup>3</sup>. L'assimilation, au début du Stromate IV, de cette époptie à des « grandes mystères » par opposition aux « petits mystères »<sup>4</sup> que constitueraient les parties précédentes, confirme que Clément la conçoit bien comme la partie la plus essentielle des *Stromates*. Cette apparente contradiction entre les déclarations de l'auteur et leur mise en œuvre nous conduit à considérer que les passages concernant un programme des *Stromates* sont à envisager autrement que comme des annonces d'un plan linéaire du texte.

<sup>1</sup> La seule annonce des *Hypotyposes* identifiée par Pierre Nautin est la formule de *Stromates* IV, 1, 2, 1 que nous avons déjà citée : la physique sera présentée ἐπὶ τούτοις ὕστερον, une expression que le chercheur comprend comme « ensuite, plus tard » donc « ensuite, dans un autre ouvrage » (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 297). Même si l'on accepte cette interprétation, cette annonce des *Hypotyposes* demeure peu explicite.

<sup>2</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 284.

<sup>3</sup> Τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν « κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα » ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προϊούσιν, <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολομένη, ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « Π [I]' écrit » (graphie) dont il est question au paragraphe précédent, donc les *Stromates*] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de *mettre en place avant* la gnose selon la contemplation époptique, qui progressera pour nous "selon la règle glorieuse et sainte de la tradition" [Clément de Rome, *Première lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, 7, 2] lorsque nous partirons de la création du monde. *Auparavant, il aura présenté* ce qu'il est nécessaire de *saisir en détails avant* la contemplation physique et *aura détruit par avance* les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées, de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique, la terre *ayant été auparavant purifiée* de ses ronces et de toute herbe comme le fait un agriculteur pour la plantation d'une vigne. » (*Stromates* I, 1, 15, 2) Cette répétition du préfixe προ- est déjà remarquée et analysée dans ce sens par André Méhat (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 152).

<sup>4</sup> Τελειωθείσης τοίνυν τῆς προθέσεως ἡμῖν ἀπάσης ἐν οἷς, ἐὰν θελήσῃ τὸ πνεῦμα, ὑπομνήμασι πρὸς τὴν κατεπεύγουσαν ἐξυπηρετοῦμεν χρεῖαν (πολλὴ γὰρ ἡ τῶν προλέγεσθαι ὀφειλομένων τῆς ἀληθείας ἀνάγκη), τότε δὴ τὴν τῶ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν, τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μνηθέντες μυστηρίων, ὡς μηδὲν ἐμποδῶν τῇ θείᾳ ὄντως ἱεροφαντίᾳ γίνεσθαι προκεκαθαρμένων καὶ προδιατετυπωμένων τῶν προϊστορηθῆναι καὶ προπαραδοθῆναι δεόντων. « Ainsi, l'ensemble de notre projet ayant été accompli dans les exposés que, si l'Esprit le veut, nous consacrerons à ce besoin urgent (car elle est grande la nécessité de ce qui doit être dit avant la vérité), nous passerons alors à la physique vraiment gnostique, puisque nous aurons été initiés aux petits mystères avant les grands, de manière à ce qu'il n'y ait plus aucun obstacle à la hiérophantie vraiment divine, puisque ce qui doit être *examiné et transmis auparavant* aura effectué *une purification et une typologie préalables*. » (*Stromates* IV, 1, 3, 1) On retrouve en outre dans ce passage la récurrence du préfixe προ-, déjà présente en *Stromates* I, 1, 15, 2, qui fait bien de l'époptie l'horizon des *Stromates*. À la lumière des passages parallèles, nous comprenons les participes προκεκαθάρμενα et προδιατετυπώμενα comme des moyens et non comme des actifs : les matières dont Clément parle dans les *Stromates* ne sont pas l'objet d'une purification et d'une typologie préalables, mais elles les mettent en œuvre.

Une troisième et dernière raison conduit aux mêmes conclusions. Elle concerne la partie éthique elle-même. Si l'on admet que celle-ci correspond aux *Stromates* I à VII, comme, nous l'avons vu, Clément l'affirme lui-même<sup>1</sup>, il faut reconnaître que cette partie éthique rassemble des sujets très variés. Certains sont prévus par les premières pages des *Stromates* I, II, IV et VI : le larcin des Grecs dans les trois domaines des récits de miracles, des vertus et du genre symbolique<sup>2</sup>, le martyr et le parfait, la foi et la recherche<sup>3</sup>, la vie, la piété et le culte qui caractérisent le gnostique<sup>4</sup>. Mais d'autres apparaissent aussi au fil des pages sans avoir été annoncés. Ainsi, le *Stromate* III est défini comme une « réplique [...] à ceux qui revendiquent hypocritement la gnose au nom menteur » (πρὸς τοὺς ψευδωνύμους τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς [...] ἀντιλογία<sup>5</sup>). Un examen de son contenu montre que cette « réplique » concerne deux sujets de morale : le mariage et la continence. Bien que ces sujets aient tout à fait leur place dans une partie éthique et qu'ils s'étendent sur un volume entier, aucune des quatre présentations de plan ne les annonce. Certains autres thèmes apparaissent également sans être prévus et sans même apparaître comme liés à l'éthique. C'est le cas des deux présentations du *Stromate* VI consacrées respectivement à la « philosophie » des Égyptiens<sup>6</sup> et à celle des Indiens<sup>7</sup>. Dans le paragraphe qui précède ces deux passages, Clément évoque les Égyptiens en les présentant comme d'autres victimes du larcin des Grecs<sup>8</sup>, sujet annoncé pour la partie éthique au début des *Stromates* II et

---

<sup>1</sup> Τούτων ἡμῖν προδιηγυμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος, σποράδην, ὡς ὑπεσχήμεθα, καὶ διερριμμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπείραντες δογμάτων, ὡς μὴ ῥαδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὔρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν. « Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée, en semant çà et là, comme nous l'avions promis, et en tout sens, les braises des doctrines de la vraie gnose, de manière que trouver les saintes traditions ne soit pas facile au premier venu des non initiés, poursuivons vers notre promesse. » (*Stromates* VII, 18, 110, 4, cité dans Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 290.)

<sup>2</sup> cf. *Stromates* II, 1, 1, 1-2, le vol des Grecs relatif au genre symbolique étant à nouveau annoncé en *Stromates* IV, 1, 1, 2.

<sup>3</sup> cf. *Stromates* IV, 1, 1, 1-2.

<sup>4</sup> cf. *Stromates* VI, 1, 1, 1.

<sup>5</sup> Clément résume ainsi son troisième volume à la fin de celui-ci : Ἀλλὰ γὰρ πέρα τοῦ δέοντος ἢ πρὸς τοὺς ψευδωνύμους τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς ἀναγκαῖα γενομένη ἀπήγαγεν ἡμᾶς καὶ εἰς μακρὸν ἐξέτεινε τὸν λόγον ἀντιλογία. « Mais la réplique à ceux qui revendiquent hypocritement la gnose au nom menteur nous a conduit au-delà de ce qui est nécessaire, en étendant notre exposé. » (*Stromates* III, 18, 110, 3)

<sup>6</sup> *Stromates* VI, 4, 35, 2 – 38, 1.

<sup>7</sup> *Stromates* VI, 4, 38, 1-12.

<sup>8</sup> Εὔροισμεν δ' ἄν καὶ ἄλλο μαρτύριον εἰς βεβαίωσιν τοῦ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων τοὺς ἀρίστους τῶν φιλοσόφων παρ' ἡμῶν σφετερισμένους ὡς ἴδια ἀυχεῖν τὸ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων βαρβάρων ἀπηνθίσθαι τῶν εἰς ἐκάστην αἴρεσιν συντεινόντων τινά, μάλιστα δὲ Αἰγυπτίων τὰ τε ἄλλα καὶ τὸ περὶ τὴν μετενσωμάτωσιν τῆς ψυχῆς δόγμα. « On pourrait trouver un autre témoignage confirmant que les meilleurs de leurs philosophes [ceux des Grecs] se sont approprié les plus beaux de nos dogmes en s'en vantant comme s'ils en étaient les auteurs : chez d'autres barbares

IV et dont il est question depuis VI, 2, 4, 3<sup>1</sup>. Cependant, ce thème n'est pas abordé lors de l'exposé de la philosophie des Égyptiens et des Indiens : il ne réapparaît pas avant VI, 5, 39, 1<sup>2</sup> : ces deux passages apparaissent donc comme des digressions et présentent deux thèmes supplémentaires, qui s'ajoutent aux nombreux sujets de la partie « éthique ». Ces ajouts aux programmes annoncés par Clément fait apparaître ces derniers comme non contraignants : de nouvelles unités peuvent s'y ajouter sans que l'auteur ressente le besoin de le signaler. Il en résulte, pour la partie éthique, une apparence d'hétérogénéité : des sujets aussi variés que le refus de la génération charnelle chez Platon<sup>3</sup> ou la philosophie des Indiens peuvent y être abordés<sup>4</sup>.

Ces ajouts de sujets par rapport aux présentations successives d'un plan des *Stromates*, tout comme les différences de l'une à l'autre de ces présentations, donnent l'impression que Clément a composé son œuvre d'une manière partiellement improvisée. C'est ainsi que Pierre Nautin explique l'annonce d'une partie apologétique au début du *Stromate* IV<sup>5</sup> alors que celle-ci est absente de l'introduction du *Stromate* I<sup>6</sup> : « en progressant dans son travail la matière lui est apparue [à Clément] plus étendue et son plan primitif s'est modifié.<sup>7</sup> » Cette interprétation permet au chercheur d'expliquer les décalages d'une présentation à l'autre du programme de Clément, tout en maintenant l'idée que les *Stromates* obéissent à un plan linéaire précis, cohérent du *Stromate* I au *Stromate* VIII. Mais si l'on part du principe que l'auteur a vraiment conçu ces passages comme les annonces successives d'une telle organisation, il est difficile

---

aussi ils ont cueilli certains des principes qui contribuent à chacune de leurs écoles, surtout chez les Égyptiens où ils ont cueilli entre autres le dogme du passage de l'âme d'un corps à l'autre. » (*Stromates* VI, 4, 35, 1)

<sup>1</sup> Παραστήσαντες δὲ τὴν ἔμφασιν τῆς Ἑλληνικῆς διανοίας ἐκ τῆς διὰ τῶν γραφῶν εἰς ἡμᾶς δεδομένης ἀληθείας περιανγασθεῖσαν, καθ' ὃ σημαϊνόμενον διήκειν εἰς αὐτοὺς τὴν κλοπὴν τῆς ἀληθείας ἐκδεχόμενοι, εἰ μὴ ἐπαχθὲς εἰπεῖν, ἀπεδείξαμεν, φέρε μάρτυρας τῆς κλοπῆς αὐτοὺς καθ' ἑαυτῶν παραστήσωμεν τοὺς Ἕλληνας. « Et après avoir présenté le reflet que constitue la pensée grecque comme tirant son éclat de la vérité qui nous a été donnée par les Écritures, ce qui signifie que nous avons "démonstré (si ce verbe n'est pas trop fort)" [Platon, *Phèdre* 87 a], que le vol de la vérité, dont on nous accusait, nous l'avons fait retomber sur eux [les Grecs], eh bien, prenons donc les Grecs eux-mêmes comme témoins contre eux-mêmes du vol ! » (*Stromates* VI, 2, 4, 3)

<sup>2</sup> Καὶ ὡς μὲν κλέπται πάσης γραφῆς Ἕλληνας ἤρηνται, ἰκανῶς, οἶμαι, διὰ πλειόνων δέδεικται τεκμηρίων « Et que les Grecs sont manifestement coupables de vol envers l'ensemble de l'Écriture, on l'a suffisamment montré, je crois, par des preuves assez nombreuses. » (*Stromates* VI, 5, 39, 1)

<sup>3</sup> *Stromates* III, 3.

<sup>4</sup> *Stromates* VI, 4, 38, 1-12.

<sup>5</sup> *Stromates* IV, 1, 1, 3 Pierre Nautin parle de la présence de l'annonce d'une partie apologétique dans l'introduction du *Stromate* IV (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 295) mais cette « innovation » est en fait présente dès l'introduction du *Stromate* II (II, 1, 1, 1-2), comme lui-même l'a montré (Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286).

<sup>6</sup> *Stromates* I, 1, 15, 2.

<sup>7</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 286.



d'imaginer qu'il n'aurait pas après coup rectifié, par exemple, celle du Stromate I pour y intégrer cette partie apologétique, celle du Stromate II pour en supprimer la mention des récits de miracles et y ajouter celles des exposés sur le martyre et le parfait et sur la foi et la recherche ou encore ces deux annonces pour y adjoindre la réponse aux hétérodoxes sur le mariage et la continence que constitue le Stromate III<sup>1</sup>. Il est également difficile d'expliquer pourquoi il ne s'est pas contenté d'une seule annonce de son plan, au début du Stromate I, plutôt que de le présenter à quatre reprises, sans compter des remarques plus courtes, comme celle qui annonce la partie apologétique en VII, 15, 89, 1 et celle qui signale la fin de la partie éthique en VII, 18, 110, 4. Plutôt que de confirmer et de préciser une même structure linéaire de l'œuvre, nous pensons que ces indices révèlent l'existence de deux modes d'organisation des *Stromates*, qui existent de manière partiellement antagoniste. Le programme de Clément semble l'objet de modifications constantes et, en définitive, demeure inachevé, parce qu'une seconde manière d'organiser l'œuvre résiste à cette composition uniquement linéaire du texte. C'est de cette manière que nous comprenons l'aveu que formule l'auteur au début du Stromate IV :

« Après cette esquisse<sup>2</sup>, la présentation des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs, ainsi que tout ce que, dans les précédents Stromates, qui, selon le début du prologue, prévoyaient de les achever en un seul développement, il a été impossible d'embrasser parce que nous avons été obligé de nous plier à l'abondance des sujets (τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαίως δουλεύσασι).<sup>3</sup> »

La structure linéaire des *Stromates* est perturbée par « l'abondance des sujets », autrement dit par une logique d'accumulation et de juxtaposition. C'est cette même logique qui, selon nous, a pour conséquence la démultiplication des thèmes dans la partie éthique, de nouveaux

---

<sup>1</sup> L'objection est celle-là même au nom de laquelle Pierre Nautin rejette l'hypothèse de Christian K. J. Bunsen, qui voyait en VII, 18, 111, 4 (« Et alors, après ce septième de nos Stromates, nous allons traiter la suite à partir d'un autre début. ») le signe que les *Hypotyposes* commençaient dès après la fin du Stromate VII : « Peut-on supposer que Clément ait changé d'avis au cours de la rédaction du *Stromate* VII, entre la phrase où il annonce le "Stromate suivant" [VII, 15, 89, 1] et celle où il dit vouloir "traiter le sujet à partir d'un autre début" ? [...] à moins de taxer Clément d'une incroyable légèreté, nous devons bien penser qu'en corrigeant le manuscrit du *Stromate* VII avant de le publier il aurait supprimé l'allusion au "Stromate suivant" si elle était devenue sans objet » (*art. cit.*, p. 295). Si l'on accepte le raisonnement de Pierre Nautin, cette objection doit aussi s'appliquer aux changements de plans d'une annonce à l'autre : Clément serait « d'une incroyable légèreté » s'il avait « changé d'avis » concernant l'organisation de son œuvre entre le début du Stromate I et celui du Stromate II, puis entre celui-ci et les premières pages du Stromate IV sans modifier en conséquence les annonces précédentes de son plan. Cette argumentation de notre part pourrait s'effondrer, tandis que celle de Pierre Nautin à propos du Stromate VII resterait valable, si l'on prouvait que chacun des Stromates a été originellement publié séparément. Au moment du changement introduit au début du Stromate II, Clément n'aurait plus eu de contrôle sur le Stromate I et de même pour les modifications qui apparaissent au début du Stromate IV. Mais il n'existe aucune preuve d'un tel mode de publication.

<sup>2</sup> Celle du « discours éthique », selon *Stromates* IV, 1, 1, 2.

<sup>3</sup> Μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν ἢ τε πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις παραδοθήσεται καὶ ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου Στρωματεῦσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἐνὶ προθεμένοις τελειώσιν ὑπομνήματι τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαίως δουλεύσασι περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο. (*Stromates* IV, 1, 1, 3)

sujets venant s'insérer parmi les sujets déjà prévus. Les *Stromates* apparaissent ainsi à la fois comme une œuvre organisée selon un plan linéaire et comme une succession de passages auxquels de nouvelles sections peuvent constamment s'ajouter ; à la fois comme une œuvre unitaire caractérisée par son ἀκολουθία<sup>1</sup> et comme un ensemble de fragments pouvant constamment s'augmenter de fragments nouveaux.

Tout comme les structures linéaires de l'*Évangile selon Marc* et du dialogue central de la *Lettre apocryphe de Jacques*, celle des *Stromates* ne doit donc pas être envisagée de manière stricte. Dans chaque cas, plusieurs caractéristiques font apparaître une autre structure, qui existe concurremment à la première, et qui fait du texte une juxtaposition de passages, pouvant être séparés et réorganisés : aussi employons-nous le terme de *fragmentabilité* pour désigner cet aspect des trois œuvres du corpus. C'est ce second mode d'organisation que nous allons à présent étudier, dans ses liens avec la structure linéaire.

### 3. Une structure linéaire et une structure fragmentable

Autant qu'une ἀκολουθία, Clément revendique aussi un second mode d'organisation de son œuvre, qui correspond à certaines des observations que nous avons faites sur les limites d'un plan linéaire dans les trois textes du corpus. Cette revendication prend avant tout la forme d'un refus de la τάξις. Parce que ce refus nous paraît également présent dans l'*Évangile selon Marc* et dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, nous le présenterons tel qu'il est explicité par Clément avant de montrer comment il se manifeste dans l'ensemble du corpus.

Quand, au début du Stromate VI, il caractérise « le style particulier des *Stromates* » (ὁ τῶν Στρωματέων χαρακτήρ<sup>2</sup>), Clément présente ceux-ci comme des souvenirs « émondés *ni*

---

<sup>1</sup> Cf. *Stromates* VII, 10, 59, 7, déjà cité.

<sup>2</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés *ni* pour l'ordre *ni* pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) La traduction de χαρακτήρ par « style particulier » est justifiée par l'usage rhétorique de ce terme, qui apparaît par exemple chez Denys d'Halicarnasse, lorsqu'il parle du τῆς λέξεως χαρακτήρ de Lysias (*Études sur les anciens orateurs*, « Lysias », 11) ou chez Strabon, lorsqu'il mentionne le χαρακτήρ Ἀσιανός (« style asianiste ») de Xénoclès (*Géographie* 13, 1, 66). (Pour ces deux textes, nous suivons respectivement Germaine Aujac – Denys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques. T. 1 : Les orateurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1978 – et Stefan Radt – *Strabons Geographika. 3. Buch IX-XIII*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.) Clément emploie ce mot avec le même sens lorsqu'il affirme, que « le style propre aux Écritures est parabolique » (παραβολικός γὰρ ὁ χαρακτήρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν) (*Stromates* VI, 15, 126, 3). L'expression ὁ τῶν

*pour l'ordre* (μήτε τῆ τάξει) ni pour l'expression ». Le même refus apparaît dans les dernières lignes du Stromate VII : « Ainsi donc ce n'est ni *l'ordre* (ἡ τάξις) ni le style que visent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d'être grecs par l'expression »<sup>1</sup>. Le terme de τάξις a un sens rhétorique précis, que l'on trouve notamment chez un contemporain de Clément, le Pseudo-Aelius Aristide : il est alors un synonyme d'οἰκονομία et désigne l'« ordre » d'un discours<sup>2</sup>.

Dans les *Stromates*, la τάξις peut désigner un ordre linéaire<sup>3</sup> et plus précisément l'ordre linéaire des mots tels qu'ils se présentent dans une phrase<sup>4</sup>. Le refus de la τάξις, exprimé au début du Stromate VI et à la fin du Stromate VII apparaît alors comme le refus d'un « ordre » dans la composition du texte, y compris à son niveau le plus élémentaire : la syntaxe de la phrase. C'est ce que nous avons précédemment qualifié, à propos de l'œuvre écrite par Clément, d'accumulation et que nous proposons maintenant d'appeler *juxtaposition*.

Après avoir montré comment celle-ci était présente dans l'organisation des phrases des Stromates, mais aussi de l'Évangile selon Marc et de la Lettre apocryphe de Jacques, nous verrons de quelle manière cette juxtaposition permettant une fragmentation des trois œuvres existe conjointement à leur structure linéaire.

---

Στρωματέων χαρακτήρ apparaît avec le même sens en VI, 1, 1, 4 : Ἐναργῶς οὖν τῶν Ἑλλήνων μαθόντων ἐκ τῶν λεχθησομένων διὰ τῶνδε ἡμῖν, ὡς ἀνοσίως τὸν θεοφιλῆ διώκοντες ἀσεβοῦσιν αὐτοί, τότε ἤδη, προϊόντων τῶν ὑπομνημάτων κατὰ τὸν τῶν Στρωματέων χαρακτήρα, ἐπιλυτέον τά τε ὑπὸ Ἑλλήνων τά τε ὑπὸ βαρβάρων προσπορούμενα ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας. « Ainsi donc, quand les Grecs auront appris clairement grâce à ce que nous aurons dit ici, que c'est de façon impie qu'ils persécutent l'ami de Dieu en commettant un sacrilège, eux, alors, nos notes progressant selon le style particulier des *Stromates*, il nous faudra résoudre les difficultés venant des Grecs et des Barbares au sujet de la venue du Seigneur. » Suit une présentation de ce « style particulier », au moyen d'une comparaison horticole (*Stromates* VI, 1, 2, 1-3).

<sup>1</sup> Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται (*Stromates* VII, 18, 111, 3).

<sup>2</sup> À propos de l'οἰκονομία λόγου « économie du discours », le Pseudo-Aelius Aristide parle de ἐφ' ἅπαντι ἡ ἀρμόζουσα τάξις « l'ordre qui convient à tous les éléments » (*Art rhétorique*, II, 9, 1). (Ce texte figure dans le deuxième volume des *Rhetores Graeci*, édité par Leonhard von Spengel – Berlin, Teubner, 1854 et a été édité et traduit par Michel Patillon – Pseudo-Aelius Aristide, *Arts rhétoriques. Tome 1. Livre 1. Le discours politique et Tome II. Livre II. Le discours simple*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.) Laurent Pernot voit dans οἰκονομία et τάξις deux équivalents du latin *dispositio*, les trois termes désignant le fait d'« ordonner les arguments trouvés », autrement dit le « plan du discours » (*La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 283).

<sup>3</sup> En *Stromates* VI, 16, 140, 4, Clément désigne ainsi comme une τάξις la « série » des nombres. Il serait tentant d'y associer l'occurrence de τάξις en *Stromates* VI, 16, 142, 2, où le terme qualifie l'ordre des créations successives au cours des six jours de *Genèse* 1, mais le nom est en réalité une conjecture d'Otto Stählin, absente du *Laurentianus*.)

<sup>4</sup> En *Stromates* III, 12, 81, 6, πρόταξις désigne le fait qu'un article est placé avant un nom.

## A. La prédominance de la juxtaposition

La juxtaposition dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* se présente d'abord au niveau de la syntaxe où, en opposition à la progression que semble suggérer leur organisation linéaire – respectivement celle d'un récit, celle d'un dialogue et celle d'un exposé – les liens entre les propositions qui dominent ne sont ni temporels ni logiques mais consistent en de simples additions ou en ont le sens<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour l'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques*, nous avons étudié l'ensemble des liaisons ou absences de liaisons présentes dans ces deux textes, en nous attachant plus particulièrement, pour le second texte, à deux tirades de Jésus : p. 3, 8 – 4, 1 et p. 6, 34 – 11, 6. Pour les *Stromates*, œuvre beaucoup plus ample, nous sommes fondé sur l'étude menée par André Méhat sur les treize premiers chapitres du premier volume (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 224-233, cf. note 6 p. 225). Nous avons comparé ses conclusions à celles que nous avons pu tirer d'une analyse syntaxique des *Stromates* v et vi, dont nous ne pouvons pas, faute de place, rendre compte ici des résultats détaillés : nous n'en avons repris que les exemples, à notre sens, les plus pertinents.

## a. Les simples additions : asyndètes et coordinations

Par simples additions<sup>1</sup>, nous entendons l'asyndète<sup>2</sup> et la coordination par καί en grec et ΔΥΩ en copte<sup>3</sup>.

L'asyndète doit être envisagée d'une façon distincte selon l'œuvre que l'on considère.

---

<sup>1</sup> Nous parlons d'« additions » plutôt que de « parataxe ». Cette dernière apparaît en effet comme une notion flottante. Cf. Marie-José Béguelin, « Noyaux prédicatifs juxtaposés » in Marie-José Béguelin, Mathieu Avanzi et Gilles Corminboeuf (dir.), *La Parataxe. Tome 1. Entre dépendance et intégration*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 3-33, p. 4. Le problème concerne essentiellement le statut de la coordination. Pour certains chercheurs, celle-ci est un cas de parataxe ; pour d'autres, non, et la parataxe se limite alors à l'absence de toute marque de liaison quelle qu'elle soit, autrement dit elle se confond avec l'asyndète. Marc Bonhomme oppose ainsi « un rapport d'inclusion entre asyndète et parataxe », selon lequel « la parataxe comprend la juxtaposition et la coordination » et « des relations de similarité entre asyndète et parataxe », qui excluent la coordination de cette dernière. (Marc Bonhomme, « Les avatars de l'asyndète : entre rhétorique, stylistique et grammaire », in *La Parataxe. Tome 1., op. cit.*, p. 35-54, p. 45.) Nunzio La Fauci est un représentant de la position inclusiviste lorsqu'il écrit que « l'importance de la conjonction de coordination dans un traitement des phénomènes de parataxe est hors discussion » (« Paradoxes de la parataxe », in *La Parataxe. Tome 1., op. cit.*, p. 91-111, p. 108) et qu'il décrit καί comme « la conjonction-emblème de la parataxe » (Nunzio La Fauci, « Paradoxes de la parataxe », *art. cit.*, p. 109). De même, Anneli Pirjo Marjukka Aejmelaesus et Marguerite Harl voient l'usage massif de καί dans la Septante comme une prédominance de la « parataxe » (Anneli Pirjo Marjukka Aejmelaesus, *Parataxis in the Septuagint : a study of the renderings of the Hebrew coordinate clauses in the Greek Pentateuch*, Helsinki Suomen Tiedakatemia, 1982) ; Marguerite Harl, « Introduction », in Marguerite Harl, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse.*, Paris Éditions du Cerf, 1986, p. 31-82 p. 71 et « La langue de la Septante », in Gilles Dorival, Marguerite Harl et Olivier Munnich, dir., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf / Éditions du CNRS, 1988, p. 233-266, p. 237). Au contraire, Janika Päll considère que la parataxe se limite à la « juxtaposition de syntagmes successifs dépourvus de liens entre eux » (Janika Päll, « Les fonctions de l'asyndète en grec ancien », in *La Parataxe. Tome 1., op. cit.*, p. 407-418, p. 408) donc à l'asyndète.

<sup>2</sup> L'asyndète (ἄσύνδετον) est décrite depuis l'Antiquité comme l'absence de conjonctions, notamment entre deux verbes. Aristote en donne l'exemple suivant : ἤλθον, ἀπῆντησα, ἐδεόμην « je suis arrivé, je l'ai trouvé, je lui ai demandé » (*Rhétorique*, III, 12, 4, 1413 b, 29-30) et la caractérise comme l'absence de σύνδεσμος « conjonction » (*Rhétorique*, III, 12, 4, 1413 b, 32-33), δέ étant un σύνδεσμος selon *Rhétorique*, III, 5, 2, 1456 b, 38. (Le Pseudo-Démétrios d'Alexandrie donne une définition similaire de l'asyndète dans le paragraphe 268 de son traité *Du Style*.) L'asyndète peut ainsi apparaître « comme un cas de parataxe reposant sur l'effacement des marqueurs copulatifs » (Marc Bonhomme, « Les avatars de l'asyndète », *art. cit.*, p. 35). Selon la définition d'Aristote, que nous suivons ici, il ne peut y avoir d'asyndète qu'entre deux verbes qui sont sur le même plan. Par exemple, il n'y a pas d'asyndète quand un participe est employé avec un verbe conjugué, comme dans πορευθεὶς διελέχθη « étant venu, j'ai eu une conversation » (*Rhétorique*, III, 12, 6, 1408 a, 1). Dans ce cas, on a affaire à une phrase « qui [est] sans conjonction et n'[est] pourtant pas [une] asyndète[s] » (ἄνευ μὲν συνδέσμου, μὴ ἄσύνδετα δέ) (*Rhétorique*, III, 12, 6, 1407 b, 39). (Pour le livre III de la *Rhétorique*, nous reprenons le texte grec établi par Médéric Dufour et André Wartelle – Paris, Les Belles Lettres, 1989. Le traité *Du Style* du Pseudo-Démétrios de Phalère a été édité et traduit par Pierre Chiron – Paris, Les Belles Lettres, 1993.)

<sup>3</sup> Καί n'est pas le seul terme par lequel une simple addition peut être exprimée en grec. Comme le note Janika Päll, « il est difficile de dire s'il y a [en grec ancien] des particules exemptes de valeur connective » (Janika Päll, « Les fonctions de l'asyndète », *art. cit.*, p. 412). De même, en copte, ΔΕ peut, comme ΔΥΩ, marquer la simple addition. Nous avons fait le choix ici de nous limiter aux termes qui expriment uniquement la coordination. Par exemple, δέ / ΔΕ peut exprimer l'addition, mais aussi l'opposition. Pour cette raison, nous présenterons ses occurrences avec les connecteurs logiques. Au contraire, καί et ΔΥΩ n'ont pas d'autre valeur que celle d'un simple ajout à ce qui précède.

D'une part, il faut prendre en compte les différences entre les habitudes du grec et celles du copte. Si l'asyndète est rare dans la première de ces deux langues<sup>1</sup>, elle est fréquente en copte, pour lier deux verbes au passé ou deux occurrences du verbe « dire »<sup>2</sup>. Cette tournure syntaxique exprime même alors une liaison plus étroite que  $\Delta\Upsilon\Omega$  ou  $\Delta\epsilon$ <sup>3</sup>. Pour cette raison, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, les asyndètes unissant des verbes au passé<sup>4</sup> ou introduisant les

<sup>1</sup> Pour le grec, nous considérons qu'il y a asyndète quand, entre deux verbes conjugués (qu'ils appartiennent ou non à la même phrase), on ne trouve ni lien de subordination, ni lien de coordination, ni particule de liaison, ni relatif de liaison ni pronom démonstratif pouvant servir de lien entre deux verbes. Ainsi, les phrases suivantes de Clément ne présentent pas, selon nous, de réelle asyndète, dans la mesure où elles sont liées par un pronom démonstratif : ...ἀλλ' ἀκουσάτωσαν τοῦ ψαλμῶδου· ὡς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματά σου, κύριε τῶν δυνάμεων. Οὗτός ἐστιν ὁ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν ἐξουσιῶν κύριος, περὶ οὗ ὁ Μωυσῆς λέγει, ἵνα αὐτῷ συνῶμεν... « ...mais qu'ils écoutent le psalmiste : *Comme tes demeures sont dignes d'être aimées, Seigneur des puissances.* [Psaume 84 (83), 2] C'est lui, le Seigneur des puissances, des principautés et des autorités dont Moïse dit, pour que nous demeurions avec lui... » (*Stromates* VI, 3, 30, 5, cf. aussi IV, 3, 8, 5 ; V, 6, 36, 1 ; VI, 12, 104, 3 ; VI, 13, 106, 2 ; VI, 14, 108, 1 ; VI, 14, 113, 2 ; VI, 15, 132, 1 et VI, 18, 163, 1) Nous suivons sur ce point Raphaël Kühner, Friedrich Wilhelm Blass et Bernhard Gerth, qui voient dans une telle structure une asyndète seulement « apparente » (« *scheinbar* ») (*Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Leipzig, Hahn, 1834-1835<sup>1</sup>, 1869-1871<sup>2</sup>, paragraphe 546.2). Janika Päll adopte la même approche en considérant, que, dans de tels cas, « l'absence de conjonction [est] compensée par des déictiques fournissant le lien » (Janika Päll, « Les fonctions de l'asyndète », *art. cit.*, p. 412). Dans l'*Évangile selon Marc*, nous ne prenons pas en compte non plus les asyndètes quand elles coïncident avec le début de paroles rapportées. En effet, dans la plupart des cas, le discours direct commence alors sans ὅτι : l'asyndète n'est donc pas significative. On peut citer par exemple *Marc* 3, 23 : Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοῦς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν « Et les ayant appelés près de lui, en paraboles il leur disait : "Comment Satan peut-il chasser Satan ?" ».

<sup>2</sup> Bentley Layon, *A Coptic Grammar With Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*, Wiesbaden, O. Harrassowitz Verlag, 2000, p. 182-183. Cette différence entre les deux langues se manifeste dans les traductions du grec au copte. Elina Perttilä remarque ainsi que, travaillant à partir de la version grecque du *Premier livre de Samuel*, « le traducteur en sahidique a utilisé l'asyndète non seulement quand le grec a une asyndète, mais aussi comme l'équivalent le plus fréquent des propositions introduites par καί. » (*Sahidic 1 Samuel – A Daughter Version of the Septuagint 1 Reigns*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, p. 64) Dans le cadre de cette traduction, 43% des propositions introduites par cette conjonction sont rendues en copte par une asyndète (« How to Read the Greek Text behind the Sahidic Coptic », in Anssi Voitila et Jutta Jokiranta (dir.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, Leyde, Brill, 2008, p. 367-377, p. 371). De même, plusieurs des constructions en καί dont témoignent les fragments grecs de l'*Évangile selon Thomas* correspondent à des asyndètes dans le texte copte (Simon Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Leyde, Brill, 2014, p. 16).

<sup>3</sup> Bentley Layon, *A Coptic Grammar*, *op. cit.*, p. 183. Il se peut que, dans le cas de la *Lettre apocryphe de Jacques*, le contexte épistolaire favorise également l'usage de l'asyndète, même entre des verbes au présent. On pourrait citer ici le témoignage, cependant bien tardif, des lettres adressées par le moine Frangé au VIII<sup>e</sup> siècle, où l'asyndète est fréquente (Anne Boud'hors et Chantal Heurtel, *Les ostraca coptes de la TT 29. Autour du moine Frangé. Vol. 1 Textes*, Bruxelles, CReA-Patrimoine, 2010, p. 32).

<sup>4</sup> On trouve cinq asyndètes de ce genre dans la *Lettre*. La première apparaît dans la première partie narrative, p. 2, 17-18 :  $\epsilon\Delta\theta\epsilon\iota\ \Delta\beta\Delta\lambda\ \dot{\zeta}\dot{\iota}\tau\omicron\omicron\tau\eta\ \Delta\dot{\zeta}\eta\sigma\omega\psi\tau\ \bar{\eta}\bar{\sigma}\omega\theta$  « quand il est venu parmi nous, que nous lui avons été attentifs ». La deuxième figure dans la parabole de la branche de dattier, où  $\Delta\theta\tau\epsilon\gamma\omicron\ \Delta\beta\Delta\lambda\ \bar{\eta}\bar{\zeta}\epsilon\eta\sigma\omega\beta\epsilon$  « elle [la branche de dattier] a produit des feuilles » (p. 6, 26-27) succède par asyndète à ce qui précède. Enfin, les trois dernières occurrences appartiennent au récit de l'ascension finale :  $\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\ \bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\chi}\bar{\omicron}\bar{\omicron}\bar{\gamma}\ \Delta\theta\beta\omega\kappa\ \Delta\eta\Delta\eta$  « Après qu'il eut dit ces mots, il partit » (p. 15, 5-6) ;  $\Delta\eta\sigma\omega\lambda\bar{\chi}\ \bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\ \Delta\eta\Delta\kappa\ \bar{\mu}\bar{\eta}\ \bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\omicron}\bar{\varsigma}\ \Delta\eta\omega\omega\bar{\rho}\ \bar{\zeta}\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\tau}$  « Nous nous mêmes à genoux, Pierre et moi, et nous rendîmes grâce » (p. 15, 6-7) ;  $\Delta\bar{\zeta}\bar{\eta}\bar{\chi}\bar{\Delta}\bar{\gamma}\ \bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\eta}\bar{\tau}\ \cdot\ \Delta\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\ \Delta\bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\omicron}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}\ \Delta\bar{\eta}\bar{\sigma}\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\mu}\ \bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\ \bar{\zeta}\bar{\eta}\ \bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\omega}\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ ... « Nous élevâmes notre cœur vers les cieux et nous écoutâmes de nos oreilles... » (p. 15, 8-10).

paroles d'un personnage<sup>1</sup> n'ont rien d'original : elles correspondent à ce qu'on trouve le plus souvent en copte<sup>2</sup>. Ce sont les asyndètes apparaissant dans d'autres cas qui, en s'écartant des habitudes du copte, témoignent d'une importance particulière de la juxtaposition dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. Au contraire, parce que l'*Évangile selon Marc* est écrit en grec, il est remarquable qu'une nouvelle réplique d'un personnage y soit introduite par asyndète ou que deux verbes au passé y soient liés de cette façon : de telles constructions sont exceptionnelles en grec et sont donc caractéristiques, selon nous, de l'importance de la juxtaposition dans cette œuvre.

D'autre part, il faut prendre en considération ce qui distingue le grec de l'*Évangile selon Marc* et celui des *Stromates*. Les points communs entre la syntaxe de Marc et celle de la Bible grecque ont plusieurs fois été soulignés<sup>3</sup>. Cette dernière est en particulier caractérisée par des asyndètes abondantes dans les discours directs<sup>4</sup>, phénomène que l'on retrouve dans l'*Évangile selon Marc*<sup>5</sup>. Pour cette raison, les asyndètes qui témoignent le plus d'une prédominance de la juxtaposition dans ce texte sont celles qui apparaissent ailleurs que dans les répliques des personnages. En revanche, la syntaxe de Clément est plus éloignée de celle de la Bible grecque et plus proche du grec classique : toute asyndète dans ce texte apparaîtra donc comme relevant d'un choix de la part de l'auteur.

<sup>1</sup> Plusieurs prises de parole dans la *Lettre apocryphe de Jacques* sont introduites par asyndète. On peut citer par exemple : Δ2ΟΥΩΩΒ̅ ΤΗΡΟΥ ΠΑΧΕ4 ΧΕ ΩΠΕ ΚΡ̅[Κ]ΕΛΕΥΕ ΝΕΝ Τ̅Ν̅ΝΟΥ « Ils répondirent tous en disant : "Si tu nous l'ordonnes, nous viendrons." » (p. 2, 26-28), où Δ2ΟΥΩΩΒ̅ n'est lié à ce qui précède par aucun adverbe, particule ou conjonction. On trouve des asyndètes similaires p. 2, 28 ; p. 2, 39 ; p. 4, 2 ; p. 4, 31 ; p. 6, 1 ; p. 6, 28 ; p. 6, 35 et p. 15, 29. Ainsi, sur les vingt-et-une répliques que comporte l'œuvre, huit sont introduites par asyndète.

<sup>2</sup> C'est l'introduction d'une réplique par ΔΕ qui serait au contraire inhabituelle et donc remarquable.

<sup>3</sup> James Hope Moulton, Wilbert Francis Howard et Nigel Turner notent ainsi que les auteurs du Nouveau Testament « étaient si familiers de la Septante que ses idiotismes sont largement passés dans leur propre style » (*A Grammar of New Testament Greek. Volume 1: The Prolegomena*, Londres, Bloomsbury, T & T Clark, 1906, p. 3).

<sup>4</sup> Anneli Pirjo Marjukka Aejmelaeus remarque un usage fréquent de l'asyndète en discours direct, de même que dans les passages légaux et poétiques de la Bible grecque (*Parataxis, op. cit.*, p. 83-84). Parmi les citations de cette dernière qui apparaissent dans l'*Évangile selon Marc* et qui comportent plus d'une proposition, deux sont d'ailleurs organisées par asyndète (1, 2-3 et 12, 10-11) tandis que la troisième est structurée par δέ (7, 6-7). La première (1, 2-3) constitue justement un montage de deux passages au discours direct (*Exode* 23, 20 ou *Malachie* 3, 1 et *Isaïe* 40, 3) et la seconde (12, 10-11) appartient à un passage poétique (*Psaume* 117 dans la Bible grecque, 22-23).

<sup>5</sup> On trouve des asyndètes dans des discours directs en *Évangile selon Marc*, 1, 7 ; 1, 24 ; 1, 27 ; 2, 7 ; 2, 8 ; 2, 17 ; 2, 19 ; 3, 3 ; 3, 4 ; 4, 3 ; 4, 14 ; 4, 23 ; 4, 24 ; 4, 28 ; 4, 31 ; 4, 40 ; 5, 7 ; 5, 34 ; 5, 35 ; 5, 36 ; 5, 39 ; 6, 3 ; 6, 36 ; 6, 50 ; 7, 8 ; 7, 15 ; 7, 16 ; 7, 18 ; 7, 23 ; 7, 29 ; 8, 12 ; 8, 17 ; 9, 7 ; 9, 9 ; 9, 19 ; 9, 24 ; 9, 25 ; 9, 43 ; 9, 45 ; 9, 47 ; 9, 50 ; 10, 6 ; 10, 14 ; 10, 15 ; 10, 18 ; 10, 19 ; 10, 21 ; 10, 25 ; 10, 38 ; 10, 49 ; 10, 52 ; 11, 10 ; 11, 23 ; 11, 24 ; 11, 30 ; 12, 7 ; 12, 9 ; 12, 11 ; 12, 14 ; 12, 15 ; 12, 20 ; 12, 22 ; 12, 23 ; 12, 27 ; 12, 29 ; 12, 30 ; 12, 31 ; 12, 36 ; 12, 37 ; 12, 40 ; 13, 2 ; 13, 8 ; 14, 6 ; 14, 8 ; 14, 9 ; 14, 13 ; 14, 21 ; 14, 22 ; 14, 25 ; 14, 34 ; 14, 36 ; 14, 41 ; 14, 42 ; 14, 49 ; 14, 60 ; 14, 64 ; 15, 4 ; 15, 32 ; 16, 6, ainsi que, dans la fin supplémentaire longue, 16, 7 ; 16, 16 et 16, 17. On peut citer comme exemple *Marc* 12, 31 : Δευτέρα αὕτη · « Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. » Μείζων τούτων ἄλλη ἐντολή οὐκ ἔστιν. « Voici le second [commandement] : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même." Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là. » Le discours du chapitre 13 (5-37) est également largement organisé par des asyndètes (versets 7, 14, 23, 28, 29, 30, 33, 34 et 37).

Une analyse des asyndètes dans l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates, prenant en compte ces différences entre les trois œuvres, fait apparaître cette construction comme un mode privilégié d'organisation des trois textes. Or, cette importance des juxtapositions ainsi mise en place contredit ce qui pouvait apparaître comme une progression linéaire dans ces œuvres – la progression d'une narration dans l'*Évangile*, celle d'un dialogue dans la *Lettre*, celle d'un discours dans les Stromates. Les asyndètes font de ces trois œuvres non des ensembles unifiés, mais des suites d'éléments juxtaposés, qui peuvent être séparés, en produisant ainsi une fragmentation des textes.

Ainsi, dans la Lettre apocryphe de Jacques, l'asyndète est fréquente à l'intérieur d'une même réplique, ce qui est inhabituel en copte. Il s'agit du mode de liaison le plus fréquent dans les tirades du « Seigneur »<sup>1</sup>. Elle peut y introduire une injonction<sup>2</sup>, une interrogation<sup>3</sup>, une formule de bénédiction ou de malédiction<sup>4</sup> ou simplement une affirmation<sup>5</sup>. En plus de sa fréquence, l'asyndète joue un rôle majeur dans l'organisation des tirades du « Sauveur ». D'une part, des séries de propositions ayant la même forme peuvent être unies par asyndètes dans de tels passages au discours direct. On trouve ainsi des suites asyndétiques d'interrogations<sup>6</sup>, d'injonctions<sup>7</sup>, de formules de bénédiction et/ou de malédiction<sup>8</sup> ou affirmations<sup>9</sup>, unies par asyndètes, auxquelles on peut ajouter une série d'apostrophes, également asyndétique<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> La première réplique dont avons précisément analysé les liaisons (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 8 – 4, 1) en compte 18, dont 9 asyndètes. La seconde (p. 6, 34 – 11, 6), 43 asyndètes pour 93 liaisons. Par « liaisons », nous entendons le lien ou l'absence de lien entre deux propositions équivalentes – soit deux propositions principales, soit deux propositions indépendantes, soit deux propositions subordonnées placées sur le même plan.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 33-34 ; p. 5, 33 ; p. 7, 10-12 ; p. 7, 17-19 ; p. 7, 22-23 ; p. 8, 10-11 ; p. 8, 37 ; p. 9, 10-11 ; p. 10, 39 ; p. 11, 17-18 ; p. 13, 14-15.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 35-38.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 10, 34-38 (bénédiction) et p. 11, 27-29 (malédiction).

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 24-25 ; p. 3, 33-34 ; p. 7, 1-6 ; p. 9, 11-12 ; p. 10, 6-9 ; p. 10, 22-25 ; p. 10, 38 ; p. 13, 23-25 ; p. 14, 19-20.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 18-32 (juxtaposition de trois interrogations).

<sup>7</sup> Trois impératifs sont juxtaposés, avec une structure parallèle, en *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 17-20 : Ⲫⲟⲧⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲗⲟⲓⲟⲥ ⲉⲣⲓ ⲛⲟⲉⲓ ⲛ̅ⲧⲒⲛⲟⲥⲓ ⲥ ⲙⲫⲣⲉ ⲡⲱⲟⲛⲁ « Écoutez la parole, comprenez la connaissance, aimez la vie. » On trouve une même juxtaposition pour deux injonctions p. 10, 32-34 et p. 13, 17-22, sans effet de parallélisme toutefois dans ce second passage.

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 17-24 (une malédiction puis une bénédiction) ; p. 3, 27-33 (une malédiction puis une bénédiction) ; p. 11, 11-17 (deux malédictions puis une bénédiction) ; p. 12, 37-13, 1 (une bénédiction, une malédiction puis une bénédiction) ; p. 13, 11-13 (une malédiction puis une bénédiction) ; p. 14, 37-15, 5 (deux bénédictions successives).

<sup>9</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 21-29 (deux affirmations) ; p. 9, 29 – 10, 1 (deux affirmations) ; p. 10, 29-32 (deux affirmations avec une construction parallèle : ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲉⲣⲉⲛ̅ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ⲡⲉ ⲛⲉⲧⲛⲁⲱⲟⲡⲉ ⲛ̅ⲁⲓ ⲧⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲱⲛⲁ 2ⲛ̅ 2ⲁ2 « C'est vous les bien-aimés. C'est vous qui serez cause de la Vie en beaucoup. »)

<sup>10</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 24-28.



D'autre part, à plusieurs reprises, l'asyndète apparaît au début<sup>1</sup> ou à la fin d'une série de propos de Jésus unis thématiquement<sup>2</sup>.

Dans l'*Évangile selon Marc*, l'asyndète est fréquente dans la narration, alors qu'elle est plutôt rare dans les passages de récit de la Bible grecque. Dans l'œuvre attribuée à Marc, cette construction peut introduire une réplique<sup>3</sup>, une information supplémentaire<sup>4</sup> ou une nouvelle action<sup>5</sup>. Ce que nous avons identifié comme la section de la seconde multiplication des pains et des poissons<sup>6</sup> commence ainsi par asyndète : Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος... « En ces jours-là, comme il y avait de nouveau une foule nombreuse... »<sup>7</sup>

Enfin, dans les *Stromates*, l'asyndète nous paraît moins « limitée à des cas particuliers » que ne l'a écrit André Méhat à l'issue de son analyse syntaxique des treize premiers chapitres du *Stromate I*<sup>8</sup>. Selon le chercheur, Clément l'utilise pour insérer des citations, soit que le texte cité soit intégré par asyndète, soit qu'une « glose », introduite de la même façon, suive la

---

<sup>1</sup> Une section relative au salut (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 10-16) commence par une injonction asyndétique (p. 7, 10-12). Il en est de même pour un passage sur l'hypocrisie (p. 7, 17-22, cf p. 7, 17-18). La parabole de la branche de dattier (p. 7, 22-35) et celle du grain de blé (p. 8, 10-27) sont également introduites, chacune, par une phrase à l'impératif sans connecteur (respectivement p. 7, 22-23 et p. 8, 10-11). De même, le passage sur les paraboles (p. 7, 35 – 8, 10) commence par une interrogation asyndétique (p. 7, 35-38) et celui où Jésus annonce les circonstances de son ascension (p. 14, 19 – 15, 5) débute par une affirmative introduite par asyndète (p. 14, 19-20).

<sup>2</sup> Ainsi, l'échange entre Jésus et les disciples consacré à la tentation, à la vie et à la mort (p. 5, 22 – 6, 21) comporte deux tirades du « Seigneur » (p. 4, 32 – 5, 35 et p. 6, 2-21), dont la première se termine par deux injonctions dont la seconde est introduite par une asyndète (ΕΡΙΚΑΤΑΦΡΟΝΙ ΣΕ ΜΠΜΟΥ ΛΥΩ ΝΤΕΤΝΨΙ ΡΑΟΥΩ ΔΠΩΝΕΖ ΔΡΙ ΠΜΕΕΥΕ ΜΠΑΣ[ΤΑΥΡ]ΟC ΛΥΩ ΠΑΜΟΥ ΛΥΩ ΤΕΤΝΝΔΩΝΖ « Méprisez donc la mort et ayez souci de la Vie. Rappelez-vous de ma croix et de ma mort et vous vivrez. » - p. 5, 21-35) et la seconde par deux injonctions asyndétiques : ΤΜΝΤΡΟ ΝΓΔΡ ΜΠΜΟΥ · ΤΑ ΝΕΤΟΥΜΟΥΟΥΤ · ΜΜΑΥ ΤΕ ΩΠΠΕ ΕΡΕΤΝCΔΤΠ ΔΡΔΕΙ · ΤΝΤΝ ΤΗΝΕ ΔΠΩΗΡΕ ΜΠΕΠΝΔ ΕΤ ΟΥΔΔΒ · « Car le règne de la mort est à ceux qui se tuent. Soyez meilleurs que moi. Rendez-vous semblables au Fils de l'Esprit Saint. » » (p. 6, 19-21) Une formule de bénédiction commençant par une asyndète (p. 12, 15-16) clôt de même l'ensemble d'une réplique de Jésus (p. 11, 11 – 12, 16). Jésus aussi conclut la parabole de la branche de dattier (p. 7, 22-35) et du grain de blé (p. 8, 6-27) chacune par une affirmation introduite par asyndète (respectivement p. 7, 33-35 et p. 8, 26-27). Des phrases présentées de la même manière terminent un passage sur les paraboles (p. 7, 35 – 8, 10) et un autre consacré au Père et au Fils (p. 9, 9-18) (respectivement p. 8, 4-10 et p. 9, 17-18).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc*, 8, 19 ; 8, 29 ; 9, 38 ; 10, 27 ; 10, 28 ; 10, 29 ; 12, 29 et 14, 61, auxquels on peut joindre 14, 19, où la réaction de tristesse des disciples après les propos de Jésus est introduite par asyndète. On peut citer par exemple *Marc* 9, 38 : Ἐφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης · Διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια « Jean lui dit [à Jésus] : "Maître, nous avons vu quelqu'un chasser des démons en ton nom." » (Certains manuscrits effacent l'asyndète en ajoutant, au début de la phrase, ἀποκριθεὶς δέ ου καὶ ἀποκριθεὶς.)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 5, 13 : ἦσαν ὡς δισχίλιοι « ils étaient environ deux mille ».

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 1, 4 ; 5, 35 ; 8, 1 ; 8, 25, où le geste de guérison de Jésus est seulement introduit par les adverbes de temps εἶτα πάλιν ; 9, 38 ; 12, 6, où un nouvel événement dans la parabole des vigneronns débute avec ἔτι. Citons également, dans la fin supplémentaire longue, 16, 10 et 16, 14.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 8, 1-9.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 8, 1a. C'est également le cas de la section que nous avons identifiée comme « l'activité de Jean le Baptiste » (1, 4-8).

<sup>8</sup> « [À propos des *Stromates*] L'asyndète y est aussi rare qu'elle est fréquente dans les *Excerpta* et les *Eclogae*. Elle est généralement limitée à des cas particuliers » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 225).

référence<sup>1</sup>. Pour André Méhat, c'est alors un simple verbe de parole « qui joue le rôle de liaison<sup>2</sup> ». Ce type de syntaxe apparaît également, d'après lui, pour des « sentences<sup>3</sup> » et des « apostrophes<sup>4</sup> » – nous parlerions plutôt d'adresses au lecteur dans ce second cas<sup>5</sup>. Nos propres recherches sur la syntaxe des *Stromates* nous conduisent à infléchir les remarques d'André Méhat dans deux sens.

Premièrement, nous constatons que l'asyndète chez Clément ne se limite pas à ces quatre cas. On la trouve, par exemple, dans deux passages qui ne sont ni des citations, ni des gloses, ni des sentences, ni des apostrophes : la présentation par Clément de ses maîtres successifs<sup>6</sup> et un bilan de l'auteur quant à sa progression dans son programme, à la fin du

<sup>1</sup> Les deux cas sont mentionnés par André Méhat (*ibid.*, *loc. cit.*). Pour l'introduction d'une citation au moyen d'une asyndète, le chercheur donne, entre autres, comme exemple *Stromates* I, 1, 2, 1 : ...νιδὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος καθ' ὑπακοὴν τοῦ παιδευόντος. // *Υἱέ, φησίν, ἐμῶν θεσμῶν μὴ ἐπιλανθάνου.* « ... et toute personne qui reçoit un enseignement est, par l'écoute, le fils de celui qui enseigne. // *Mon fils*, dit-il [Salomon], *n'oublie pas mes préceptes.* [*Proverbes* 3, 1] (*cf.* André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 8 p. 225) On pourrait citer également *Stromates* VI, 15, 130, 2. Pour une glose introduite par asyndète après une citation, André Méhat cite *Stromates* I, 1, 1, 3 : *Λέγει γοῦν ὁ Σολομών · Υἱέ, ἐὰν δεξάμενος ῥῆσιν ἐντολῆς ἐμῆς κρύψεως παρὰ σεαυτῷ ὑπακούσεται σοφίας τὸ οὖς σου.* // *Σπειρόμενον τὸν λόγον κρύπτεσθαι μὴνυῖ καθάπερ ἐν γῆ τῇ το μανθάνοντος ψυχῆ, καὶ αὐτῇ πνευματικῇ φυτεία.* « Et Salomon dit : *Mon fils, si, en recevant la parole de mon commandement, tu la caches en toi, ton oreille écouterait la sagesse* [*Proverbes* 2, 2]. // Il veut dire que la parole semée est cachée comme dans le sol dans l'âme de celui qui apprend, et cela est un ensemencement spirituel. » (*cf.* André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 7 p. 225) Hors des treize premiers chapitres du *Stromate* I, on peut citer, entre autres exemples de gloses introduites par asyndète, *Stromates* V, 8, 48, 8 et V, 13, 84, 2. Dans chaque exemple, nous représentons l'asyndète par deux traits parallèles.

<sup>2</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 225. Le chercheur mentionne, comme verbes de parole pouvant jouer ce rôle, *φησὶ* et *λέγει* (*ibid.*, note 8 p. 225).

<sup>3</sup> André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 225). Le chercheur désigne ainsi par exemple les phrases // *Τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα διεϊδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι, τρέπεται δὲ εἰς φθορὰν ὧν μεταλαμβάνει οὐδεὶς.* « // Les puits dans lesquels on puise donnent une eau plus transparente, mais ceux dans lesquels personne ne prend tourment à la ruine. » (*Stromates* I, 1, 12, 1) et // *Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ* « // En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs. » (*Stromates* I, 1, 12, 3) (*cf.* André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 9 p. 225)

<sup>4</sup> André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 225).

<sup>5</sup> *Cf.* par exemple un des trois passages cités par André Méhat : // *Ὅρας ὅπως πρὸς αὐτοὺς κекίνηται, νόσον ὀνομάζων τὴν λογικὴν τέχνην αὐτῶν, ἐφ' ἣ σεμνύονται οἷς φίλη ἢ στωμύλος αὐτῆ κακοτεχνία, εἴτε Ἑλληνας εἴτε καὶ βάρβαροι σοφισταί.* (Après une citation de la *Première lettre à Timothée* 6, 3-5) « // Tu vois comme il [Paul] est animé contre eux [les sophistes], puisqu'il nomme "maladie" leur technique de parole, dont s'enorgueillissent ceux qui aiment ce bavardage artificieux, les sophistes, qu'ils soient grecs ou barbares. » (*Stromates* I, 8, 40, 2)

<sup>6</sup> // *Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος – τῆς κοίλης θάτερος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου – ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν· καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν· ὑστάτῳ δὲ περιτυχῶν – δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν – ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα.* // *Σικελικὴ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικῶ τε καὶ ἀποστολικῶ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροαμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.* « // Parmi eux, l'un était en Grèce, l'ionien, les autres, en Grande Grèce – l'un d'eux était de Coelè-Syrie, le second venait d'Égypte – et d'autres étaient en Orient et, de cette région, l'un venait d'Assyrie, l'autre était en Palestine, Hébreux d'origine, et, après en avoir rencontré un dernier – mais il était le premier par sa puissance – je me suis arrêté, après l'avoir trouvé à la trace en Égypte, où il se cachait. // C'était véritablement une abeille de Sicile, butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique pour engendrer une connaissance pure dans les âmes de ses auditeurs. » (*Stromates* I, 1, 11, 2)

Stromate VII<sup>1</sup>. Plus généralement, l'asyndète apparaît comme une manière parmi d'autres d'introduire une nouvelle idée. Il en est ainsi, par exemple, en *Stromates* VI, 8, 66, 2 (// *Εἰ ἀγγελικὰ καὶ φωτεινά, προφητεύσει καὶ ὠφέλιμα τότε, ὅτε καὶ μετασχηματίζεται...* « // S'il [le diable] dit des paroles angéliques et lumineuses, il prophétisera aussi des paroles utiles au moment précis où il change de forme... ») et VI, 17, 160, 1 (// « *Φιλοσοφίαν* » *πολλάκις εἰρήκαμεν τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιτευκτικὸν τῆς ἀληθείας, κἂν μερικὸν τυγχάνη...* « // Souvent, nous avons appelé "philosophie" la faculté d'atteindre, par la philosophie, la vérité, même partiellement... »)<sup>3</sup>. L'insertion de plusieurs citations par asyndète correspond d'ailleurs parfois en même temps à la présentation d'une nouvelle idée. On peut citer par exemple la phrase introduisant une citation d'Euripide<sup>4</sup>, en *Stromates* V, 11, 70, 2 :

// Πάνυ θαυμαστῶς ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος Εὐριπίδης τοῖς προειρημένους ἡμῖν συνῶδος διὰ τούτων εὐρίσκειται, πατέρα καὶ υἱὸν ἅμα οὐκ οἶδ' ὅπως αἰνιστόμενος...

« // D'une manière tout à fait remarquable, le philosophe sur la scène qu'est Euripide se trouve être en harmonie avec ce que nous avons dit précédemment, lorsqu'il écrit ces mots, en parlant en outre mystérieusement, je ne sais comment, du Père et du Fils...<sup>5</sup> »

Cette phrase asyndétique ne sert pas seulement à introduire les vers d'Euripide. Elle ajoute deux idées : l'harmonie entre les mots qui vont suivre et l'idée de la connaissance comme nourriture, formulée précédemment par Clément<sup>6</sup> ; la présence cryptée du Père et du Fils chrétiens dans les vers du poète grec<sup>7</sup>. Il en est de même pour les adresses au lecteur introduites par asyndètes. Ainsi, *Stromates* VI, 17, 155, 1 présente une question qui est plus qu'une simple « apostrophe » puisqu'elle ajoute aussi une idée dans le cadre d'un développement sur la φρόνησις<sup>8</sup> :

// Τί δὴ ποτε οὖν καὶ ὁ ὄφις φρόνιμος εἶρηται ; Ἐπεὶ κἂν τοῖς πονηρεύμασιν ἔστιν εὐρεῖν ἀκολουθίαν τινὰ καὶ διάκρισιν καὶ σύνθεσιν καὶ στοχασμὸν τῶν μελλόντων.

<sup>1</sup> // Τούτων ἡμῖν προδιηγυμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος... « // Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le développement éthique a été esquissé par écrit de façon condensée... » (*Stromates* VII, 18, 110, 4)

<sup>2</sup> Nous représentons les asyndètes initiales par deux traits parallèles.

<sup>3</sup> On trouve des asyndètes similaires, entre autres, en V, 5, 28, 1 ; V, 1, 40, 1 (où corriger le *Laurentianus* en ajoutant l'ajout d'un οὖν ne s'impose pas) ; VI, 13, 107, 3 ; VI, 16, 143, 1 ; VI, 16, 146, 3 ; VI, 17, 155, 4 (où il ne nous semble pas nécessaire d'ajouter δέ au texte du *Laurentianus*) et en VI, 17, 160, 1.

<sup>4</sup> Il s'agit d'un fragment inconnu par ailleurs.

<sup>5</sup> *Stromates* V, 11, 70, 2.

<sup>6</sup> *Stromates* V, 11, 70, 1.

<sup>7</sup> On peut citer, dans le *Stromate* V, deux autres exemples d'asyndètes introduisant de nouvelles idées en même temps que des citations : V, 12, 79, 1 et V, 14, 113, 1.

<sup>8</sup> *Stromates* VI, 16, 154, 4 – 156, 2.

« // Pourquoi donc a-t-on dit un jour que même le serpent était "prudent" [*Genèse* 3, 1] ? Parce que même dans les mauvaises actions il est possible de trouver une cohérence, un discernement, un sens de la synthèse et une anticipation des faits à venir.<sup>1</sup> »

Notre second constat est que l'asyndète a un rôle beaucoup plus structurant dans l'organisation des *Stromates* que ne le dit André Méhat. Elle peut marquer la fin d'une courte partie et le début d'une autre. Ainsi, un passage sur l'interprétation de la description de l'arche en *Exode* 25<sup>2</sup> se termine par la phrase // Ἀπόχρη μέχρι τοῦδε προχωρῆσαι τὴν μυστικὴν ἐρμηνείαν « // Il suffit d'avoir mené jusque-là l'interprétation mystique<sup>3</sup>. » De même, une section sur les sciences et le gnostique<sup>4</sup> est introduite par une asyndète : // Ἐν τοῖς ἐπιστημονικοῖς, μόνος ὢν ἐπιστήμων, κρατιστεύσει καὶ τὸν περὶ τὰ γαθοῦ λόγον πρᾶξῃ... « // Dans les questions scientifiques, comme il est le seul à avoir la science, il sera le plus excellent et il prévaudra dans le discours sur le bien<sup>5</sup>... »

Ainsi, dans les *Stromates*, comme dans l'*Évangile* et dans la *Lettre*, l'asyndète fait du texte une suite de juxtapositions. L'importance des coordinations dans les trois œuvres confirme ce constat.

Le « καὶ paratactique<sup>6</sup> » est omniprésent dans l'*Évangile selon Marc*<sup>7</sup>, particulièrement pour lier des sections au sein de la narration. Sur les 89 sections que nous avons identifiées, 81

---

<sup>1</sup> *Stromates* VI, 17, 155, 1.

<sup>2</sup> *Stromates* V, 6, 35, 5 – 36, 4.

<sup>3</sup> *Stromates* V, 6, 37, 1.

<sup>4</sup> *Stromates* VI, 9, 79, 1 – 11, 94, 5.

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 9, 79, 1. Otto Stählin donne Ἐν τε τοῖς ἐπιστημονικοῖς, texte repris par la plupart des éditeurs, mais le τε est absent du *Laurentianus*. Cette correction suppose en fait que Clément aurait voulu éviter l'asyndète. Nous partons du présupposé inverse.

<sup>6</sup> Nous reprenons cette expression à Camille Focant qui note que ce trait de syntaxe est « caractéristique » du style de Marc. Cf. Camille Focant, « L'ultime prière du pourquoi. Relecture du Ps 22(21) dans le récit de la Passion de Marc » in Jean-Marie Auwers et André Wénin, dir., *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999, p. 287-306, p. 299.

<sup>7</sup> Bernard Botte note que, dans le Nouveau Testament, « la liaison des idées se fait très simplement par la juxtaposition des propositions » et que *Marc* est, à ce titre, « très caractéristique », ce qui conduit Luc à rectifier la syntaxe marcienne dans ce sens (Bernard Botte, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, G. de Gigord, 1933, p. 77). Cet aspect de l'*Évangile selon Marc* le rapproche de la Bible grecque. Marguerite Harl remarque ainsi que « [l]a Genèse grecque reproduit fidèlement le style narratif de la Genèse hébraïque, qui se présente sous la forme de propositions simples coordonnées entre elles par la répétition de "et" entre chaque proposition. » (Marguerite Harl, « Introduction », *cap. cit.*, p. 71) La chercheuse note que καὶ est « employé par le traducteur pour rendre le waw de l'hébreu (dans 75% des cas) » (*ibid.*), ce qui ne doit pas cependant conduire à considérer l'usage fréquent de καὶ comme un « hébraïsme », que ce soit dans la Bible grecque ou dans l'*Évangile selon Marc*. Cette tournure n'est pas sans affinité avec le grec contemporain de la rédaction de la *Genèse* grecque et de *Marc*. Comme l'écrit également Marguerite Harl, « [l]es grammairiens expliquent ce qui passait naguère pour des hébraïsmes par des tours grecs qui n'apparaissent comme "hébraïsmes" que par leur fréquence plus grande dans la Septante. » (*ibid.*)

commencent par καί<sup>1</sup>. Ce mode d'organisation s'étend à l'ensemble de l'œuvre, sans que la distinction en deux parties (les treize premiers chapitres d'une part ; les trois derniers d'autre part) intervienne ici. Dans la première, 62 sections sur 70 sont introduites par καί. Dans la seconde, καί commence l'ensemble des 19 sections. La conjonction de coordination organise également le contenu de plusieurs sections comme une suite de juxtapositions<sup>2</sup>. Par exemple, la section que nous avons proposé d'identifier comme « l'activité de Jean le Baptiste » comporte neuf fois la conjonction καί, dont six fois pour lier entre elles des propositions verbales ou participiales<sup>3</sup>. Elle joue par ailleurs un rôle majeur dans les discours de Jésus. Par exemple, la parabole du chapitre 12<sup>4</sup> comporte 38 propositions, dont 17 commencent par καί. Cette prédominance de la juxtaposition est d'autant plus frappante que, souvent, καί « est employé là où l'on pourrait s'attendre à trouver une autre particule ou une autre construction<sup>5</sup> ». Ainsi, la déduction du raisonnement par l'absurde qui apparaît au début du discours en paraboles du chapitre 3<sup>6</sup> est introduite non par une particule conclusive, mais par καί<sup>7</sup> et *Marc* 12, 12 – Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον « Et ils cherchaient à se saisir de lui, et ils avaient peur de la foule » – présente une coordination là où on aurait plutôt attendu une opposition<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Cette caractéristique s'étend à l'*Évangile plus spirituel*, dont le premier extrait constitue deux sections commençant chacune par καί. Cette conjonction n'apparaît pas en revanche comme structurante pour les sections de la fin supplémentaire longue et de la fin supplémentaire courte.

<sup>2</sup> Le καί est alors quasi l'équivalent de retours à la ligne et de tirets marquant les différents termes d'une liste.

<sup>3</sup> <sup>4</sup> Ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. <sup>5</sup> Καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. <sup>6</sup> Καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. <sup>7</sup> Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων « Ἐρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύνας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. <sup>8</sup> Ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ. » (*Évangile selon Marc* 1, 4-8) Sur les seize propositions de cette section, six sont introduites par καί. Pour donner un autre exemple, le récit de la guérison d'un aveugle à Bethsaïde (8, 22-26) comporte dix fois la conjonction καί, à chaque fois pour introduire une proposition comprenant un verbe conjugué ou un participe. Ainsi sur les vingt-quatre propositions que compte cette section, dix commencent par καί.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 12, 1 b – 11.

<sup>5</sup> Bernard Botte, *Grammaire, op. cit.*, p. 77, à propos de l'*Évangile selon Marc*.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23 b – 29.

<sup>7</sup> Le raisonnement par l'absurde se présente comme une juxtaposition de trois phrases, qui commencent chacune par καί : <sup>24</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη. <sup>25</sup> Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. <sup>26</sup> Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στηναί ἀλλὰ τέλος ἔχει. (*Évangile selon Marc* 3, 24-26)

<sup>8</sup> L'exemple est cité par Bernard Botte, *Grammaire, op. cit.*, p. 77. Καί peut, de la même façon, « prendre selon les contextes d'autres valeurs que celle de la coordination (sens consécutif, adversatif, final, concessif [...]) » dans la *Genèse* grecque (Marguerite Harl, « Introduction », *cap. cit.*, p. 71).

ΔΥΩ est aussi très fréquente dans la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>1</sup>. Dans cette œuvre, cette conjonction apparaît comme la manière la plus habituelle, après l'asyndète, de lier deux propositions dans les tirades de Jésus<sup>2</sup>. Elle est également fréquente dans la narration, notamment dans celle de l'ascension du « Sauveur »<sup>3</sup>, où elle apparaît 7 fois. On peut y joindre les occurrences de ΟΥΤΕ<sup>4</sup> et Η̄<sup>5</sup>, qui ont la même valeur.

Enfin, Clément fait également de καί « un usage assez abondant, non seulement pour lier deux mots ou deux propositions, mais aussi pour unir deux phrases ou deux *capitula* du lien le plus vague<sup>6</sup> ». En y joignant les occurrences de τε, André Méhat compte que, dans les treize premiers chapitres de l'œuvre, les deux conjonctions apparaissent « aux liaisons environ une fois sur onze<sup>7</sup> ». Ce constat est confirmé par ce que nous avons remarqué dans les *Stromates* V et VI. On peut y mentionner par exemple un court passage sur les symboles liés aux testaments chez les Romains introduit par καί : Καὶ τὰ παρὰ Ῥωμαίοις ἐπὶ τῶν διαθηκῶν γινόμενα τάξιν εἴληχε... « Et ce qu'il y avait à Rome à propos des testaments avait aussi une place<sup>8</sup>... »

À ces usages de καί il faut également joindre certaines formules qui apparaissent dans les discours de Jésus dans l'*Évangile selon Marc*, dans les paroles du « Sauveur » dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et dans les *Stromates*, sans avoir d'autre fonction que d'ajouter une phrase à celles qui précèdent : à nouveau, il s'agit de simples juxtapositions. Dans l'*Évangile*, certaines sont le fait du narrateur : καὶ ἔλεγεν (αὐτοῖς) (« et il (leur) disait ») et ἔλεγεν δὲ ὅτι (« mais il disait que »)<sup>9</sup> ; une autre est employée par Jésus : ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι « amen je vous

<sup>1</sup> La conjonction apparaît 88 fois pour unir des propositions. (Nous ne prenons pas ici en compte les emplois de ΔΥΩ ΔΑΝC ΛΔ *Lettre* pour relier deux noms ou deux participes substantivés, usage pour lequel ΔΥΩ et ΜΝ̄ sont interchangeables. Cf. par exemple ΜΠΑCΤΔΥΡΟC ΔΥΩΠΑΜΟΥ « ma croix et ma mort », p. 5, 33-34.)

<sup>2</sup> On trouve 5 usages d'ΔΥΩ sur 18 liaisons dans la première tirade que nous avons précisément étudiée sur le plan syntaxique (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 8 – 4, 1). Dans la seconde (p. 6, 34 – 11, 6), 27 liaisons sur 93 se font par ΔΥΩ.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-30.

<sup>4</sup> 8 occurrences, dont 1 dans l'introduction épistolaire (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 14), 6 dans les paroles de Jésus (p. 5, 14 ; p. 5, 16 ; p. 5, 18 ; p. 9, 21 ; p. 12, 11 et p. 14, 17) et 1 dans la seconde partie narrative (p. 15, 27).

<sup>5</sup> 6 occurrences dans les paroles de Jésus (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 9 ; p. 10, 6 ; p. 11, 29 ; p. 11, 31 ; p. 11, 32 et p. 11, 33).

<sup>6</sup> André Méhat, *Étude*, op. cit., p. 227. Le chercheur nomme « *capitula* » ce qu'il considère comme les unités minimales des *Stromates*. Parmi ses exemples, le chercheur cite notamment *Stromates* I, 1, 8, 2 : Καὶ τοῦτ' ἦν ἄρα τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο « Et cela était dit, à ce qu'il semble, dans ce passage prophétique. »

<sup>7</sup> André Méhat, *Étude*, op. cit., p. 227.

<sup>8</sup> *Stromates* V, 8, 55, 4. Parmi les occurrences semblables de καί, on peut également citer *Stromates* V, 11, 75, 2 ; V, 12, 81, 3 ; VI, 2, 17, 5 et VI, 2, 24, 3.

<sup>9</sup> Pour καὶ ἔλεγεν : *Évangile selon Marc* 4, 9 et 4, 30. On retrouve cette formule avec la même fonction en 14, 36. Pour καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς : 4, 13 ; 4, 21 ; 4, 24 et 7, 9. Pour ἔλεγεν δὲ ὅτι : 7, 20.

dis que »<sup>1</sup>. On trouve une expression semblable dans la *Lettre*, sous deux formes †ΧΟΥ ΜΜΔ̄ ΧΕ « je dis que »<sup>2</sup> et ΕΜΜΑΝ (ou ΜΜΑΝ ou ΣΑΜΗΝ) †ΧΟΥ ΜΜΔ̄C ΝΗΤ̄Ν ΧΕ « amen je vous dis que »<sup>3</sup> – également prononcée par le « Seigneur », avec la même fonction de juxtaposition<sup>4</sup>. Le court Τί δέ ; « Mais quoi ? », plusieurs fois employé par Clément avec une interrogation, joue, selon nous, le même rôle de jointure<sup>5</sup>.

Cette prédominance de la juxtaposition dans les trois textes de notre corpus se manifeste également par la neutralisation de certains connecteurs temporels et surtout logiques : au lieu de rendre compte de réels rapports de temps ou d'opposition, cause ou conséquence, ils expriment une simple addition et sont ainsi des équivalents de καί.

## b. L'utilisation des connecteurs temporels et logiques comme simples juxtapositions

Nous avons déjà signalé ce qu'il en était, dans l'*Évangile selon Marc*, pour les connecteurs temporels. Les compléments de temps les plus fréquents – πάλιν « de nouveau » et εὐθύς, « aussitôt » – ne permettent pas de situer les actions dans une chronologie : ils les juxtaposent plutôt. Chacune des 12 sections au début desquelles ils sont utilisés<sup>6</sup> paraît ainsi ajoutée à celle qui la précède. Il en est de même pour plusieurs autres compléments, comme ἐν

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 3, 28 et 13, 30. (Nous ne mentionnons ici que les occurrences de cette formule qui jouent un rôle structurant dans les discours.)

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 1.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 15 ; p. 10, 1-2 ; p. 10, 15-16 ; p. 12, 9 ; p. 13, 8-9 ; p. 14, 14-15.

<sup>4</sup> On peut citer par exemple *Lettre* p. 9, 31 – p. 10, 6 : 2ἰε †ΝΟΥ ΔΝ ΤΕΤ̄ΝΡ 2ῦΠΟΜΙΝΕ · ΔΝΚΔΤΚΕ · ΕΩΦΕ ΔΡΩΤ̄Ν ΔΡΔΙC ΧΙΝ ΝΦΔΡ̄Π ΧΕΚΔCΕ ΕCΝΔ · ΦΕΠ ΤΗΝΕ · ΔΡΔC ΝCΙ ΤΜ̄Π̄ΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ CΕ · ΜΜΑΝ †ΧΟΥ ΜΜΔ̄C ΝΗΤ̄Ν ΧΕ CΜΑΤ̄Ν ΔΤΡΕΟΥΠΕΤΟΥΔΔΒ · ΕΙ ΔΠΙ Τ̄Ν ΔΥΧΩ2̄Μ ΔΥΦ ΝΤΕΟΥΡΜ̄ΝΟΥΔΕΙΝ ΕΤ̄ ΔΠΙ Τ̄Ν ΔΠΚΕΚΕΙ Ν2ΟΥΟ ΔΡΩΤ̄Ν ΔΡ̄ Ρ ΡΟ Η ΔΤ̄ΜΕΙΡΕ « Est-ce que maintenant encore vous persistez à dormir, alors qu'il vous faut veiller depuis le début pour que le royaume des cieux vous accueille ? Amen je vous dis qu'il est plus facile à un pur de tomber dans une impureté et à un homme de lumière de tomber dans l'obscurité qu'à vous de régner ou de ne pas régner. »

<sup>5</sup> Ainsi, en *Stromates* v, 14, 108, 2 : Τί δ' ; Οὐχὶ παραπλήσια τῇ λεγούσῃ γραφῇ ἄρωμεν ἀφ' ἡμῶν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστὶν ὁ Πλάτων μονονουχὶ προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Πολιτείας ὧδὲ φησιν... « Mais quoi ? Platon n'est-il pas tout proche de ce passage de l'Écriture : *Enlevons le juste d'au milieu de nous, parce qu'il nous incommode ?* [passage proche de *Sagesse* 2, 12 et *Isaïe* 3, 10] quand il prophétise presque l'économie du salut dans le deuxième livre de la *République* par ces mots... ? » Τί δέ ; est employé de la même manière, entre autres, en *Stromates* v, 8, 49, 3 et v, 14, 96, 4. Une étude plus approfondie de la syntaxe des *Stromates* permettrait, pensons-nous, de mettre en évidence d'autres formules semblables ayant pour simple fonction de juxtaposer des parties du discours, comme ἄλλως τε καὶ πάντα au début de v, 9, 56, 5 : Ἄλλως τε καὶ πάνθ', ὅσα διὰ τινος παρακαλύμματος ὑποφαίνεται, μείζονά τε καὶ σεμνοτέραν δείκνυσι τὴν ἀλήθειαν... » Autre raison : tout ce qui, à travers un voile, apparaît en dessous, montre la vérité plus grande et plus digne... »

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 1, 12-13 ; 1, 29-31 ; 2, 1-12 ; 2, 13 ; 3, 1-6 ; 4, 1-32 ; 5, 21-43 ; 6, 45-46 ; 7, 31-37 ; 8, 10-12 ; 8, 13-21 ; 14, 43-52.

ἐκείναις ταῖς ἡμέραις « en ces jours »<sup>1</sup>, δι' ἡμερῶν « quelques jours après »<sup>2</sup> ou encore ὀψίας (δὲ) γενομένης « (et) le soir venu »<sup>3</sup>, que nous avons qualifiés d'imprécis, parce qu'ils ne permettent pas réellement de situer dans le temps la section qu'ils introduisent par rapport à celle qui la précède. Cette remarque ne peut cependant être généralisée à l'ensemble des compléments de temps de l'*Évangile selon Marc*. Même si les usages de πάλιν et εὐθύς comme simples jonctions ne sont pas absents de *Marc* 14 à 16<sup>4</sup>, nous avons vu que, dans ces trois chapitres, plusieurs indications de temps possèdent une véritable valeur chronologique : elles permettent de situer précisément les événements du récit entre l'avant-veille de la Pâque et le troisième jour de la fête des azymes. L'utilisation de certains adverbes de temps comme simples moyens de juxtaposition est également présente dans les *Stromates*<sup>5</sup>. Clément utilise πάλιν pour intégrer une citation ou une référence<sup>6</sup>. Ἔϊτα peut jouer le même rôle<sup>7</sup>, mais aussi introduire une nouvelle idée<sup>8</sup>.

En ce qui concerne les particules pouvant avoir un sens d'opposition, δέ est la liaison la plus fréquente dans les *Stromates*<sup>9</sup>. Or, il a rarement, dans cette œuvre, une valeur adversative<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 9 et 8, 1.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 13, 17 et 13, 24.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 1, 32 ; 14, 17 et *Lettre à Théodore* p. 3, 27 (première citation de l'*Évangile plus spirituel selon Marc*).

<sup>4</sup> Πάλιν est ainsi utilisé en 14, 39 ; 14, 40 ; 14, 61 ; 14, 69 et 14, 70 (deux fois) ; 15, 4 ; 15, 12 et 15, 13 et εὐθύς en 14, 43 ; 14, 45 ; 14, 72 et 15, 1. Par ailleurs, une des douze sections comportant, dans ses premiers mots, πάλιν ou εὐθύς, appartient au chapitre 14 : il s'agit de l'arrestation de Jésus en 14, 43-52.

<sup>5</sup> André Méhat parle de « l'emploi à des fins de liaison des adverbes de temps » et y voit une « influence du style parlé » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 231). En réalité, un tel usage apparaît déjà chez des auteurs de l'époque classique. Janika Päll note ainsi que πάλιν et ἔϊτα « fonctionnent comme organisateur des discours » chez Démosthène (Janika Päll, « Les fonctions de l'asyndète », *art. cit.*, p. 412).

<sup>6</sup> Par exemple, en *Stromates* v, 5, 28, 2 : Πάλιν ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν Πυθαγόρειόν ἐστι σύμβολον « Autre exemple : Ne pas naviguer sur la terre est un symbole pythagoricien. » (Nous reprenons ici la traduction de Pierre Voulet – *Stromate v*, Éditions du Cerf, 1981, p. 71.) On pourrait encore citer de semblables emplois de πάλιν en I, 1, 3, 4 (Καὶ πάλιν) ; v, 5, 27, 7 ; v, 5, 31, 1 et v, 10, 64, 1.

<sup>7</sup> Par exemple, en *Stromates* vi, 18, 166, 1.

<sup>8</sup> Par exemple, en *Stromates* vi, 18, 168, 1 et v, 13, 83, 1 (dans ce second cas, ἔϊτα est employé en combinaison avec οὖν).

<sup>9</sup> André Méhat note que dans les treize premiers chapitres du livre, « plus d'un tiers des liaisons se fait par δέ » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 227).

<sup>10</sup> On peut mentionner, par exemple, la seconde occurrence de δέ en *Stromates* I, 1, 14, 2 : Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι, εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μὴδ' ἐκλαθανώμεθα. « Et ils ne promettent pas d'expliquer de manière suffisante les mystères, loin de là, mais seulement d'en faire se souvenir, soit pour les occasions où nous les avons complètement oubliés, soit pour que nous ne les oublions pas complètement. » La même valeur adversative apparaît, par exemple, en *Stromates* vi, 1, 3, 2.



Il peut signifier « d'autre part »<sup>1</sup>, mais, le plus souvent, il sert « de transition pure et simple entre choses sans rapport entre elles<sup>2</sup> ». Autrement dit, « il diffère peu de καί<sup>3</sup> ». Il permet ainsi souvent d'ajouter une nouvelle idée<sup>4</sup> ou un nouvel exemple<sup>5</sup> dans l'exposé. Comme l'asyndète, δέ nous paraît jouer un rôle structurant dans l'œuvre de Clément. Il introduit ainsi la première phrase de quatre Stromates<sup>6</sup>, de même que plusieurs unités au sein de chacun des volumes<sup>7</sup>.

Les emplois de δέ / ΔΕ ou ἄΔΕ étant similaires dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et dans l'*Évangile selon Marc*, nous les présentons ici conjointement<sup>8</sup>. Dans les deux œuvres, il est rare que δέ / ΔΕ / ἄΔΕ ait un sens adversatif<sup>9</sup>. Dans les passages narratifs, la particule est

<sup>1</sup> Ainsi, dans l'exposé sur les plagiat mutuels d'auteurs grecs (*Stromates* VI, 2, 4, 1 – 27, 5), Clément donne une suite de deux citations présentant de nombreux points de ressemblance mutuels. La seconde est souvent introduite par δέ. Cf. par exemple VI, 2, 5, 11 et VI, 2, 7, 7.

<sup>2</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 227. André Méhat cite par exemple la première occurrence de δέ en *Stromates* I, 1, 14, 2 : Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενὴς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι, εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμνησκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρῳ πεπληγότα· σοφῶ γάρ, φησί, λάλει, καὶ σοφώτερος ἔσται, καὶ τῶ ἔχοντι δὲ προστεθήσεται. Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεύσαι τὰ ἀπόρρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνησαι, εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μηδ' ἐκλανθανώμεθα. « Je sais bien que mes notes écrites sont faibles en comparaison de l'esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter mais elles peuvent être une image permettant à celui qui a été frappé par le thyrs de se souvenir. *En effet*, comme il est écrit, *parle à un sage et il deviendra plus sage*. [Proverbes 9, 9] et *À qui a, il sera donné davantage*. [Évangile selon Matthieu 13, 12] Et ils ne promettent pas d'expliquer de manière suffisante les mystères, loin de là, mais seulement d'en faire se souvenir, soit pour les occasions où nous les avons complètement oubliés, soit pour que nous ne les oublions pas complètement. » (*Stromates* I, 1, 14, 1-2. Cf. André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 18 p. 227.)

<sup>3</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 227.

<sup>4</sup> Par exemple en *Stromates* VI, 2, 4, 3 : Παραστήσαντες δὲ τὴν ἔμφασιν τῆς Ἑλληνικῆς διανοίας ἐκ τῆς διὰ τῶν γραφῶν εἰς ἡμᾶς δεδομένης ἀληθείας περιουγασθεῖσαν, καθ' ὃ σημαίνονμενον διήκειν εἰς αὐτοὺς τὴν κλοπὴν τῆς ἀληθείας ἐκδεχόμενοι, εἰ μὴ ἐπαχθὲς εἰπεῖν, ἀπεδείξαμεν, φέρε μάρτυρας τῆς κλοπῆς αὐτοὺς καθ' ἑαυτῶν παραστήσωμεν τοὺς Ἑλληνας. « Et après avoir présenté le reflet que constitue la pensée grecque comme tirant son éclat de la vérité qui nous a été donnée par les Écritures, ce qui signifie que nous avons "démonstré (si ce verbe n'est pas trop fort)" [Platon, *Phèdre*, 87 a], que le vol de la vérité, dont on nous accusait, nous l'avons fait retomber sur eux [les Grecs], eh bien, prenons donc les Grecs eux-mêmes comme témoins contre eux-mêmes du vol ! » Cf. aussi VI, 1, 1, 3 ; VI, 1, 2, 4 et VI, 1, 3, 1.

<sup>5</sup> Par exemple en *Stromates* VI, 2, 7, 6.

<sup>6</sup> Ἐξῆς δ' ἂν εἴη διαλαβεῖν, ἐπεὶ κλέπτας τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνας εἶναι προσεῖπεν ἡ γραφὴ, ὅπως τοῦτο δι' ὀλίγων δειχθήσεται. « Et il est peut-être temps de saisir en détails, puisque l'Écriture traite les Grecs de voleurs de la philosophie barbare, comment on montrera cela brièvement. » (*Stromates* II, 1, 1, 1) Cf. aussi IV, 1, 1, 1 ; VI, 1, 1, 1 et VII, 1, 1, 1.

<sup>7</sup> La section relative aux larcins des Grecs entre eux, qui correspond, dans nos éditions modernes, au chapitre 2 du *Stromate* VI, commence ainsi par Πρὸ δὲ τῆς εἰς τὸ προκείμενον ἐγχειρήσεως ἐν προοιμίῳ εἶδει προσοδοτόεον τῶ πέρατι τοῦ πέμπτου Στρωματέως τὰ ἐνδέοντα. « Et il faut, en guise de préambule, ajouter d'abord ce qui manquait à la fin du cinquième *Stromate*. » À l'intérieur de cette section, δέ introduit également deux sous-sections, consacrées respectivement aux plagiat entre auteurs contemporains (*Stromates* VI, 2, 10, 1) et aux plagiat entre philosophes, historiens ou rhéteurs (VI, 2, 16, 1). Cf. aussi VI, 3, 28, 1 ; VI, 4, 35, 1 ; VI, 5, 39, 1.

<sup>8</sup> Nous ne prenons pas en compte l'emploi adverbial de ΔΕ dans la *Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 6.

<sup>9</sup> Dans l'*Évangile selon Marc*, un emploi particulièrement net de δέ avec une valeur d'opposition est *Marc* 1, 45, après que Jésus a recommandé au lépreux de ne pas parler de sa guérison : Ὁ δὲ ἐξεληθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίξειν τὸν λόγον « Mais lui, une fois parti, commença à proclamer hautement et à diffuser la parole [de ce qui lui était arrivé]. » On peut citer également 1, 8 ; 2, 18 ; 2, 20 ; 2, 21 ; 2, 22 ; 3, 29 ; 4, 11 ; 7, 11 ; 8, 35 ; 9, 39 ; 10, 6 ; 10, 13 ; 10, 14 ; 10, 40 ; 10, 48 ; 11, 17 ; 11, 26 ; 12, 44 ; 13, 31 ; 14, 7 ; 14, 38 ; 14, 52 et, dans la fin supplémentaire longue, 16, 16. Le sens adversatif est encore plus rare dans la *Lettre apocryphe de Jacques*.

employée pour introduire une nouvelle action<sup>1</sup>, une nouvelle étape d'un récit<sup>2</sup> ou une information sur les circonstances d'une action en train de se dérouler comme lorsque, après avoir indiqué que Jésus se rendait « dans la maison de Simon et André<sup>3</sup> », le narrateur précise : Ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα « Or la belle-mère de Simon était couchée, avec de la fièvre »<sup>4</sup>. Dans les dialogues, la particule fait le lien entre deux paroles au sein d'une même réplique, sans qu'il existe d'opposition entre elles. Ainsi, dans l'*Évangile selon Marc*, il n'y a pas d'opposition entre la récompense annoncée à ceux qui auront tout quitté « à cause de moi [Jésus] et de l'évangile<sup>5</sup> » et ce qui suit : Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι. « Et beaucoup de premiers seront derniers et de derniers seront premiers. »<sup>6</sup> De même, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, les affirmations de Jésus, unies, dans le passage qui suit, par ΔΕ et ἌΔΕ, ne s'opposent pas :

ΝΕΕΙ †ΝΑΧΟΟΥ<sup>20</sup> ἸΝΗΤῆ ὩΔ ΠΙΜΔ  
†ΝΟΥ ΔΕ ΕΙΝΔΒΩΚ ΔΖΡΗΙ ΔΠΤΟΠΟC ἸΤΔΖΙ ΕΙ ΜΜΔϣ

Seulement sept cas nous paraissent exprimer sans ambiguïté une opposition. Cette valeur est particulièrement nette p. 14, 12 : ΕΡΙ ΚΑΤΑΦΡΟΝΙ ΒΕ · ΜΠΤC[Τ]Ο ΔΒΔΛ · ΕΡΕΤῆΩΔΝCΩΤῆ ΔΡΔ[ϣ] ἸΤΕΤῆCΩΤῆ ἌΔΕ ΔΠΕΩΠΩΠ ΤΕΛΗΛ ἸΜΩΤῆ ἸΖΟΥΟ CΕ « Méprisez donc le fait d'être détourné quand vous en entendez parler. Mais quand vous entendez la promesse, réjouissez-vous davantage. » (p. 14, 10-14) La particule a le même sens p. 4, 20 ; p. 4, 37 ; p. 12, 2 ; en combinaison avec ΜΕΝ, p. 12, 34 ; p. 16, 4 et probablement p. 2, 2, d'après ce que les lacunes du passage permettent de deviner.

<sup>1</sup> Six sections de l'*Évangile* commencent par δέ : la proclamation du Règne de Dieu par Jésus (1, 14-15), le sommaire de guérisons accomplies par Jésus (1, 32-34), la troisième annonce de la mise à mort et de la résurrection (10, 32-34), les discussions entre les prêtres et les scribes pour arrêter Jésus, l'épisode de la femme à Béthanie et la promesse de Judas (14, 1-11) et le couronnement de Jésus par les soldats (15, 16-20). On peut aussi mentionner *Marc* 14, 46 ; 14, 55 ; 15, 7 ; 15, 36 et 15, 37 et, dans la fin supplémentaire longue, 16, 9 ; 16, 12 et 16, 20. ἌΔΕ est employé de la même manière dans la *Lettre*, p. 15, 6. La particule semble également avoir cette valeur p. 2, 8, où elle paraît introduire la première partie narrative de l'œuvre, même si cette interprétation demeure hypothétique du fait de l'état lacunaire du haut de la page 2.

<sup>2</sup> C'est le cas en *Marc* 4, 29, dans la parabole de la terre produisant du fruit par elle-même (4, 26-29) : Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός. « Et quand le fruit se donne, aussitôt il [l'homme] envoie la faucille parce que la moisson est arrivée. »

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 1, 29.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 1, 30. Δέ joue le même rôle en 5, 11, dans le récit sur le possédé gérasénien : Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη « Or, il y avait là vers la montagne un grand troupeau de porcs qui paissait ». On peut citer également *Marc* 6, 19 ; 7, 26 ; 8, 9 ; 14, 44 ; 15, 6 et 15, 25.

<sup>5</sup> Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφάς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγρούς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, εἰ μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφάς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγρούς, μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζῶην αἰώνιον. « Amen, je vous le dis : il n'y a personne qui aura laissé une maison, des frères, des sœurs, une mère, un père, des enfants ou des champs, à cause de moi et de l'évangile, sans recevoir au centuple maintenant, en ce moment, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants et des champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir, une vie. » (*Évangile selon Marc* 10, 29-30)

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 10, 31. Δέ juxtapose également deux paroles en 2, 10 ; 4, 15 ; 7, 20 ; 12, 26 ; 13, 7 ; 13, 9 ; 13, 13 ; 13, 14 ; 13, 17 ; 13, 18 ; 13, 23 ; 13, 28 ; 13, 32 ; 13, 37 ; 14, 21 et, dans la fin supplémentaire longue, en 16, 17.

ΝΤΩΤῆ ἄΔε ΝΤΑΡΙΘΕΠΗ ΔΒΩΚ ΖΑΤΕΤῆΝΔΣΤ ΔΒΔΛ ΔΥΩ ΔΠΜΔ ΝΤΕΤῆΤ2ΠΔΕΙ ΔΒΔΛ ΖΑ<sup>25</sup> ΤΕΤῆΡ  
ΔΙΩΚΕ ἄΣΩΕΙ

ΕΡΙ ΠΡΟΣΕΧΕ ΔΕ ΔΠΕΔΥ ΕΤΣΩΨΤ ΔΒΔΛ ΖΗΤ ΔΥΩ ΕΖΑΤΕΤῆΟΥΗΝ ΔΠΕΤῆΖΗΤ ΣΩΤῆ ΔΝΖΥΜΝΟΣ  
ΕΤΣΩΨΤ ΔΖΡΗΙ ἄΖΡΗΙ Ζῆ ἄΠΗΥΕ<sup>30</sup> ΔΝΔΓΚΗ ΓΑΡ · ΔΡΔΕΙ ἄΠΡΟΥ ΔΤΡΔΜΟΥΖ · ἄΣΑ ΟΥΝΕΜ ἄΠΔΙΩΤ ·  
ΠΖΔΕ ΔΕ ἄΨΕΧΕ ΔΖΙΧΟΟϞ ΝΗΤῆ

« Ces choses-là, je vous les<sup>20</sup> dirai jusqu'à ce point.

*Et maintenant, je vais partir vers le lieu d'où je suis venu.*

*Et vous, quand je me suis hâté de partir, vous m'avez rejeté et, au lieu de m'accompagner,<sup>25</sup> vous m'avez poursuivi.*

*Et prêtez attention à la gloire qui m'attend et, quand vous aurez ouvert votre cœur, écoutez les hymnes qui m'attendent là-haut dans les cieux.<sup>30</sup> Car il est nécessaire pour moi aujourd'hui que je m'emplisse à la droite de mon père.*

*Et la dernière parole, je vous l'ai dite.<sup>1</sup> »*

Le plus souvent, δέ / ΔΕ / ἄΔε permet de passer d'un personnage à un autre<sup>2</sup>. Il est ainsi utilisé pour rendre compte de situations ou actions distinctes<sup>3</sup>. Il structure également les échanges de paroles : dans la *Lettre apocryphe*, les répliques qui ne sont pas introduites par asyndètes le sont au moyen de ΔΕ ou ἄΔε<sup>4</sup> et, dans l'*Évangile selon Marc*, δέ ponctuée par

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 19-33. De même, ΔΕ et ἄΔε ont une simple valeur de juxtaposition au sein d'une réplique p. 6, 11 ; p. 12, 34 ; p. 12, 35 ; p. 14, 8 ; p. 14, 12 et p. 14, 37. Ces particules ont le même sens dans l'introduction épistolaire, p. 1, 15 – où ΔΕ est associé à ΜΕΝ – p. 1, 26 et p. 1, 29, ainsi que dans la conclusion de la lettre, p. 16, 12.

<sup>2</sup> On pourrait dire qu'elle est l'équivalent d'un champ-contrechamp au cinéma.

<sup>3</sup> Ainsi, au début de la narration de la *Lettre*, ΔΕ distingue la situation de Jacques de celle des autres disciples, sans qu'il y ait pour autant d'opposition entre elles : ΝΕΥΖ]ΜΑΣΤ ἄΔε ΔΖΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙ ΟΥ[ΣΔ]Π Μῆ ΝΕΥΕΡΗΥ · ἄΣΙ ΠΜῆ ΤΣΝΔΟΥΣ ἄΜΔΘΗΤΗΣ · ΔΥΩ ΕΥΕΙΡΕ ἄΠΜΕΕΥΕ · ἄΝΕΝΤΔΖΔΠΣΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ · ἄΜΔΥ ΕΙΤΕ ἄΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ ἄΠΕΤΟΥΔΝΖ ΔΒΔΛ · ΔΥΩ ΕΥΡ ΤΑΣΣΕ ἄΜΔΥ ΔΖΝΧΩΩΜΕ · ΔΝΔΚ ΔΕΝΕΕΙΣΖΕΕΙ ἄΝΕΤΖῆ ΠΔΧΩΜΕ « [... Ils étaient] assis tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples et ils considéraient les souvenirs de ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit manifestement et ils les mettaient dans des livres. *Quant à moi, j'écrivais ce qui est dans mon livre (ou dans ce livre).* » (*Lettre* p. 2, 7-16) ΔΕ et ἄΔε ont le même sens p. 13, 39 et p. 16, 8. De même, en *Marc* 2, 6, δέ introduit le point de vue de nouveaux personnages, à savoir la réaction de certains scribes après la déclaration de Jésus au paralytique : ἤσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι, καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν « *Or, certains des scribes étaient assis là, et raisonnaient en leurs cœurs.* » De la même façon, cette particule se trouve au début de la mention de l'action isolée d'un disciple, lors de l'arrestation de Jésus : Εἷς δέ τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. » *Or, un de ceux qui étaient là, tirant son épée, frappa le serviteur du grand-prêtre et lui trancha l'oreille.* » (14, 47) . Il en est de même en 5, 44 ; 6, 49 ; 9, 25 ; 10, 13 ; 10, 14 ; 11, 8 ; 12, 7 ; 13, 15 ; 14, 4 ; 15, 23 ; 15, 39 ; 15, 40 et 15, 47.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 23 ; p. 4, 23 ; p. 5, 35 ; p. 6, 32 ; p. 13, 26 et 36 et p. 15, 34 .

exemple le dialogue entre Jésus et les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean<sup>1</sup> 2. La même particule peut aussi introduire une émotion<sup>3</sup>, une action<sup>4</sup> ou un silence<sup>5</sup> d'un personnage succédant à une réplique de son interlocuteur, ou, à l'inverse, une prise de parole en réaction à l'expression d'une émotion<sup>6</sup>. Un emploi en particulier permet de montrer combien, dans l'*Évangile selon Marc*, la valeur de δέ est avant tout une « valeur copulative<sup>7</sup> » ; au début de 4, 34, elle unit deux formules parfaitement équivalentes :

Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἐδύναντο ἀκούειν ἄνευ δέ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς

« Et par beaucoup de paraboles semblables, il leur disait la parole, comme ils pouvaient l'écouter : il ne leur disait rien sans parabole<sup>8</sup> »

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 10, 35-39. Ce dialogue est organisé en six répliques, dont les cinq dernières sont respectivement introduites par Ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς « Et il leur dit » (10, 36), Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ « Et ils lui dirent » (10, 37), Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς « Et Jésus leur dit » (10, 38), Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ « Et ils lui dirent » (10, 39) et Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς « Et Jésus leur dit » (10, 39 également). On trouve un échange également organisé par δέ en 10, 2-9 (cf. les versets 3, 4 et 5) et en 10, 17-22 (cf. les versets 18, 20 et 21). La particule peut aussi apparaître avant une réplique dans un échange plus court, ce qui est le cas en 6, 24 ; 6, 37 ; 7, 6 ; 7, 28 ; 8, 5 ; 8, 28 ; 9, 12 ; 9, 39 ; 12, 15 ; 12, 16 ; 12, 17 ; 13, 5 ; 14, 20 ; 14, 62 ; 14, 68 ; 14, 70 ; 14, 71 ; 15, 2 ; 15, 13 et 14. Elle peut en outre introduire une parole au discours indirect après un discours direct (11, 6 ; 14, 6 ; 14, 64 ; 15, 11), un discours direct après un discours indirect (5, 34 ; 8, 33 ; 10, 42 ; 15, 4 ; 15, 9 ; 15, 12), voire après une parole implicite (comme en 6, 16, où ce qu'Hérode « a entendu » est le bruit de la renommée de Jésus et de ses disciples), ou unir deux propos au discours indirect (5, 40). Enfin, plusieurs dialogues sont également structurés par une succession de δέ et de καί (7, 27-29 – δέ apparaît au verset 28 ; 10, 51-52 – cf. le verset 51 ; 11, 28-33 – cf. le verset 29 ; 14, 27-30 – cf. les versets 29 et 31) ou de δέ, de καί et d'asyndètes (9, 21-24 – cf. les versets 21 et 23), ce qui montre que les trois procédés ont la même valeur, celle d'une juxtaposition.

<sup>2</sup> À ces emplois de δέ pour rendre compte des actions ou paroles de personnages différents, on peut également rattacher *Marc* 8, 28-29, où les disciples rapportent les opinions de deux groupes quant à l'identité de Jésus, avant que celui-ci ne leur demande leur propre avis à ce sujet : <sup>28b</sup> Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. <sup>29</sup> Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτοῦς ἄνευ δέ τίνα με λέγετε εἶναι ; « <sup>28b</sup> Prenant la parole, ils lui dirent : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie, et d'autres, que tu es un des prophètes." <sup>29</sup> Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" »

<sup>3</sup> Ainsi, après la deuxième annonce par Jésus de sa mise à mort et de sa résurrection, on trouve ce verset : Οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι. « Et ils [les disciples] ne comprenaient pas cette parole, et ils avaient peur de l'interroger. » (*Marc* 9, 32). On peut également mentionner la tristesse de l'homme riche après les paroles de Jésus : Ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος « Et lui, lugubre d'avoir entendu cette parole, partit, affligé. » (*Marc* 10, 22) Δέ est encore employé de la même façon en 10, 26 ; 14, 11 et 15, 44.

<sup>4</sup> Par exemple, à la demande de Jésus de lui apporter un denier succède la phrase suivante : Οἱ δὲ ἤνεγκαν. « Et ils [les Pharisiens et les Hérodiens qui parlent alors à Jésus] l'apportèrent. » (*Marc* 12, 16) On trouve des emplois semblables en 10, 24 ; 10, 50 ; 14, 63 et 15, 15.

<sup>5</sup> Le silence de Jésus après les questions du grand-prêtre est introduit par δέ : Ὁ δὲ ἐσιώπα « Et lui se taisait. » (*Évangile selon Marc* 14, 61). Le même usage de la particule apparaît en 3, 4 ; 9, 34 et 15, 5.

<sup>6</sup> Dans la *Lettre*, deux répliques du « Seigneur », qui suivent, respectivement, les réactions de tristesse et de joie de ses deux interlocuteurs, sont chacune introduites par Δε (p. 11, 10 et p. 12, 19). Δέ est employé de la même manière en *Marc* 16, 6, où les paroles du jeune homme en blanc suivent la réaction des femmes venues au tombeau du Christ : Ὁ δὲ λέγει αὐταῖς : « Μὴ ἐκθαμβεῖσθε ἄνευ δέ Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρητῶνα τὸν ἐσταυρωμένον ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε ἄνευ δέ ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. » « Et il leur dit : "Ne soyez pas bouleversées. Vous cherchez Jésus le Nazaréen, le crucifié : il s'est relevé, il n'est pas ici. Voici le lieu où on l'avait déposé." » Δέ est employé d'une façon semblable dans la seconde partie du verset 10, 24.

<sup>7</sup> Bernard Botte, *Grammaire, op. cit.*, p. 78, à propos des emplois de δέ dans le Nouveau Testament en général.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 4, 33 – 34 a. Il est possible qu'on ait, de la même façon, deux formulations équivalentes en 10, 32 : καὶ ἦν προάγων αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο « et Jésus allait devant

Ainsi, dans la plupart des cas, δέ est simplement l'équivalent de καί (pour l'Évangile selon Marc)<sup>1</sup> et ΔΕ et ΝΔΕ pourraient être remplacés par ΔΥΩ (dans la *Lettre apocryphe de Jacques*). Ce que nous avons remarqué pour καί s'applique d'ailleurs à δέ, ΔΕ et ΝΔΕ : souvent, ces particules aussi sont utilisées « là où l'on pourrait s'attendre à trouver une autre particule ou une autre construction<sup>2</sup> ». Ainsi, il serait tentant de donner une valeur de cause à ΝΔΕ p. 4, 6 dans la *Lettre* : ΕΤ[ΒΕ ΠΕΕΙ Δ2ΙΧΟΟC] ΝΗΤῆ ΧΕ [ΩΩΠΕ ΕΡΕΤῆΜΗ2 ΧΕ]ΚΔC ΝῆΝΕ [ΤῆCΩΧ4 ΝΕΤCΩΧ4] ΝΔΕCΕΝ[ΔΟΥΧΕΕΙ] ΕΝ « À cause de cela je vous ai dit "Soyez emplis ! " : pour que vous ne diminuiez pas. *En effet* ceux qui diminuent ne seront pas sauvés. »<sup>3</sup>

L'examen des emplois de ἀλλά / ἄλλα conduit au même constat. Si ces conjonctions ont souvent un sens adversatif<sup>4</sup>, elles peuvent elles aussi être l'équivalent d'une simple juxtaposition, que ce soit dans l'Évangile selon Marc, dans les *Stromates* ou dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. Dans la première des trois œuvres, ἀλλά est souvent l'équivalent d'une

---

eux, et ils étaient bouleversés, et ceux qui accompagnaient avaient peur ». Le sujet au pluriel est vraisemblablement « les disciples », dont il est question en 10, 24. Il est alors difficile de savoir si « ceux qui accompagnaient » désignent le même groupe (l'expression signifie alors « ceux qui accompagnaient Jésus ») ou s'il fait référence à d'autres personnages, accompagnant les disciples eux-mêmes (« ceux qui les accompagnaient »). La première interprétation nous semble plus probable. Elle fait des propositions καὶ ἐθαμβοῦντο et οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο des synonymes, ce que confirme la suppression des quatre derniers mots dans certains manuscrits, notamment dans le *Codex Bezae Cantabrigiensis* et dans le *Codex Cyprius*. Δέ a alors, en 10, 32, comme en 10, 34, le sens d'une simple équivalence.

<sup>1</sup> De fait, pour plusieurs occurrences, les différents témoins manuscrits transmettent soit δέ soit καί. Ainsi, pour 1, 28, on trouve *Kai* ἐξῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας., leçon retenue par les éditeurs du *Novum Testamentum Graece*, mais aussi Ἐξῆλθεν δὲ ἡ ἀκοή αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας., texte présent, notamment, dans le *Codex Alexandrinus*.

<sup>2</sup> Cf. Bernard Botte, *Grammaire, op. cit.*, p. 77, à propos de l'Évangile selon Marc : souvent, « καί est employé là où l'on pourrait s'attendre à trouver une autre particule ou une autre construction ».

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* c. C'est le choix de traduction opéré par Donald Rouleau (« Car [ceux qui sont diminués] ne [seront pas sauvés]. » – « L'Épître », *cap. cit.*, p. 45), tandis que Francis E. Williams donne à ΝΔΕ un sens d'opposition (« *They who are in want*], however, will not [be saved]. » – « The apocryphon », *cap. cit.*, p. 33).

<sup>4</sup> Dans l'Évangile selon Marc, ἀλλά oppose nettement deux propositions en 4, 17 : καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν « et ils n'ont pas de racine en eux-mêmes, mais ils sont temporaires ». Il en est de même en 2, 17 ; 3, 26 ; 5, 26 ; 5, 39 ; 6, 52 ; 10, 27 ; 10, 40 ; 10, 45 ; 11, 32 ; 12, 25 ; 13, 11 ; 13, 20 ; 14, 29 et en 14, 36. L'opposition est moins évidente en 13, 7 (δεῖ γενέσθαι ἄλλ' οὐπω τὸ τέλος « il faut que cela arrive ; mais / et ce ne sera pas encore la fin »). Dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, cette valeur d'opposition est indéniable p. 2, 32 : ΔΜΗΝ ΤΧΟΥ ῆΜΔC ΝΗΤῆ Χ[Ε] ΜΝ ἄΔΥΕ ΔΝΗ2Ε ΝΔΒΩΚ Δ2ΟΥ[Ν] ΔΤΜΝΤῆΡΟ ΝῆΠΗΥΕ ΕΕΙΩΔΝ[Ρ] ΚΕΛΕΥΕΙ ΝΕ4 ἄἄἄ ΔΒΔΛ ΧΕ ΤΕΤῆΜΗ2 « Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis. » (p. 2, 29-33) ἄἄἄ a le même sens adversatif p. 2, 23 ; 4, 1 ; 7, 12 ; 9, 13 et 13, 1. Pour les *Stromates*, André Méhat cite par exemple I, 1, 9, 3 où, après avoir évoqué la récompense future promise par Jésus, Clément déclare : Ἄλλ' οὐδὲ ἀντιμισθίας ἐφίεσθαι χρή τῷ εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένῳ. « Mais celui qui est inscrit au nombre des adultes, il ne faut même pas qu'il désire une récompense. » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 35 p. 228) Dans les treize premiers chapitres du *Stromate* I, le chercheur mentionne également I, 5, 30, 1 (*ibid.*, note 36 p. 228). Dans le *Stromate* V, on peut citer par exemple 4, 19, 1 comme cas d'un emploi de ἀλλά exprimant sans ambiguïté une opposition.

simple addition<sup>1</sup>. Ainsi, il n’y a pas de réelle opposition entre le fait que Jésus ait quotidiennement enseigné dans le sanctuaire et l’accomplissement des Écritures.

Καθ’ ἡμέραν ἦμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με ἄλλ’ ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.

« Chaque jour j’étais parmi vous, à enseigner dans le sanctuaire, et vous ne m’avez pas saisi, et c’était afin que les Écritures soient accomplies.<sup>2</sup> »

Dans ce cas, il est plus opportun de traduire ἀλλά par « et ». De même, Clément emploie souvent cette conjonction entre des propositions qui ne s’opposent pas. En *Stromates* v, 2, 15, 5, elle permet d’ajouter une citation de Parménide<sup>3</sup> à la suite d’autres témoignages des Grecs parlant indirectement de l’espérance et de l’amour<sup>4</sup>. Il n’y a ainsi pas d’opposition, mais un simple rapport de juxtaposition avec ce qui précède<sup>5</sup> ou, tout au plus, le signe que Clément veut alors « infléchir son discours dans une nouvelle direction<sup>6</sup> ». ἀλλὰ a plus fréquemment un sens adversatif dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. Néanmoins, la valeur de simple juxtaposition n’en est pas absente. Ainsi, bien que ces deux affirmations soient unies par ἀλλὰ, il n’y a pas de réelle opposition entre l’existence d’un premier « *apocryphe* » précédemment envoyé par Jacques et un statut différent que son destinataire devrait donner aux deux ouvrages<sup>7</sup>. Tout comme δέ / ΔΕ / ἄλλὰ / ἀλλὰ apparaît ainsi lui aussi souvent comme l’équivalent de καὶ

<sup>1</sup> Cette valeur de juxtaposition de ἀλλά doit être distinguée de son sens emphatique.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 49. Ἀλλά n’a pas non plus, selon nous, de valeur d’opposition en 1, 44 ; 1, 45 ; 3, 26 ; 5, 19 ; 6, 9 ; 7, 25 ; 9, 13 ; 9, 22 ; 13, 24 ; 14, 28 et 16, 7.

<sup>3</sup> Ἀλλὰ καὶ Παρμενίδης ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς Ἐλπίδος αἰνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει... « *Et* Parménide lui aussi, dans son poème, parle de l’Espérance de manière voilée lorsqu’il parle en ces termes... » (*Stromates* v, 2, 15, 2)

<sup>4</sup> *Stromates* v, 2, 14, 1 – 15, 3.

<sup>5</sup> On pourrait citer, pour un exemple semblable, *Stromates* vi, 2, 15, 1, où Clément introduit par ἀλλά un dernier témoignage, celui d’Hippias d’Élis, pour démontrer que les auteurs grecs se sont plagiés les uns les autres. Selon André Méhat, ἀλλά n’exprime pas non plus d’opposition nette en 1, 12, 56, 2 (*op. cit.*, p. 228). (Le chercheur situe le passage en 1, 12, 55, 2 – cf. André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 37 – mais la citation de *Matthieu* 10, 27 à laquelle il fait référence apparaît en 1, 12, 56, 2.)

<sup>6</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 228. Le chercheur cite par exemple les occurrences de 1, 11, 52, 1 et 1, 12, 56, 3, que Marcel Caster (Clément d’Alexandrie, *Les Stromates. Stromate 1, op. cit.*) traduit respectivement par « d’ailleurs » et « de fait ». Ailleurs que dans le *Stromate 1*, on pourrait mentionner v, 1, 11, 4, où, après avoir justifié que la foi soit toujours accompagnée d’un effort de recherche, Clément donne un nouveau mouvement au discours en précisant : Ἀλλὰ τὸ μὲν διορατικὸν τῆς ψυχῆς ἀποτείνειν πρὸς τὴν εὕρεσιν χρή... « *Et* c’est la faculté clairvoyante de l’âme qu’il faut tendre vers la recherche. »

<sup>7</sup> ΔΖΙΤῆΝΝΔΥ ΔΕ ΨΑΡΔΚ ΖΔΘΗ ΜΜΗΤ ΝΕΒΔΤ · ΝΚΕΔΠΟΚΡΥΦΟΝ ΕΔΦΣΔΛΠῆ ΝΗῆ ΔΒΔΛ ΝΕΙ ΠΣΩΤΗΡ · ΔΛΛΑ ΠΗ ΜΕΝ ΜΕΥΕ ΔΡΔΥ Ζῆ ΝΕΕΙ · ΖΩΣ ΝΤΑΖΟΥΣΔΛΠῆ ΔΡΔῆ ἸΔΚΩΒΟΣ · ΠΕΕΙ ΝΔΕ ΖΩ[...] « Je t’ai envoyé il y a dix mois un autre *apocryphe* que m’a révélé le Sauveur *mais / et* celui-là, considère-le dans ces circonstances-ci comme révélé à moi Jacques et celui-ci comme [...] » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 29-35). De même, la valeur adversative de ἀλλὰ est absente des deux occurrences que l’on trouve p. 7, 6 et p. 13, 20. On pourrait y joindre l’emploi de la même conjonction p. 1, 18, où la valeur d’opposition est très effacée : ΔΖΙΤῆΝΝΔΟΥΦ ΝΕΚ ΝΕΚ ΜΕΝ ΟΥΔΕΕΤΚ ΔΛΛΑ ΖΩΣ ΝΤΚ ΟΥΖΥΠΗΡΕΤΗΣ ΜΠΟΥΧΕΕΙ ΝΝΕΤΟΥΔΔΦ « je te l’envoie, à toi seul, *mais / et* à toi comme serviteur du salut des saints » (p. 1, 16-20).

ou d'une asyndète<sup>1</sup>. On pourrait généraliser aux trois œuvres ce qu'André Méhat dit de ses emplois chez Clément : ἀλλά / ἀλλὰ « est le signe [...] moins d'un lien que d'une juxtaposition<sup>2</sup> » ; l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et « les Stromates rapprochent, mais opposent rarement<sup>3</sup> ».

Les particules explicatives et conclusives ont souvent elles aussi le sens d'une simple addition.

Dans l'Évangile selon Marc et dans la Lettre apocryphe de Jacques, γάρ / ΓΔΡ / ΝΓΔΡ peuvent introduire une cause<sup>4</sup> mais, souvent, la particule ajoute plutôt une information nouvelle. Ainsi, nous ne pensons pas que γάρ ait un sens explicatif en Marc 5, 42 :

Καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει, ἣν γὰρ ἐτῶν δώδεκα  
« Et aussitôt la petite fille se leva et marchait, et elle avait douze ans<sup>5</sup> »

---

<sup>1</sup> Ainsi, dans le cas du verset 3, 28 (Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθόν ... « Et personne ne peut, en entrant dans la maison du fort... »), certains témoins omettent le ἀλλά et remplacent ainsi la particule par une asyndète, comme le *Codex Alexandrinus*. D'autres y substituent un δέ, comme le *Codex Coridethianus*, tandis qu'un correcteur du *Codex Ephraemi Rescriptus* le remplace par καί.

<sup>2</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 228.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ainsi, l'Évangile selon Marc s'achève par un γάρ qui présente l'explication du fait que les femmes ont gardé le silence : καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. « et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur *en effet*. » (16, 8) De semblables γάρ explicatifs apparaissent en 1, 16 ; 1, 22 ; 3, 10 ; 3, 21 ; 3, 35 ; 5, 28 ; 6, 17 ; 6, 18 ; 6, 20 ; 6, 50 ; 7, 3 ; 7, 10 ; 7, 21 ; 7, 27 ; 9, 6 ; 9, 34 ; 9, 39 ; 10, 14 ; 10, 22 ; 10, 27 ; 10, 45 ; 11, 13 ; 11, 18 ; 12, 12 ; 12, 14 ; 12, 23 ; 12, 25 ; 12, 44 ; 13, 11 ; 13, 19 ; 13, 22 ; 14, 5 ; 14, 7 ; 14, 40 ; 14, 56 et 15, 10. De même, ΓΔΡ / ΝΓΔΡ introduit une cause dans la Lettre, p. 6, 5 : ΜΝ ΛΔΔΥΕ ΝΔΟΥΧΕ ΕΙ ΕΙΜΗΤΙ ΝΣΕΠΙ[С]Τ[ΕΥΕ] ΔΠΔС[ΤΔΥΡ]ΟС ΝΕΝΤΔ[?]ΠΙ СТЕΥ[Ε ΓΔ]Ρ ΔΠΔС[ΤΔΥΡ]ΟС · ΤΩΟΥ ΤΕ ΤΜΝ[Τ]ΕΡΟ ΜΠ ΠΝΟΥΤΕ « personne ne sera sauvé s'il n'a pas foi dans ma croix. Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu. » (p. 6, 3-7) Il est employé de la même manière p. 4, 7 et 25 ; 5, 38 ; 6, 10 et 25 ; 7, 15 ; 7, 24 ; 8, 1 ; 8, 11 ; 8, 16 ; 9, 13 ; 11, 8 ; 12, 5 ; 12, 12 ; 14, 30 ; 14, 34 ; 15, 28 et 16, 14.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 5, 42.

Dans ce contexte, la particule sert plutôt à ajouter une information<sup>1</sup>, de la même manière que, nous l'avons vu, δέ peut également le faire<sup>2</sup>. Il n'est pas non plus certain que γάρ introduise une cause au début de *Marc 4, 22* :

<sup>21b</sup> Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ;  
<sup>22</sup> Οὐ γάρ ἐστὶν κρυπτόν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.

« <sup>21b</sup> Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire ? <sup>22</sup> Et rien n'est caché, sinon pour être manifesté, et rien n'est advenu de manière secrète, sinon pour venir à la manifestation<sup>3</sup>. »

Seul le parallélisme entre les deux versets peut inciter à voir dans le second une explication du premier. Il est tout autant possible d'envisager que les deux versets présentent deux paroles juxtaposées<sup>4</sup> : γάρ introduit alors une nouvelle idée dans le discours<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Γάρ ajoute également une information à la narration en 6, 31 ; 9, 31 et, selon nous, en 14, 2 : <sup>1b</sup> καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν · <sup>2</sup> ἔλεγον γάρ · « Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. » « <sup>1b</sup> et les grands-prêtres et les scribes cherchaient comme le saisir par ruse et le mettre à mort. <sup>2</sup> Et ils disaient : "Pas pendant la fête, de peur que cela ne fasse du trouble dans le peuple." » Le refus d'intervenir pendant la fête ne peut être la cause du projet d'agir par ruse. Elle en est plutôt la conséquence ou une idée secondaire dans les discussions entre grands-prêtres et scribes. Pour cette raison, il nous paraît plus juste de traduire ici γάρ par « et » plutôt que par « en effet ». Il est possible d'interpréter de la même manière l'usage de γάρ au début de 6, 52 : <sup>51</sup> Καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο · <sup>52</sup> οὐ γάρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. « <sup>51</sup> Et il [Jésus] monta vers eux dans la barque et la tempête s'apaisa, et ils étaient, en eux-mêmes, extrêmement stupéfaits [hors de toute mesure]. <sup>52</sup> Et ils n'avaient pas compris ce qui concernait les pains, mais leur propre cœur était endurci. » (6, 51-52) Le lien entre « les pains » et la stupéfaction des disciples à l'issue de l'épisode de la tempête apaisée étant peu évident, il est possible de l'envisager comme une cause – ce qui est l'interprétation la plus courante – mais aussi comme une simple juxtaposition d'idées, de la part du narrateur.

<sup>2</sup> Rappelons *Marc 5, 11* : Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη « Or, il y avait là vers la montagne un grand troupeau de porcs qui paissait ». Employé ainsi, γάρ est l'équivalent de καί, ou de δέ et ἀλλά avec une valeur de juxtaposition, ce qui explique que, dans certains témoins, comme le *Codex Washingtonianus*, γάρ soit substitué à ἀλλά au début du verset 7, 25, où cette particule a la valeur d'une simple copule : Ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα / Ακούσασα γάρ γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ · « Et aussitôt / Et, ayant entendu parler de lui, une femme, dont la petite fille avait un esprit impur, vint et tomba à ses pieds ».

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 4, 21 b – 22.

<sup>4</sup> Le problème se pose dans les mêmes termes pour les versets 4, 24-25 et pour l'occurrence de γάρ au début du second verset.

<sup>5</sup> La particule a le même rôle en 13, 8. Nous comprenons d'une façon semblable les occurrences de γάρ qui ponctuent les propos de Jésus en 8, 34-38 (versets 35, 36, 37, 38). Les interrogations présentes en 8, 36 (Τί γάρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδοῦσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ; « Et en quoi serait-il utile à un homme de gagner l'univers entier et de causer du tort à sa propre vie ? ») et 8, 37 (Τί γάρ δοῖ ἄνθρωπος ἀνάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ; « Et que donnerait un homme en échange de sa propre vie ? ») apparaissent comme contradictoires avec l'appel à « prendre sa propre croix » en 8, 34 (Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à lui-même, prenne sa propre croix et me suivre. ») et à « perdre sa propre vie » en 8, 35 (Ὅς γάρ θελή τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν · ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ · ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν. « Car / et celui qui voudrait sauver sa propre vie la perdra, alors que celui qui perdra sa propre vie, à cause de moi et de l'évangile, la sauvera. ») Pour cette raison, γάρ exprime plutôt l'ajout d'une nouvelle idée dans le discours au début des versets 36 et 37. De même, 8, 38 introduit une nouvelle idée plutôt qu'une explication de ce qui précède (Ὅς γάρ ἂν ἐπαισχυνθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους... « Et celui qui aurait honte de moi et de mes paroles... ») Les versets 8, 34-38 présentent alors une juxtaposition d'idées distinctes. On retrouve la même organisation de paroles s'ajoutant les unes aux autres au moyen de γάρ en 9, 39-50 : dans cette séquence, les γάρ



Dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, l'occurrence de  $\bar{\nu}\bar{\Gamma}\Delta\rho$  p. 12, 14 constitue un exemple particulièrement net d'un tel usage de la particule :

$\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\kappa}\bar{\alpha}$   $\bar{\rho}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\beta}\bar{\epsilon}\bar{\iota}$   $\bar{\epsilon}\bar{\nu}$   $\bar{\alpha}\bar{\beta}\bar{\alpha}\bar{\lambda}$  ·  $\bar{\nu}\bar{\tau}$   $\psi\gamma\chi\eta$  ·  $\bar{\nu}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$  ·  $\omicron\upsilon\tau\epsilon$   $\tau\alpha\iota\tau\iota\delta$   $\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\varsigma}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\varsigma}$   $\bar{m}\bar{\nu}\bar{\lambda}\bar{\lambda}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$   $\bar{\Gamma}\bar{\Delta}\bar{\rho}$  ·  $2\bar{\nu}$   $\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{2}\bar{\rho}$   
 $\bar{\phi}\bar{o}\bar{\rho}\bar{\iota}$   $\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\varsigma}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\varsigma}$   $\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{o}\bar{\upsilon}\bar{\chi}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\iota}$   $\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{m}\bar{m}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$   $\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\rho}$   $\chi\bar{\epsilon}$   $\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{2}\bar{\alpha}\bar{2}\bar{\alpha}\bar{2}$   $\bar{\sigma}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\epsilon}$   $\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{m}\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\rho}$   $\bar{o}$   $\bar{\nu}\bar{m}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$

« Il [Dieu] ne pardonnera le péché à aucune âme ni la faute à la chair car aucun parmi ceux qui ont porté la chair ne sera sauvé. *Et* pensez-vous que beaucoup ont trouvé le royaume des cieux<sup>1</sup> ? »

Si  $\bar{\Gamma}\bar{\Delta}\bar{\rho}$  introduit bien ici une cause (« Dieu ne pardonnera [...] [pas] la faute à la chair *parce qu'*aucun de ceux qui ont porté la chair ne sera sauvé. »), il est difficile d'envisager la question introduite ensuite par  $\bar{\nu}\bar{\Gamma}\bar{\Delta}\bar{\rho}$  comme une cause<sup>2</sup>. Elle est plutôt une nouvelle idée, juxtaposée à ce qui précède<sup>3</sup>. André Méhat aboutit à des conclusions similaires pour les emplois de  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  dans les *Stromates*. Le plus souvent, Clément utilise la particule non pour introduire une cause après sa conséquence mais pour introduire deux propositions « réciproques<sup>4</sup> » : « La liaison pourrait aussi bien être faite par un  $\delta\acute{\epsilon}$  adversatif, ou même par une particule de

---

présents au début des versets 40, 41 et 49 ont la même valeur que les  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  que l'on trouve au début des versets 42, 43, 45 et 47. Dans l'*Évangile selon Marc*, cette neutralisation du  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  est moins fréquente que celle qui affecte  $\delta\acute{\epsilon}$  et  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ . Nous avons relevé 142 occurrences de  $\delta\acute{\epsilon}$ , dont 119 ont le sens d'une juxtaposition. La neutralisation est moins générale pour  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$  : sur 28 emplois de cette particule, 12 ou 13 (selon la façon dont on interprète 13, 7) ont cette valeur. Elle est plus rare encore pour  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  : elle apparaît dans 14 occurrences sur 51. Cependant, elle nous semble plus notable dans la mesure où il s'agit d'une originalité marcienne. En effet, l'usage de  $\delta\acute{\epsilon}$  avec un sens de juxtaposition apparaît dans d'autres textes du Nouveau Testament (Bernard Botte cite ainsi *Matthieu* 21, 3 et *Jean* 6, 10 – *Grammaire, op. cit.*, p. 78-79.) Il correspond aussi à son sens originel et étymologique. Pour Archibald Thomas Robertson  $\delta\acute{\epsilon}$  a originellement un sens de juxtaposition : « L'enclitique - $\delta\epsilon$  signifie ainsi "à nouveau", "en retour", alors que la conjonction  $\delta\acute{\epsilon}$  signifierait "en second lieu" ou "une seconde remarque" ou "une addition importante" ( $\delta\acute{\eta}$ ). Mais, quelle que soit la manière dont on prenne le problème, il n'y a, dans ce terme, aucune notion essentielle d'antithèse ou de contraste. » (*Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York, George H. Doran Co., 1914, p. 1184) Selon le même chercheur, il en est de même pour  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$  : « Comme  $\delta\acute{\epsilon}$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$  introduit quelque chose de nouveau, mais non pas quelque chose d'essentiellement en contraste. » (*Grammar, op. cit.*, p. 1185) En revanche, les occurrences de  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  avec cette valeur semblent limitées à *Marc*. Dans les grammaires du Nouveau Testament, cette valeur n'est mentionnée parmi les sens de la particule ni par Harvey Eugene Dana et Julius R. Mantey (*Grammar, op. cit.*, p. 242-244), ni par Bernard Botte (*Grammaire, op. cit.*, p. 80), ni non plus par Friedrich Blass et Albert Debrunner (*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, 19<sup>e</sup> édition, p. 235-236 ; traduction en anglais par Robert W. Funk de Friedrich Blass et Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1896 ; 11<sup>e</sup> édition en 1961). L'usage copulatif de  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  par Marc n'est pas non plus fondé étymologiquement. Selon Archibald Thomas Robertson,  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  est originellement « un composé de  $\gamma\acute{\epsilon}$  et  $\acute{\alpha}\rho\alpha$  », de ce fait, il a toujours un sens causal : quand il ne donne pas une « raison », il est tout de même « explicatif » (*Grammar, op. cit.*, p. 1190). Pour ces raisons, nous interprétons cet emploi de  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  spécifique à *Marc* comme un nouveau signe que la syntaxe de l'*Évangile* est dominée par la juxtaposition.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 10-15.

<sup>2</sup> De fait, si Francis E. Williams traduit  $\bar{\nu}\bar{\Gamma}\bar{\Delta}\bar{\rho}$  de manière causale (« For do you think that many have found the kingdom of heaven? » – Francis E. Williams, « The Apocryphon of James », *cap. cit.*, p. 47), Donald Rouleau le rend par « sans doute » : « Vous pensez *sans doute* que beaucoup ont trouvé le Royaume des cieux. » (Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 75)

<sup>3</sup> On trouve des usages semblables de  $\bar{\Gamma}\bar{\Delta}\bar{\rho}$  /  $\bar{\nu}\bar{\Gamma}\bar{\Delta}\bar{\rho}$  p. 4, 21 ; 5, 29 ; 6, 17 ; 7, 19 ; 8, 15 ; 9, 2 et 16 ; 11, 35 et 38 ; 12, 22 ; 13, 3 ; 16, 18 et 23.

<sup>4</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 229.

conclusion. La seconde idée n'appuie pas la première plus qu'elle n'est appuyée par elle ; ce sont deux faces d'une même pensée.<sup>1</sup> » *Stromates* I, 10, 46, 4 présente un exemple particulièrement clair de cette réciprocity des propositions unies par γάρ :

Ἦ δ' οὖν τὸ ἔργον δείκνυσιν, τοῦτο ἄτερος λαλεῖ, οἷον ἐτοιμάζων τῇ εὐποιίᾳ τὴν ὁδὸν καὶ ἐπὶ τὴν εὐεργεσίαν ἄγων τοὺς ἀκούοντας. Ἔστι γὰρ καὶ σωτήριος λόγος ὡς καὶ ἔργον σωτήριον.

« Et ce que l'action montre, l'autre le dit, en préparant le chemin en quelque sorte à la bienfaisance et en conduisant les auditeurs vers les actions vertueuses : il y a une parole qui sauve comme il y a une action qui sauve<sup>2</sup>. »

Ainsi, dans les *Stromates* également, γάρ apparaît souvent comme l'équivalent d'un simple καί.

Enfin, la même conclusion s'applique aux particules exprimant une conséquence dans la Lettre apocryphe de Jacques et dans les *Stromates*. (On ne trouve que deux occurrences d'une particule de ce genre dans l'Évangile selon Marc<sup>3</sup>.) En copte, ⲥⲈ peut avoir un sens consécutif ou adversatif<sup>4</sup>, ce second sens n'apparaissant jamais dans la Lettre<sup>5</sup>. Certaines de ses occurrences peuvent exprimer une conséquence, comme lorsque Jacques établit un lien de cause à effet entre le fait que les disciples aient tout abandonné pour suivre Jésus et sa demande d'un moyen de résister au diable :

ΠΧΔΕΙC ΟΥΝ ΣΑΜ ΜΜΔΝ ΔΠΙΘΕ ΝΕΚ ΩΠΕ ΖΝΕΚ ΔΖΝΚΩΕ ΓΑΡ ΝCΩΝ ΝΝΕΝΕΙ Δ† ΝΖΔΟΥΤ ΜΝ ΝΕΝΜΕΕΥ ΜΝ ΝΕΝ†ΜΕ ΔΖΝΟΥΔΖΝ ΝCΩΚ † ΘΖΕ ⲥⲈ ΝΕΝ ΔΤ†ΤΡΟΥΠΙ ΡΔΖΕ ΜΜΔΝ ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΥΤ† ΜΠΔΙ ΔΒΟΛΟC ΕΘΔΥ.

<sup>1</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 10, 46, 4. (La référence est donnée par André Méhat, *Étude*, op. cit., note 43 p. 229.) Le chercheur mentionne également *Stromates* I, 10, 47, 2-3 ; 48, 1 ; 48, 4-5 ; 12, 50, 2 et 13, 57, 1.

<sup>3</sup> Il s'agit à chaque fois de οὖν. Dans ces deux cas, la particule exprime clairement une conséquence, que ce soit en 10, 9, où Jésus déduit d'une référence à *Genèse* 2, 24 (citée en *Marc* 10, 7-8) Ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. « Donc ce que Dieu a joint, que l'homme ne le sépare pas. » ou en 13, 35, où l'injonction Γρηγορεῖτε οὖν « Veillez donc » est la conclusion de la phrase qui précède, sur un homme qui, « au portier a commandé de veiller » (τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ) (13, 34). En revanche, sa seule occurrence dans la fin supplémentaire longue est dénuée d'une valeur de conséquence : Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν « Ainsi donc, le seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel. » Cet emploi est plutôt « un lien temporel pour continuer ou reprendre la narration » (Friedrich Blass et Albert Debrunner, *A Greek Grammar*, op. cit., p. 234-235) ou comme une « simple formule de transition » (Bernard Botte, *Grammaire*, op. cit., p. 80). La particule est d'ailleurs omise, avec le nom qui la suit, par plusieurs témoins, notamment par le *Codex Ephraemi Rescriptus*, le *Codex Regius*, le *Codex Sangallensis* et l'*Athous Lavrensis*.

<sup>4</sup> Cf. Walter Ewig Crum traduit ⲥⲈ par « then, therefore, but » (Walter Ewig Crum, *A Coptic Dictionary*, op. cit., p. 802, col. 1) et note qu'il peut aussi signifier « again, once more » (*ibid.*, p. 802, col. 2).

<sup>5</sup> Pour l'occurrence p. 16, 5, le sens peut aussi bien être adversatif que consécutif : ΔΥΩ ΝΤΑΡΟΥCΩΤΜ ΔΖΟΥΡ ΠΙCΤΕΥΕ ΜΕΝ ΔΠΟΥΝΖ ΔΖΟΥΝΟΥC ΝΔΕ ΕΤΒΕ ΝΕΤΟΥΝΔΧΠΑΥ ΕΕΙΟΥΩΕ ⲥⲈ ΕΝ ΔΝΔΧΟΥ ΔΥΜΝ†CΚΑΝΔΔΛΟC ΔΖΙΧΔΥ ΜΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΔΚΕΜΔ « Et quand ils eurent entendu, ils crurent à la révélation, mais ils furent en colère à cause de ceux qui seront engendrés. Mais / Donc comme je ne voulais pas dire quelque chose qui les aurait scandalisés, j'envoyai chacun à un endroit différent. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 2-8)

« Seigneur, il est possible pour nous de t’obéir, si tu le veux. En effet nous avons laissé derrière nous nos pères mâles et nos mères et nos villages, nous t’avons suivi. Donne-nous *donc* la façon de ne pas être mis à l’épreuve par le diable mauvais<sup>1</sup>. »

Cependant, plusieurs autres des emplois de  $\text{σε}$  équivalent plutôt au simple ajout d’un nouvel élément dans un discours<sup>2</sup>. On pourrait citer par exemple p. 3, 11 :  $\text{2i}\epsilon \cdot \text{τετ}\bar{\nu}\text{ο}\gamma\omega\upsilon\epsilon \text{ εν δρ}\bar{\nu}\eta\phi\epsilon \cdot \omega\iota\pi\epsilon \text{ σε λοιπον ερετ}\bar{\nu}\rho\alpha\epsilon\iota\varsigma \delta\gamma\omega \text{ ερετ}\bar{\nu}\bar{\nu}\kappa\alpha\tau\kappa\epsilon$  « Est-ce que vous ne voulez pas être sobres ? *Et* ayez honte désormais, quand vous êtes éveillés et quand vous êtes endormis.<sup>3</sup> » et p. 3, 25 :  $\text{π}\omega\bar{\tau}\bar{\nu} \text{ πε π}\omega\bar{\nu}\bar{2} \bar{\mu}\mu\epsilon \text{ σε χε δ}\alpha\bar{\rho}\pi\alpha\bar{2}\rho\epsilon \delta\rho\omega\tau\bar{\nu} \text{ ερετ}\bar{\nu}\omega\phi\omega\bar{\nu}\epsilon [\chi]\epsilon\kappa\alpha\varsigma \text{ ερετ}\bar{\nu}\delta\bar{\rho} \bar{\rho}\rho$  « À vous est la Vie ! *Et* sachez qu’il vous a guéris quand vous étiez malades pour que vous régniez.<sup>4</sup> » Dans la *Lettre apocryphe*,  $\text{σε}$  peut donc avoir un sens consécutif mais aussi celui d’une simple addition, comme l’ensemble des autres particules de liaison qui apparaissent dans ce texte.

On peut tirer la même conclusion de l’étude des particules de conséquence employées par Clément :  $\text{ο}\bar{\upsilon}\bar{\nu}$  et ses composés,  $\text{το}\bar{\iota}\nu\bar{\nu}$  et  $\bar{\alpha}\rho\alpha$ . Chacune peut introduire une conclusion<sup>5</sup>. Cependant, dans plusieurs cas, la conséquence ainsi présentée est, dans le discours de Clément,

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 23-31.  $\text{σε}$  a également une valeur nettement consécutif p. 6, 7 ; 14, 11 et 16, 20.

<sup>2</sup>  $\text{σε}$  n’apparaît pas dans les parties narratives de la *Lettre*. Il n’est donc pas possible de savoir si la particule peut aussi introduire un nouvel élément dans la narration, sans lien consécutif avec ce qui précède.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 9-12. On ne pourrait envisager ici un lien consécutif qu’à condition d’interpréter la question posée par Jésus comme une interrogation rhétorique : vous ne voulez pas être sobres « *donc* ayez honte désormais ».

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 24-27.  $\text{σε}$  est employé comme simple addition également p. 4, 8 ; 14 ; 18 et p. 5, 31.

<sup>5</sup> Entre autres exemples, on peut citer pour  $\text{ο}\bar{\upsilon}\bar{\nu}$  :  $\text{προτεινομεν γαρ αυτοις το αναντιρρητον εκεινο, ο ο θεος εστιν ο λεγων και περι ενος εκαστου ων επιζητω παριστας εγγραφως. Τις ουν ουτως αθεος <ως> απιστειν θεω και τας αποδειξεις ως παρα ανθρωπων απαιτειν του θεου ;$  « En effet nous leur proposons cet argument irréfutable : que Dieu est celui qui parle et qui présente par écrit une réponse pour chacun des points sur lesquels portent mes recherches. Qui *donc* serait assez athée pour ne pas croire Dieu et pour lui demander des preuves comme on en demande à des humains ? » (*Stromates* v, 1, 5, 6 – 6, 1) (On peut mentionner de même l’usage de  $\text{ο}\bar{\upsilon}\bar{\nu}$  en I, 4, 27, 3, auquel André Méhat fait référence – *Étude, op. cit.*, note 53 p. 231.) Pour  $\text{το}\bar{\iota}\nu\bar{\nu}$  :  $\text{Φαμεν τοινυν ενθενδε γυμνω τω λογω την φιλοσοφian ζητησιν εχειν περι αληθειας και της των οντων φύσεως (αλήθεια δε αυτη, περι ης ο κυριος αυτος ειπεν εγω ειμι η αληθεια, την τε αυ προπαιδειαν της εν Χριστω αναπαύσεως γυμνάσειν τον νουν και διεγειρειν την σύνεσιν αγχίνoian γεννώσαν ζητητικην δια φιλοσοφias αληθοῦς. « Pour conclure, nous affirmons à partir de là, en une parole sans fard, que la philosophie possède la recherche au sujet de la vérité et de la nature véritable (Or, c’est cette vérité à propos de laquelle le Seigneur lui-même a déclaré : *Moi, je suis la vérité.* [Évangile selon Jean 14, 6]) et que, d’autre part, la formation préparatoire au repos dans le Christ exerce l’esprit, éveille l’intelligence, en donnant naissance à une sagacité chercheuse grâce à la philosophie véritable. »$  (*Stromates* I, 5, 32, 4. Le passage conclut une argumentation qui a commencé en I, 2, 19, 1. André Méhat y fait référence en *Étude, op. cit.*, note 54 p. 231 et considère que la phrase qui commence par  $\text{το}\bar{\iota}\nu\bar{\nu}$  introduit alors « un résumé de ce qui précède » – *Étude, op. cit.*, p. 231.) Pour  $\bar{\alpha}\rho\alpha$  :  $\text{Ei δε το μαρτυριον ανταπόδοσις δια κολάσεως, και η πίστις και η διδασκαλία, δι’ ας το μαρτυριον συνεργοι αρα αυται κολάσεως, ης τις αν αλλη μειζων απέμφρασις γένοιτο ;$  « Et si le martyr était une rétribution obtenue par le supplice, la foi et l’enseignement grâce auxquels on en arrive au martyr devraient l’être aussi ; ils aideront *donc* au supplice : quelle plus grande absurdité que celle-là ? » (*Stromates* IV, 12, 85, 2. Clément critique ici la manière dont Basilide conçoit le martyr.)

très éloignée de sa cause. En outre, la cause en question peut être formulée dans plusieurs passages dispersés. Par exemple, en v, 2, 14, 1, quand Clément écrit Περὶ μὲν οὖν πίστεως ἱκανὰ μαρτύρια τῶν παρ' Ἑλλησι γραφῶν παρατεθείμεθα « *Ainsi*, sur la foi, nous avons présenté un nombre suffisant de témoignages tirés des écrits grecs », il existe un lien de conséquence avec un ensemble de citations d'auteurs grecs au sujet de la foi. Mais celles-ci ne précèdent pas directement v, 2, 14, 1 : la plus proche apparaît en v, 1, 11, 5. De plus, elles ne forment pas une section unique, explicitement consacrée aux témoignages grecs sur la foi, mais sont disséminées entre v, 1, 9, 1 et v, 1, 11, 5<sup>1</sup>. Dans cet exemple, le lien de cause à conséquence est pour ainsi dire distendu, de sorte que le lecteur peut perdre la valeur de conclusion de οὖν, τοίνυν ou ἄρα<sup>2</sup>. Dans d'autres occurrences des particules, la valeur consécutive est même absente. Οὖν, τοίνυν et ἄρα introduisent plutôt une nouvelle idée. Celle-ci peut avoir un rapport avec ce qui précède ; elle constitue alors nouvelle étape dans le discours de Clément. Ainsi, en i, 1, 1, 5, 1<sup>3</sup>, au sein d'une section où l'auteur justifie la mise par écrit de traditions chrétiennes, τοίνυν introduit l'idée d'un examen individuel auquel chaque auteur, orateur, lecteur ou auditeur aurait à se livrer, avant d'écrire, parler, lire ou écrire<sup>4</sup> :

Ἀνάγκη τοίνυν ἄμφω τούτῳ δοκιμάζειν σφᾶς αὐτούς, τὸν μὲν εἰ ἄξιός λέγειν τε καὶ ὑπομνήματα καταλιμπάνειν, τὸν δὲ εἰ ἀκροᾶσθαι τε καὶ ἐντυγχάνειν δίκαιος...

« Par ailleurs, il est nécessaire que, toutes deux, ces personnes s'examinent elles-mêmes, la première pour savoir si elle est digne de parler ou de laisser des notes, la seconde pour savoir s'il est juste qu'elle écoute ou lise<sup>5</sup>... ».

<sup>1</sup> Il s'agit de citations d'Empédocle (*Stromates* v, 1, 9, 1), d'Héraclite (v, 1, 9, 3), de Sophocle (v, 1, 11, 2), de Ménandre (v, 1, 11, 3) et de Timon de Phlionte (v, 1, 11, 5). André Méhat exprime une idée semblable quand il note que, « le plus souvent », οὖν et τοίνυν chez Clément « indiquent seulement d'une manière vague que l'idée a déjà été exprimée quelque part » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 231).

<sup>2</sup> Deux hypothèses tenant de l'histoire du texte peuvent expliquer cette dissociation entre les différentes causes (les citations d'auteurs grecs qui apparaissent comme disséminées) et la conséquence que Clément en tire. La première serait celle d'interpolations postérieures à Clément. La seconde est celle d'ajouts qui seraient le fait de l'auteur lui-même et qui auraient abouti à cette dilution du lien de cause à conséquence. L'une comme l'autre ne peuvent être exclues. Cependant, parce que la juxtaposition est très fréquente dans les *Stromates*, de même que la réduction des connecteurs logiques à de simples liens de juxtaposition, il nous semble préférable de considérer que ce lien logique ténu fait partie de l'écriture de l'auteur et ne résulte d'un accident ni au niveau de la rédaction ni au niveau de la transmission.

<sup>3</sup> L'exemple est cité par André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 52 p. 231.

<sup>4</sup> De même, en *Stromates* i, 1, 4, 1, τοίνυν introduit l'équivalence entre la transmission par oral et par écrit de la Parole chrétienne, cette équivalence étant développée en i, 1, 4, 2. On peut également citer i, 5, 29, 7, où la même particule introduit une nouvelle étape dans l'interprétation de *Proverbes* 5, 3. (Ces occurrences sont également mentionnées par André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 52 p. 231)

<sup>5</sup> Cette idée est prolongée ensuite par la comparaison avec l'Eucharistie pour laquelle chacun a à s'examiner pour décider ou non de s'en nourrir (*Stromates* i, 1, 5, 1 et 3), ainsi que par des propos sur les fondements (i, 1, 5, 2) et la nature (i, 1, 6, 1-3) d'un tel examen individuel, ces trois éléments étant présentés de manière entremêlée.

Souvent, le rapport avec ce qui précède est ténu, voire absent. En I, 1, 14, 1, des éléments sur les Stromates eux-mêmes sont ainsi introduits par οὖν sans qu'il existe de rapport de conséquence directe avec les lignes qui précèdent. Les deux passages sont seulement liés par un thème commun : celui des « mystères » (ἀπόρρητα) et de leur transmission<sup>1</sup>.

Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενὴς μὲν εἶ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμιμνήσκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσω πεπληγότα· σοφῶ γάρ, φησί, λάλει, καὶ σοφώτερος ἔσται, καὶ τῶ ἔχοντι δὲ προστεθήσεται. Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρρητα ἱκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνησαι...

« Et je sais bien que mes notes écrites sont faibles en comparaison de l'esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter, mais elles pourraient être une image permettant à qui a été frappé par le thyrsos de se souvenir. En effet, comme il est dit, *Parle à un sage et il deviendra plus sage*. [Proverbes 9, 9] et *À qui a, il sera donné davantage*. [Évangile selon Matthieu 13, 12] Elles ne promettent pas d'expliquer les mystères de manière suffisantes, loin de là, mais seulement d'en faire se souvenir<sup>2</sup>... »

De même, en I, 5, 28, 1, après une présentation sur la « sensation » (αἴσθησις), οὖν introduit un passage sur la philosophie comme don providentiel reçu par les Grecs, sans qu'aucun rapport de cause à conséquence puisse être identifié avec ce qui précède<sup>3</sup>. Dans de tels cas, οὖν, τοίνυν et ἄρα ont moins une valeur de transition qu'une simple valeur de juxtaposition<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Stromates* I, 1, 13, 2.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 14, 1-2.

<sup>3</sup> Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλληνιστὶν ἀναγκαία φιλοσοφία... « Et, avant la venue du Seigneur la philosophie était nécessaire aux Grecs pour les conduire à la justice... » (*Stromates* I, 5, 28, 1)

<sup>4</sup> Deux éléments appuient ce sens neutre des particules de conclusion. Le premier est noté par André Méhat : « Elles concluent si peu un discours qu'on les trouve fréquemment en des positions que les découpeurs du texte ont, avec beaucoup de vraisemblance, considéré comme des débuts de chapitres ou de paragraphes. » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 230-231) Parmi les exemples que nous avons cités, οὖν apparaît ainsi au début de ce qui est considéré comme le début du deuxième chapitre du Stromate V (V, 2, 14, 1) et du cinquième chapitre du Stromate I (I, 5, 28, 1), ainsi qu'au commencement d'une section que Marcel Caster intitule « Les "Stromates" notes aide-mémoire seront exprès muets ou obscurs sur certaines points. » (I, 1, 14, 1, cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate I*, p. 53) De même, τοίνυν figure au début d'une section auquel le même chercheur donne le titre de « Mais notre intention doit être pure, et purs aussi ceux qui nous écouteront. » (I, 1, 5, 1, cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate I, op. cit.*, p. 47) Le second argument en faveur d'une valeur neutre des particules de conclusion est leur usage, dans certains cas, avec une autre expression indiquant la conséquence. Ainsi, en I, 10, 46, 1, au début du chapitre 10 du Stromate I, οὖν suit διὰ τοῦτο « c'est pourquoi ». Ces deux derniers mots expriment la conclusion. Aussi οὖν n'a-t-il pas cette valeur mais seulement un sens neutre : Διὰ τοῦτο οὖν ὁ σωτὴρ ἄρτον λαβὼν πρῶτον ἐλάλησεν καὶ εὐχαρίστησεν· εἶτα κλάσας τὸν ἄρτον προέθηκεν, ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς, καὶ τὰς γραφὰς ἐπιγνόντες πολιτευσώμεθα καθ' ὑπακοήν. « Et c'est pourquoi le Sauveur, ayant pris du pain, commença par parler et par rendre grâce ; c'est seulement ensuite qu'il rompit le pain et le présenta, pour que nous le mangions d'une manière conforme au logos et qu'en découvrant les Écritures nous nous conduisions dans l'obéissance. » Cette valeur neutre n'est pas inhabituelle pour τοίνυν. En se fondant notamment sur des exemples empruntés à Isocrate et Isée, Octave Navarre considère ainsi comme un des « deux sens très distincts de la particule » son emploi « comme transition vague pour passer d'une idée à une autre » (Octave Navarre « Études sur les particules grecques. Essais de sémantique. III. » *Revue des études anciennes*, 7/2, 1905, p. 116-130, p. 126) Τοίνυν peut alors se traduire par « de plus, en outre » (*ibid.*). (La référence à Octave Navarre est donnée par André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 230 et note 49 p. 230. André Méhat indique cependant qu'Octave Navarre considère toutes les particules de conclusion comme pouvant servir de « transition vague » alors que ce dernier n'affirme

## B. La tension entre fragmentabilité et linéarité

### a. Des passages plus ou moins fragmentables et plus ou moins linéaires

Cette analyse de la syntaxe de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément nous conduit à une double conclusion.

La première est l'importance, dans chacun de ces trois textes, de la juxtaposition, que celle-ci prenne la forme d'asyndètes ou de coordinations, ou de particules ou de formules de temps, opposition, cause ou conséquence, employées avec une simple valeur de juxtaposition. On pourrait généraliser à l'ensemble de notre corpus ce qu'André Méhat note à propos de la syntaxe des *Stromates* :

« En résumé, les particules de liaison n'indiquent pas les articulations d'un discours. La diversité des particules ne traduit pas des relations différentes et spécifiées. Les éléments sont juxtaposés, sans que les raisons de cette juxtaposition soient clairement indiquées<sup>1</sup>. »

Ainsi, le plus souvent, les phrases de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* ne présentent pas une succession chronologique précise de faits ou une suite d'arguments, unis par des liens précis de cause à effet ou d'opposition, ce que René Descartes appellerait de « longues chaînes de raison<sup>2</sup> ». Pour reprendre l'expression que nous avons trouvée chez Clément, les phrases de ces œuvres ne présentent généralement pas de τάξις<sup>3</sup>.

---

cela que pour τοίνυν.) De même, Octave Navarre remarque que la valeur logique de οὐν comporte en grec « toute une série d'affaiblissements et de dégradations » (Octave Navarre, « Études sur les particules grecques. Essais de sémantique. IV », *Revue des études anciennes*, 10/4, 1908, p. 293-335, p. 298), pouvant aller jusqu'à un emploi seulement « continuatif » (*ibid.*, p. 301), comme chez Xénophon, Platon (*ibid.*, *loc. cit.*), Thucydide, Lysias ou encore Plutarque (*ibid.*, p. 302). « Dans cet emploi [...] οὐν marque, non plus un rapport logique au sens strict, mais un simple progrès, parfois à peine sensible, dans la continuité d'un raisonnement ou d'un récit. » (*ibid.*, p. 301) Il apparaît alors comme « l'équivalent pur et simple de καί ou δέ (Octave Navarre, *ibid.*) Son équivalent français serait alors plutôt « or » ou « mais » (*ibid.*, p. 302).

<sup>1</sup> André Méhat, *Étude*, *op. cit.*, p. 232-233.

<sup>2</sup> « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » (René Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences.*, Ian Maire, 1637.)

<sup>3</sup> Il n'est pas exclu qu'une structure linéaire non immédiatement visible, une τάξις cachée, existe dans les œuvres du corpus. On pourrait par exemple faire l'hypothèse, pour les *Stromates*, d'une argumentation linéaire distincte de l'argumentation apparente ; pour l'*Évangile selon Marc*, d'un récit caché, plus difficilement perceptible que le

Cette absence d'ordre s'oppose à l'organisation linéaire partielle que nous avons mise en évidence dans chacune des trois œuvres : narration linéaire dans l'*Évangile selon Marc*, dialogue linéaire dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, exposé linéaire dans les *Stromates*. Elle s'accorde en revanche avec la fragmentabilité que nous constatée dans ces trois textes.

Les liens entre les sections de l'*Évangile selon Marc* étant le plus souvent spatiaux ou, lorsqu'ils sont temporels, imprécis, ces sections peuvent être séparées et replacées différemment dans le fil du récit, ce que manifeste la décapitation de Jean le Baptiste, racontée après coup sans qu'il soit possible de savoir quelle aurait dû être sa place originelle dans une narration suivant une chronologie strictement linéaire. De plus, même ces sections narratives peuvent être scindées en unités plus brèves, du fait, notamment de la prédominance de la juxtaposition dans la syntaxe de ce texte. Nous montrons ainsi dans l'annexe H, comment les vingt premières sections narratives de l'*Évangile selon Marc* peuvent être scindées en vingt-six unités<sup>1</sup>.

De même, rien ne rend nécessaire l'ordre des répliques dans le dialogue de la *Lettre apocryphe de Jacques*, pas plus que l'ordre des paroles du « Seigneur » au sein d'une même tirade : ces différentes composantes du texte pourraient elles aussi être déplacées et réorganisées selon un ordre différent. Enfin, Clément lui-même affirme qu'une logique d'accumulation l'a conduit à modifier le plan linéaire de son œuvre, ce que nous interprétons également comme un signe de fragmentabilité<sup>2</sup> : les *Stromates* sont, en partie, une suite d'unités qu'il est possible d'augmenter et dont l'ordre pourrait être, par ailleurs, modifié. L'importance de la juxtaposition dans la syntaxe des trois œuvres confirme ainsi, au niveau de la phrase, ce que nous avons constaté au niveau de l'architecture des trois textes.

---

récit explicite et, pour la *Lettre apocryphe de Jacques*, d'une linéarité dans les échanges entre le « Sauveur » et ses disciples, qu'il serait possible de déceler en-deçà de l'apparent désordre de leurs répliques. Comme nous le montrerons dans la deuxième partie, nous pensons que l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* déploient des sens nouveaux grâce à la coprésence d'une structure linéaire et d'une structure fragmentable. S'il était prouvé qu'une structure linéaire cachée existait, nous pensons qu'elle s'intégrerait à ce fonctionnement permettant la démultiplication du sens ; qu'elle se surajouterait à la structure linéaire explicite, mais sans annuler pour autant l'existence d'une structure fragmentable.

<sup>1</sup> Cf. *infra*, annexe H.

<sup>2</sup> André Méhat fait selon nous l'hypothèse d'une semblable fragmentabilité des *Stromates*. En se fondant sur l'expression κεφαλαίων συστηματικῆ ἔκθεσις « exposition organisée de *képhalaia* » (*Stromates* I, 1, 14, 2), il considère en effet que les *Stromates* ont pour « matière première » (*id.*, *Étude*, *op. cit.*, p. 179) les κεφάλαια, terme qu'il propose de traduire par le latin *capitula* (*ibid.*, p. 123) et qu'il interprète comme désignant des formulations condensées de pensées de Clément ou d'autres auteurs (*ibid.*, p. 122). Toujours selon André Méhat, ces κεφάλαια ou *capitula* sont séparables les uns des autres parce que chacun fonctionne de manière autonome : « Chaque *capitulum*, qu'il soit une citation, un résumé, ou qu'il condense une pensée de l'auteur, est fait pour se suffire à soi-même. » (*ibid.*, p. 274) Concevoir les *Stromates* comme une suite de *capitula* « se suffi[sant] » chacun « à soi-même », c'est considérer le texte de Clément comme fragmentable.

L'analyse de la syntaxe de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément confirme par ailleurs que ces deux caractéristiques des trois œuvres – des ensembles linéaires ; des ensembles fragmentables – ne s'excluent pas mutuellement, mais qu'ils existent simultanément. En effet, la seconde conclusion que nous pouvons tirer de cette analyse syntaxique est que, si les particules de temps, d'opposition, de cause ou de conséquence sont parfois réduites à un simple rôle de jonction, cette neutralisation n'est jamais systématique. Dans l'*Évangile selon Marc*, plusieurs connecteurs de temps permettent bel et bien de situer dans une chronologie les faits relatés dans les chapitres 14 à 16. De même, plusieurs particules d'opposition, cause et conséquence ont pleinement une valeur logique dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et dans les *Stromates*. Au niveau des phrases comme au niveau de leur architecture globale, les trois œuvres constituent *à la fois* des textes dotés d'une organisation linéaire *et* des textes susceptibles d'être dissociés en fragments.

Cela ne signifie pas qu'il faille distinguer, au sein de chaque œuvre, des passages *absolument linéaires* et des passages *absolument fragmentables*. Ainsi, à partir de la disjonction entre les treize premiers chapitres de l'*Évangile selon Marc*, où les indications de temps sont majoritairement vagues, et les trois derniers, où ces compléments permettent d'établir une succession précise des événements, il serait tentant de conclure que la première partie de cette œuvre, fragmentable, s'opposait à la seconde, linéaire. Or, l'analyse de la juxtaposition que nous venons de mener contredit une distinction aussi stricte. Les adverbes temporels *πάλιν* « de nouveau » et *εὐθύς*, « aussitôt » ont une valeur de simple jonction, que ce soit avant ou après *Marc* 14, 1. De même, l'organisation de la narration par le « *καί* paratactique<sup>1</sup> » et les emplois de *δέ*, *ἀλλά* et *γάρ* comme juxtapositions sont présents dans l'ensemble des chapitres 1 à 16<sup>2</sup>. Ainsi, les procédés qui font de l'*Évangile selon Marc* un ensemble potentiel de fragments apparaissent aussi bien dans sa première que dans sa seconde partie. De la même façon, les constructions syntaxiques qui constituent le texte en une unité linéaire se trouvent aussi bien

---

<sup>1</sup> Camille Focant, « L'ultime prière », *art. cit.*, p. 299.

<sup>2</sup> Rappelons que sur les 70 sections qui précèdent le premier verset de *Marc* 14, 62 sont introduites par *καί* et que les 19 sections qui suivent *Marc* 14, 1 commencent toutes par cette conjonction. Pour les emplois de *δέ*, *ἀλλά* et *γάρ* comme juxtapositions, on peut citer, après *Marc* 14, 1, le verset 15, 16, où *δέ* introduit une section sans qu'il y ait opposition avec ce qui précède ; 14, 49, où *ἀλλά* n'a pas non plus de valeur adversative et 14, 2, où *γάρ* introduit non pas une explication mais une information supplémentaire. De même, l'asyndète n'est pas absente des trois derniers chapitres (*cf.* 14, 19, et 61).



avant qu'après *Marc* 14, 1 : δέ, ἀλλά et γάρ avec leur sens logique ne sont pas limités aux trois derniers chapitres de l'Évangile<sup>1</sup>. La différence est plutôt une différence de degré : la première partie de l'œuvre est plus fragmentable et la seconde partie plus linéaire<sup>2</sup>.

De même, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, les tirades du « Seigneur » sont les sections *les plus fragmentables*. Les deux modes de liaison les plus fréquents y sont, en premier lieu l'asyndète, puis l'emploi de ΔΥΘ, ΟΥΤΕ et Η, auxquels on peut associer l'usage des formules †ΧΟΥ ΜΜΔC ΧΕ « je dis que » et ΕΜΜΔΝ (ou ΜΜΔΝ ou ΖΔΜΗΝ) †ΧΟΥ ΜΜΔC ΝΗΤΗ ΧΕ « amen je vous dis que », à valeur de juxtaposition. ΔΕ / ΝΔΕ et ΣΕ y ont plus souvent un rôle

<sup>1</sup> Ainsi, en *Marc* 4, 11, δέ a une valeur pleinement adversative, comme ἀλλά en *Marc* 4, 17. De même, en *Marc* 1, 16, γάρ introduit une cause.

<sup>2</sup> De même, il existe, dans les *Nuits attiques*, des sections plus organisées que le reste de l'œuvre, sans être pour autant dépourvues de tout caractère fragmentable. Une unité de ce genre, signalée notamment par Leo Franc Holford-Strevens (*Aulus Gellius, an Antonine scholar and his achievement*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 35), commence en XVII, 21, 1 : *Ut conspectum quendam aetatum antiquissimarum, item virorum inlustrum qui in his aetatibus nati fuissent haberemus, ne in sermonibus forte inconspicuum aliquid super aetate atque vita clarorum hominum temere diceremus, [...] lit ab istiusmodi, inquam, temporum aetatumque erroribus caveremus, et excerpibamus ex libris qui chronici appellantur quibus temporibus flourissent Graeci simul atque Romani viri, qui vel ingenio vel imperio nobiles insignesque post conditam Romam fuissent ante secundum bellum Carthaginiensium, easque nunc excerpiones nostras variis diversisque in locis factas cursim digessimus. Neque enim id nobis negotium fuit, ut acri atque subtili cura excellentium in utraque gente hominum συγχρονισμούς componeremus, sed ut Noctes istae quadamtenus his quoque historiae flosculis leviter iniectis aspergerentur. Satis autem visum est in hoc commentario de temporibus paucorum hominum dicere, ex quorum aetatibus de pluribus quoque, quos non nominaremus, haut difficilis coniectura fieri posset.* « Pour avoir un aperçu sur les époques les plus anciennes, de même que sur les hommes illustres qui naquirent en ces époques, et pour ne pas dans mes conversations me hasarder à dire quelque chose d'imprudent sur l'époque ou la vie des hommes célèbres [...], pour, dis-je, me mettre en garde contre de semblables erreurs de dates et d'époques, j'ai fait des extraits de livres qu'on appelle "chroniques" et qui portent sur les époques où fleurirent les Grecs et Romains qui, soit pour leur intelligence, soit pour leur pouvoir, furent célèbres ou renommés entre la fondation de Rome et la seconde guerre punique, et, maintenant, ces extraits que j'ai faits, en des pages diverses et variées, je les ai classées à la va-vite. En effet ma préoccupation n'était pas de composer, avec un soin précis et subtil, des *Synchronismes* des hommes remarquables des deux peuples, mais, d'agrémenter avec mesure ces *Nuits* avec ces fleurettes d'Histoire en les ajoutant sans de trop grandes complexités. De plus, il a paru suffisant dans cet exposé de parler des époques de quelques hommes, à partir desquels on pourra sans difficulté d'inférer les dates d'autres plus nombreux, que nous ne nommerons pas. » (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVII, 21, 1, traduction personnelle) Le passage qui s'ouvre par ces mots est un « *commentarium* » organisé de manière linéaire autour d'un même sujet : la situation dans les temps des Grecs et Romains célèbres. Pourtant, le passage en question conserve aussi le caractère désorganisé propre aux *Nuits attiques*. L'auteur insiste en effet sur la distance entre l'exposé qui va suivre et les ouvrages dans lesquels il a puisé pour la constituer. Il se défend notamment d'avoir écrit avec le même *acer atque subtilis cura* « soin précis et subtil ». Ici, comme ailleurs, les *Nuits* sont composées *leviter* « sans de trop grandes complexités », ce que souligne encore la métaphore insouciance des « fleurettes d'Histoire » dont l'aspect bucolique tranche avec l'évocation des « chroniques », tout comme le vocabulaire horticole, notamment le diminutif et peut-être néologisme *flosculae* se distingue du vocabulaire rhétorique, voire technique qui précède, « *acri atque subtili cura excellentium in utraque gente hominum συγχρονισμούς* ». Un effort d'organisation a bien présidé à la rédaction de cette partie, mais il est resté minimal : Aulu-Gelle déclare qu'il a « classé à la va-vite » (« *cursim digessimus* ») ses notes de lecture, formule qui mime la nonchalance revendiquée par l'auteur dans la mesure où elle se signale par sa brièveté – deux mots – à la fin d'une phrase très longue et dont les périodes étaient encore allongées par de nombreux rythmes binaires « *temporum aetatumque... vel ingenio vel imperio nobiles insignesque* ». Ainsi, ce passage n'est pas un îlot linéaire au milieu d'une œuvre majoritairement fragmentaire : tout en étant lui aussi fragmentaire, il est seulement *un peu plus linéaire* que le reste du texte.

de simple copule qu'un sens logique<sup>1</sup> et  $\Gamma\Delta\rho / \bar{\Gamma}\Delta\rho$  y ont à peu près aussi souvent une valeur logique qu'une valeur de simple juxtaposition<sup>2</sup>. Seul  $\lambda\lambda\lambda$  est plus fréquemment employé avec un sens d'opposition qu'avec une valeur neutre<sup>3</sup>. Les passages de narration sont moins fragmentables tout en étant peu linéaires. L'asyndète y reste fréquente, notamment pour introduire les prises de paroles, et  $\Delta\Upsilon\omega$  y est souvent employé. En revanche, la seule fois où  $\bar{\Delta}\epsilon$  apparaît, la particule a une valeur adversative<sup>4</sup> et les deux occurrences de  $\Gamma\Delta\rho / \bar{\Gamma}\Delta\rho$  qui y figurent ont un sens nettement causal<sup>5</sup>. L'introduction et la conclusion de la Lettre sont encore plus linéaires et encore moins fragmentables. Elles ne comportent aucune asyndète,  $\Delta\Upsilon\omega$  n'y apparaît qu'une fois<sup>6</sup> et  $\varsigma\epsilon$  y est utilisé avec un sens consécutif<sup>7</sup>. Cependant, les marques de fragmentabilité dans la syntaxe n'en sont pas absentes : les quatre occurrences de  $\Delta\epsilon / \bar{\Delta}\epsilon$  dans ces deux passages ont chacune la valeur d'une juxtaposition<sup>8</sup> et il en est de même pour la seule fois où  $\lambda\lambda\lambda$  est employé<sup>9</sup> et pour deux des trois fois où apparaît  $\Gamma\Delta\rho / \bar{\Gamma}\Delta\rho$ <sup>10</sup>. Les passages les plus linéaires et les moins fragmentables sont les répliques de Jacques et Pierre où on ne trouve ni asyndètes, ni occurrence de  $\Delta\Upsilon\omega$ , et où  $\lambda\lambda\lambda$ <sup>11</sup>,  $\varsigma\epsilon$ <sup>12</sup> et  $\Gamma\Delta\rho / \bar{\Gamma}\Delta\rho$ <sup>13</sup> ont toujours leur valeur logique<sup>14</sup>.

<sup>1</sup>  $\Delta\epsilon$  ou  $\bar{\Delta}\epsilon$  apparaît quinze fois dans les paroles du « Seigneur », dix fois avec une valeur de juxtaposition (p. 6, 11 ; 12, 34 et 35 ; 14, 8 ; 12 ; 20 ; 22 ; 26 ; 32 et 37) et cinq fois avec une valeur d'opposition (p. 4, 20 et 37 ; 12, 2 et 34 et 14, 12).  $\varsigma\epsilon$  est utilisé sept fois dans les mêmes passages : cinq fois avec un sens de juxtaposition (p. 3, 11 et 25 ; 4, 8 ; 14 et 18 et 5, 31) et deux fois avec une valeur de conséquence (p. 6, 7 et 14, 11).

<sup>2</sup>  $\Gamma\Delta\rho$  ou  $\bar{\Gamma}\Delta\rho$  est employé vingt-cinq fois dans les tirades de Jésus, douze fois avec un sens de juxtaposition (p. 4, 21 ; 5, 29 ; 6, 17 ; 7, 19 ; 8, 15 ; 9, 2 et 16 ; 11, 35 et 38 ; 12, 22 et 24 et 13, 3) et treize fois avec une valeur causale (p. 4, 7 ; 6, 5 et 10 ; 7, 15 et 24 ; 8, 1 ; 11 et 16 ; 9, 13 ; 12, 5 et 12 ; 14, 30 et 34).

<sup>3</sup> Sur les sept emplois de  $\lambda\lambda\lambda$  dans les paroles du « Sauveur », seulement deux ont un sens de juxtaposition (p. 7, 6 et 13, 20) tandis que les cinq autres ont une valeur d'opposition (p. 2, 23 et 32 ; 7, 12 ; 9, 13 et 13, 1).

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 4. (Il est difficile de se prononcer sur l'occurrence p. 2, 8, du fait de l'état lacunaire du haut de la page 2.)

<sup>5</sup> Cf. *Lettre* p. 11, 8 et 15, 28.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 14.

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 20.

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 15 ; 26 ; 29 et 16, 12.

<sup>9</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 18.

<sup>10</sup> La particule est employée trois fois dans la conclusion de la *Lettre*. Elle a un sens logique p. 16, 14 et une valeur de simple juxtaposition p. 16, 18 et 23.

<sup>11</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 1.

<sup>12</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 28.

<sup>13</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 25 ; 5, 28 et 6, 25.

<sup>14</sup> Cette comparaison, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, entre les tirades du « Seigneur », les parties narratives, les parties épistolaires et les répliques des disciples, doit être jugée prudemment du fait de l'inégalité de longueur entre ces différents passages de l'œuvre. Les répliques du « Sauveur » constituent l'essentiel de l'œuvre, tandis que les paroles de Pierre et Jacques sont plus brèves et moins nombreuses. La différence entre les répliques des disciples, les parties épistolaires, les parties narratives et les tirades du « Seigneur » en termes de fragmentabilité et de linéarité est cependant, d'après nous, significative.

De la même façon, les différents passages qui constituent les *Stromates* peuvent être caractérisés comme plus ou moins fragmentables ou linéaires. Ainsi, *Stromates* v, 1, 2, 3 – 4, 1<sup>1</sup> est un passage plutôt linéaire. Les particules οὖν<sup>2</sup>, γάρ<sup>3</sup>, δέ<sup>4</sup>, τοίνυν<sup>5</sup>, δέ<sup>6</sup> et γοῦν<sup>7</sup> y ont presque toujours un sens logique. Le texte apparaît ainsi comme deux démonstrations linéaires successives. Dans la première (*Stromates* v, 1, 2, 3 – 3, 1), Clément présente, à partir de plusieurs citations et références néotestamentaires<sup>8</sup>, l'existence de deux sortes de foi, l'une inférieure, l'autre supérieure, entre lesquelles un progrès est possible. Dans la seconde (*Stromates* v, 1, 3, 2 – 4, 1), il démontre que la conception de la foi comme « être », défendue par Basilide, est sans fondement. La seule juxtaposition du passage est celle qui unit les deux exposés : en v, 1, 3, 2, γάρ n'a pas de valeur causale, mais sert seulement à passer de la première démonstration à la seconde. Au contraire, *Stromates* I, 1, 11, 1 – 12, 3<sup>9</sup> est plutôt fragmentable.

<sup>1</sup> <sup>3</sup> Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐπάγει· Δικαιοσύνη δὲ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. <sup>4</sup> Φαίνεται οὖν ὁ ἀπόστολος διττὴν καταγγέλλων πίστιν, μᾶλλον δὲ μίαν, αὐξησιν καὶ τελείωσιν ἐπιδεχομένην· <sup>5</sup> ἢ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται (τοῖς γοῦν θεραπευθῆναι ποθοῦσιν ὁ κύριος πιστῶς κινουμένοις ἐπέλεγεν· Ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.)· <sup>6</sup> ἢ δὲ ἐξαιρετος ἐποικοδομουμένη συντελειοῦται τῷ πιστῷ καὶ συναπαρτίζεται αὐτῇ ἢ ἐκ μαθήσεως περιγυνομένη καὶ τοῦ λόγου τὰς ἐντολάς ἐπιτελεῖν, ὅποιοι ἦσαν οἱ ἀπόστολοι, ἐφ' ὧν τὴν πίστιν ὄρη μετατιθέναι καὶ δένδρα μεταφυτεύειν δύνασθαι εἰρηται. <sup>3</sup> <sup>1</sup> Ὅθεν αἰσθόμενοι τοῦ μεγαλείου τῆς δυνάμεως ἤξιουν προστιθέναι αὐτοῖς πίστιν τὴν ὡς κόκκον σινάπεως ἐπιδάκνουσαν ὠφελίμως τὴν ψυχὴν καὶ ἐν αὐτῇ αὐξουσαν μεγαλωσί, ὡς ἐπαναπαύεσθαι αὐτῇ τοὺς περὶ τῶν μεταρσίων λόγους. <sup>2</sup> Εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἶεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαιρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν, † οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτήν, ἐρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν. <sup>3</sup> Παρέλκουσι τοίνυν αἱ ἐντολαὶ αἱ τε κατὰ τὴν παλαιὰν αἱ τε κατὰ τὴν νέαν διαθήκην, φύσει σφωζόμενου, ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει. Ἦν δ' ἂν καὶ δίχα τῆς τοῦ σωτήρος παρουσίας χρόνῳ ποτὲ ἀναλάμψαι δύνασθαι τὴν φύσιν. <sup>4</sup> Εἰ δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐπιδημίαν τοῦ κυρίου φήσαιεν, οἴχεται αὐτοῖς τὰ τῆς φύσεως ἰδιώματα, μαθήσει καὶ καθάρσει καὶ τῇ τῶν ἔργων εὐποιᾷ, ἀλλ' οὐ φύσει σφωζόμενης τῆς ἐκλογῆς. <sup>4</sup> <sup>1</sup> Ὁ γοῦν Ἀβραάμ δι' ἀκοῆς πιστεύσας τῇ φωνῇ τῇ ὑπὸ τὴν δρῦν τὴν ἐν Μαιβρῆ ἐπαγγελαμένη· Σοὶ δίδωμι τὴν γῆν ταύτην καὶ τῷ σπέρματί σου ἤτοι ἐκλεκτὸς ἦν ἢ οὐ; Ἀλλ' εἰ μὲν οὐκ ἦν, πῶς εὐθέως ἐπίστευσεν οἷον φυσικῶς; Εἰ δὲ ἦν ἐκλεκτός, λέλυται αὐτοῖς ἡ ὑπόθεσις, εὐρισκομένης καὶ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας ἐκλογῆς καὶ δι' αὐτῶν εἰς δικαιοσύνην.

<sup>2</sup> *Stromates* v, 1, 2, 4.

<sup>3</sup> *Stromates* v, 1, 2, 5 et 3, 2

<sup>4</sup> *Stromates* v, 1, 2, 6.

<sup>5</sup> *Stromates* v, 1, 3, 3.

<sup>6</sup> *Stromates* v, 1, 2, 6; 3, 3 et 1, 4, 1.

<sup>7</sup> *Stromates* v, 1, 4, 1.

<sup>8</sup> *Lettre aux Romains* 1, 17 en *Stromates* v, 1, 2, 3; *Évangile selon Matthieu* 9, 22 en v, 1, 2, 5; *Évangile selon Matthieu* 17, 20 et *Évangile selon Luc* 17, 6, en v, 1, 2, 6; *Évangile selon Luc* 17, 5 et *Évangile selon Matthieu* 17, 20 (ou *Évangile selon Luc* 17, 6 – il s'agit de deux passages parallèles) en v, 1, 3, 1; *Évangile selon Matthieu* 13, 31-32 (ou *Évangile selon Marc* 4, 31-32 ou *Évangile selon Luc* 13, 19), en v, 1, 3, 1 également.

<sup>9</sup> <sup>11</sup> <sup>1</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. <sup>2</sup> Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος (τῆς κοίλης θάτερος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου), ἄλλοι δὲ ἀνά τὴν ἀνατολήν· καὶ ταύτης ὁ μὲν τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν· ὑστάτω δὲ περιτυχῶν (δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν) ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα. Σικελικὴ τῶ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν

Ce passage est introduit par un δέ sans valeur d'opposition<sup>1</sup>, auquel succèdent deux phrases commençant chacune par asyndète<sup>2</sup>. La plupart de celles qui suivent sont introduites par la même absence de liaison<sup>3</sup>, par καί<sup>4</sup>, ou par ἀλλά ou δέ sans valeur d'opposition<sup>5</sup>. Cependant, le passage n'est pas entièrement fragmentable : on y trouve trois explications, commençant chacune par un γάρ ayant une valeur causale<sup>6</sup>. *Stromates* I, 1, 11, 1 – 12, 3 se présente ainsi comme une juxtaposition d'unités plus ou moins longues, comportant pour trois d'entre elles une explication, mais sans qu'il existe de lien logique explicite entre ces différentes unités. On trouve ainsi successivement une description des *Stromates* (*Stromates* I, 1, 11, 1), une présentation des maîtres successifs de Clément (I, 1, 11, 2) puis du dernier d'entre eux (I, 1, 11, 2 également), le lien entre ces maîtres et les apôtres (I, 1, 11, 3), le rapport entre les *Stromates* et les traditions orales des apôtres et des maîtres, expliqué par une citation de *Proverbes* 29, 3 (I, 1, 12, 1), deux métaphores juxtaposées (le puits et le fer), expliquées par la nécessité de l'exercice (I, 1, 12, 2), l'image de la lampe, empruntée aux évangiles synoptiques<sup>7</sup>, suivie d'une explication (I, 1, 12, 3), une parole sur l'action perpétuelle du Sauveur (I, 1, 12, 3 aussi) et une parole sur les rapports entre l'enseignant et ses auditeurs (I, 1, 12, 3 également).

Ainsi, structure linéaire et structure fragmentable existent simultanément dans les trois textes, que ce soit dans un passage donné (il est rare qu'un passage ne présente pas en même temps des indices de linéarité et des signes de fragmentabilité) ou dans l'organisation générale de l'œuvre (il existe des raisons de considérer l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de*

---

ἀκρωμένων ἐνεγέννησε ψυχᾶς. <sup>3</sup> Ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων, παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος (ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι), ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα. 12 <sup>1</sup> Καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἀγαλλιάσονται, οὐχὶ τῇ ἐκφράσει ἡσθέντες λέγω τῆδε, μόνη δὲ τῇ κατὰ τὴν ὑποσημείωσιν τηρήσει. Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις· Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. <sup>2</sup> Τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα διειδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι, τρέπεται δὲ εἰς φθορὰν ὃν μεταλαμβάνει οὐδεὶς. Καὶ τὸν σίδηρον ἢ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει, ἢ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητικῆ. Συνελόντι γὰρ φάναι ἢ συγγυμνασία ἔξιν ἐμποιεῖ ὑγιεινὴν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν. <sup>3</sup> Οὐδεὶς ἄπτει λύχνον καὶ ὑπὸ τὸν μόδιον τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ τῆς λυχνίας φαίνειν τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. Τί γὰρ ὄφελος σοφίας μὴ σοφισούσης τὸν οἶον τε ἐπάειν ; Ἔτι τε καὶ ὁ σωτὴρ σφύζει αἰεὶ καὶ αἰεὶ ἐργάζεται, ὡς βλέπει τὸν πατέρα. Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ· εἰς γὰρ ὁ διδάσκαλος καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκρωμένου, ὁ ἐπιτηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον.

<sup>1</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφή... (*Stromates* I, 1, 11, 1).

<sup>2</sup> Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος... / Σικελικῆ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα... (*Stromates* I, 1, 11, 2).

<sup>3</sup> Τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα... (*Stromates* I, 1, 12, 2) ; Οὐδεὶς ἄπτει λύχνον... / Τί γὰρ ὄφελος... / Ἔτι τε καὶ ὁ σωτὴρ... / Διδάσκων τις μανθάνει... (*Stromates* I, 1, 12, 3).

<sup>4</sup> Καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἀγαλλιάσονται... (*Stromates* I, 1, 12, 1) ; Καὶ τὸν σίδηρον ἢ χρῆσις... (*Stromates* I, 1, 12, 2).

<sup>5</sup> Ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ... (*Stromates* I, 1, 11, 3) ; Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος... (*Stromates* I, 1, 12, 1).

<sup>6</sup> Ποθούσης γὰρ οἶμαι... (*Stromates* I, 1, 12, 1) ; Συνελόντι γὰρ φάναι... (*Stromates* I, 1, 12, 2) ; Τί γὰρ ὄφελος... (*Stromates* I, 1, 12, 3).

<sup>7</sup> *Évangile selon Matthieu* 5, 15 et *Évangile selon Marc* 4, 21.

*Jacques* et les *Stromates* comme des unités linéaires, mais aussi comme de potentiels ensembles de fragments). Comme dans l'expérience du chat de Schrödinger<sup>1</sup>, chacune des œuvres et chacun des passages qui les constituent présentent les deux états superposés. C'est seulement l'intervention d'un observateur, en l'occurrence d'un lecteur, qui conduit à un état plutôt qu'à un autre.

L'histoire manuscrite de l'*Évangile selon Marc* présente un exemple particulièrement net de ce que, pour emprunter le vocabulaire de la physique quantique, on pourrait appeler cette « décohérence<sup>2</sup> » par la lecture. Pour *Marc* 9, 14, on trouve deux leçons, l'une qui fait du sujet de la phrase un pluriel (Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητάς, εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦ « Et étant venus vers les disciples, ils virent une foule nombreuse autour d'eux »)<sup>3</sup>, l'autre qui présente au contraire un participe et un verbe au singulier (Καὶ ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητάς, εἶδεν ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦ « Et étant venu vers les disciples, il [donc Jésus] vit une foule nombreuse autour d'eux »)<sup>4</sup>. Chacune de ces leçons correspond à un des deux modes d'organisation de l'*Évangile selon Marc*.

Le pluriel consolide la structure linéaire en établissant un lien entre la section qui commence en 9, 14<sup>5</sup> et les deux sections qui la précèdent, celle de la transfiguration (*Marc* 9, 2-10) et celle du dialogue sur Élie (*Marc* 9, 11-13) : il suppose que les personnages qui, en 9, 14, « venus vers les disciples, virent une foule nombreuse » sont les mêmes que ceux qui sont présentés en 9, 2 (« Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean et leur fait gravir une haute montagne, à eux seuls, à l'écart<sup>6</sup> ») et que ce sont les trois mêmes disciples qui, en 9, 11,

---

<sup>1</sup> Erwin Schrödinger, « Die gegenwärtige Situation », *art. cit.* Rappelons que, dans l'expérience imaginaire proposée par Erwin Schrödinger, un chat est enfermé dans une boîte avec un dispositif susceptible de le tuer avec une probabilité de un sur deux. Dans ce cas, la mort et la vie de l'animal existent comme deux états *superposés*.

<sup>2</sup> Rappelons que la « décohérence quantique » propose une solution au paradoxe du chat de Schrödinger en considérant que la superposition des deux états cesse à partir du moment où il y a une interaction avec un environnement, notamment avec un observateur. Dans ce cas, on passe des règles physiques quantiques aux règles physiques classiques et la superposition d'états devient un état unique : soit le chat est mort, soit il est vivant. (*Cf.* notamment Heinz-Dieter Zeh, *art. cit.* et Michel Brune *et al.*, *art. cit.*)

<sup>3</sup> On trouve le pluriel notamment dans le *Codex Sinaiticus*, le *Codex Vaticanus*, le *Codex Regius* et le *Codex Washingtonianus*. Il s'agit de la leçon retenue par les éditeurs du *Novum Testamentum Graece*.

<sup>4</sup> La leçon au singulier figure en particulier dans le *Codex Alexandrinus*, l'*Ephraemi Rescriptus*, le *Codex Bezae Cantabrigiensis* et le *Codex Coridethianus*. On trouve également le singulier dans la Vulgate : « et veniens ad discipulos suos vidit turbam magnam circa eos » (*cf. The Vulgate Bible, op. cit.*).

<sup>5</sup> Nous considérons que le verset se trouve au début d'une section, qui va jusqu'au verset 29 du même chapitre. Celle-ci comprend l'exorcisme d'un enfant et un dialogue avec les disciples sur leur incapacité à avoir chassé le démon qui le possédait.

<sup>6</sup> παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους (*Évangile selon Marc* 9, 2)

« interrogeaient [Jésus] » (ἐπηρώτων αὐτόν). Ainsi, du fait du pluriel qui apparaît au début de *Marc* 9, 14, les trois sections apparaissent comme unies selon une continuité narrative.

Au contraire, le singulier qui apparaît dans d'autres manuscrits renforce le caractère fragmentable du passage. D'après cette leçon, Jésus est seul à « ven[ir] vers les disciples » et à « v[oir] une foule nombreuse » en *Marc* 9, 14. Pierre, Jacques et Jean, présents dans la section de la transfiguration (9, 2-10), semblent avoir disparu. En tout cas, ils ne sont pas mentionnés. *A fortiori*, c'est seulement par un effet d'interprétation qu'ils sont perçus comme les interlocuteurs de Jésus dans la section centrale, celle du dialogue sur Élie (9, 11-13). Rien n'empêche de considérer que ce ne sont pas eux, mais d'autres personnes qui « interrogeaient [Jésus] » (ἐπηρώτων αὐτόν) : le verbe à la troisième personne du pluriel pourrait être traduit par « on interrogeait [Jésus] ». Le choix d'un singulier renforce ainsi une perception du passage, comme juxtaposant trois sections autonomes : la section de la transfiguration, où Jésus est accompagné par Pierre, Jacques et Jean ; la section de dialogue sur Élie, où Jésus répond à des interlocuteurs anonymes ; la section présentant un exorcisme, où Jésus retrouve seul ses disciples.

Dans l'ensemble du passage, structure linéaire et organisation fragmentable existent de manière simultanée, mais le choix d'un pluriel ou d'un singulier par un lecteur-copiste au début de *Marc* 9, 14 renforce un des deux modes d'organisation du texte, tout en atténuant l'autre : le singulier accentue le caractère fragmentable du passage, tandis que le pluriel accentue son caractère linéaire et unifié.

Nous terminerons ce premier chapitre en montrant comment, à travers l'usage du nom ὑπομήματα, Clément met en relief cette simultanée des deux structures – linéaire d'une part, fragmentable d'autre part, de ses *Stromates*.

## b. L'exemple des *Stromates* : ὑπομνήματα unifiés et ὑπομνήματα en désordre

En *Stromates* IV, 2, 6, 2, Clément présente les mots οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς comme le « titre » (ἐπιγραφή) de son œuvre<sup>1</sup>. Une forme plus longue de ce dernier<sup>2</sup> apparaît dans quatre passages charnières de l'ouvrage, à la fin des *Stromates* I, III et V<sup>3</sup> et au début du *Stromate* VI<sup>4</sup>, chacun de ces volumes étant alors qualifié de τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῦς « *Stromate d'hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie* »<sup>5</sup>. Le mot ὑπομνήματα est donc essentiel dans la façon dont Clément désigne son propre texte, d'autant plus que l'auteur peut l'utiliser seul pour renvoyer aux *Stromates*<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Ἦ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς ἀτεχνῶς κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les *Stromates d'hypomnēmata*, eux qui, sans art, ont été composés en florilège à la manière de cette antique offrande dont parle Sophocle quand il écrit... » (*Stromates* IV, 2, 6, 2) Du fait de la polysémie du terme, y compris chez Clément, nous traduisons ὑπομνήματα par sa translittération en français. Les mots οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς désignent également l'ouvrage composé par Clément en IV, 2, 4, 3 : Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. « Ainsi donc, c'est pour la réminiscence et pour l'exposition de la vérité que, pour celui qui sait chercher par le *logos*, sont réunis les *Stromates d'hypomnēmata*. » L'expression οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς « les *Stromates d'hypomnēmata* » est également employée pour désigner l'œuvre en IV, 2, 4, 4.

<sup>2</sup> Que Clément ait eu en tête plutôt le titre de *Stromates*, de *Stromates d'hypomnēmata* ou de *Stromates d'hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie* n'a qu'une importance relative : il peut s'agir de trois versions plus ou moins longues d'un même titre. De plus, des œuvres antiques peuvent avoir, dès l'origine, plusieurs titres. Pour ne donner qu'un exemple, la suite de paroles qui constitue l'*Évangile selon Thomas* est précédée par les mots ΝΔΕΙ ΝΕ ΝΩΔΧΕ ΕΘΗΠ ΕΝΤΑΤῚ ΕΤΟΝ2 ΧΟΟΥ ΔΥΩ Δ4C2ΔΙCΟΥ Ν6Ι ΔΙΔΥΜΟC ΙΟΥΔΑC ΘΩΜΔC « Voici les paroles cachées que Jésus le vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas. » Cette formule peut être considérée comme une façon de désigner l'œuvre, dont le titre serait alors « *Paroles cachées que Jésus le vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas* ». Le titre transmis par le *Codex II* de la bibliothèque de Nag Hammadi, nettement détaché en milieu de lignes après la fin du texte, est pourtant ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΔC « l'*Évangile selon Thomas* », titre retenu par les éditions modernes. (Ce cas est mentionné par James M. Robinson dans « *Logoi sophōn. On the gattung of Q* », in James M. Robinson et Helmut Köster, *Trajectories through Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1971, p. 76.)

<sup>3</sup> Ἄλλ' ὁ μὲν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων πρῶτος ἡμῖν Στρωματεῦς ἐνταυθοῖ περιγεγράφθω. « Mais arrêtons ici l'écriture de notre premier *Stromate d'hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie*. » (I, 29, 182, 3) ; Ὅθεν καὶ ὁ τρίτος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῦς τοῦτο ἔχει τὸ πέρασ. « Pour cette raison, notre troisième *Stromate d'hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie* se termine ici. » (III, 18, 110, 3) ; Ὡδε μὲν οὖν καὶ ὁ πέμπτος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῦς περαιούσθω. « Qu'à ce point donc s'arrête notre cinquième *Stromate d'hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie*. » (V, 14, 141, 4)

<sup>4</sup> Ὁ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῦς... « Le sixième et le septième *Stromate de nos hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie*, pris ensemble... » (VI, 1, 1, 1).

<sup>5</sup> Dans le *Laurentianus* V, 3 et le *Parisinus Suppl. Graec.* 250, chacun V des livres constituant les *Stromates* est introduit par la même expression que celle qu'on trouve en I, 29, 182, 3 ; III, 18, 110, 3 ; V, 14, 141, 4 et VI, 1, 1, 1 : ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΛΗΘΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΣΤΡΩΜΑΤΕΩΝ : « De Clément, parmi les *Stromates d'hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie* ».

<sup>6</sup> *Stromates* I, 1, 15, 4 : « et nos *hypomnēmata* n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν) ; I, 1, 16, 1 : Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων

Or, ce terme présente deux sens opposés<sup>1</sup>.

Les ὑπομνήματα peuvent être des « exposés » linéaires caractérisés par la rigueur de leur rédaction. Le terme au pluriel peut alors désigner un ouvrage composé selon ces exigences dans son ensemble. Ce premier sens apparaît notamment sous la plume de Polybe, qui l'emploie pour désigner des ouvrages historiques de grande qualité<sup>2</sup>, ainsi que ses propres livres<sup>3</sup> : pour parler des écrits d'Aratos, l'historien emploie aussi bien le terme d'ὑπομνήματα<sup>4</sup> que celui de συντάξεις<sup>5</sup>, mot qui fait référence à la mise en ordre<sup>6</sup>, d'où on peut déduire que, pour Polybe, ὑπομνήματα désigne, comme ce second terme, des œuvres caractérisées par leur organisation solide. En raison de ce caractère organisé, ὑπομνήματα pourrait alors être traduit par « traités ». Tel est le sens de ce terme lorsqu'il apparaît chez Plutarque pour désigner, entre autres, « les traités éthiques, logiques et physiques » d'Aristote<sup>7</sup>, les « traités de divination » lus par Tibère

---

ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces *hypomnēmata*. » ; I, 2, 19, 1 : Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφῶτων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτον φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « À propos de ces *hypomnēmata* qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux querelleurs... » ; I, 2, 21, 2 : Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; « Et pourquoi donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos *hypomnēmata* ? » ; I, 12, 56, 3 : τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « la forme de ces *hypomnēmata* » ; IV, 2, 4, 1 : Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos *hypomnēmata* forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » ; VI, 1, 1, 4 : προϊόντων τῶν ὑπομνημάτων κατὰ τὸν τῶν Στρωματέων χαρακτήρα « nos *hypomnēmata* progressant selon le style particulier des *Stromates* » ; VII, 16, 102, 2 : Εἴη μὲν οὖν καὶ τοῦσδε τοὺς αἰρετικούς καταμαθόντας ἐκ τῶνδε τῶν ὑπομνημάτων σωφρονησθῆναι τε καὶ ἐπιστρέψαι ἐπὶ τὸν παντοκράτορα θεόν. « Puisse-t-il donc se faire que ces gens des sectes apprennent de ces *hypomnēmata* à être sensés et à se convertir au Dieu tout-puissant. » À propos de cette occurrence d'ὑπομνήματα, Alain Le Boulluec note que « Les mémoires (ὑπομνήματα) sont les *Stromates* » (*Stromate VII*, introduction, texte critique, traduction et notes d'Alain Le Boulluec, Éditions du Cerf, 1997, note 4, p. 307). En VI, 1, 1, 1, les *Stromates* sont également décrits comme une γραφὴ ὑπομνηστική (un « écrit *hypomnèstique* »).

<sup>1</sup> Ambaglio Delfino conclut son article consacré aux ὑπομνήματα en soulignant l'équivocité du terme, qui rend difficile, selon lui, son utilisation comme concept d'Histoire littéraire (« Fra hypomnemata e storiografia », *Athenaeum*, 68, 1990, p. 503-508, p. 507). La même polyvalence du mot est rappelée par Cecilia Antonelli au début de sa thèse, consacrée aux fragments des Ὑπομνήματα d'Hégésippe de Jérusalem (*Les fragments des Ὑπομνήματα d'Hégésippe*, thèse de l'Université de Genève, 2012, p. 7, disponible en ligne, <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:22357>, page consultée le 10 novembre 2019).

<sup>2</sup> Polybe, *Histoires*, I, 14, 8 et I, 35, 6. (La seconde occurrence est signalée par Ambaglio Delfino, « Fra hypomnemata », *art. cit.*, p. 503-504.)

<sup>3</sup> Polybe, *Histoires*, IX, 2, 7. (Ambaglio Delfino signale le passage dans « Fra hypomnemata », *art. cit.*, *loc. cit.*)

<sup>4</sup> Polybe, *Histoires*, II, 47, 11. (Cf. Ambaglio Delfino, « Fra hypomnemata », *art. cit.*, p. 504.)

<sup>5</sup> Polybe, *Histoires*, I, 3, 1 et IV, 2, 1. (Cf. Ambaglio Delfino, « Fra hypomnemata »,.)

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν ἐν τοῖς <λογικοῖς, ἐν τοῖς> φυσικοῖς (Plutarque, *Contre Colotès*, 1115 B, texte édité par Benedict Seneca Einarson et Phillip Howard De Lacy dans Plutarch. *Moralia. Volume XIV*, Harvard, Harvard University Press, 1967.)



Sempronius<sup>1</sup> et les « mémoires » laissées par Numa Pompilius<sup>2</sup>. Une partie d'un tel ouvrage peut également être caractérisée comme un ὑπόμνημα. Ainsi, Strabon emploie ce terme pour désigner les différents livres qui composent sa *Géographie*<sup>3</sup>.

Mais les ὑπομνήματα peuvent également désigner, au contraire, des « notes » ou un ouvrage composé sans souci de mise en ordre ni de forme. Dans le premier cas, il peut s'agir de « notes » prises en assistant à un enseignement oral, comme dans l'*Hermotime* de Lucien, où l'étudiant zélé qui donne son titre au dialogue est décrit comme « [ayant] l'habitude, penché sur une tablette, de prendre en notes (ὑπομνήματα... ἀπογραφόμενον) ce qu'[il] enten[d] »<sup>4</sup>. Les ὑπομνήματα peuvent aussi être les « notes » qui servent de matière première pour la composition d'un livre. Ce sens apparaît par exemple au début du traité *Sur la tranquillité de l'âme* de Plutarque :

« j'ai rassemblé ce qui concernait la tranquillité de l'âme dans les notes (ἐκ τῶν ὑπομνημάτων) que j'avais prises pour moi-même, en pensant que tu avais demandé ce discours non pour entendre avidement un beau style, mais pour qu'il te soit utile dans ta vie<sup>5</sup> ».

Dans la mesure où la suite de ce passage rassemble de nombreuses citations, on peut déduire que les ὑπομνήματα dont il est question sont des notes issues des lectures du philosophe, à partir desquelles il va composer son traité<sup>6</sup>. Les deux sens – notes prises en

---

<sup>1</sup> μαντικὰ ὑπομνήματα (Plutarque, *Vie de Marcellus*, 5, 1, texte édité par Bernadotte Perrin dans *Plutarch's Lives*, Harvard University Press, 1917).

<sup>2</sup> καίτοι φασὶν ἐν τοῖς ὑπομνήμασι Νομᾶν Πομπίλιον... μνημονεύειν (Plutarque, *Vie de Marcellus*, 8, 5) Ces trois dernières références sont données par Ambaglio Delfino (« Fra hypomnemata », *art. cit.*, p. 506).

<sup>3</sup> ἐν τοῖς πρώτοις ὑπομνήμασι « dans nos premiers livres » (Strabon, *Géographie*, XVII, 1, 25) ; ἐν τῷ πρώτῳ ὑπομνήματι τῆς γεωγραφίας « dans le première livre de notre *Géographie* » (XVII, 1, 36) (texte édité par Benoît Laudenbach dans *Géographie 14, Livre XVII. 1<sup>ère</sup> partie, l'Égypte et l'Éthiopie Nilotique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015).

<sup>4</sup> ὡς τὸ πολὺ ἐς βιβλίον ἐπικεκυφότα καὶ ὑπομνήματα τῶν συνουσιῶν ἀπογραφόμενον (Lucien, *Hermotime*, 2) Cette référence est donnée par André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 107. Le texte de ce dialogue est notamment édité dans Lucien, *Works*, volume 4, Harvard, Harvard University Press, 1959. *Hermotime* a été traduit en français par Jean-Paul Dumont (Lucien, *Hermotime ou comment choisir sa philosophie*, suivi d'un essai « Sur le rire des philosophes », Paris, Presses Universitaires de France, 1993).

<sup>5</sup> ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὃν ἑμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον ἠγούμενος καὶ σὲ τὸν λόγον τοῦτον οὐκ ἀκροάσεως ἕνεκα θηρωμένης καλλιγραφίαν ἀλλὰ χρείας βιωτικῆς ἐπιζητεῖν (Plutarque, *Sur la tranquillité de l'âme*, 464 F) Le passage est cité par Annewies van den Hoek (Annewies van den Hoek, « Techniques of quotation in Clemens of Alexandria. A view of ancient literary working methods », *Vigiliae Christianae* 50, 1996, p. 223-243, note 19 p. 239). Nous donnons ici une traduction personnelle.

<sup>6</sup> Annewies van den Hoek interprète cette occurrence de ὑπομνήματα de la même manière : « De toute évidence, Plutarque compilait des carnets de notes (« notebooks ») (ὑπομνήματα) pour son usage propre et il pouvait rapidement mettre en forme un traité sur un sujet précis à partir de sa réserve personnelle. » (*art. cit.*, p. 225) Ces ὑπομνήματα comme « notes de lecture » correspondent à ce qu'Aulu-Gelle nomme « annotationes » dans ses *Nuits attiques* : *Facta igitur est in his quoque commentariis eadem rerum disparilitas, quae fuit in illis annotationibus pristinis, quas breviter et indigeste et incondite eruditionibus lectionibusque variis feceramur.* « On a donc conservé dans les présents essais la variété qu'il y avait dans les notes primitives que nous avons rédigées

recevant un enseignement oral et notes de lecture – apparaissent également dans les *Écrits pour lui-même* de Marc Aurèle. Le premier figure en I, 7, 8, lorsque l’auteur affirme avoir pu, grâce à Rusticus, « lire les *notes* (ὕπομνήματα) prises aux cours d’Épictète, qu’il [Rusticus] me communiqua de sa propre bibliothèque<sup>1</sup> ». Le second apparaît en III, 14, où le diminutif ὑπομνημάτια « petites notes » est mis sur le même plan que πράξεις « hauts faits » et ἐκλογαί « extraits »<sup>2</sup>. Autrement dit, les « petites notes » apparaissent alors comme constituées lors de la lecture d’écrits.

Quant au sens d’œuvre composée sans souci formel, on le trouve par exemple dans le *Comment il faut écrire l’Histoire* de Lucien. L’auteur y qualifie d’ὕπόμνημα la première version, non soignée, d’une œuvre historique :

Καὶ ἐπειδὴν ἀθροίση ἅπαντα ἢ τὰ πλεῖστα, πρῶτα μὲν ὑπόμνημά τι συνυφαινέτω αὐτῶν καὶ σῶμα ποιείτω ἀκαλλῆς ἔτι καὶ ἀδιάρθρωτον· εἶτα ἐπιθείς τὴν τάξιν ἐπαγέτω τὸ κάλλος καὶ χρωσσύντω τῆ λέξει καὶ σχηματίζετω καὶ ῥυθμίζετω.

« Et lorsqu’il les aura tous rassemblés [les faits les plus probables<sup>3</sup>], ou la plupart d’entre eux, qu’il en tisse d’abord un *hypomnema* et qu’il en fasse un corps sans beauté ni division nettes, puis, ajoutant l’ordre, qu’il joigne la beauté, qu’il colore l’expression, qu’il introduise figures et rythme.<sup>4</sup> »

Cet ὑπόμνημα est une simple compilation des faits (« lorsqu’il les aura tous rassemblés »). Il n’est donc qu’une ébauche, auquel l’historien doit ajouter ordre (« ni division nettes » ; « ajoutant l’ordre ») et style (« qu’il joigne la beauté, qu’il colore l’expression, qu’il

---

brièvement, sans ordre, sans composition, de lectures et de savoirs divers. » (Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, livres I-IV, texte établi et traduit par René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967) Dans ses notes, René Marache parle des « notes primitives de lecture (*annotationes*), matière première inélaborée de l’ouvrage » (*op. cit.*, note 2 p. 2). Leofranc Holford-Strevens interprète ce terme de la même manière (*op. cit.*, p. 33).

<sup>1</sup> ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασιν, ὧν οἴκοθεν μετέδοκεν (Marc-Aurèle, *Écrits pour lui-même*, I, 7, 8. Nous reprenons la traduction de Pierre Hadot dans Marc-Aurèle, *Écrits pour lui-même. Tome I.*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.)

<sup>2</sup> Μηκέτι πλανῶ· οὔτε γὰρ τὰ ὑπομνημάτιά σου μέλλεις ἀναγινώσκειν οὔτε τὰς τῶν ἀρχαίων Ῥωμαίων καὶ Ἑλλήνων πράξεις καὶ τὰς ἐκ τῶν συγγραμμάτων ἐκλογάς, ἃς εἰς τὸ γῆρας σαυτῷ ἀπετίθεσο. « Ce n’est plus le moment de vagabonder. Tu ne reliras plus les petites notes que tu avais prises, les hauts faits des Romains et des Grecs, les extraits d’ouvrages que tu t’étais réservés pour ta vieillesse » Nous reprenons la traduction de Pierre Hadot (*La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, p. 45). Nous la modifions seulement sur un point : nous rendons ὑπομνημάτια par « petites notes » pour traduire le diminutif, que Pierre Hadot signale dans son commentaire (*ibid.*), mais sans en rendre compte dans sa traduction.

<sup>3</sup> Cf. *Comment il faut écrire l’Histoire*, 47, où Lucien parle de « ce qu’il y a de plus probable » (τὸ πιθανώτερον) parmi les faits (τὰ γεγονότα).

<sup>4</sup> Lucien, *Comment il faut écrire l’Histoire*, 48. Nous reprenons le texte édité par Karl Jacobitz dans *Luciani Samosatensis Opera*, volume II, Berlin, Teubner, 1913.

introduise figures et rythme »)<sup>1</sup>. Dans la métaphore filée que Lucien emprunte à la sculpture<sup>2</sup>, l'ὕπομνημα est l'équivalent du « corps » issu du premier travail de dégrossissement du bloc de pierre ou de marbre. Il ne s'agit que d'une première étape : le sculpteur doit encore lui ajouter beauté, forme et couleurs pour en faire une véritable œuvre d'art<sup>3</sup>.

Certaines occurrences de ὑπομνήματα font apparaître un rapport entre ces deux sens – celui de notes préliminaires et celui de texte sans souci formel. C'est le cas lorsque le terme apparaît dans le titre de l'œuvre de Pamphila, transmis par Photius<sup>4</sup> : Σύμμικτα ἱστορικὰ ὑπομνήματα « *Hypomnèmata historica variata* »<sup>5</sup>. Les ὑπομνήματα de Pamphila sont des « notes » puisque, d'après Photius, leur auteure

---

<sup>1</sup> Les ὑπομνήματα dans ce sens d'œuvres rédigées sans souci formel correspondent à ce qu'Aulu-Gelle appelle, dans la « Préface » de ses *Nuits attiques*, des *commentarii* (*Nuits attiques*, « Préface », 3) et des *commentationes* (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, *op. cit.*, « Préface », 4), deux termes qu'il emploie, dans chaque cas, pour désigner son propre ouvrage. (Pour la désinvolture revendiquée par Aulu-Gelle pour l'ordre et le style, cf. « Préface », 2-3 et 10.)

<sup>2</sup> Plusieurs termes employés ici par Lucien peuvent s'appliquer aussi bien à la création d'une statue qu'à l'élaboration d'une œuvre littéraire : ἀκαλλές et ἀδιάθροτον correspondent aussi bien à la première version non soignée d'un texte qu'à une statue inachevée ; χρώννυμι peut désigner l'application de pigments colorés à une sculpture mais aussi, de manière figurée, l'ajout de la « couleur » du style et, de la même manière, σχηματίζω correspond à l'usage de « figures » rhétoriques (σχήματα) mais désigne aussi la figure (σχῆμα) que le sculpteur détache progressivement de la matière première. Cette métaphore filée anticipe la comparaison entre l'historien et les sculpteurs Phidias, Praxitèle et Alcamène que Lucien développera au paragraphe 51.

<sup>3</sup> Ambaglio Delfino considère que ὑπομνήματα est employé avec le même sens de « composantes essentielles du savoir historique auxquelles manquent toutefois l'élément de l'élaboration littéraire pour atteindre le niveau de l'historiographie » chez Diodore de Sicile (« Fra hypomnemata », *art. cit.*, p. 504) lorsque celui-ci désigne par ce terme le dossier d'instructions écrites laissé par Alexandre le Grand à sa mort (*Bibliothèque historique*, XVIII, 4, 2-4), des registres historiques (*op. cit.*, I, 4, 4) et les écrits présents dans les archives d'Alexandrie (*op. cit.*, III, 38, 1). Cependant, rien dans le texte de Diodore n'indique que ces documents ont le caractère inachevé et fragmentaire de l'ὕπομνημα comme ébauche historique dont parle Lucien. Ambaglio Delfino confond ici le genre et la forme. Les ὑπομνήματα évoqués à trois reprises par Diodore sont bien, comme l'ὕπομνημα de Lucien, des documents parlant d'Histoire mais, si l'ὕπομνημα de Lucien a la forme d'une ébauche, rien n'indique que ce soit le cas des ὑπομνήματα dont il est question dans la *Bibliothèque historique* : ceux-ci ont peut-être une forme aussi élaborée que les ὑπομνήματα de Polybe. (Pour Diodore de Sicile, nous suivons le texte édité par Pierre Bertrac pour le livre I, Bibiane Bommelerar pour le livre III et Paul Goukowsky pour le livre XVIII – volumes I, III et XIII de la *Bibliothèque historique*, publiés aux Belles Lettres (Paris) en 1993, 1989 et 1978, édition dirigée par François Chamoux.) Les exemples empruntés à Strabon par Ambaglio Delfino nous semblent devoir être considérés avec la même prudence. Le chercheur considère que, chez cet auteur également, les ὑπομνήματα désignent souvent des « écrits destinés à l'étude scientifique » où les « préoccupations formelles » ne sont pas la priorité (*art. cit.*, p. 505). Or, plusieurs occurrences de ὑπομνήματα dans la *Géographie* conduisent plutôt à donner à ce terme le sens d'écrits composés avec soin, comme lorsque, en IV, 1, 1, le terme est employé pour faire référence aux *Commentaires sur la guerre des Gaules* de César. (Pour ce passage de la *Géographie*, nous suivons le texte établi et traduit par François Lasserre dans *Géographie. Tome II. Livres III-IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.)

<sup>4</sup> Photius, *Bibliothèque*, 175, établi et traduit par René Henry dans *Bibliothèque. Tome II. Codices 84-185*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

<sup>5</sup> Outre les informations données par Photius, l'ouvrage de Pamphila est connu par des fragments transmis par Diogène Laërce et Aulu-Gelle et rassemblés par Karl Müller dans *Fragmenta historicum graecorum* (Paris, Ambrosio Firmin Didot, 1841-1873, volume III, p. 520-522).

« ...dit écrire ce qu'elle a appris de son mari [...] et ce qu'elle s'est trouvée entendre de la part de tous ceux qui venaient chez lui (beaucoup de ceux qui le fréquentaient avaient du renom et de la gloire du fait de leur culture) et enfin tous les livres qu'elle-même a lus<sup>1</sup> ».

Mais ils sont aussi un ouvrage volontairement composé sans souci d'ordre ou de style puisque, toujours selon Photius,

« [t]out ce qui lui paraissait digne d'être rapporté et rappelé, elle [Pamphila] le mit dans ses *Hypomnèmata* pêle-mêle, sans les séparer en distinguant chaque chose selon son sujet propre, mais en écrivant au hasard et comme chaque chose lui venait, car il n'était pas difficile, disait-elle, de les séparer par matière, mais elle avait jugé le mélange et la variété plus agréable et plus gracieux que l'unicité.<sup>2</sup> »

Ces deux caractéristiques de l'œuvre de Pamphila, concernant d'une part ses sources, d'autre part sa forme, conduisent à considérer que, dans son titre, les deux sens d'ὑπομνήματα coïncident. Les *Hypomnèmata* de Pamphila sont des notes prises à la suite de lectures et de conversations, comme les notes de lecture mentionnées par Plutarque, et elles ne sont presque que cela, dans la mesure où leur auteure a choisi de conserver pour son œuvre une forme similaire à sa matière première<sup>3</sup>. Les *Hypomnèmata* de Pamphila sont donc aussi une « ébauche », comme la première version d'un ouvrage d'Histoire selon Lucien<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> λέγει [...] συγγράψαι δὲ ἅ τε παρὰ τοῦ ἀνδρὸς μάθοι [...] καὶ ἅ παρ' ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι συνέβη τῶν παρ' αὐτὸν ἀφικνουμένων (πολλοὺς δὲ φοιτᾶν ὄνομα καὶ δόξαν ἔχοντας ἐπὶ παιδείᾳ) καὶ δὴ καὶ ὅσα βιβλίων αὐτὴ ἀνελέξατο (Photius, *ibid.*)

<sup>2</sup> Ταῦτα δὲ πάντα, ὅσα λόγου καὶ μνήμης αὐτῇ ἄξια ἐδόκει, εἰς ὑπομνήματα συμμιγῆ καὶ οὐ πρὸς τὰς ἰδίας ὑποθέσεις διακεκριμένον ἕκαστον διελεῖν, ἀλλ' οὕτως εἰκῆ καὶ ὡς ἕκαστον ἐπῆλθεν ἀναγράψαι, ὡς οὐχὶ χαλεπὸν ἔχουσα, φησί, τὸ κατ' εἶδος αὐτὰ διελεῖν, ἐπιτερέστερον δὲ καὶ χαριέστερον τὸ ἀναμειγμένον καὶ τὴν ποικιλίαν τοῦ μονοειδοῦς νομίζουσα. (Photius, *ibid.*)

<sup>3</sup> De même, les *commentarii* ou *commentationes* (équivalents des ὑπομνήματα comme « ébauches ») que sont les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle reprennent l'absence d'ordre qui caractérise les *annotationes* (équivalent des ὑπομνήματα comme « notes de lecture ») qui en constituent la matière première. Cf. « Préface », 2-3 : <sup>2</sup> *Usi autem sumus ordine rerum fortuito, quem antea in excerptendo feceram.* [...] <sup>3</sup> *Facta igitur est in his quoque commentariis eadem rerum disparilitas, quæ fuit in illis annotationibus pristinis, quas breviter et indigeste et incondite eruditionibus lectionibusque variis feceram.* « <sup>2</sup> Nous avons suivi l'ordre du hasard, celui qui fut le nôtre en recueillant ce que nous avons rassemblé. [...] <sup>3</sup> On a donc conservé dans les présents **essais** la variété qu'il y avait dans les **notes** primitives que nous avons rédigées brièvement, sans ordre, sans composition, de lectures et de savoirs divers. » Nous modifions la traduction de René Marache (*op. cit.*) sur un point seulement : sa traduction de *Usi autem sumus ordine rerum fortuito, quem antea in excerptendo feceram.* par « Nous avons suivi l'ordre du hasard, celui de nos notes de lecture. » Il est vrai que « *excerptere* » peut désigner le fait de prendre en notes certains passages au cours d'une lecture, comme dans cette phrase de Pline le Jeune : « *nihil legit, quod non excerpteret* » « il ne lisait rien sans en prendre des passages en notes » (*Lettres* 3, 5, 10). Cependant, Aulu-Gelle déclare ici utiliser non seulement des livres mais aussi des « propos digne[s] de mémoire ». L'action d'« *excerptere* » a donc pour résultat non seulement des « notes de lecture » mais aussi des « notes » prises à partir de sources orales, d'où notre traduction par « l'ordre du hasard, celui qui fut le nôtre en recueillant ce que nous avons rassemblé ».

<sup>4</sup> À propos des *Écrits pour lui-même*, Pierre Hadot emploie le terme « *hypomnèmata* » à la fois pour décrire les notes préliminaires de Marc Aurèle, qui intègrent et en même temps excèdent des notes de lecture (cf. *La Citadelle intérieure*, p. 46 : « Il [Marc Aurèle] continue toujours à écrire pour lui-même toutes sortes de notes et de réflexions (*hypomnèmata*) ». Nous soulignons.), et pour caractériser l'œuvre finale rédigée par l'empereur (cf. *op. cit.*, p. 45 : « Les *Pensées* comme notes personnelles (*hypomnèmata*) ». Les *Écrits pour lui-même* seraient donc selon lui, comme l'ouvrage de Pamphila, des *hypomnèmata* constitués à partir d'*hypomnèmata*. Deux raisons cependant s'opposent à cette analyse. La première est que le mot ὑπομνήματα n'est jamais employé par Marc Aurèle pour

Ces occurrences, recueillies tant chez Lucien que chez Plutarque et Photius, caractérisent donc les ὑπομνήματα, qu'il s'agisse de notes de lecture ou d'ouvrages laissés à l'état d'ébauche, comme ayant un caractère non pas linéaire mais fragmentable.

Or, lorsque Clément emploie ὑπόμνημα, au singulier ou au pluriel, ce terme a tantôt le sens d'un ouvrage ou d'une partie d'ouvrage composé avec soin, tantôt celui d'une œuvre se présentant sans ordre ni style. Aussi le terme correspond-il aux deux modes d'organisation que nous avons mis en évidence dans les Stromates : une structure linéaire et une organisation fragmentable.

Un premier ensemble d'occurrences, dans le texte de Clément, donne à ὑπόμνημα le sens d'un texte organisé. L'ὑπόμνημα peut être, à l'intérieur des Stromates, un exposé de quelques pages sur un sujet particulier. Il peut aussi désigner une des trois parties du programme de Clément, tel qu'il le présente dans plusieurs prologues : partie éthique, partie apologétique et partie physique<sup>1</sup>. Enfin, c'est l'œuvre dans son ensemble qui, à une reprise, est qualifiée d'ὑπόμνημα.

Stromates I, 21, 101, 2 constitue un exemple de l'usage d' ὑπόμνημα pour désigner un « exposé » à l'intérieur de l'œuvre :

<sup>1</sup> Καὶ περὶ μὲν τοῦ παρ' Ἑβραίων τὰ τῶν φιλοσόφων ἐσκευωρησθαι δόγματα μικρὸν ὕστερον διαληψόμεθα, πρότερον δέ, ὅπερ ἀκόλουθον ἦν, περὶ τῶν κατὰ Μωυσέα χρόνων ἤδη λεκτέον, δι' ὧν δευχθήσεται ἀναμφηρίστως πάσης σοφίας ἀρχαιοτάτη ἢ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία. <sup>2</sup> Εἴρηται μὲν οὖν περὶ τούτων ἀκριβῶς Τατιανῶ ἐν τῷ Πρὸς Ἑλληνας, εἴρηται δὲ καὶ Κασσιανῶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν· ἀπαιτεῖ δὲ ὁμῶς τὸ ὑπόμνημα καὶ ἡμᾶς ἐπιδραμεῖν τὰ κατὰ τὸν τόπον εἰρημένα.

« <sup>1</sup> Et, quant au fait que les dogmes des philosophes ont été fabriqués à partir de ce qui existait chez les Hébreux, nous le présenterons en détails un peu plus tard, mais d'abord, comme il est cohérent, il faut parler des dates de Moïse, par lesquelles il sera montré sans ambiguïté que, dans l'ensemble de la sagesse, la plus ancienne est la philosophie hébraïque. <sup>2</sup> Ce sont les sujets dont Tatien parle avec précision dans son *Contre les Grecs* et Cassien en parle aussi dans le premier volume de ses

---

désigner son propre livre. La seconde est une ambiguïté présente dans l'analyse de Pierre Hadot. Le chercheur emploie à la fois le mot « *hypomnēma* » pour caractériser l'ouvrage tel qu'il a été composé dans un premier temps au jour le jour sans souci d'ordre ni de style (cf. *op. cit.*, p. 49 : « il [Marc Aurèle] a écrit *au jour le jour*, sans chercher à rédiger un ouvrage unifiée et destiné au public : cela signifie que son œuvre est restée à l'état d'*hypomnēma*, de notes personnelles ») et pour caractériser l'œuvre finale, retravaillée avec soin (*ibid.* : « à la différence des autres *hypomnēmata*, les *Pensées* de Marc Aurèle... »). Or, si « il [Marc Aurèle] a pris la peine de rédiger ses pensées, ses sentences, ses réflexions, *selon une forme littéraire très raffinée* » (*ibid.*), ses *Écrits pour lui-même* ne peuvent pas être qualifiés d'« *hypomnēmata* » au même titre que le livre de Pamphila, composé, selon Photius « pêle-mêle, sans les séparer en distinguant chaque chose selon son sujet propre, mais en écrivant au hasard et comme chaque chose lui venait » (Photius, *Bibliothèque*, 175).

<sup>1</sup> Cf. *supra*, dans la même section.

*Explications* ; mais cet **exposé** requiert que, de la même façon, nous parcourions nous aussi ce qui a été dit sur cette question.<sup>1</sup> »

L'ὑπόμνημα est ici une section des *Stromates*, consacrée à une « question » (τόπος) précise, la relation chronologique entre Moïse et les philosophes grecs, d'où notre traduction par « exposé »<sup>2</sup>. Un tel « exposé » constitue un équivalent du *Contre les Grecs* de Tatien et du premier volume des *Explications* de Cassien, mais à l'intérieur de l'ensemble plus vaste que forment les *Stromates*. Au début du même passage, Clément fait allusion à un autre ὑπόμνημα, sans que le mot apparaisse : un exposé à venir, dont le τόπος est l'origine de la philosophie grecque. Le nom est employé de la même façon dans le *Stromate* III, où les présentations successives de différentes hérésies sont qualifiées d'ὑπομνήματα<sup>3</sup>. Ces « exposés » sont

<sup>1</sup> *Stromates* I, 21, 101, 1-2.

<sup>2</sup> Le terme ὑπόμνημα employé pour désigner un exposé linéaire correspond à ce que Clément nomme ailleurs un λόγος. Donnons trois exemples parmi d'autres : Καὶ περὶ μὲν τούτων πολλὸς ὁ λόγος, ὅσον ἐν ὑστέρω σκοπεῖν ἀποκείσεται κατὰ καιρὸν διαλαμβάνουσιν. « Et sur ces sujets, l'exposé pourrait être long : nous en réservons l'examen à plus tard, selon que l'occasion se présentera. » (*Stromates* IV, 13, 89, 1) ; Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ προϊούσης τῆς γραφῆς κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα. « Mais nous parlerons de ces questions dans l'exposé sur les anges, selon la progression de notre ouvrage, au moment opportun. » (VI, 3, 31, 5). Τῶν δὲ λέξεων τῶν προφητικῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐκ ἐπιμνησθησόμεθα, κατὰ τοὺς ἐπικαίρους τόπους ὕστερον ταῖς γραφαῖς συγγραφήσμενοι· τὰ δ' ἐξ αὐτῶν δηλούμενα σημαίνουμεν κεφαλαιωδῶς τὸν χριστιανισμὸν ὑπογράφοντες, ἵνα μὴ διακόπτομεν τὸ συνεχὲς τοῦ λόγου συμπαραλαμβάνοντες τὰς γραφάς, καὶ τὰτα τοῖς μηδέπω συνιῶσιν τὰς λέξεις αὐτῶν. « Quant aux paroles prophétiques, pour le moment, nous n'en ferons pas mention, mais nous en ferons usage dans les passages appropriés, plus tard, mais les preuves qui en proviennent, nous les indiquerons de manière condensée en décrivant le christianisme, pour ne pas interrompre la continuité de notre exposé en incluant aussi les Écritures, et ces preuves seront pour ceux qui ne comprennent pas encore leurs expressions. » (*Stromates* VII, 1, 1, 3). André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 250) mentionne ὁ περὶ ἐγκρατείας λόγος, qu'il traduit, avec des réserves (cf. note 41 p. 250) par « la section de la continence » (Ὁ δὲ περὶ ἐγκρατείας ἡμῖν προβαίνεται λόγος. « Revenons à notre section sur la continence. » – *Stromates* III, 3, 22, 1) et ὁ περὶ πίστεως λόγος « le discours sur la foi », toujours selon la traduction du même chercheur (Τούτων δὲ ἐπιδειγμένων ἀναδράμωμεν αὐθις ἐπὶ τὸν περὶ τῆς πίστεως λόγον. « Maintenant que ces matières ont été exposées, revenons en hâte à notre exposé sur la foi. » (*Stromates* II, 5, 23, 1 – et non pas 21, 3, comme il est indiqué, suite à une faute de frappe, dans la note 42 p. 250 de l'ouvrage d'André Méhat). Ce chercheur considère que « le mot qui correspondrait le mieux à une partie de l'ouvrage serait celui, désespérément général, de λόγος, dont on ne sait s'il désigne la matière que traite l'auteur, les pages dans lesquelles il le traite, ou le discours oral qu'elles rappellent, un mot d'ailleurs qui peut s'appliquer aussi bien à une partie entière de la philosophie qu'à une question particulière. » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 250) Selon nous, ὑπόμνημα peut jouer exactement le même rôle.

<sup>3</sup> Ἴν' οὖν μὴ ἐπὶ πλεῖον ὀνυχίζοντες τὸν τόπον πλειόνων ἀτόπων αἰρέσεων ἐπιμενώμεθα μηδ' αὖ καθ' ἐκάστην αὐτῶν λέγειν πρὸς ἐκάστην ἀναγκαζόμενοι αἰσχνώμεθα τε ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐπὶ μήκιστον τὰ ὑπομνήματα προάγωμεν, φέρε εἰς δύο διελόντες τάγματα ἀπάσας τὰς αἰρέσεις ἀποκρινόμεθα αὐτοῖς. « Ainsi donc, afin de ne pas fouiller davantage cette question, en mentionnant un trop grand nombre d'hérésies absurdes et pour ne pas en être forcé de parler contre chacune en évoquant successivement chacune d'elles, ce qui nous ferait rougir et prolonger trop longtemps ces exposés, c'est en séparant en deux compagnies l'ensemble des hérésies que nous leur répondrons. » (*Stromates* III, 5, 40, 1) Bien qu'ὀνυχίζω évoque un geste très concret, celui de fouiller avec les ongles, il ne nous semble pas qu'il faille traduire τόπος par un mot français évoquant une terre qui serait remuée à main nue. Dans les différentes occurrences prises en compte par les dictionnaires, en premier lieu par le *Greek-English Lexicon*, τόπος désigne toujours un lieu sans que sa matérialité soit prise en compte – c'est un « endroit », non un « terrain », cette caractéristique du terme permettant qu'il soit employé pour désigner le « sujet », la « matière » d'un discours, comme c'est le cas ici selon nous. Τάγμα, quant à lui, désigne d'abord une division militaire, comme l'attestent ses occurrences chez Xénophon (*Mémoires* III, 1, 11), Polybe (*Histoires* III, 85, 3) et Philon de Byzance (*Traité de défense et de siège* 96, 48), d'où notre traduction par « compagnie ». (Pour ces

présentés comme se succédant selon un ordre précis. En *Stromates* I, 21, 101, 1-2, Clément affirme que l'ὑπόμνημα sur l'antériorité des Écritures vis-à-vis des philosophes grecs doit être présenté « d'abord » (πρότερον δέ) et que la démonstration que « les dogmes des philosophes ont été fabriqués à partir de ce qui existait chez les Hébreux » sera donc traitée « un peu plus tard » (μικρὸν ὕστερον). De même, en *Stromates* VII, 7, 41, 3, l'auteur déclare ne pas vouloir que le réquisitoire contre les faux gnostiques « s'imisce dans le présent exposé (ὑπόμνημα) » ni qu'il « interrompe le développement en cours, où nous démontrons que seul le gnostique véritable selon la règle ecclésiastique est véritablement pieux et religieux<sup>1</sup> ». L'ὑπόμνημα en question a commencé avec les premiers mots du Stromate VII<sup>2</sup> et se termine en VII, 14, 88, 7, dans la mesure où la première phrase du chapitre 15, qui commence ensuite, annonce un autre sujet (la défense contre des accusations venant des Grecs, des Juifs et de certains hérétiques chrétiens)<sup>3</sup>. Dans ces passages, les ὑπομνήματα apparaissent ainsi comme des « exposés » correspondant chacun à un sujet distinct et organisés entre eux selon une succession linéaire.

---

trois œuvres, nous reprenons respectivement les textes édités par Michèle Bandini – Xénophon, *Mémorables. 2/1. Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 – Jules de Foucault – Polybe, *Histoires. Livre III*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 et Hermann Diels et Erwin Schramm – *Philons Belopoiika. Viertes Buch der Mechanik*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1919).

<sup>1</sup> ...ἀντιρρήσεως δ' ὁμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδωνύμων τούτων ἀνόσιος γνῶσις, ὡς μὴ νῦν παρεισδυομένη τὸ ὑπόμνημα, οὐκ ὀλίγη οὔσα ἢ τούτων καταδρομὴ διακόπτη τὸν ἐν χειρὶ λόγον, δεικνύτων ἡμῶν μόνον ὄντως ὅσιον καὶ θεοσεβῆ τὸν τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικόν... « ...cependant, la gnose impie au nom menteur de ces gens-là trouvera une réfutation au moment opportun, pour qu'en s'immiscant dans le présent **exposé**, le réquisitoire porté contre eux, qui ne sera pas bref, n'interrompe pas le **développement** en cours, où nous démontrons que seul le gnostique véritable selon la règle ecclésiastique est véritablement pieux et religieux... » (*Stromates* VII, 7, 41, 3)

<sup>2</sup> Ἦδη δὲ καιρὸς ἡμᾶς παραστήσαι τοῖς Ἑλλησι μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γνωστικόν, ὡς ἀναμαθόντας τοὺς φιλοσόφους, οἷός τις ἐστὶν ὁ τῷ ὄντι Χριστιανός, τῆς ἑαυτῶν ἀμαθίας καταγνώναι, εἰκῆ μὲν καὶ ὡς ἔτυχεν διώκοντας τοῦνομα, μάτην δὲ ἀθεοῦς ἀποκαλοῦντας <τούς> τὸν τῷ ὄντι θεὸν ἐγνωκότας. « Il est temps maintenant que nous montrions aux Grecs que le seul à être véritablement pieux est le gnostique, de manière que les philosophes, en découvrant ce qu'est le véritable chrétien, condamnent leur propre ignorance, eux qui persécutent le nom [de chrétien] au hasard et sans s'en rendre compte, et qui sans raison traitent d'athée ceux qui connaissent le dieu véritable. » (*Stromates* VII, 1, 1, 1) Nous suivons l'interprétation d'Alain Le Boulluec, qui considère à propos de τοῦνομα qu'« il s'agit du nom de "Chrétien" » (*Stromate VII*, note 1, p. 38). Ce sujet de l'ὑπόμνημα est à nouveau rappelé en *Stromates* VII, 1, 2, 1 : Πρόκειται τοῖνον παραστήσαι ἡμῖν μόνον τὸν γνωστικὸν ὅσιόν τε καὶ εὐσεβῆ, « Nous nous proposons donc de montrer que seul le gnostique est saint et pieux, puisqu'il rend au vrai dieu un culte qui convient à un dieu ».

<sup>3</sup> Ἐπειδὴ δὲ ἀκόλουθόν ἐστι πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων ἐπιφερόμενα ἡμῖν ἐγκλήματα ἀπολογησασθαι, συνεπιλαμβάνονται δὲ ἐν τισὶ τῶν ἀποριῶν ὁμοίως τοῖς προειρημένοις καὶ αἱ περὶ τὴν ἄλλην ἀληθῆ διδασκαλίαν αἰρέσεις, εὗ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδόν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προϊέναι Στρωματέα. « Et puisque'il est cohérent de nous défendre contre les griefs qui nous sont adressés par les Grecs et par les Juifs, et puisque dans certaines de ces difficultés, comme nous l'avons déjà dit, ce sont aussi les sectes de l'autre enseignement [donc les hérétiques chrétiens] qui leur viennent en aide, il serait bien que, supprimant d'abord les obstacles, nous soyons prêts pour les solutions de ces difficultés, lorsque nous passerons au Stromate suivant. » (*Stromates* VII, 15, 89, 1)

L'ὑπόμνημα peut également désigner un ensemble plus vaste, correspondant à une des trois parties du programme de Clément. C'est avec ce sens que le terme apparaît au début du Stromate IV :

<sup>3</sup> Μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν ἢ τε πρὸς τοὺς Ἑλληνας καὶ ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις παραδοθήσεται καὶ ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου Στρωματεῦσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἐνὶ προθεμένοις<sup>1</sup> τελειώσιν ὑπομνήματι τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαίως δουλεύσασι περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο. 2 <sup>1</sup> Ἐπὶ τούτοις ὕστερον πληρωθείσης ὡς ἐνὶ μάλιστα τῆς κατὰ τὰ προκείμενα ἡμῖν ὑποτυπώσεως τὰ περὶ ἀρχῶν φυσιολογηθέντα τοῖς τε Ἑλλησι τοῖς τε ἄλλοις βαρβάροις, ὅσων ἦκον εἰς ἡμᾶς αἱ δόξαι, ἐξιστορητέον καὶ πρὸς τὰ κυριώτατα τῶν τοῖς φιλοσόφοις ἐπινηνομημένων ἐγχειρητέον.

« <sup>3</sup> Après cette esquisse, la présentation des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs, ainsi que tout ce que, dans les précédents Stromates, qui, selon le début du prologue, prévoyaient<sup>2</sup> de les achever en un seul **exposé**, il a été impossible d'embrasser parce que nous avons été obligé de nous plier à l'abondance des sujets. 2 <sup>1</sup> Puis, après cela, quand sera mené à bien autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes, dans la mesure où leurs opinions nous sont parvenues, et prendre en mains les points les plus importants des conceptions des philosophes.<sup>3</sup> »

L'ὑπόμνημα en question n'appartient pas aux Stromates tels que l'auteur les a réalisés, mais à l'œuvre telle que Clément l'a envisagée au « début du prologue » (τοῦ προοιμίου εἰσβολή). Selon nous, le passage du « début du prologue » où ce projet a été exprimé est I, 1, 15, 2<sup>4</sup>, où l'auteur présente une organisation de son œuvre en deux parties : des préliminaires

---

<sup>1</sup> Le *Laurentianus* donne l'accusatif pluriel προθεμένους. La seule solution pour comprendre cet accusatif serait de considérer qu'ἐξεγένετο est suivi d'une proposition infinitive (προθεμένους (ὕμᾱς) περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο), mais, selon le *Greek-English Lexicon*, cette construction n'apparaît jamais en grec. Aussi Eduard Hiller propose-t-il d'y substituer un datif (προθεμένοις), correction que reprennent Otto Stählin (*op. cit.*) et, à sa suite, Annewies van den Hoek (*op. cit.*) et Pierre Nautin (*art. cit.*, note 54 p. 287). Nous acceptons nous aussi cette correction, sans laquelle la phrase serait asyntaxique.

<sup>2</sup> À partir du moment où on accepte de corriger l'accusatif du *Laurentianus* (προθεμένους) en un datif (προθεμένοις), deux hypothèses sont possibles. Προθεμένοις peut, comme δουλεύσασι, se rapporter à l'auteur, c'est-à-dire à un ἡμῖν sous-entendu, qui complèterait ἐξεγένετο : « il nous a été impossible à nous qui prévoyions... et qui avons été obligé... ». C'est la lecture adoptée par Pierre Nautin (« parce que nous avons dû nous plier à l'abondance de la matière, alors que nous projetions dans le prologue initial de tout achever en un seul livre ») (*art. cit.*, note 54 p. 287, nous soulignons), de même que par Annewies van den Hoek (« tout ce que, dans les précédents Stromates, il ne nous a pas été possible d'embrasser, et que, conformément au début de notre préface, nous nous proposons de réaliser en un seul commentaire, gêné que nous étions par l'abondance des matières ») (*art. cit.*, *loc. cit.*, nous soulignons). Les deux participes n'étant aucunement coordonnés, on suppose alors une anacoluthie, ce qui n'est pas surprenant de la part de Clément, chez qui cette figure n'est pas rare. Il est cependant possible de l'éviter en admettant que le masculin προθεμένοις se rapporte à τοῖς... Στρωματεῦσι. Une telle personnification de l'œuvre n'est pas impossible puisqu'une figure stylistique de ce genre apparaît en VI, 1, 1, 1 : l'ensemble formé par le sixième et le septième Stromates « développe par écrit » (διαγράψας) un sujet, en « présente » (παραστήσας) un autre, « continue en montrant » (πρόεισι δείξων) et « expose » (ἐκτιθέμενος) une dernière matière. C'est l'hypothèse que nous adoptons.

<sup>3</sup> *Stromates* IV, 1, 1, 3 – 2, 1.

<sup>4</sup> Τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν « κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα » ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προϊούσιν <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ιστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολλομένη, ὡς ἐτόιμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαυμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε



assimilables à une purification (la partie éthique selon Pierre Nautin)<sup>1</sup> et une « contemplation physique » divisée en une présentation critique des « dogmes des groupes notables » (la première partie de la physique d'après le même chercheur) et un exposé sur « la gnose de contemplation époptique » (la seconde partie de la physique). On retrouve ce plan au début du Stromate IV puisque Clément annonce deux parties semblables pour la physique : une critique d'« opinions » sur la « physique » (IV, 1, 2, 1, 1)<sup>2</sup> et un exposé sur la physique véritable (IV, 1, 3, 1-3). Dans ce cas, l'ὕπόμνημα unique que « le début du prologue » prévoyait avant ces deux sections est la partie éthique<sup>3</sup>. Si Clément affirme ici qu'il n'a pas pu « achever en un seul ὑπόμνημα » ce qu'il devait traiter avant la physique, c'est parce que, entre le prologue du

---

τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation époptique, qui progressera pour nous "selon la règle glorieuse et sainte de la tradition" lorsque nous partirons de la création du monde. Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées, de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique, la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un agriculteur pour la plantation d'une vigne. » (*Stromates* I, 1, 15, 2) Assimiler ce passage au « début du prologue » dont il est question au début du Stromate IV peut certes poser problème. Il semble en effet appartenir plutôt à la fin du prologue, puisqu'à partir du paragraphe I, 1, 22, Clément ne présentera plus son ouvrage mais abordera un autre sujet, les « sophistes », la sagesse et la philosophie, raison pour laquelle André Méhat considère les chapitres qui s'achèvent au paragraphe 21 comme les « Prolégomènes I et II » des *Stromates* (*Étude, op. cit.*, p. 276). Nous nous fondons sur le fait que les chapitres 12 et 13 contiennent encore des éléments de présentation des *Stromates*. En I, 12, 56, 3, il est ainsi question de « la forme de ces *hypomnēmata* » (τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις). Pour cette raison, nous considérons que le « prologue » se termine non en I, 2, 21, 3, mais en I, 13, 58, 4, ce qui conduit bien à situer I, 1, 15, 2 au « début du prologue ».

<sup>1</sup> Nous avons vu que la répétition du préfixe προ- en I, 1, 15, 2 conduisait à envisager ces préliminaires comme constituant une partie unique.

<sup>2</sup> Cette annonce détaillée de la première partie de la physique s'étend jusqu'en IV, 1, 2, 3.

<sup>3</sup> Ὑπόμνημα est donc ici synonyme de λόγος, que l'auteur emploie pour désigner la partie éthique (ὁ ἠθικὸς λόγος) en IV, 1, 1, 2. Il ne désigne pas un des *Stromates*, comme le pense André Méhat, qui voit dans cette occurrence d'ὕπόμνημα un synonyme de στρωματεὺς. (« L'auteur renvoie lui-même à l'un ou l'autre des *Stromates* déjà rédigés pour les questions qu'il y a traitées, sans distinguer des parties à l'intérieur de ces livres. C'est au même sens qu'il parle d'un ὑπόμνημα. » Suit un appel de note renvoyant à IV, 1, 1, 3. – *op. cit.*, p. 246.) Trois raisons s'opposent à cette assimilation de l'ὕπόμνημα dont il est question en IV, 1, 1, 3 à un des *Stromates* qui composent l'œuvre. Tout d'abord, « l'abondance des sujets » dont parle Clément au début du Stromate IV semble trop importante pour qu'il ait envisagé, même au commencement de son entreprise, de la faire tenir en un seul volume. Ensuite, l'auteur renvoie ici au « prologue ». Or, dans aucun passage de celui-ci, il ne répartit la matière qu'il entend traiter en différents « *Stromates* », alors qu'il existe des arguments solides pour identifier l'ὕπόμνημα dont il est question en IV, 1, 1, 3 avec la partie éthique envisagée en I, 1, 15, 2. Enfin, assimiler cet ὑπόμνημα à un στρωματεὺς reviendrait à dire qu'au moment où il écrit la préface du Stromate IV, Clément aurait déjà transgressé sans le signaler le projet d'achever tous les sujets devant précéder la physique « en un seul ὑπόμνημα » (donc « en un seul *Stromate* » selon André Méhat) et ce à trois reprises : quand il a signalé explicitement la fin d'un « *Stromate* » à la fin des *Stromates* I, II et III (*cf. Stromates* I, 29, 182, 3 : Ἄλλ' ὁ μὲν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων πρῶτος ἡμῖν Στρωματεὺς ἐνταυθοῖ περιγεγράφθω. « Mais arrêtons ici l'écriture de notre premier *Stromate* d'*hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie.* » ; II, 23, 147, 5 : Περιγεγράφθω καὶ ὁ δεύτερος ἡμῖν ἐνθάδε Στρωματεὺς διὰ τὸ μῆκος τε καὶ πλῆθος τῶν κεφαλαίων. « Et qu'ici s'achève l'écriture de notre deuxième *Stromate* à cause de la longueur et de l'abondance de ses *képhalaia.* » et III, 18, 110, 3 : Ὅθεν καὶ ὁ τρίτος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεὺς τοῦτο ἔχει τὸ πέρασ. « Pour cette raison, notre troisième *Stromate* d'*hypomnēmata gnostiques selon la vraie philosophie* se termine ici. »

Stromate I et celui du Stromate IV, il a jugé bon d'ajouter, entre l'éthique et la physique, une autre partie (un autre *ὑπόμνημα*) à son programme : l'apologétique, que l'auteur annonce pour la première fois au début du Stromate II<sup>1</sup> et qui est mentionnée à nouveau dans le prologue du Stromate IV (« Après cette esquisse, la présentation des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs »). Clément s'en justifie par « l'abondance des sujets », qui l'a contraint à faire précéder la physique de deux exposés (deux *ὑπομνήματα*) et non d'un seul : une partie éthique et une partie apologétique, et non pas une partie éthique seule. L'*ὑπόμνημα* dont il est question en *Stromates* IV, 1, 1, 3 est donc une section de l'œuvre plus vaste que les *ὑπομνήματα* dont parle Clément dans les occurrences précédentes. Cet *ὑπόμνημα* présente le même caractère d'unité et de linéarité, mais à un autre niveau du texte. Il ne s'agit pas d'un exposé de quelques paragraphes prenant place dans une succession de sections semblables mais d'une partie de l'œuvre, qui rassemble plusieurs exposés de ce genre et qui est inscrite dans une succession d'un niveau supérieur : celle des trois parties qui constituent le programme des *Stromates* .

Enfin, à une reprise, ce sont les *Stromates* dans leur ensemble qui sont décrits comme un *ὑπόμνημα*. En *Stromates* I, 1, 14, 2<sup>2</sup>, Clément présente son texte comme un *ὑπόμνημα σωτήριο* un « aide-mémoire salutaire ». La syntaxe de la phrase fait de cette expression un équivalent de *κεφαλαίων συστηματικῆ ἔκθεσις* « exposition organisée de *képhalaia*<sup>3</sup> ». Ainsi, *ὑπόμνημα* a ici le même sens que celui que nous avons identifié, par exemple chez Polybe : celui d'un texte organisé.

Les *Stromates* apparaissent ainsi une unité, structurée en trois « parties », chacune subdivisée en « exposés », ces trois niveaux d'organisation linéaire pouvant chacun être désigné par le même terme d'*ὑπόμνημα*.

<sup>1</sup> Ἐπὶ τούτοις ἀκόλουθον οἶμαι ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνας ἀπολογήσασθαι ὀλίγαις συγγραμμένους γραφαῖς, εἴ πως ἡρέμα καὶ ὁ Ἰουδαῖος ἐπαῖων ἐπιστρέψαι δυνηθεῖη ἐξ ὧν ἐπίστευσεν εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν. « Après cela, il est cohérent, je pense, de nous défendre sur les points à propos desquels les Grecs nous invectivent, en utilisant quelques passages des Écritures, pour le cas où, insensiblement, le Juif aussi, en écoutant, se tournerait à partir de ce qu'il croit vers celui en qui il ne croit pas. » (*Stromates* II, 1, 2, 1)

<sup>2</sup> Πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρύηκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουρίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριο πορίζων ἐμαντῶ, ἀναγκαίως κέχηρμαι τῆδε τῆ ὑποτυπώσει. « Beaucoup [de mystères], je le sais bien, nous ont échappé *du fait de la longueur du temps écoulé, puisque, n'ayant pas été mis par écrit, ils se sont dérobés*. Aussi, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me fournissant à moi-même un aide-mémoire salutaire - une exposition organisée en chapitres de mes souvenirs - j'ai par nécessité employé cette forme. » (*Stromates* I, 1, 14, 2)

<sup>3</sup> En raison de la polysémie de *κεφάλαια*, sur laquelle nous reviendrons, nous choisissons, comme pour *ὑπομνήματα*, de la translittérer dans la traduction française.

Cependant, Clément emploie aussi le terme ὑπόμνημα pour désigner son œuvre, en lui donnant un sens similaire à celui que nous avons identifié chez Plutarque, Lucien et Pamphila, autrement dit un sens correspondant au contraire à une organisation fragmentable.

Ὑπομνήματα peut désigner les « notes » rassemblées par Clément pour composer ses Stromates. Ce sens apparaît notamment en *Stromates* v, 24, 140, 2.

<sup>1</sup> Δεδειγμένου τοίνυν σαφῶς, ὡς οἶμαι, ὅπως κλέπτας εἰρῆσθαι πρὸς τοῦ κυρίου τοὺς Ἑλληνας ἐξακουστέον, ἐκὼν παραλείπω τὰ τῶν φιλοσόφων δόγματα. <sup>2</sup> Εἰ γὰρ καὶ τὰς λέξεις ἐπίοιμεν αὐτῶν, οὐκ ἂν φθάνοιμεν, πλῆθος ὅσον ὑπομνημάτων συναραινόντες, ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας πᾶσαν φερομένην τὴν παρ' Ἑλλησιν ἐνδεικνύμενοι σοφίαν.

« <sup>1</sup> Ainsi, puisque j'ai montré clairement, je crois, comment il faut comprendre que le Seigneur a appelé les Grecs "voleurs"<sup>1</sup>, je laisse volontairement de côté les opinions des philosophes. <sup>2</sup> En effet, si nous examinions aussi leurs propos, nous ne manquerions pas, en mettant à contribution<sup>2</sup> une immense quantité de notes, de démontrer que l'ensemble de la sagesse des Grecs provient de la philosophie barbare.<sup>3</sup> »

Les ὑπομνήματα correspondent ici à des notes prises en parcourant les écrits qui présentent les « opinions » des philosophes. On peut supposer également que certaines de ces notes ont été constituées à partir de leçons que Clément a reçues oralement de certains maîtres, puisqu'il affirme plusieurs fois dans les Stromates rendre compte de tels enseignements<sup>4</sup>. À

---

<sup>1</sup> Cette parole du « Seigneur » est *Jean* 10, 8 : Πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί « Tous ceux qui ont précédé ma venue sont des voleurs et des brigands. »

<sup>2</sup> Συναραινῶ, dont c'est ici la seule occurrence dans l'œuvre de Clément, semble à l'origine désigner le fait de rassembler, à plusieurs, une contribution financière. C'est le sens qu'il revêt dans un long fragment d'Éphore (le fragment 149 dans *Die Fragmente der griechischen Historiker* de Felix Jacoby – Leiden, Brill, 1923-1958), repris par Strabon (*Géographie*, x, 4, 21), un fragment selon lequel, en Crète, l'éraсте offre des présents somptueux à l'enfant qu'il a ravi « de sorte que ses amis se cotisent à cause de l'immenstie des dépenses » (*συναραινῶσιν* τοὺς φίλους διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀναλωμάτων) (cf. le texte édité par François Lasserre dans Strabon, *Géographie. Tome VII : Livre X*, Paris, Les Belles Lettres, 1971). On retrouve ce sens économique chez Plutarque, qui raconte qu'Agésilas « fit des emprunts et reçut des contributions » (*δανείζεσθαι καὶ συναραινῶσθαι*) (*Vie d'Agésila*, 35, 4, cf. le texte édité par Robert Flacelière et Émile Chambry dans Plutarque, *Vies. 8., Sertorius-Eumène ; Agésilas-Pompée*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.) Julius Pollux présente d'ailleurs ὁ συναραινῶν comme un synonyme de ὁ δὲ συντελής συντελῶν et ὁ συνεισφέρων « celui qui verse une contribution » (*Onomasticon*, VIII, 157 *op. cit.*). Par métaphore, συναραινῶ peut désigner l'action de collaborer à un résultat. Ainsi, chez Denys d'Halicarnasse, le style d'Isocrate est comparable à « des corps que soutiennent des ornements ajoutés » (τὰ συναραινῶμενα κόσμοις ἐπιθέτοις) (*Études sur les anciens orateurs*, « Isocrate », 3, *op. cit.*) et chez Philon, la partie rationnelle « contribue à la perfection » (*συναραινῶται πρὸς τελείωσιν*) (*De congressu eruditionis gratia*, 33, cf. le texte édité par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 16. De congressu eruditionis gratia*, Paris, Éditions du Cerf, 1967). De même, chez Plutarque, le corps humain, dans l'alimentation, « reçoit, comme il est logique, la contribution d'une matière variée et non pas simple » (ἐκ ποικίλης ὕλης λόγον ἔχει μᾶλλον ἢ ἀπλῆς συναραινῶσθαι) (*Propos de table*, IV, 1, 663 B) et la technique « est aidée par l'expérience » (ἐκ πείρας συναραινῶμένην) (*De latenter vivendo*, 1128 E) (cf. Plutarque, *Œuvres morales. 9., Propos de table. 2. Livres IV-VI*, texte établi et traduit par François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres 1978 et *Ei kalôs eirētai to lathē biōsas = Ist « Lebe im Verborgenen » eine gute Lebensregel?*, texte édité, traduit et commenté par Ulrich Berner, Reinhard Feldmeier et Bernhard Heininger, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000). Συναραινῶ exprime donc l'idée d'une réunion en vue d'un but commun.

<sup>3</sup> *Stromates* v, 24, 140, 1-2.

<sup>4</sup> On peut citer par exemple *Stromates* I, 1, 11, 1 : ... σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιῶθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « [Les Stromates sont] une

partir de cette matière première constituée à partir d'écrits ou de souvenirs d'enseignements oraux, Clément aurait pu composer un vaste dossier témoignant que les philosophes grecs ont dérobé certaines « opinions » aux Écritures « en rassemblant une immense quantité » de ces « notes » préliminaires<sup>1</sup>, mais il a choisi de ne pas intégrer une telle section dans son texte final. Ainsi le mot ὑπομνήματα tel qu'il apparaît en *Stromates* v, 25, 140, 2 ne désigne pas l'œuvre elle-même mais seulement sa matière originelle<sup>2</sup>.

---

esquisse de ceux-là, visibles et vivants, que j'ai été jugé digne d'entendre, paroles et humains bienheureux et véritablement dignes de la parole. »

<sup>1</sup> Ce dossier aurait pu être semblable à la très longue section dans laquelle Clément démontre le plagiat des auteurs grecs entre eux au début du *Stromate* VI (VI, 2, 4, 1 – 27, 5).

<sup>2</sup> Le texte final des *Stromates* ne se confond ni avec des « notes » de lecture, ni avec des « notes » issues des enseignements oraux dont Clément affirme rendre compte. Pour reprendre les termes latins dont nous avons vu qu'ils constituaient des équivalents de ὑπομνήματα dans la « Préface » des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, les « notes » dont il est question en *Stromates* v, 25, 140, 2 sont des *annotationes*, alors que les *Stromates* sont des *commentationes* ou *commentarii*. L'œuvre de Clément n'est pas non plus un recueil, à l'état brut, des « notes » qu'il aurait prises sur le vif en écoutant ces maîtres, des « notes » semblables aux ὑπομνήματα d'Hermotime dans le dialogue éponyme de Lucien, comme le pensent notamment Wilhelm Ernst (*De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII, qui fertur*, thèse de l'Université de Göttingen, 1910), Karl Gronau (*Posidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegeese*, Berlin, Teubner, 1914) et surtout Wilhelm Bousset (*Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Hildesheim, Olms, 1915), qui voit dans les *Stromates* des « cahiers d'école » (« *Kolleghefte* ») (*op. cit.*, p. 199). Deux raisons s'y opposent. La première est une raison temporelle. Clément souligne la « longueur du temps écoulé » (χρόνου μήκος) entre le moment où il a reçu ces enseignements oraux et celui où il compose ses *Stromates*, distance qui explique notamment qu'il ait oublié certaines de ces paroles : Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεύσαι τὰ ἀπόρρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι, εἴτε ὁπότε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μηδ' ἐκλανθανώμεθα. Πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρύηκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικῆν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. Ἔστι μὲν οὖν τινα μηδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν (πολλὴ γὰρ ἢ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν), ἔστιν δὲ καὶ ἃ ἀνυποσημείωτα μεμενηκότα τῷ χρόνῳ ἃ νῦν ἀπέδρα, τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκίμασμένοις. « [Mes *Stromates*] promettent non d'expliquer les mystères de manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement de rappeler leur souvenir, soit pour les cas où nous les aurions complètement oubliés, soit afin de ne pas les oublier complètement. Beaucoup [de mystères], je le sais bien, nous ont échappé du fait de la longueur du temps écoulé, puisque, n'ayant pas été mis par écrit, ils se sont dérobés. Aussi, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me fournissant à moi-même un aide-mémoire salutaire – une exposition organisée en *képhalaia* de ma mémoire – j'ai par nécessité employé cette esquisse. Ainsi, il en est un grand nombre dont nous ne nous souvenons pas (grande, en effet, était la puissance chez ces hommes bienheureux) et il en est aussi qui, parce que pendant longtemps ils étaient restés sans être pris en notes, sont maintenant partis, et tous ceux qui se sont éteints, se sont fanés dans mon esprit lui-même, parce qu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été éprouvés. » (*Stromates* I, 1, 14, 2-3) Ainsi, lorsqu'il définit ses *Stromates* comme des ὑπομνήματα, le terme ne saurait les caractériser comme un ensemble de notes prises par le passé. La seconde raison qui empêche cette identification est formelle. Le passage du *Stromate* v que nous avons précédemment cité suppose une organisation minimale des notes issues de lectures ou d'enseignements oraux : certaines sont sélectionnées pour constituer des démonstrations, semblables à celle qui, à partir de témoignages sur « les opinions des philosophes », pourrait convaincre « que l'ensemble de la sagesse des Grecs provient de la philosophie barbare » (*Stromates* v, 24, 140, 2.) Le début du *Stromate* I décrit même l'œuvre comme une κεφαλαίων συστηματικὴ ἔκθεσις (« exposition organisée de *képhalaia* »). Ce travail de mise en ordre, que souligne l'auteur, sépare lui aussi les *Stromates* de « notes » prises sur le vif. Le parallèle avec les ὑπομνήματα de Marc, dont Clément parle dans la *Lettre à Théodore*, justifie encore cette distinction entre des « notes » prises dans l'instant et les ὑπομνήματα que sont les *Stromates*. Les ὑπομνήματα de Marc, qu'il emmène à Alexandrie selon p. 1, 19-20, sont « les actes du Seigneur » que l'évangéliste a mis par écrit à Rome selon p. 1, 15-16 : « Marc donc, pendant le séjour de Pierre à Rome, mit par écrit les actes du Seigneur [...] Mais quand

Mais les ὑπομνήματα peuvent également désigner les Stromates eux-mêmes, pour en souligner l'absence d'ordre assumée. C'est le cas en *Stromates* IV, 2, 4, 1 :

Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως, ὡς αὐτὸ που τοῦνομά φησι, διεστρωμένα, ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχῆς μετιόντα, καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μηνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι.

« Que nos *hypomnēmata* soient, comme nous l'avons souvent dit, à cause de ceux qui les parcourent sans retenue et sans expérience, étendus<sup>1</sup>, comme leur nom lui-même le dit, en couleurs bigarrées, en passant sans discontinuer d'un sujet à un autre, et en laissant entendre une chose, dans la suite des paroles, tout en en montrant une autre.<sup>2</sup> »

La continuité que Clément met ici en avant (συνεχῆς, κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων) n'est pas une progression logique, mais une juxtaposition de sujets divers (ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο). Selon ce contexte, les *Stromates* sont donc des ὑπομνήματα parce qu'ils revêtent une organisation fragmentable<sup>3</sup>.

Ainsi, lorsque Clément emploie le nom ὑπομνήματα en donnant à ce terme le sens d'un texte non organisé, ce mot peut revêtir deux nuances proches de celles que revêt ce terme

---

Pierre eut rendu témoignage, Marc se rendit à Alexandrie, emmenant et ses *hypomnēmata* et ceux de Pierre (τὰ [τ] αὐτοῦ καὶ τὰ τοῦ Πέτρου ὑπομνήματα) » (*Lettre à Théodore* p. 1, 15-20). Ils ne se confondent pas avec des « notes » que l'évangéliste aurait prises au moment où il écoutait, à Rome, les enseignements de Pierre. Comme la démonstration de l'antériorité de la philosophie barbare sur les opinions des philosophes grecs d'après le Stromate V, les ὑπομνήματα de Marc sont le résultat d'un travail de sélection, opéré dans un certain but, en l'occurrence « l'augmentation de la foi des catéchumènes » : « Marc donc, pendant le séjour de Pierre à Rome, mit par écrit les actes du Seigneur, sans toutefois tous les publier et certes sans noter les actes mystiques, mais en choisissant ceux qu'il jugea les plus utiles pour l'augmentation de la foi des catéchumènes. » (*Lettre à Théodore* p. 1, 15-18)

<sup>1</sup> Διαστρόννυμι n'a pas le sens d'un entrelacement de couleurs comme le suppose, par exemple, Claude Mondésert, dans sa traduction de ce passage (« des tapis bariolés » – *Stromate IV*, introduction, texte critique et notes d'Annewies van den Hoek, traduction de Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 2001). Le verbe désigne seulement le fait d'« étendre », par exemple une couche (κλίσια), comme dans les *Dialogues des dieux* de Lucien (24, 1). (Pour une édition de ce texte, cf. *Dans les secrets des dieux*, qui réunit neuf textes de Lucien sur les dieux – introduction et notes d'Anne-Marie Ozanam, textes établis par Jacques Bompaire, Austin Morris Harmon et Matthew Donald Macleod, traductions d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2017.) Il en est de même pour le verbe στρόννυμι sans préfixe, qui apparaît par exemple en *Évangile selon Marc* 11, 8 pour décrire le geste des passants qui « étendent » des manteaux devant Jésus entrant dans Jérusalem.

<sup>2</sup> *Stromates* IV, 2, 4, 1.

<sup>3</sup> De même, dans la *Lettre à Théodore*, les ὑπομνήματα de Marc ne sont pas un texte ordonné, mais une liste non organisée des « actes du Seigneur », dans laquelle l'évangéliste peut puiser pour compléter son « premier livre » de manière à « mettre en ordre un évangile plus spirituel » (συνέταξε πνευματικώτερον εὐαγγέλιον) : Τοῦ δὲ Πέτρου μαρτυρήσαντος, παρήλθεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν ὁ Μάρκος, κομίζων καὶ τὰ [τ] αὐτοῦ καὶ τὰ τοῦ Πέτρου ὑπομνήματα ἐξ ὧν μεταφέρων εἰς τὸ πρῶτον αὐτοῦ βιβλίον τὰ τοῖς προκόπτουσι περὶ τὴν γνῶσιν κατάλληλα συνέταξε πνευματικώτερον εὐαγγέλιον εἰς τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν οὐδέπω ὁμως αὐτὰ τὰ ἀπόρρητα ἐξωργήσατο οὐδὲ κατέγραψε τὴν ἱεροφαντικὴν διδασκαλίαν τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ ταῖς προγεγραμμέναις πράξεσιν ἐπιθεῖς καὶ ἄλλας, ἔτι προσεπήγαγε λόγια τινα ὧν ἠπίστατο τὴν ἐξήγησιν μυσταγωγῆσειν τοὺς ἀκροατὰς εἰς τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας . « Mais quand Pierre eut rendu témoignage, Marc se rendit à Alexandrie, emmenant et ses *hypomnēmata* et ceux de Pierre, à partir desquels, les transférant dans son premier livre, il organisa ce qui était approprié pour les progressants à propos de la gnose, un évangile plus spirituel pour l'usage de ceux qui se perfectionnent » (*Lettre à Théodore* p. 1, 18-22) C'est seulement à partir de leur intégration dans cette trame donnée par un « premier livre » que ces faits du Seigneur préalablement rassemblés comme un ensemble de fragments prennent une forme ordonnée.

lorsqu'il apparaît dans le titre de l'ouvrage de Pamphila mentionné par Photius : *Σύμμικτα ιστορικά ὑπομνήματα* « *Hypomnēmata historica variés* ». Les *Stromates* de Clément sont fondés sur des ὑπομνήματα, à savoir des « notes » issues de lectures et d'enseignements oraux. Mais ils sont aussi une œuvre qui peut elle-même être qualifiée de ὑπομνήματα dans la mesure où, sans se confondre avec cette matière première, elle en conserve l'absence d'organisation et de souci formel, autrement dit le potentiel de fragmentation et de réorganisation.

Ainsi, lorsque Clément utilise ὑπομνήματα dans le titre de son livre, ce nom est une syllepse : il possède en même temps deux sens diamétralement opposés, pourtant valables l'un comme l'autre pour les *Stromates*, puisque ceux-ci sont en même temps une série d'exposés organisée de manière linéaire et un ensemble potentiel de fragments<sup>1</sup>.

Bien que ni l'*Évangile selon Marc* ni la *Lettre apocryphe de Jacques* ne présente de terme similaire pour nommer la double manière dont ils sont structurés dans leur ensemble, ils présentent bien, comme les *Stromates*, des caractéristiques correspondant à deux manières différentes de structurer le texte. Dans les trois œuvres, certains indices vont dans le sens d'une structure linéaire, c'est-à-dire d'un texte prenant la forme d'une progression, et d'autres, au contraire, dans le sens d'une non-structure, c'est-à-dire d'un texte prenant la forme d'une suite de fragments juxtaposés. Aucune de ces deux structures n'est pleinement présente dans aucune des trois œuvres. Les structures linéaires de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* demeurent *imparfaites et incomplètes* : chacune comporte des caractéristiques qui s'opposent à une progression, qu'il s'agisse, pour l'*Évangile selon Marc*, d'un retour en arrière dans le récit ; pour la *Lettre apocryphe de Jacques*, des manifestations de l'incompréhension de Pierre et

---

<sup>1</sup> Il en est de même en *Stromates* 1, 1, 11, 1 : Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων. « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des **notes** (ou d'**exposés**) pour la vieillesse, un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » Aucun élément de contexte ne permet de déterminer si, dans cette phrase, ὑπομνήματα a plutôt le sens de notes fragmentables ou d'exposés linéaires. On trouve encore une syllepse semblable en 1, 1, 14, 1 : Ἡ μὲν οὖν τῶνδ' ἐμοὶ τῶν ὑπομνημάτων γραφή ἀσθενῆς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὐ κατηξιώθημεν ἐπακοῦσαι « Ainsi donc, la mise par écrit de ces **notes** qui sont les miennes (ou de ces **exposés** qui sont les miens), je sais bien qu'elle est faible en comparaison de cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter ». Clément n'est pas le seul auteur à connaître et à utiliser à la fois ces deux sens opposés de ὑπομνήματα. Ainsi Plutarque emploie ὑπομνήματα pour caractériser des textes organisés de manière linéaire, comme les traités d'Aristote (*Contre Colotes*, 1115 B, cité plus haut), mais aussi pour des notes préparatoires, issues de lectures et écrites sous souci d'ordre ou de style (*Sur la tranquillité de l'âme*, 464 F, cité plus haut). Mais Clément est, à notre connaissance, le seul à utiliser ὑπομνήματα avec ces deux sens pour décrire un seul et même ouvrage : ses *Stromates*.

Jacques, censés progresser grâce aux paroles de Jésus et, pour les *Stromates*, des signes que le plan linéaire de l'œuvre, plusieurs fois annoncé et détaillé par Clément, n'est réalisé que de manière très partielle. Mais les trois œuvres ne sont pas pour autant trois suites de fragments, justement parce que chacune présente, au moins de manière partielle et imparfaite, une structure linéaire, raison pour laquelle nous avons préféré parler de structure fragmentable plutôt que de fragments.

Ainsi, aucune des trois œuvres ne saurait être décrite comme structurée de manière linéaire ou fragmentable, puisque l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* présentent en même temps les indices de l'une et de l'autre de ces deux structures. Mais il serait également réducteur et inexact de dire que chacune de ces œuvres comporte les deux structures en même temps. Puisque, dans une œuvre donnée du corpus, aucune de ces deux structures n'est présente de manière complète, il faut supposer qu'elles ne suffisent pas, même envisagées les deux ensemble, pour expliquer entièrement la structure entière de chaque œuvre. L'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* sont structurés par la coprésence et l'interaction de ces deux structures, mais aussi par d'autres types de structures, comme nous le verrons.

L'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* présentent également deux ensembles de caractéristiques opposées si l'on considère un autre aspect de ces trois œuvres : non plus leur structure mais les genres littéraires qui les composent.

## Chapitre 2. Organisation et non-organisation

Dans le chapitre précédent, nous avons envisagé la structure de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates*. Nous considérons maintenant la manière dont, au sein de chacune d'entre elles, différents genres littéraires sont présents : c'est ce que nous désignons comme l'*organisation* des œuvres<sup>1</sup>.

Nous montrerons d'abord comment les trois œuvres de notre corpus présentent des passages relevant de genres différents, ce que nous désignons comme des ensembles distincts, et comment chacun de ces ensembles est réparti, dans chaque texte, selon une hiérarchie. Cependant, comme nous le verrons ensuite, cette hiérarchie est contredite par l'absence de limites nettes entre les différents ensembles composant chaque œuvre. Comme nous le montrerons dans un troisième temps, chaque œuvre peut ainsi être décrite comme un seul ensemble homogène, où plusieurs genres littéraires existent simultanément, non comme des ensembles distincts, mais comme ce que nous proposons d'appeler des « plateaux<sup>2</sup> ». L'analyse des genres présents dans chacune des trois œuvres nous conduit ainsi à une conclusion similaire à celle à laquelle l'étude de la structure des textes nous avait amenés : de même que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* présentent en même temps une structure linéaire et une structure fragmentaire, qui ne suffisent cependant pas à saisir totalement leur structure, ces trois œuvres présentent simultanément une organisation hiérarchisée et une organisation homogène, qui ne suffisent cependant pas à rendre entièrement compte de leur organisation.

---

<sup>1</sup> Pour prendre une métaphore picturale, nous nous sommes d'abord intéressé au *tracé* de chaque œuvre et nous étudions maintenant les *couleurs* qui les constituent.

<sup>2</sup> Nous reprenons le concept de « plateau », que nous précisons dans la suite de ce chapitre, à Gilles Deleuze et Félix Guattari (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit, 1980). Cf. aussi Chang-Woong Lee, « Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari : ses implications épistémologique et éthique », *Kriterion*, 55, 129, 2014, revue en ligne ([http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2014000100005#\\_ftn22](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000100005#_ftn22)), page consulté le 18 mai 2019.



## 1. L'organisation : hétérogénéité et hiérarchisation

L'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates présentent chacun des passages relevant de genres différents. Chacune des trois œuvres apparaît ainsi comme constituée de plusieurs ensembles aux natures distinctes : elle se présente donc comme *hétérogène*. De plus, ces ensembles sont répartis dans chaque texte selon une organisation que l'on pourrait qualifier de *hiérarchique* dans la mesure où il existe, au sein de chaque œuvre, une relation de subordination entre certains ensembles et certains autres. Nous allons présenter successivement ces deux aspects de l'Évangile, de la Lettre et des Stromates : leur *hétérogénéité* et leur *hiérarchie*.

### A. L'organisation comme hétérogénéité : des passages aux natures distinctes

La Lettre apocryphe de Jacques est, dans notre corpus, l'œuvre dans laquelle la présence de plusieurs ensembles est la plus évidente. Le texte comporte en effet trois types de passages différents, qui correspondent chacun à un genre distinct : des passages épistolaires (p. 1, 1 – p. 2, 7 et p. 16, 12-30), des passages narratifs (p. 2, 7-39 et p. 15, 5 – p. 16, 11) et un dialogue (p. 2, 39 – p. 15, 5)<sup>1</sup>. Les trois ensembles constituant la *Lettre apocryphe de Jacques*

---

<sup>1</sup> Donald Rouleau se fonde également sur les genres distincts qui apparaissent dans la Lettre pour y distinguer deux types de passages : « Le genre littéraire de l'ApocrJac peut être qualifié de mixte. Se présentant formellement comme une lettre avec tous les traits caractéristiques du genre, le traité incorpore un autre procédé littéraire, celui du dialogue de révélation, lequel constitue à vrai dire l'essentiel du développement. » (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 10) Pour cette raison, le chercheur considère que la Lettre comporte trois parties : le « prologue de la lettre (p. 1, 1 – 2, 7 a) », « l'objet de la lettre : la révélation (p. 2, 7 b – 16, 11) » et « conclusion de la lettre (p. 16, 12-30) » (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 13-15). Notre interprétation de l'organisation de la Lettre distingue de celle de Donald Rouleau sur deux points. Tout d'abord, il nous semble plus prudent d'éviter la formule « dialogue de révélation ». D'une part, en effet, il est difficile d'établir un ensemble de caractéristiques communes entre les différents textes pouvant être vus comme un « dialogue de révélation » et donc de définir un « genre » du « dialogue de révélation » au même titre qu'il existe un « genre » de la lettre, présent au début et à la fin de la Lettre apocryphe de Jacques. Comme le note Pierre Létourneau, « à y regarder de plus près, on s'aperçoit vite que tous les dialogues comparés ont quelque chose d'unique, nul n'offrant la même combinaison d'éléments présents ou absents. [...] il est surprenant de constater la grande disparité qui se manifeste d'un traité à l'autre, au point où il devient légitime de se demander s'il existe vraiment un genre littéraire commun. » (Pierre Létourneau, *Le Dialogue du Sauveur (NH III, 5)*, Québec / Louvain, Presses de l'Université Laval / Éditions Peeters, 2003, p. 11, cf. aussi Wilhelm Schneemelcher, « Dialogues of the Redeemer: Introduction », in Wilhelm Schneemelcher et Robert McLachlan Wilson (dir.), *New Testament Apocrypha. I. Gospels and Related Writings*, Cambridge, J. Clarke, 1991, p. 228). D'autre part, plusieurs définitions du « dialogue de révélation » y annexent un autre genre : le genre narratif, puisqu'elles considèrent des passages de

apparaissent unis selon un double enchâssement : l'ensemble épistolaire encadre l'ensemble narratif<sup>1</sup>, qui lui-même entoure le dialogue de révélation<sup>2</sup>.

Dans l'*Évangile selon Marc*, quatre ensembles peuvent être distingués. Le premier est constitué par l'ensemble des passages présentés chacun comme une παραβολή « parabole »<sup>3</sup> ou

---

récit comme une partie intégrante du « dialogue » (cf. par exemple PHEME PERKINS, *The Gnostic Dialogue*, op. cit., p. 37 sq.). D'où notre second point de désaccord avec Donald Rouleau : il nous paraît pertinent de distinguer le dialogue et son cadre narratif et non de considérer que l'un et l'autre font partie d'un même « dialogue de révélation ». Le chercheur lui-même semble envisager une séparation entre les parties narratives et le dialogue central lorsqu'il distingue la « mise en situation (p. 2, 7 b – 23 a) », « le dialogue de révélation (p. 2, 39 b – 15, 5 a) » et « l'ascension de Jésus et le rappel de ce qui s'est passé immédiatement après (p. 15, 5 b – 16, 11) » (Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », cap. cit., p. 13).

<sup>1</sup> PHEME PERKINS remarque que la présence d'un cadre narratif est fréquente dans les œuvres qu'elle envisage comme des « dialogues de révélation », parmi lesquelles la *Lettre apocryphe de Jacques* (*The Gnostic Dialogue*, op. cit., p. 37 sq.). En ce qui concerne les éléments de ces « dialogues » qui relèvent du genre de la lettre, PHEME PERKINS remarque que la *Lettre apocryphe de Jacques* est le seul texte à comporter une conclusion épistolaire. Selon la chercheuse, une « introduction épistolaire » figurerait également dans l'*Hypostase des archontes* (codex II, texte 4) et dans la *Lettre de Pierre à Philippe* (codex VIII, texte 2) (PHEME PERKINS, *The Gnostic Dialogue*, op. cit., p. 46). Cette analyse nous semble inexacte pour cette seconde œuvre, où la lettre envoyée par Pierre à Philippe ne constitue à proprement parler qu'une partie du texte : l'œuvre intitulée *Lettre de Pierre à Philippe* n'est pas une lettre, qui commencerait par une introduction proprement épistolaire, mais un récit qui commence par la citation d'une lettre. Ainsi, comme le remarque Jacques Étienne Ménard, « Le titre de cette Lettre (p. 132, 10-11) ne se rapporte qu'à une infime partie du traité, jusqu'à la p. 133, 8. Ce ne sont en effet que les p. 132, 12 à 133, 8 qui lui sont consacrées. » (*La Lettre de Pierre à Philippe*, texte établi, traduit et présenté par Jacques Étienne Ménard, Québec, Presses de l'Université Laval, 1977, p. 1). Après cette ligne, la lettre de Pierre à Philippe est close est le narrateur décrit comment elle a été reçue par Philippe et comment les deux disciples se sont rejoints : « Quand Philippe eut reçu et lu cette (lettre), il vint aux pieds de Pierre, exultant de joie. » (p. 133, 8-11, nous reprenons la traduction de Jacques Étienne Ménard) L'essentiel du texte est ensuite consacré à un dialogue entre Jésus et le groupe des apôtres sur le Mont des Oliviers (p. 133, 13 – 144, 23). En ce sens, le titre transmis par le *Codex VIII* est trompeur. Comme le propose Jacques Étienne Ménard, « On pourrait [...] donner comme titre à l'ensemble : Fragments apocryphes des Actes des Apôtres, dans lequel aurait été intégré le début d'une Lettre de Pierre à Philippe » (*La Lettre de Pierre à Philippe*, op. cit., p. 6) Contrairement à ce qu'a écrit PHEME PERKINS, les premières lignes de ce texte ne sauraient donc constituer une introduction épistolaire.

<sup>2</sup> Plusieurs chercheurs ont interprété cette structure en deux enchâssements dans la perspective d'une Histoire du texte. Ainsi, pour Helmut Köster, l'origine de la *Lettre* est « un évangile plus ancien, ayant la forme d'un dialogue », auquel des parties narratives ont été ajoutées pour constituer une nouvelle œuvre, avant que, dans une troisième étape, ne soient ajoutées une introduction et une conclusion épistolaires, constituant ainsi la *Lettre* telle qu'elle nous est parvenue (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, op. cit., p. 200).

<sup>3</sup> Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνους ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολὴν. « Et lorsqu'il [Jésus] fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. » (*Évangile selon Marc* 4, 10) ; οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην ; « Vous ne comprenez pas cette parabole ? » (*Marc* 4, 13) ; ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ; « en quelle parabole le mettrons-nous [le règne de Dieu] ? » (*Marc* 4, 30) ; Καὶ τοιαῦται παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκοῦειν ἄχωρις δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα. « Et par beaucoup de paraboles de ce genre il leur disait la parole, comme ils pouvaient l'écouter, et sans parabole il ne leur parlait pas, mais en particulier, à ses disciples particuliers, il déliait tout. » (*Marc* 4, 33-34) ; ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολὴν « ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » (*Marc* 7, 17) ; ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν « en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit la parabole » (*Marc* 12, 12) ; Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολὴν « À partir du figuier, apprenez la parabole » (*Marc* 13, 28). Nous verrons ensuite quels passages exactement sont ainsi désignés comme παραβολαί par ces différentes occurrences.

comme des paroles « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς)<sup>1</sup>. Deux éléments nous conduisent à envisager ces versets comme constituant un ensemble : l'usage du nom παραβολή « parabole » pour les caractériser et le fait qu'il s'agisse toujours de paroles prononcées par Jésus<sup>2</sup>. Un deuxième ensemble est formé par *Marc* 1, 4-7 et 6, 17-29. Deux critères permettent de le définir comme détaché du récit principal. D'une part, ces deux passages sont les seuls à avoir un protagoniste autre que Jésus : leur personnage principal est Jean le Baptiste. D'autre part, comme nous l'avons déjà signalé<sup>3</sup>, le second de ces deux passages, *Marc* 6, 17-29, existe dans une temporalité radicalement distincte de celle du récit principal : il s'agit d'une analepse, et surtout, d'une analepse rendant compte d'événements qu'il est impossible de resituer, *a posteriori*, dans la chronologie du récit principal. Le troisième ensemble est formé par le discours du chapitre 13 (*Marc* 13, 5-36). Ce passage se distingue d'abord par sa longueur : à aucun moment Jésus ne parle aussi longtemps dans l'*Évangile selon Marc*<sup>4</sup>. Surtout, les événements dont il rend compte existent, comme le second passage relatif à Jean, dans une temporalité distincte du récit principal. Il s'agit non pas d'une analepse mais d'une prolepse<sup>5</sup>. Cependant, tout comme la décapitation du Baptiste, les faits qui sont annoncés ne peuvent pas non plus être intégrés à la chronologie du récit principal<sup>6</sup>, en raison de l'imprécision avec laquelle le moment de leur réalisation est présentée. Jésus affirme que ces faits auront lieu du vivant des personnes qu'il côtoie<sup>7</sup>, mais aussi qu'il ignore le « jour » et l'« heure » où ils se produiront<sup>8</sup>. Le quatrième ensemble présent dans l'*Évangile selon Marc* est formé par le récit

---

<sup>1</sup> ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « il leur disait en paraboles » (*Évangile selon Marc* 3, 23) ; Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς πολλά « Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles » (*Marc* 4, 2) ; Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença à leur parler en paraboles » (*Marc* 12, 1). De même que pour les occurrences précédentes, nous verrons dans les pages qui suivent quels passages sont ainsi caractérisés comme « en paraboles ».

<sup>2</sup> Παραβολή et ἐν παραβολαῖς ne sont jamais employés pour introduire ou caractériser les paroles d'un autre personnage ni des propos appartenant en propre au narrateur.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, dans la même section.

<sup>4</sup> Le discours « en paraboles », au chapitre 4, apparaît comme plus court dans la mesure où il est séparé en deux parties (*Marc* 4, 3-9 et 4, 14-32) par un court dialogue avec certains disciples (*Marc* 4, 10-13).

<sup>5</sup> Gérard Genette définit la « prolepse » comme « toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur (au point de l'histoire où l'on se trouve) » (Gérard Genette, *Figures III, op. cit.*).

<sup>6</sup> En ce sens, le discours du chapitre 13 se distingue des autres prolepses de l'*Évangile selon Marc*, notamment des trois annonces de la passion et de la résurrection (*Marc* 8, 31 ; 9, 31 et 10, 33-34) : les événements ainsi annoncés sont bel et bien relatés dans le récit principal (*Marc* 14, 41 – 16, 6). On pourrait citer comme autre prolepse de ce genre la proposition εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ « jusqu'à ce que le fils de l'homme fût relevé d'entre les morts », en *Marc* 9, 9 : Jésus est bien présenté comme ressuscité à la fin, donc à l'intérieur du récit principal.

<sup>7</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 30 : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται. « Amen, je vous dis que cette génération ne passera pas avant que tous ces événements n'aient eu lieu. »

<sup>8</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 32 : Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ. « Quant à ce jour et à cette heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni

principal, ayant Jésus pour protagoniste, et par ceux de ses propos que le narrateur présente autrement que des « paraboles » ou des propos « en paraboles ».

Enfin, les *Stromates* présentent deux ensembles aux caractéristiques distinctes. Parce que Clément présente quatre fois le programme de son œuvre<sup>1</sup> et également, à plusieurs reprises, les caractéristiques de son texte, il nous semble possible de définir comme un premier ensemble les passages des *Stromates* relatifs aux *Stromates* eux-mêmes, un second ensemble, beaucoup plus vaste, étant constitué des passages relatifs à d'autres sujets.

## **B. L'organisation comme hiérarchisation : des passages aux limites distinctes**

Puisqu'ils présentent des ensembles aux caractéristiques distinctes, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément apparaissent comme *hétérogènes*. Parce que, par plusieurs indices, certains ensembles apparaissent comme subordonnés à un ensemble principal au sein de chaque œuvre, cette hétérogénéité apparaît aussi comme une *hiérarchie*.

Ainsi, dans les *Stromates*, les passages sur l'œuvre elle-même comportent des présentations de l'ordre dans lequel d'autres sujets y seront traités. Ils apparaissent ainsi comme jouant un rôle subordonné par rapport aux passages qui traitent d'autres matières.

De même, dans l'*Évangile selon Marc*, trois des quatre prises de parole « en paraboles » de Jésus semblent jouer un rôle subordonné par rapport à la narration. Les propos « en paraboles » du chapitre 12<sup>2</sup> sont interprétés par les grands-prêtres, les scribes et les anciens, qui les écoutent<sup>3</sup>, comme des paroles dirigées « contre eux » : pour cette raison, « ils cherchaient à

---

le fils, sauf le père. » Notre interprétation suppose que Jésus s'identifie au « fils » dont il est question ici, ce que l'on peut soutenir à partir des récits du baptême (*Marc* 1, 9-11, cf. 1, 11 : σὺ εἶ ὁ υἱός μου « toi, tu es mon fils ») et de la transfiguration (*Marc* 9, 2-8, cf. 9, 7 : οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου « celui-ci est mon fils »).

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 15, 2 ; II, 1, 1, 1 – 2, 3 ; IV, 1, 1, 1 – 3, 3 et VI, 1, 1, 1-4.

<sup>2</sup> Les paroles « en paraboles » correspondent aux versets 1 b à 11 du chapitre 12. Ils sont qualifiés de propos ἐν παραβολαῖς en *Évangile selon Marc* 12, 1 a (Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença pour eux à parler en paraboles ») et de παραβολή (« parabole ») en *Marc* 12, 12.

<sup>3</sup> Le pronom αὐτοί en *Évangile selon Marc* 12, 1 paraît désigner les interlocuteurs de la séquence précédente, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, mentionnés en *Marc* 11, 27.

se saisir de lui » (ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι)<sup>1</sup>. Ces propos « en paraboles » n'existent donc pas indépendamment de la narration, puisqu'ils entraînent une réaction de la part de certains personnages du récit. De plus, la volonté de « saisir » Jésus qui est alors mentionnée ne se borne pas à cette unité du chapitre 12. Au début de *Marc* 14, la même intention des « grands-prêtres » et des « scribes » apparaît, exprimée par les mêmes verbes ζητῶ « chercher » et κρατῶ « saisir » : καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν « et les grand-prêtres et les scribes cherchaient comment ils le saisiraient par ruse pour le faire tuer<sup>2</sup> ». Dans le même chapitre, ce projet est accompli au Jardin des Oliviers, où Jésus est arrêté<sup>3</sup>. Ainsi, le discours « en paraboles » du chapitre 12 apparaît lié non seulement aux événements du récit principal présentés dans ce même chapitre, mais aussi au fil directeur de la narration, dans l'*Évangile selon Marc* : les événements de la vie de Jésus jusqu'à sa mise à mort et à son retour à la vie.

Aux chapitres 3 et 7, les prises de parole en paraboles sont également liées à des événements du récit principal. Le discours du chapitre 3<sup>4</sup> constitue une réponse à deux reproches, dans un double contexte de polémique, impliquant des personnages du récit principal. Par ces mots, Jésus répond en effet, d'une part, à ses « proches<sup>5</sup> », qui considèrent qu'il « se tient hors de lui<sup>6</sup> » et, d'autre part, aux « scribes descendus de Jérusalem<sup>7</sup> » qui « disaient : "Il a Belzéboul." et "C'est sous l'emprise du chef des démons qu'il chasse les démons."<sup>8</sup> »

De même, la « parabole » du chapitre 7<sup>9</sup> est liée à un contexte de polémique, au sein du récit principal, puisqu'elle constitue la réponse de Jésus à une question des « Pharisiens » et des

<sup>1</sup> Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον ἕως ἄρα ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.) « Et ils cherchaient à se saisir de lui, et ils eurent peur de la foule ; en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit la parabole et, le laissant, ils s'en allèrent. » (*Évangile selon Marc* 12, 12).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 1.

<sup>3</sup> On retrouve d'ailleurs dans cette section le verbe κρατῶ quand le narrateur rappelle des paroles antérieures de Judas : Ὁν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστιν κρατήσατε αὐτόν, καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς. « Celui à qui je donnerai un signe d'amour, c'est lui : saisissez-le et, sans faillir, emmenez-le. » (*Évangile selon Marc* 14, 44)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23 b – 29. Ces versets sont qualifiés de propos ἐν παραβολαῖς (« en paraboles ») en 3, 23 a.

<sup>5</sup> οἱ παρ' αὐτοῦ (*Évangile selon Marc* 3, 21).

<sup>6</sup> "Ἐξέστη" (*Évangile selon Marc* 3, 21).

<sup>7</sup> οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες (*Évangile selon Marc* 3, 22).

<sup>8</sup> ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (*Évangile selon Marc* 3, 22).

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 7, 14-15. Ces propos sont qualifiés de παραβολή en *Marc* 7, 17 : Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν. « Et après qu'il a quitté la foule pour entrer dans une maison, ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » Dans la mesure où Jésus, dans sa réponse (7, 18-

« scribes »<sup>1</sup>, elle-même suscitée par un geste de « certains de ses disciples » : celui de « mang[er] leurs repas avec des mains impures, c'est-à-dire non lavées<sup>2</sup> ».

Dans chacun de ces trois cas, les paraboles sont incluses dans la narration, mais aussi subordonnées à elles<sup>3</sup>.

De même, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, on peut considérer que les ensembles épistolaire et narratif sont subordonnés au dialogue qui constitue la partie centrale de l'œuvre : ils jouent un rôle par rapport à lui et non l'inverse<sup>4</sup>. En effet, ils ont par rapport à lui une triple fonction : ils qualifient les paroles du Seigneur qu'elles encadrent, les interprètent et décrivent la façon dont elles doivent être reçues et transmises<sup>5</sup>.

Le premier de ces trois rôles apparaît dans le cadre narratif, dans la mesure où celui-ci présente les paroles du Sauveur comme des propos adressés, après la résurrection<sup>6</sup>, à deux des douze disciples<sup>7</sup>, dont Jacques, qui occupe, d'après la conclusion narrative, une position de

---

23), ne reprend que les deux derniers versets de sa réplique aux Phariséens et aux scribes (7, 6-15), nous considérons que seuls ceux-ci constituent la « parabole ». Nous reviendrons dans le chapitre 1 de la seconde partie sur le problème posé par le verset 16, présent dans certains manuscrits et omis dans d'autres.

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 7, 5.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 7, 2.

<sup>3</sup> Les autres passages que nous avons présentés comme des ensembles distincts de la narration – les passages relatifs à Jean le Baptiste et le discours sur la fin des temps – sont également envisagés par certains chercheurs comme subordonnés à la narration. Paul Lamarche intitule ainsi les versets rendant compte de la mort de Jean « Jean Baptiste précurseur », ce qui donne au Baptiste un rôle subordonné à celui de Jésus et aux passages qui le concernent une fonction subordonnée par rapport au récit principal, dont Jésus est le protagoniste (Paul Lamarche, *Évangile de Marc*, Pendé, Gabalda, 1996, p. 162).

<sup>4</sup> Jean-Marie Sevrin envisage un tel rôle subordonné des cadres épistolaire et narratif par rapport au dialogue lorsqu'il écrit que « ces éléments fonctionnent comme un ensemble cohérent et ont un sens, clairement marqué d'ailleurs dans la lettre d'introduction : la prise à part des deux disciples exprime le caractère secret, et supérieur aux autres révélations, du discours qui leur est fait » (Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles », *art. cit.*, p. 73-74).

<sup>5</sup> Les premier et troisième de ces rôles sont ceux que Pheme Perkins donne au cadre narratif des « dialogues de révélation » en général (Pheme Perkins, *The Gnostic Dialogue*, *op. cit.*, p. 37 sq.).

<sup>6</sup> D'après l'introduction narrative, la rencontre entre le Sauveur et ses douze disciples racontée par Jacques a lieu « cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts » (ΜΝΝCΔ ΘΟΥ ΝΩΕ ΤΔΕΙΟΥ Ν20ΟΥ ΝΤΔΡΕΦΤΩΘΥ ΔΒΔΛ ΖΝ ΝΕΤΜΔΟΥΤ) (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 19-21).

<sup>7</sup> Dans l'introduction narrative, Jacques se présente comme faisant partie des « douze disciples » : [ΕΥ2]ΜΔCΤΝΔΕ Δ2ΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[CΔ]Π ΜΝ ΝΕΥ ΕΡΗΥ Ν6Ι ΠΜΝΤCΝΔΟΥC ΜΜΔΘΗΤΗC · ΔΥΩ ΕΥΕΙΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ · ΝΝΕΝΤΔ2ΔΠCΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΜΜΜΔΥ ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΟΥΔΝ2 ΔΒΔΛ · ΔΥΩ ΕΥΡΤΔΩ[Ε] ΜΜΔΥ Δ2ΝΧΩΜΕ · Δ[ΝΔΚ ΔΕ] ΝΕΕΙC2ΕΕΙ ΝΝΕΤ2Μ Π[ΙΧΩΜΕ]. ΕΙC ΠCΩΡ ΔΦΟΥΩΝ2 ΔΒ[ΔΛ] « [Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit en langage manifeste, et qu'ils le mettaient dans des livres – moi, dans mon livre (ou dans ce livre) – voici que le Sauveur s'est manifesté. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-17) L'introduction épistolaire comporte également cette information puisque Jacques y parle de ΔΡΔΝ ΤΗΡΝ ΠΦΜΝΤCΝΔΥC ΜΜΔΘΗΤΗC « nous tous, ses douze disciples » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 24-25).

commandement par rapport aux autres disciples<sup>1</sup>. L'ensemble narratif caractérise ainsi les paroles du Seigneur comme un discours *nouveau* par rapport à l'enseignement de Jésus avant sa crucifixion et comme des paroles *d'autorité*, puisqu'elles sont reçues par deux personnages qui constituent eux-mêmes des autorités<sup>2</sup>. L'introduction épistolaire comporte par ailleurs un qualificatif qui caractérise les propos du Seigneur : ils sont présentés alors comme un « apocryphe » (ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ)<sup>3</sup>.

Le cadre narratif et le cadre épistolaire jouent également un rôle d'interprétation par rapport aux paroles adressées à Pierre et Jacques. Dans la conclusion narrative, aux dix disciples qui les interrogent sur les propos tenus par le Seigneur<sup>4</sup>, Jacques répond de la manière suivante :

ΔΥΩΠΩΠΝΕΝ ΤΗΡΝ ΜΠΩΝΖ ΔΥΩ ΔΥΩΔΛΠΝΕΝ ΔΒΔΛ ΝΖΝΩΗΗΡΕ ΕΥΝΝΗΥ ΜΝΝCΩΝ ΕΔΥΡΚΕΛΕΥΕ [ΝΕΝ]  
 Δ[ΤΡ]ΕΝΜΕΡΙ ΤΟΥ ΖΩC ΕΝΔ[ΟΥ] [Χ]Ε[ΕΙ] ΕΤΒΕ ΝΕΤΜΜΕΥ

« il [le Seigneur] nous a promis à tous la Vie<sup>5</sup> et il nous a dévoilé des fils qui viendront après nous, nous ordonnant de les aimer, dans la mesure où nous serons sauvés à cause de ceux-là.<sup>6</sup> »

<sup>1</sup> Dans la conclusion narrative, Jacques « envoy[a] chacun [des disciples] à un endroit différent » (ΔΖΙΧΔΥ Μ ΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΔΚΕΜΔ) (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 7-8). Cette position d'autorité au sein du groupe des douze, de même que le lien entre Jacques et Jérusalem (cf. ΔΖΒΩΚ ΔΖΡΗΙ ΕΘΙΗΛΜ « je suis monté à Jérusalem » p. 16, 8-9), a conduit certains chercheurs à voir dans l'auteur de la *Lettre Jacques* le frère de Jésus, dont il est question dans les *Actes des apôtres* (Jacques le mineur), alors que l'appartenance au groupe des douze va dans le sens d'une identification avec Jacques, frère de Jean et fils de Zébédée (Jacques le majeur) (cf. entre autres Michel Malinine *et al.*, *Epistula, op. cit.*, 1968, p. XXI-XXII).

<sup>2</sup> Cette qualification des paroles centrales par le biais du cadre narratif coïncide avec les conclusions de PHEME PERKINS à propos des « dialogues de révélation » en général. Selon elle, le cadre narratif définit les paroles qu'il entoure comme des paroles d'autorité en montrant qu'elles ont été reçues par des personnages d'importance, « des disciples (Jacques, Jean, Thomas, Pierre) ou les disciples ainsi que des femmes ou "les douze" » (PHEME PERKINS, *The Gnostic Dialogue, op. cit.*, p. 37). Dans certains cas, il caractérise aussi ces paroles comme une révélation nouvelle en situant le moment où elles ont été prononcées par Jésus après sa résurrection et en présentant une « discontinuité » avec son enseignement avant sa mort et son retour à la vie (*ibid.*, p. 38).

<sup>3</sup> ΕΠΙ ΔΕ ΔΚΡΑΣΙ ΟΥ ΜΜΔΕΙ · ΔΤΡΑΤΙΝΔΥ ΝΕΚ ΝΟΥ ΔΠΟΚΡΥΦ ΕΔΥCΔΛΠ <ϙ> ΔΒΔΛ ΝΝΗΕΙ ΜΝ ΠΕΤΡΟC ΖΙΤΜ ΠΧΔΙC... « Puisque tu m'as prié de t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé, ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur... » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 8-12) En ce qui concerne les cadres épistolaires, nous avons vu que la seule œuvre comparable à la *Lettre apocryphe de Jacques* était l'*Hypostase des archontes*, dans la mesure où elle comporte elle aussi une introduction épistolaire. (Le titre de la *Lettre de Pierre à Philippe* est trompeur : la « lettre » est un élément du récit présenté par cette œuvre, qui n'est pas elle-même une lettre.) Cette introduction épistolaire joue également un rôle de qualification des paroles qui suivent. Elle comporte en effet une citation de Paul, qui qualifie le texte qui suit comme un texte chrétien : « En plaçant en exergue une citation de Paul (*Ep.*, 6, 11-12) [p. 86, 20-25 dans le texte] le rédacteur invite le lecteur chrétien à voir dans les mythes d'origine de l'homme et des Archontes, l'expression symbolique du combat spirituel dont parle l'apôtre. » (« *L'Hypostase des archontes*. Texte gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4) », texte établi, traduit et commenté par Bernard Barc, in Bernard Barc et Michel Roberge, *L'Hypostase des archontes. Texte gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4), suivi de Noréa (NH IX, 2)*, Québec / Louvain, Presses de l'Université Laval / Éditions Peeters, 1980, p. 74).

<sup>4</sup> ΕΥ ΠΕ ΝΤΑΖΔΤΕΤΝCΩΤΜ ΔΡΔΥ ΔΒΔΛ ΖΙΤΟΥΤΥ ΜΠCΔΖ · ΔΥΩ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΔΥ ΧΟΟΥ ΝΗΤΝ « Qu'avez-vous entendu du maître et que vous a-t-il dit ? » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 33-34).

<sup>5</sup> Pour des raisons que nous présenterons dans la deuxième partie, nous traduisons ΒΙΟC par « vie » et ΩΝΖ par « Vie » avec une majuscule dans la *Lettre apocryphe de Jacques*.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 37 – 16, 2.

Or, « la Vie » n'apparaît pas comme l'objet d'une promesse dans le dialogue central et jamais le « Seigneur » n'y parle de « fils » au pluriel. Cette partie de la conclusion narrative apparaît ainsi non comme un résumé, mais comme une *interprétation* des paroles de Jésus dans le dialogue central.

Enfin, les cadres narratif et épistolaire présentent la manière dont les paroles du Seigneur doivent être *reçues et transmises*. L'introduction narrative montre qu'elles ont été adressées non à l'ensemble des douze disciples, mais à Pierre et Jacques, pris à part<sup>1</sup>. Dans l'introduction épistolaire, Jacques en conclut que l'écrit qui rend compte de ces paroles doit lui aussi n'être transmis qu'à un public réduit : « Applique-toi et garde-toi de dire ce livre à beaucoup, celui-ci que le Sauveur n'a pas voulu dire à nous tous, ses douze disciples.<sup>2</sup> »

Ces trois fonctions font du dialogue la partie principale de l'œuvre et des parties narratives et épistolaires des ensembles qui lui sont subordonnés : ces sections qualifient les paroles du Seigneur, les expliquent et présentent leur transmission ; ce ne sont pas, au contraire, les propos de Jésus qui auraient pour fonction de caractériser, interpréter et définir la transmission des parties narratives et épistolaires. Le dialogue pourrait exister seul sans que son sens en soit modifié<sup>3</sup>. Au contraire, les ensembles narratif et épistolaire ne pourraient constituer des ensembles autonomes : ils semblent n'avoir d'existence que par rapport au dialogue<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> ΔΡΙΥΓΧΩΡΙ ΝΗΙ ΝΙΔΚΩΒΟC ΜΝ ΠΕΤΡΟC ΧΕΚΑCΕ ΕΕΙΝΑΜΑCΟΥ ΔΥΩ ΝΤΑΡΕΦΜΟΥΤΕ ΔΠΙCΝΕΥ ΔΥΧΙΤΟΥ ΝCΑ ΟΥCΑ ΔΦΟΥΕCΑCΑCΝΕ ΜΠΚΕ · ΩΩΧΠ · ΔΤΡΟΥCΡΦΕ ΔΝΕΤΟΥCΡΔΒΤ · ΔΡΔΥ « Quant à vous, laissez-moi Jacques et Pierre, afin que je les emplisse." Quand il eut appelé ces deux-là, il les prit à part et commanda aux autres de s'occuper avec ce à quoi ils étaient occupés. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 33-39)

<sup>2</sup> ΕΡΙ ΔΠΑ ΤΟΟΤΚ ΔΥΩ ΝΓΔΡΗC · ΔΤΜCΟΥ ΜΠΙΧΩΜΕ ΔCΑC ΠΕΕΙ ΕΤΕ · ΜΠΕΠCΩΡ ΟΥΩΩ [Δ]ΧΟΟΦ ΔΡΑΝ ΤΗΡΝ ΠΦΜΠCΝΑΥC ΜΜΔΘΗC (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 16-25).

<sup>3</sup> Aussi certains chercheurs font-ils l'hypothèse d'une existence d'abord indépendante du dialogue, avant qu'il n'ait été intégré dans une narration, puis dans une lettre. Outre Helmut Köster que nous avons déjà cité, nous pouvons mentionner Scott Kent Brown, qui défend la même hypothèse (Scott Kent Brown, *James: A Religio-Historical Study of the relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the early period through an investigation of the traditions about James the Lord's brother*, dissertation doctorale de l'Université Brown, 1972 ; University Microfilms, 1982).

<sup>4</sup> Le manque d'originalité de l'introduction épistolaire peut appuyer une telle interprétation. Henri-Charles Puech a ainsi rapproché la formule de salutation qui ouvre la lettre (« [Jacques é]cr[it à...].os. Paix [à toi de la part d']une paix, [une charité de la part d'] une charité, une g[râce de la part d'] une grâce, une f[oi de la] part d'une foi, une Vie de la part d'une Vie sainte ! » – p. 1, 1-8) de « nombre de formules analogues en usage dans les Épîtres du Nouveau Testament » et notamment de celle qui conclut l'*Épître aux Éphésiens* : Ειρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ. Ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ. « Que la paix et l'amour soient pour les frères avec la foi, de la part de Dieu le Père et du Seigneur Jésus le Christ. Que la grâce soit avec vous tous qui aimez le Seigneur Jésus le Christ pour l'éternité. » (6, 23-24) (« Notes critiques » in Michel Malinine *et alii*, *Epistula*, *op. cit.*, p. 35) (Cette section de l'*editio princeps* de la *Lettre apocryphe* est le fait de Henri-Charles Puech et a fait l'objet de suggestions et remarques de la part de Gilles Quispel - *cf. op. cit.*, p. xxxi). La mention d'une demande du destinataire, qui a entraîné l'envoi de cet écrit (« Puisque tu m'as prié de t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé » p. 1, 8-11) est, selon le chercheur, elle aussi conventionnelle » (*op. cit.*, p. 36) et Henri-Charles Puech montre ce qui la rapproche,



Or, si plusieurs détails confirment cette organisation hétérogène et hiérarchique de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates*, plusieurs autres indices conduisent à la relativiser dans la mesure où ils rendent floues les limites et donc la distinction entre les différents ensembles qui constituent chaque œuvre.

## 2. Les flous de l'organisation

Les trois œuvres du corpus sont apparues comme organisées en plusieurs ensembles distincts : quatre ensembles dans l'*Évangile selon Marc*, trois dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et deux dans les *Stromates*. Pourtant, au sein de chaque œuvre, les limites et la distinction entre ces ensembles apparaissent comme floues et ce, pour deux raisons.

Premièrement, certaines caractéristiques permettant de définir un ensemble sont également présentes, de manière plus discrète, au sein d'un autre ensemble : les critères qui justifient la distinction entre ces ensembles conduisent donc eux-mêmes à nuancer leur séparation trop stricte.

Deuxième, il existe des points communs lexicaux entre des passages appartenant à des ensembles distincts. Des passages relevant de genres différents apparaissent ainsi comme unis d'une autre manière, par des liens qui outrepassent les limites entre les différents ensembles.

Nous présenterons successivement ces deux ensembles d'indices qui contribuent à atténuer l'organisation hétérogène et hiérarchique des trois œuvres.

### A. Des passages aux natures floues

Nous avons vu que plusieurs indices font de la *Lettre apocryphe de Jacques* une œuvre composée de trois ensembles : un ensemble épistolaire, un ensemble narratif et un dialogue. Pourtant, l'introduction et la conclusion narratives comportent chacune une partie de dialogue<sup>1</sup> :

---

entre autres, du début d'une lettre de Mélicon à son frère Onésime, retranscrit par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* IV, 26, 13), des premières lignes de l'*Épître à Diognète* (1, 1) et du *Traité sur la résurrection*, le quatrième texte du *Codex I* (p. 44, 3-7). Nous y ajouterions le début de l'*Hypostase des archontes* : « Je t'ai envoyé ce (traité) à toi qui t'enquiers de la nat[ure foncière] des autorités. » (Nous reprenons la traduction de Bernard Barc – « L'Hypostase des archontes », *cap. cit.*, p. 51).

<sup>1</sup> Nous avons vu que le dialogue central comportait deux très courts passages narratifs, rendant compte de deux réactions des interlocuteurs du Sauveur, une réaction de joie p. 11, 6-10 et de tristesse p. 12, 17-19. Cependant, ces quelques lignes ne racontent pas des événements à proprement parler. En ce sens, ils se distinguent de certains

la première comprend un échange de quatre répliques entre le Seigneur et l'ensemble des douze disciples<sup>1</sup> et la seconde un court dialogue entre Jacques et Pierre et les dix autres disciples, après la fin de l'entretien privé avec le Sauveur<sup>2</sup>. Deux raisons renforcent les liens entre ces dialogues, présents dans la narration, et le dialogue central, et atténuent donc encore plus les limites entre ce dernier et l'ensemble narratif. D'une part, les deux échanges dans les parties narratives font intervenir non pas des personnages distincts, mais les interlocuteurs mêmes du dialogue qui constitue le centre de la *Lettre* : le Seigneur dans l'introduction narrative ; Jacques dans la conclusion narrative (même si Pierre reste alors muet). D'autre part, leur contenu est directement lié au dialogue central<sup>3</sup>. L'échange présent dans l'introduction narrative introduit

---

*logia* de l'Évangile selon Thomas, qui comportent une partie narrative plus développée, présentant une courte anecdote, qui donne lieu à une parole de Jésus qui suit. On peut citer par exemple le début du *logion* 60 : « Ils voient un samaritain qui porte un agneau et qui se rend en Judée. » (Nous donnons une traduction personnelle, en nous fondant sur le texte copte édité par Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Curt Till et Yassah 'Abd al Masīh – *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.) Il en va autrement du récit de l'ascension du Sauveur (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-28), sur lequel nous reviendrons.

<sup>1</sup> ΔΥΩ ΜΝΝΣΑ ΤΟΥ ΝΩΕ ΤΔΕΙΟΥ ΝΖΟΥ ΝΤΑΡΕΤΩΥ ΔΒΑΛ ΖΝ ΝΕΤΜΔΟΥΤ · ΠΑΧΕΝ ΝΕΥ ΧΕ ΔΚΒΩΚ ΔΚΟΥΔΕΙ Ε ΑΡΔΑΝ ΤΗΣ ΔΕ ΠΑΧΕΥ ΧΕ ΜΠΕ · ΔΛΑΔ ΤΝΔΒΩΚ ΔΠΤΟΠΟΣ ΝΤΑΖΙ ΕΙ ΜΜΕΥ ΩΠΕ ΤΕΤΝΟΥΩΩΕ · ΕΕΙ ΝΜΜΗΕΙ ΔΜΗΤΝ ΔΖΟΥΩΩΒ ΤΗΡΟΥ ΠΑΧΕΥ ΧΕ ΩΠΕ ΚΡΚΕ ΛΕΥΕ ΝΕΝ ΤΝΝΟΥ ΠΑΧΕΥ Χ[Ε] ΖΑΜΗΝ ΤΧΟΥ ΜΜΑΣ ΝΗΤΝ Χ[Ε] ΜΝ ΛΑΔΥΕ ΔΝΗΖΕ ΝΑΒΩΚ ΔΖΟΥ[Ν] ΔΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ ΕΕΙΩΔΑΝ[Ρ] ΚΕΛΕΥΕΙ ΝΕΥ ΔΛΑΔ ΔΒΑΛ ΧΕ ΤΕΤΝΜΗΖ ΝΤΩΤΝ ΔΡΙ ΣΥΓΧΩΡΙ ΝΗΙ ΝΙΑΚΩΒΟΣ ΜΝ ΠΕΤΡΟΣ ΧΕΚΔΣΕ ΕΕΙΝΑΜΔΖΟΥ « Et cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts, nous lui dîmes : "Tu es parti, tu t'es éloigné de nous !" Et Jésus dit : "Non, mais je pars vers le lieu d'où je suis venu. Si vous voulez venir avec moi, venez !" Ils répondirent tous en disant : "Si tu nous (l') ordonnes, nous viendrons !" Il dit : "Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis. Quant à vous, laissez-moi Jacques et Pierre pour que je les emplisse. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 19-35)

<sup>2</sup> ΔΖΟΥΩΙΝΤΝ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΑΖΑΤΕΤΝΣΩΤΜ ΔΡΔΥ ΔΒΑΛ ΖΙΤΟΟΤΥ ΜΠΣΑΖ · ΔΥΩ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΑΥ ΧΟΟΥ ΝΗΤΝ ΔΥΩ ΧΕ ΝΤΑΥΒΩΚ ΔΤΟΝ ΔΝΑΝ ΝΔΕ ΔΖΝΟΥΩΩΒ ΝΕΥ ΧΕ ΑΥΒΩΚ ΔΖΡΗΙ ΔΥΩ ΧΕ ΑΥΤ ΝΕΝ ΝΝΟΥΔΕΖΙ Δ ΔΥΩ ΔΥΩΠΩΠ ΝΕΝ ΤΗΡΝ ΜΠΩΝΖ ΔΥΩ ΔΥΩΔΑΠ ΝΕΝ ΔΒΑΛ ΝΖΝΩΗΗΡΕ ΕΥΝΗΗΥ ΜΝΝΣΩΝ ΕΔΥΡΚΕΛΕΥΕ [ΝΕΝ] Δ[ΤΡ]ΕΝΜΕΡΙ ΤΟΥ ΖΩΣ ΕΝΔ[ΟΥ] [Χ]Ε[ΕΙ] ΕΤΒΕ ΝΕΤΜΜΕΥ « Ils [Les dix autres disciples] demandèrent : "Qu'avez-vous entendu du maître et que vous a-t-il dit et où est-il allé ?" Et nous, nous leur avons répondu : "Il est allé en haut et il nous a donné la main droite et il nous a promis à tous la Vie et il nous a dévoilé des fils qui viendront après nous, nous ordonnant de les aimer, dans la mesure où nous serons sauvés à cause de ceux-là." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 29 – 16, 2)

<sup>3</sup> Sur ce point l'introduction narrative de la *Lettre apocryphe de Jacques* se distingue de celle d'un autre texte de Nag Hammadi, l'*Apocryphe de Jean*. Cette dernière œuvre comprend également un dialogue, précédé par une courte partie narrative comportant un échange de paroles. Un des interlocuteurs de ce court dialogue est, comme dans la *Lettre*, un des participants au dialogue central : Jean. Cependant, dans l'*Apocryphe de Jean*, le contenu de ce bref échange est sans rapport avec les sujets qui seront abordés dans la partie principale de l'œuvre. Jean y est confronté au pharisien Arimanius, qui présente Jésus comme ayant trompé ses disciples : « Il arriva, pendant l'un de ces [jours] (de fête) où Jean, [frère] de Jacques, — ce sont les fi[ls] de Zé[béd]ée — était monté (à Jérusalem, qu') il monta au Temple. Un [pha]risien nommé Arimanius s'ap[rocha] de lui et lui dit : « Où est ton Maître, celui que tu suivais ? » Je lui dit : « Il est retourné dans le lieu d'où il était venu. » Le pharisien [me dit] : « [par tromperie] il vous a trompés [ce Nazôréen] et il a empli [vos oreilles de mensonges] et il a fermé [vos cœurs et vous a détournés] des tradi[tions de vos pères] ». Nous reprenons la version de ce texte présente dans le *Codex II* de Nag Hammadi, telle que Bernard Barc la traduit sur le site de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi de l'Université Laval (URL : <https://www.naghammadi.org/wp-content/uploads/2015/08/NH-II-1-Livre-des-secrets-de-Jean.pdf>, page consultée le 2 septembre 2016). Le passage en question se trouve dans la première page du *Codex*, lignes 5 à 15.

deux thèmes de l'entretien entre Pierre et Jacques et le Sauveur : l'accès au « règne des cieux » et le fait d'être « empli »<sup>1</sup>. Quant au dialogue qui apparaît dans la conclusion narrative, il présente, au discours direct, une interprétation des propos tenus par le Seigneur<sup>2</sup>.

De la même façon, dans l'*Évangile selon Marc*, la distinction entre l'ensemble formé par le discours sur la fin des temps (*Marc* 13) et celui constitué par les différentes paraboles et propos en paraboles est atténuée par le fait que le premier comporte un passage présenté comme une παραβολή :

<sup>28</sup> Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολὴν · ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν ·

<sup>29</sup> οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς ἐστὶν ἐπὶ θύρας<sup>3</sup>.

«<sup>28</sup> À partir du figuier apprenez la parabole : dès que son branchage devient tendre et qu'il fait pousser ses feuilles, vous comprenez que l'été est proche ;

<sup>29</sup> De même, vous aussi, quand vous verrez ces choses arriver, comprenez qu'il est proche, à la porte.<sup>4</sup> »

Le même discours sur la fin de temps comporte également un récit qui, sans être qualifié de παραβολή, présente des points communs avec des passages d'autres chapitres de *Marc*, qui sont désignés comme des παραβολαί. La narration sur le maître de maison partant en voyage commence par ὡς « c'est comme »<sup>5</sup>, un adverbe relatif que l'on retrouve également au début

<sup>1</sup> ΠΑΧΕΨ ΧΕ ΖΑΜΗΝ ΤΧΟΥ ΜΜΔC ΝΗΤΝ ΧΕ ΜΝ ΛΔΔΥΕ ΔΝΗ2Ε ΝΔΒΩΚ Δ2ΟΥΝ ΔΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ · ΕΕΙΩΔΝ[Ρ]ΚΕΛΕΥΕΙ ΝΕΨ · ΔΛΛΔ ΔΒΔΛ ΧΕ ΤΕΤΜΗ2 ΝΤΩΤΝ · ΔΡΙΥΓΧΩΡΙ ΝΗΙ ΝΙ ΔΚΩΒΟC ΜΝ ΠΕΤΡΟC ΧΕΚΔCΕ ΕΕΙΝΔΜΔ2ΟΥ « Il [Jésus] dit : "Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis. Quant à vous, laissez-moi Jacques et Pierre pour que je les emplisse. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 28-35) La question de l'accès au « règne des cieux » (ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ) réapparaît plusieurs fois dans les paroles adressées à part aux deux disciples (cf. entre autres ΤΩΤΝ ΤΕ ΤΜΝΤΡΡΟ ΜΠΟΥΤΕ « à vous est le règne de Dieu » – p. 3, 32-33 – et ΤΩΟΥ ΤΕ ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΟΥΤΕ « à eux est le règne de Dieu » – p. 6, 6-7) et la plénitude (ΜΟΥ2) constitue le thème de la première partie du dialogue (p. 3, 8 – 4, 22).

<sup>2</sup> ΔΨΩΠΩΠ ΝΕΝ ΤΗΡΝ ΜΠΩΝ2 ΔΥΩ ΔΨΩΛΠ ΝΕΝ ΔΒΔΛ Ν2ΝΩΗΗΡΕ ΕΥΝΝΗΥ ΜΝΝCΩΝ ΕΔΨΚΕΛΕΥΕ [ΝΕΝ] Δ[ΤΡ]ΕΝΜΕΡΙ ΤΟΥ ΖΩC ΕΝΔ[ΟΥ] [Χ]Ε[ΕΙ] ΕΤΒΕ ΝΕΤΜΜΕΥ « il nous a promis à tous la Vie et il nous a dévoilé des fils qui viendront après nous, nous ordonnant de les aimer, dans la mesure où nous serons sauvés à cause de ceux-là. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 29 – 16, 2) Sur la compréhension de ce message comme une interprétation des paroles du « Sauveur », cf. *infra*. Par la conclusion narrative également, la Lettre apocryphe de Jacques se distingue de l'*Apocryphe de Jean*. Ce second texte comporte aussi une conclusion narrative, mais celle-ci ne comporte pas de dialogue. Le narrateur présente seulement, de manière indirecte, une prise de parole, celle par laquelle Jean a rapporté aux autres disciples les paroles transmises par Jésus : « Et (le Sauveur) devint aussitôt invisible pour lui. Alors (Jean) vint vers ses condisciples et leur rapporta ce que le Sauveur lui avait dit. » (*Codex II*, p. 32, 1-7, traduction de Bernard Barc, *op. cit.*).

<sup>3</sup> Le *Greek-English Lexicon* notamment signale que θύρα est souvent employé au pluriel en grec pour désigner une porte double ou les deux battants d'une porte. Pour cette raison, nous avons traduit ce pluriel par un singulier : « à la porte ».

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 13, 27-28.

<sup>5</sup> Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείξ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ... « C'est comme un Homme en voyage, qui a laissé sa maison... » (*Évangile selon Marc* 13, 34)

de la παραβολή sur le grain de sénevé<sup>1</sup>. Le fait que le personnage de ce récit soit simplement désigné comme un ἄνθρωπος, un « Homme », rappelle également une des παραβολαί du chapitre 4, celle de la semence qui grandit par elle-même<sup>2</sup>.

Enfin, alors que plusieurs indices conduisent à envisager les *Stromates* comme organisés en deux ensembles (d'une part les paragraphes sur l'œuvre elle-même, d'autre part les pages portant sur d'autres sujets), certains passages consacrés aux *Stromates* eux-mêmes comportent également des digressions sur d'autres thèmes. C'est le cas des premiers paragraphes du Stromate VI (VI, 1, 1, 1 – 3, 3).

Le Stromate VI commence par une nouvelle présentation du programme de l'œuvre<sup>3</sup> et on trouve en VI, 1, 4, 1 une phrase qui signale le passage à d'autres sujets que les *Stromates* eux-mêmes :

Πρὸ δὲ τῆς εἰς τὸ προκειμένον ἐγχειρήσεως ἐν προοιμίου εἶδει προσαποδοτέον τῷ πέρατι τοῦ πέμπτου Στρωματέως τὰ ἐνδέοντα.

« Mais, avant d'aborder notre sujet, en manière de préambule, il nous faut ajouter en complément ce qui manquait à la fin de notre cinquième Stromate.<sup>4</sup> »

Ces deux indices semblent délimiter une courte partie relative à l'œuvre elle-même (VI, 1, 1, 1 – 3, 3). De fait, parmi les onze paragraphes qui la constituent, les sept premiers concernent les *hypomnēmata* composés par Clément : au nouvel exposé du programme de l'œuvre (VI, 1, 1, 1-4) succèdent un passage sur le style des *Stromates*, comparés à une « prairie » (λειμών) et à un « jardin » (παράδεισος) sans organisation (VI, 1, 2, 1) puis quelques

---

<sup>1</sup> Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς... « C'est comme pour un grain de sénevé, qui, quand on l'a semé sur le sol... » (*Évangile selon Marc* 4, 31) Ce passage est annoncé comme une παραβολή dans le verset qui précède : Καὶ ἔλεγεν · πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ; « Et il disait : "Comment comparerons-nous la royauté de Dieu et en quelle parabole le mettrons-nous ?" » Cette qualification est confirmée en outre par la phrase qui suit la fin du discours de Jésus en *Marc* 4 : Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἐδύνατο ἀκούειν... « Et par beaucoup de paraboles semblables [c'est-à-dire comparables à celles qui viennent d'être prononcées, comme celle du grain de sénevé], il leur disait la parole, comme ils pouvaient l'écouter... » (*Marc* 4, 33)

<sup>2</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς... « Le règne de Dieu est ainsi : comme un Homme qui jette la semence sur le sol... » (*Évangile selon Marc* 4, 26) Le passage en question est explicitement une παραβολή puisqu'il appartient au discours de Jésus suivi par l'affirmation, de la part du narrateur, que Jésus « par beaucoup de paraboles (παραβολαί) semblables, leur disait la parole » (*Marc* 4, 33).

<sup>3</sup> Ὁ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῖν τὰν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματέως, διαγράψας ὡς ἐνὶ μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον καὶ παραστήσας, ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστικός, πρόεισι δεῖξων τοῖς φιλοσόφοις οὐδαμῶς ὡς ἄθεον τοῦτον... « Et le sixième et le septième *Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie*, pris ensemble, en développant par écrit l'exposé éthique achevé avec eux et en présentant qui est le gnostique par sa vie, poursuivent en montrant aux philosophes qu'il n'est aucunement athée... » (*Stromates* VI, 1, 1, 1)

<sup>4</sup> *Stromates* VI, 1, 4, 1.

lignes sur la manière de les lire (ce manque d'ordre délibéré permet, selon Clément, une lecture active et féconde) (VI, 1, 2, 2-3). Pourtant, les quatre paragraphes qui suivent (VI, 1, 2, 4 – 3, 3) ne parlent pas des *Stromates*, et ce, alors même qu'ils précèdent l'annonce du passage à d'autres sujets que l'œuvre elle-même : ils comportent, d'abord, l'assimilation du « Sauveur » (σωτήρ) à la « connaissance » (γνώσις) et à un « jardin » (παράδεισος) (VI, 1, 2, 4), ensuite, la distinction entre deux sortes de « connaissance » (γνώσις) (VI, 1, 3, 1-2) et, enfin, la citation de deux passages du Psaume 111<sup>1</sup>, entrecoupée de commentaires (VI, 1, 3, 3).

Ainsi, ces trois courts passages (*Stromates* VI, 1, 2, 4– 3, 3) ont un statut double par rapport à l'organisation des *Stromates*. D'une part, ils font partie de l'ensemble portant sur les *Stromates* eux-mêmes (parce que tous les trois précèdent l'annonce que Clément va aborder d'autres sujets). Mais, d'autre part, ils font aussi partie de l'ensemble portant sur d'autres thèmes (puisque les trois passages ne concernent pas les *Stromates*). Cette double appartenance participe à créer un effet de continuité / discontinuité entre VI, 1, 2, 1<sup>2</sup> et VI, 2, 2, 4<sup>3</sup>. Il y a continuité entre ces deux paragraphes dans la mesure où ils ont un terme en commun, celui de « jardin » (παράδεισος)<sup>4</sup>. Mais il existe, en même temps, une discontinuité entre les deux occurrences de ce nom, dans la mesure où, dans chacun des deux contextes, le « jardin » correspond à un signifié distinct : dans le premier cas, des ouvrages de compilation et

<sup>1</sup> Il s'agit du Psaume 112 dans la Bible hébraïque. Clément reprend l'ensemble du verset 5 et le début du verset 9.

<sup>2</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κἀν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν (ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἐλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο) · τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μῆτε τῇ τάξει μῆτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποικιλταί. « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés (c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié) ; avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'expression ni pour l'ordre, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>3</sup> ... ἢ γνώσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ· ἢ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται. « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même, dans lequel nous sommes transplantés, après avoir été replacés et repiqués dans la bonne terre depuis notre vie ancienne. Le changement de plantation contribue à l'abondance des fruits. » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>4</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κἀν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν... « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés... » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; ... ἢ γνώσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει... « ... et notre connaissance et notre *jardin* spirituel, c'est notre sauveur lui-même... » (*Stromates* VI, 1, 2, 4) Cette continuité est en outre accentuée par l'utilisation du terme φυτεία dans chacun des deux paragraphes : ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία « la plantation des arbres fruitiers » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; ἢ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας « le changement de plantation » contribue à l'abondance des fruits. » (*Stromates* VI, 1, 2, 4) À cette seconde occurrence, on peut associer le verbe καταφυτεύω « transplanter » (καταφυτευόμεθα), employé dans la même phrase.

d'érudition<sup>1</sup> ; dans le second, le « sauveur »<sup>2</sup>. Il en résulte un effet de brouillage, accentué par la double nature du paragraphe VI, 2, 2, 4. Le premier rapprochement, présenté en VI, 1, 2, 1, appartient sans ambiguïté à l'ensemble portant sur les *Stromates*. Il est donc logique que le « jardin » y soit associé à certains ouvrages littéraires. En revanche, le second rapprochement apparaît en VI, 2, 2, 4, un paragraphe qui appartient à la fois à l'ensemble consacré aux *Stromates* et à l'ensemble présentant d'autres sujets : cette double nature de la phrase contribue à complexifier l'interprétation de la seconde mention du « jardin ». Si, explicitement, il s'agit alors d'une image du « sauveur », la proximité de la première image et sa place particulière dans l'organisation de l'œuvre conduit à voir dans ce second « jardin », en même temps et pour la seconde fois, l'image de certaines compositions littéraires.

## B. Des passages aux limites floues

En plus du fait que, dans chaque œuvre, certaines caractéristiques d'un ensemble donné sont également valables pour certains passages appartenant à un autre ensemble, des points communs lexicaux brouillent également les limites entre des ensembles distincts.

C'est de cette manière que, dans l'*Évangile selon Marc*, la limite entre l'ensemble constitué par le récit principal, qui concerne Jésus, et l'ensemble relatif à Jean le Baptiste, tend à s'effacer dans le chapitre 1 : Jean « prêch[e] un baptême de *conversion* » (κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας<sup>3</sup>) et Jésus « prêch[e] l'évangile de Dieu » (κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ<sup>4</sup>) en appelant à « se *convertir* » (μετανοεῖτε<sup>5</sup>) ; le premier baptise « dans le *désert* » (ἐν τῇ ἐρήμῳ<sup>6</sup>) tandis que le second, après son baptême, est entraîné « vers le *désert* » (εἰς τὴν ἔρημον<sup>7</sup>). De la même façon, on pourrait rapprocher les gestes des disciples de Jean (« et ils

<sup>1</sup> (ἢ καὶ Λειμῶνας τινες καὶ Ἐλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο) (c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié) (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>2</sup> ... ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει... « ... et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même... » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 1, 4.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 1, 14

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 1, 15

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 1, 4.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 1, 12. Cette double mention du « désert », qui rapproche Jean et Jésus, est déjà relevée par Jérôme dans une interprétation de ce verset dont Thomas d'Aquin rend compte dans sa *Chaîne d'or*. Le point commun est d'autant plus frappant que la seconde mention du « désert » est absurde narrativement. En effet, quand Jésus est entraîné par l'esprit « vers le désert » (εἰς τὴν ἔρημον) (*Marc* 1, 12), il vient de recevoir le baptême de

prirent son corps et ils le déposèrent dans un tombeau » (καὶ ἤσαν τὸ πῶμα αὐτοῦ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημαίῳ<sup>1</sup>) et celui de Joseph d'Arimatee vis-à-vis du corps de Jésus (« et il le déposa dans un tombeau » καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημαίῳ<sup>2</sup>).

Au chapitre 3, une autre répétition lexicale atténue la distinction entre le récit principal et les paraboles : Jésus évoque « en paraboles<sup>3</sup> » une « maisonnée » (οἰκία) divisée contre une autre « maisonnée »<sup>4</sup>, ainsi que « la maisonnée du fort » (ἡ οἰκία τοῦ ἰσχυροῦ<sup>5</sup>), au moment où, dans le récit principal, il vient lui-même d'entrer « dans une maison » (εἰς οἶκον<sup>6</sup>).

On trouve un même brouillage des limites, au moyen d'une répétition lexicale, entre le discours sur la fin des temps au chapitre 13 et le récit principal, plus précisément la section narrative de la prière à Gethsémani (Marc 14, 32-42). Dans les dernières lignes de ce discours figure l'histoire, que nous avons déjà évoquée, d'un homme parti en voyage, qui « à son portier a donné l'ordre de veiller (γρηγορῶ) »<sup>7</sup>. À deux reprises, Jésus adresse ensuite, à l'impératif, le même commandement aux quatre auditeurs du discours sur la fin des temps, Pierre, Jacques, Jean et André<sup>8</sup> : Γρηγορεῖτε οὖν « Veillez donc »<sup>9</sup> ; Ὁ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω · γρηγορεῖτε. « Ce que je vous dis, c'est à tous que je le dis : veillez. »<sup>10</sup> On retrouve les deux mêmes

---

Jean (cf. Marc 1, 9), qui baptise « dans le désert » (Marc 1, 4). Autrement dit : Jésus se trouve déjà « dans le désert » quand il est entraîné « vers le désert ».

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 6, 29.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 15, 46.

<sup>3</sup> Cf. Évangile selon Marc 3, 23 : ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « il leur disait en paraboles ».

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 3, 25.

<sup>5</sup> Évangile selon Marc 3, 27.

<sup>6</sup> Évangile selon Marc 3, 19. De même, le « fils bien-aimé » (υἱὸς ἀγαπητός) (Marc 12, 6) dont il est question dans le dernier discours « en paraboles » (cf. Marc 12, 1) rappelle Jésus, protagoniste du récit principal, qualifié à deux reprises de υἱός... ἀγαπητός (cf. Marc 1, 11 et 9, 7).

<sup>7</sup> Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἐκάστω τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορή. « C'est comme un homme parti en voyage qui a quitté sa maisonnée et qui a donné l'autorité à ses serviteurs, à chacun son travail et à son portier il a donné l'ordre de veiller. » (Évangile selon Marc 13, 34) Même s'il n'est pas d'emploi spécifiquement judéo-chrétien (cf. par exemple Achille Tatiüs, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, IV, 17, texte édité et traduit par Jean-Philippe Garnaud, Paris, Les Belles Lettres, 1991), le verbe γρηγορῶ, dérivé de ἐγείρω « éveiller, faire se lever » (cf. George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of The New Testament*, Londres, T&T Clark, 1922, p. 96 et Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, op. cit.*), est rarement employé avant les livres les plus récents de la Septante (cf. entre autres Baruch 2, 9 et Deuxième livre d'Esdras 17, 3 – *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. XV. Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, texte édité par Joseph Ziegler et *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. VIII, 2. Esdrae liber II*, texte édité par Robert Hanhart, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 et 1993). Il est alors un équivalent de l'hébreu גִּרְשָׁ (cf. George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of The New Testament, op. cit.*, p. 96). Voir aussi Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

<sup>8</sup> Cf. Évangile selon Marc 13, 3 : Καὶ καθήμενος αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἄνδρέας « Et comme il était assis sur la montagne des Oliviers, en face du sanctuaire, Pierre, Jacques, Jean et André l'interrogèrent en particulier. »

<sup>9</sup> Évangile selon Marc 13, 35.

<sup>10</sup> Évangile selon Marc 13, 37.

impératifs dans les propos de Jésus à ses compagnons à Gethsémani<sup>1</sup> : μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε « demeurez ici et veillez »<sup>2</sup> ; Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε « Veillez et priez »<sup>3</sup>. Trois autres points communs unissent les deux passages. Tout d’abord, dans le chapitre 13, les disciples sont enjoins à veiller « de peur que [le seigneur de la maisonnée], venu tout à coup, ne [les] trouve endormis » (μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρη ὑμᾶς καθεύδοντας)<sup>4</sup>. À deux reprises, à Gethsémani, Jésus « trouve » ceux qui l’accompagne « endormis » (εὕρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας<sup>5</sup>). Ensuite, trois des quatre auditeurs du discours sur la fin des temps sont présents dans la section narrative de *Marc* 14, 32-42 : le discours est adressé à Pierre, Jacques, Jean et André<sup>6</sup> tandis que, dans la plus grande partie de 14, 32-42, Jésus est accompagné par Pierre, Jacques et Jean, à qui il adresse les deux appels à veiller que nous avons déjà évoqués<sup>7</sup>. Enfin, c’est en un même lieu que ces paroles sont prononcées et que cette partie de la narration principale a lieu : Jésus prononce le discours sur la fin des temps « sur la montagne des Oliviers »<sup>8</sup> et, d’après le récit de Marc, Gethsémani fait partie de cette même montagne<sup>9</sup>.

Dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, les limites entre les ensembles sont également brouillées par la récurrence de certains termes.

Certaines répétitions lexicales font que les limites entre le dialogue et la narration tendent à s’estomper. Premièrement, dans l’introduction narrative, les douze « se rappelaient (ΕΥΕΙΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ) ce que le Sauveur avait dit »<sup>10</sup>, de même que, dans le dialogue, Jacques et Pierre sont enjoins à trois reprises par Jésus à « se rappeler » (Ρ ΠΜΕΕΥΕ)<sup>11</sup>. Deuxièmement, la

<sup>1</sup> Pour le lieu où ces propos sont prononcés, cf. *Marc* 14, 32 : Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ « Et ils vont en un lieu dont le nom est Gethsémani ».

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 34.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 14, 38.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 13, 36.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 14, 37. Cf. aussi εὕρεν αὐτοὺς πάλιν καθεύδοντας – *Marc* 14, 40.

<sup>6</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 3.

<sup>7</sup> En *Marc* 14, 33, Jésus « prend à part Pierre, Jacques et Jean » (Καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ’ αὐτοῦ). En 14, 32, il avait demandé aux autres disciples de « s’asse[oir] ici, le temps qu’[il] ai[t] prié » (Καθίσατε ὧδε, ἕως προσεύξωμαι).

<sup>8</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 3 : Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἔλαιων κατέναντι τοῦ ἱεροῦ... « Et comme il était assis sur la montagne des Oliviers... »

<sup>9</sup> En *Évangile selon Marc* 14, 26, Jésus et les disciples « après avoir chanté, sortirent pour aller à la montagne des Oliviers » (ὕμνησαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἔλαιων). Suivent une déclaration de Jésus (14, 27-28) et un court dialogue entre Jésus et Pierre (14, 29- 31), puis les personnages « vont en un lieu dont le nom est Gethsémani » (ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ) (14, 32). Ce lieu semble donc faire partie de la « montagne des Oliviers ».

<sup>10</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 10-11.

<sup>11</sup> « Rappelez-vous (ΕΡΙ ΠΜΕΕΥΕ) que vous, vous avez vu le Fils de l’Homme. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 12-14) ; « Rappelez-vous (ΔΡΙ ΠΜΕΕΥΕ) de ma croix et de ma mort et vous vivrez. » (p. 5, 33-35) ; « Mais,



manière dont sont décrites, dans l'introduction narrative, les paroles de Jésus reçues antérieurement par les disciples est la même que celle par laquelle, dans le dialogue, « le Seigneur » caractérise ses propres mots. Les paroles dont se souviennent les douze disciples ont été prononcées ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΟΥΔΝ̄ ΛΒΛΛ « soit en secret, soit en langage manifeste<sup>1</sup> », tandis que le « Seigneur » oppose les « paraboles » qu'il a prononcées autrefois et le « langage manifeste » (ΖΝ ΟΥΩΝ̄ ΛΒΛΛ) qu'il emploie à présent : « Je vous ai d'abord parlé en paraboles et vous ne compreniez pas, maintenant, de nouveau, je vous parle en langage manifeste (ΖΝ ΟΥΩΝ̄ ΛΒΛΛ) et vous ne saisissez pas<sup>2</sup>. » Dans ce second passage, ΖΝ ΖΜ ΠΑΡΔΒΟΛΗ (« en paraboles<sup>3</sup> ») apparaît comme l'équivalent de ΜΠΕΤΘΗΠ (« en secret<sup>4</sup> ») dans l'introduction narrative.

Plusieurs autres points communs de vocabulaire brouillent les limites entre l'ensemble épistolaire et le dialogue central. Ainsi, le « Seigneur » invite ses interlocuteurs du dialogue à être « meilleurs que lui » (ΩΩΠΕ ΕΡΕΤΝ̄ΣΑΤ̄Π ΔΡΔΕΙ « Soyez meilleurs que moi.<sup>5</sup> ») tandis que Jacques annonce à son destinataire, dans la conclusion épistolaire, que les bien-aimés seront illuminés par une foi « meilleure que la [s]ienne » (ΕΣΣΑΤ̄Π ΔΤΩΕΙ<sup>6</sup>). Dans le même passage épistolaire, le souhait que formule Jacques de voir sa foi « diminuée » (ΩΩΠΕ ΕΣΔΧ̄Β<sup>7</sup>) rappelle l'appel à « diminuer » (ΩΩΠΕ ΣΕ ΔΣΩΧ̄Β « il faut donc diminuer<sup>8</sup> ») adressé par Jésus à Pierre et Jacques dans le dialogue. Dans les deux cas, on ne peut interpréter ces reprises comme une mise en pratique, par l'auteur supposé de la lettre, des paroles qu'il a entendues de Jésus. En effet, les mêmes mots apparaissent, mais désignent des réalités différentes : il s'agit dans le dialogue d'être « meilleur » que le « Seigneur », alors que la conclusion épistolaire parle d'une foi « meilleure » que celle de l'auteur de la *Lettre* ; dans le dialogue, Jésus appelle à « diminuer » soi-même alors que, dans la conclusion épistolaire, Jacques souhaite que sa propre foi soit « diminuée ».

---

quand je m'éloignerai de vous, rappelez-vous de moi (ΕΡΙ ΠΔΜΕΕΥΕ). Et rappelez-vous de moi (ΕΡΙ ΠΔΜΕΕΥΕ) parce que j'étais auprès de vous sans que connaissiez. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 33-37)

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 12-14.

<sup>2</sup> ΔΖ[ΙΡ] ΩΔΡΠ ΕΕΙΩΕ ΧΕ ΝΜΜΗΤ̄Ν ΖΡΗΙ ΖΝ ΖΜ ΠΑΡΔΒΟΛΗ ΔΥΩ ΝΕΡΕΤ̄ΠΡΝΟΕΙ ΕΝ · †[Ν]ΟΥ ΔΝ †ΩΕΧΕ ΝΜΜΗ[Τ̄Ν Ζ]Ν ΟΥΩΝ̄ ΛΒΛΛ ΔΥΩ ΝΤΕΤ̄ΠΔΙΣΘΔΝΕ ΕΝ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 1-6).

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 2-3.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 13.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 18-19.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 17-18. Dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, le verbe ΣΩΤΠ n'apparaît que dans ces deux passages.

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 19.

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 14.

Enfin, dans les *Stromates*, des points communs lexicaux produisent, de la même façon, un effacement des limites entre les sections que Clément consacre à son propre ouvrage et celles qui concernent d'autres sujets. On peut en donner deux exemples.

Le premier concerne le rapport entre langage voilé et purification, présent dans plusieurs présentations des *Stromates*. Clément affirme que son écrit « manifeste en *voilant* (*ἐπικρυπτομένη*)<sup>1</sup> » et il en compare la première partie au moment où « la terre [est] auparavant *purifiée* (*προκεκαθαρμένη*) de ses ronces et de toute herbe<sup>2</sup> » et à des « *rites de purification* » (*καθαρμοί*)<sup>3</sup> parce qu'elle « effectue une purification préalable (*προκεκαθάρμενος*)<sup>4</sup> ». Or, on

---

<sup>1</sup> Ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester *en voilant*, de montrer en se taisant. » (*Stromates* I, 1, 15, 1)

<sup>2</sup> Τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἱρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προϊούσιν <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ιστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτοιμοὺς ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως *προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πύας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος*. « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation éroptique, qui progressera pour nous "selon la règle glorieuse et sainte de la tradition" lorsque nous partirons de la création du monde. Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées, de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique, *la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe* comme le fait un agriculteur pour la plantation d'une vigne. » (*Stromates* I, 1, 15, 2) Il s'agit de la première présentation d'un programme des *Stromates*.

<sup>3</sup> Αὐτίκα καὶ τὰς ψυχὰς προκαθαίρειν χρεῶν φαμεν ἀπὸ τῶν φαύλων καὶ μοχθηρῶν δογμάτων διὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ, καὶ τότε οὕτως ἐπὶ τὴν τῶν προηγουμένων κεφαλαίων ὑπόμνησιν τρέπεσθαι, ἐπεὶ καὶ πρὸ τῆς τῶν μυστηρίων παραδόσεως *καθαρμοὺς* τινὰς προσάγειν τοῖς μνεῖσθαι μέλλουσιν ἀξιούσιν, ὡς δεόν τὴν ἄθεον ἀποθεμένους δόξαν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ τρέπεσθαι παράδοσιν. « De même aussi, nous disons qu'il est nécessaire de purifier d'abord les âmes des idées viles et mauvaises grâce au *logos* droit, et ensuite, de cette façon, de les tourner vers la mémorisation des principales matières condensées, puisque, de la même façon, avant la tradition des mystères on juge bon d'appliquer des *rites de purification* à ceux qui vont être initiés, car il faut qu'ayant rejeté la pensée athée, ils se tournent vers la tradition véritable. » (*Stromates* VII, 4, 27, 6) En raison de ses points communs avec les présentations successives d'un programme de l'œuvre – même idée d'une purification préalable qu'en I, 1, 15, 2 ; même vocabulaire des mystères qu'en IV, 1, 3, 1 – nous pensons que ce passage fait référence aux *Stromates* eux-mêmes.

<sup>4</sup> Τελειωθείσης τοίνυν τῆς προθέσεως ἡμῖν ἀπάσης ἐν οἷς, ἐὰν θελήσῃ τὸ πνεῦμα, ὑπομνήμασι πρὸς τὴν κατεπεύγουσαν ἐξυπηρετοῦμεν χρεῖαν (πολλὴ γὰρ ἡ τῶν προλέγεσθαι ὀφειλομένων τῆς ἀληθείας ἀνάγκη), τότε δὴ τὴν τῶ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν, τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μνηθέντες μυστηρίων, ὡς μηδὲν ἐμποδῶν τῇ θεῖᾳ ὄντως ἱεροφαντίᾳ γίνεσθαι *προκεκαθαρμένων* καὶ προδιατετυπωμένων τῶν προϊστορηθῆναι καὶ προπαραδοθῆναι δεόντων. « Ainsi, l'ensemble de notre projet ayant été accompli dans les exposés que, si l'Esprit le veut, nous consacrerons à ce besoin urgent (car elle est grande la nécessité de ce qui doit être dit avant la vérité), nous passerons alors à la physique vraiment gnostique, puisque nous aurons été initiés aux petits mystères avant les grands, de manière à ce qu'il n'y ait plus aucun obstacle à la hiérophantie vraiment divine, puisque ce qui doit être examiné et transmis auparavant aura effectué une *purification* et une typologie *préalables*. » (*Stromates* IV, 1, 3, 1). Cf. aussi Αὐτίκα καὶ τὰς ψυχὰς προκαθαίρειν χρεῶν φαμεν... « De même aussi, nous disons qu'il est nécessaire de *purifier d'abord* les âmes... » (*Stromates* VII, 4, 27, 6)

retrouve ces idées, présentées ensemble et dans les mêmes termes, en *Stromates* v, 4, 19, 1– 20, 1, un passage sur le style voilé en général<sup>1</sup>. « [L]e style du langage *voilé* (τῆς ἐπικρύψεως ὁ τρόπος) » y est comparé aux *adyta* égyptiens et au rideau du Temple de Jérusalem<sup>2</sup>. Ceux qui peuvent entrer dans les premiers et franchir le second doivent être « purifiés », ce que Clément exprime par une citation explicite de Platon : « car à Platon aussi il semblait bon qu'il ne soit pas permis au non pur (οὐ καθαρὸν) de toucher le pur (καθαρόν)<sup>3</sup> ». D'où une équivalence que Clément établit entre le langage « par énigmes » (δι' αἰνιγμάτων), employé par « les prophéties et les oracles » et les « rites de purification » (καθαρμοί)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> 19 <sup>1</sup> Ἄλλ' ἐπεὶ μήτε τῷ ἀγαθῷ δικαίως μήτε τῇ γνώσει εἰς σωτηρίαν πιστεύειν ἐθέλουσιν, ἡμεῖς αὐτοὶ τὰ ἐκείνων ἴδια ἠγούμενοι ὅτι πάντα τοῦ θεοῦ, καὶ μάλιστα ἐπειδὴ τὰ καλὰ παρ' ἡμῶν ὄρμηται τοῖς Ἑλλήσιν, ἐγχειρῶμεν αὐτοῖς, ὡς ἀκούειν περὶ κασι· τὸ γὰρ συνετὸν ἦτοι τὸ δίκαιον ὁ πολὺς οὗτος ὄχλος οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ἐξ ὧν ἂν ἦσθῃ, δοκιμάζει. <sup>2</sup> Ἦδοίτο δ' ἂν οὐχ ἑτέροις μᾶλλον ἢ τοῖς ὁμοίοις αὐτοῦ· ὅσον γὰρ τυφλὸν ἔτι καὶ κωφόν, οὐ ξύνεσιν ἔχον οὐδὲ φιλοθεάμονος ψυχῆς ὄψιν ἀθαμβῆ τε καὶ ὀξυδερκῆ, ἦν ὁ σωτὴρ ἐντίθησι μόνος, ὡσπερ ἐν τελεταῖς ἀμύητον ἢ ἐν χορείαις ἄμουσον, οὐπω καθαρὸν οὐδὲ ἄξιον ἀγνῆς ἀληθείας, ἐκμελὲς δὲ καὶ ἄτακτον καὶ ὑλικόν, ἔτι ἔξω θεοῦ χοροῦ ἴστασθαι δεῖ· <sup>3</sup> πνευματικοῖς τε γὰρ πνευματικὰ συγκρίνομεν. Διὰ τοῦτο τοι τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα ὡς ἀληθῶς καὶ ἀναγκαιότατον ἡμῖν ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας ἀποκείμενον, ἱερὸν ἀτεχνῶς λόγον, Αἰγύπτιοι μὲν διὰ τῶν παρ' αὐτοῖς ἀδύτων καλουμένων, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τοῦ παραπετάσματος ἠνίζαντο, <sup>4</sup> μόνους ἐξῆν ἐπιβαίνειν αὐτῶν τοῖς ἱερωμένοις, τουτέστι τοῖς ἀνακειμένοις τῷ θεῷ, τοῖς περιτετιμημένοις τὰς τῶν παθῶν ἐπιθυμίας διὰ τὴν πρὸς μόνον τὸ θεῖον ἀγάπην· οὐ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτὸν εἶναι συνεδόκει καὶ Πλάτωνι. 20 <sup>1</sup> Ἐντεῦθεν αἱ προφητεῖαι οἷ τε χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνιγμάτων καὶ αἱ τελεταὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνέδην οὐ δείκνυνται, ἀλλὰ μετὰ τινων καθαρῶν καὶ προρρήσεων... « 19 <sup>1</sup> Mais puisqu'ils ne veulent croire ni au bien de manière juste ni à la connaissance en vue du salut, nous-mêmes, qui croyons que ce qui est à eux nous appartient en propre, parce que tout est à Dieu, et surtout dans la mesure où les biens sont venus par nous aux Grecs, prenons-les en mains comme leur nature leur permet de nous écouter, car cette grande foule juge ce qui est intelligent et ce qui est juste non d'après la vérité mais d'après ce par quoi elle est séduite. <sup>2</sup> Elle peut être séduite non par ce qui est différent d'elle, mais plutôt par ce qui lui est semblable, car tout ce qui est encore aveugle et sourd, qui n'a pas la connaissance ni la vue intrépide et aiguillée de l'âme qui aime la contemplation [Platon, *République*, v, 475 e 5], vue que le Sauveur seul confère, de la même manière qu'un non initié dans des mystères ou qu'un non musicien dans des chœurs, pas encore pur ni digne de la vérité sainte, mais hors de ton, sans ordre et matériel, il faut que cela soit encore tenu en dehors du chœur divin [Platon, *Phèdre*, 247 a 7-8] ; car c'est pour des spirituels que nous interprétons des choses spirituelles [Première lettre aux Corinthiens 2, 13]. C'est pourquoi le genre du langage voilé, qui est vraiment divin et qui est la chose la plus nécessaire pour nous à être déposée dans le sanctuaire impénétrable de la vérité, un discours sacré sans recours à l'art, les Égyptiens l'ont désigné indirectement par ce qu'ils appellent chez eux les sanctuaires impénétrables, et les Hébreux par le voile ; <sup>4</sup> il n'était possible de passer qu'à ceux-là seuls, parmi eux, qui étaient consacrés, c'est-à-dire voués à Dieu, aux circoncis quant aux désirs des passions grâce à l'amour pour le divin seul ; car à Platon aussi il semblait bon qu'il ne soit pas permis au non pur de toucher ce qui est pur [Platon, *Phédon*, 67 b 1-2]. 20 <sup>1</sup> De là vient que les prophéties et les oracles parlent par énigmes et que les mystères ne sont pas montrés sans réserve à n'importe qui, mais avec des rites de purification et des mises en garde... » (*Stromates* v, 4, 19, 1– 20, 1)

<sup>2</sup> *Stromates* v, 4, 19, 3.

<sup>3</sup> *Stromates* v, 4, 19, 4. La citation de Platon provient de *Phédon* 67 b 1-2. (Pour une édition de texte, Platon, *Œuvres complètes. Tome IV, 1<sup>ère</sup> partie : Phédon*, texte établi et traduit par Paul Vicaire, Belles Lettres, 1983.) L'idée de pureté est déjà présente en *Stromates* v, 4, 19, 3 : ὅσον [...] οὐπω καθαρὸν οὐδὲ ἄξιον ἀγνῆς ἀληθείας, ἐκμελὲς δὲ καὶ ἄτακτον καὶ ὑλικόν, ἔτι ἔξω θεοῦ χοροῦ ἴστασθαι δεῖ « tout ce qui [...] n'est pas encore pur ni digne de la vérité sainte, mais hors de ton, sans ordre et matériel, il faut que cela soit encore tenu en dehors du chœur divin ». Les derniers mots de la citation sont tirés du *Phèdre* de Platon (247 a).

<sup>4</sup> Ἐντεῦθεν αἱ προφητεῖαι οἷ τε χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνιγμάτων καὶ αἱ τελεταὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνέδην οὐ δείκνυνται, ἀλλὰ μετὰ τινων καθαρῶν καὶ προρρήσεων « De là vient que les prophéties et les oracles parlent par

On trouve le même effacement des limites entre les deux ensembles constituant les *Stromates* à propos du lien entre purification et contemplation. Un tel rapport apparaît dans la première présentation d'un programme de l'œuvre. Clément y annonce qu'après une étape assimilable à une « purification »<sup>1</sup>, l'œuvre consistera en une « contemplation » (θεωρία<sup>2</sup>). On retrouve ce parcours en deux temps dans un passage du *Stromate V* portant sur un autre sujet que l'ouvrage lui-même : ce cheminement est alors celui du « gnostique » dans l'interprétation que Clément fait de l'entrée du grand-prêtre dans le saint des saints<sup>3</sup>. Pour l'auteur, le « gnostique » « était purifié (ἐκαθαίρετο) en étant inscrit dans la tribu lévitique<sup>4</sup> ». Désormais

---

énigmes et que les mystères ne sont pas montrés sans réserve à n'importe qui, mais avec des rites de purification et des mises en garde... » (*Stromates V*, 4, 20, 1)

<sup>1</sup> ... <τὰ> ἀναγκαιῶς ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαυμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « ... Auparavant, il [mon écrit] aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées, de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique, la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un agriculteur pour la plantation d'une vigne. » (*Stromates I*, 1, 15, 2)

<sup>2</sup> Τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισημῶν δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν « κατὰ τὸν εὐκλεῖ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα » ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προϊούσιν <τὰ> ἀναγκαιῶς ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας... « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation éroptique, qui progressera pour nous "selon la règle glorieuse et sainte de la tradition" lorsque nous partirons de la création du monde. Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique... » (*Stromates I*, 1, 15, 2)

<sup>3</sup> *Stromates V*, 6, 38, 6 – 40, 2. Comme l'a montré Alain Le Boulluec, Clément reprend ici *Lévitique* 16, 2, 12-23 et 23-24 (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V. Tome II. Commentaire, bibliographie et index*, Éditions du Cerf, 1981, p. 159). Cf. notamment *Stromates V*, 6, 39, 4 – 40, 1 : ... <sup>4</sup> ἐμοὶ δοκεῖν ἐμφαίνων τὸν Λευίτην καὶ γνωστικὸν ὡς ἂν τῶν ἄλλων ἱερέων ἄρχοντα, ὕδατι ἀπολελουμένων ἐκείνων καὶ πίστιν ἐνδεδυμένων μόνην καὶ τὴν ἰδίαν ἐκδεχομένων μονήν, αὐτὸν διακρίναντα τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν, κατ' ἐπανάβασιν τῶν ἄλλων ἱερέων σπεύδοντα ἐπὶ τὴν τοῦ νοητοῦ δίοδον, τῶν τῆδε ἀπολουόμενον οὐκέτι ὕδατι, ὡς πρότερον ἐκαθαίρετο εἰς Λευιτικὴν ἐντασσόμενος φυλὴν, ἀλλ' ἤδη τῷ γνωστικῷ λόγῳ. 40 <sup>1</sup> Καθαρὸς μὲν τὴν καρδίαν πᾶσαν, κατορθώσας δ' εὖ μάλα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπ' ἄκρον, πέρα τοῦ ἱερέως ἐπὶ μείζον αὐξήσας, ἀτεχνῶς ἠγνισμένος καὶ λόγῳ καὶ βίῳ, ἐπενδυσάμενος τὸ γάνωμα τῆς δόξης, τοῦ πνευματικοῦ ἐκείνου καὶ τελείου ἀνδρὸς τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβὼν, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, υἱὸς καὶ φίλος γενόμενος, πρόσωπον ἤδη πρὸς πρόσωπον] ἐμπίπλται τῆς ἀκορέστου θεωρίας. « ... <sup>4</sup> [le grand-prêtre], à ce qu'il me semble, indique que le Lévitite est aussi le gnostique en tant qu'il peut gouverner, au-dessus des autres prêtres, ceux-là ayant été lavés par l'eau, s'étant revêtus de la foi seule et recevant la demeure qui leur est propre, tandis que lui, il discerne les réalités intelligibles des réalités sensibles, se hâte plus vite que les autres prêtres dans son ascension pour atteindre le passage vers l'intelligible et est lavé des réalités d'ici-bas, non plus par l'eau comme auparavant il était purifié en étant inscrit dans la tribu lévitique, mais désormais par le *logos* gnostique. 40 <sup>1</sup> Pur quant à son cœur tout entier et ayant tenu droite sa conduite parfaitement bien jusqu'au sommet, ayant grandi plus haut que le prêtre, absolument sanctifié pour le *logos* aussi bien que pour la vie, ayant revêtu l'éclat de la gloire, ayant reçu l'héritage indicible de cet homme spirituel et parfait, que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'Homme [Première lettre aux Corinthiens 2, 9], devenu fils et ami, désormais il est emplî de la contemplation face à face [Première lettre aux Corinthiens 13, 12] qui n'a pas de fin. »

<sup>4</sup> *Stromates VI*, 6, 39, 4.

il est « pur » (καθαρός<sup>1</sup>) grâce au *logos*, grâce à quoi il peut accéder à la « contemplation » (θεωρία<sup>2</sup>).

Dans aucun de ces deux cas l'auteur des *Stromates* n'établit de rapport direct entre ces idées telles qu'elles s'appliquent à son propre ouvrage et telles qu'il les identifie dans l'usage du style voilé ou dans l'entrée du grand-prêtre dans le Temple : lorsqu'il affirme écrire de manière voilée, Clément ne dit pas qu'il met en œuvre une caractéristique générale du style voilé et il n'assimile pas non plus explicitement le programme de ses *Stromates* au parcours du gnostique, purifié avant d'accéder à la contemplation. Dans chaque cas, le rapprochement est seulement implicite : il est causé par l'emploi des mêmes termes, qui crée un brouillage, dans les *Stromates*, entre les sections consacrées à l'œuvre elle-même et celles qui portent sur d'autres sujets.

Dans d'autres passages des trois œuvres, le brouillage entre les limites est cependant beaucoup plus accentué, ce qui conduit à voir même cette atténuation des distinctions entre les ensembles comme symptomatique d'un phénomène plus large. Parallèlement à l'organisation hétérogène et hiérarchique des trois œuvres existent une autre forme d'organisation, similaire à ce qu'était, pour la structure, leur caractère fragmentable : une organisation que l'on pourrait qualifier d'homogène, où les différents genres littéraires utilisés dans chaque œuvre apparaissent non comme séparés, mais comme simultanément présents dans l'ensemble du texte.

### 3. L'homogénéité et la non-hiérarchisation

Plusieurs passages de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* paraissent conjoindre de manière égale plusieurs des genres présents dans l'œuvre. Il ne s'agit pas seulement de caractéristiques d'un ensemble donné discrètement présentes dans un passage appartenant à un autre ensemble ni de liens lexicaux atténuant la distinction entre des passages appartenant à des genres différents : un même passage semble appartenir en même temps à plusieurs ensembles distincts. De tels passages conduisent à envisager un second mode d'organisation de chaque œuvre. Alors que le premier est hétérogène et hiérarchisé, celui-ci

---

<sup>1</sup> *Stromates* VI, 6, 40, 1.

<sup>2</sup> *Stromates*, VI, 6, 40, 1.

mêle en permanence les différents ensembles constituant une même œuvre<sup>1</sup>. Dans ce second mode d'organisation, ces ensembles n'apparaissent plus comme des natures distinctes, exclusives les unes des autres, alternant ou se succédant au sein du texte. Elles constituent ce que nous proposons d'appeler des « plateaux ».

Par ce terme, nous ne voulons pas suggérer des ensembles continus qui se superposeraient les uns aux autres (ce qu'on pourrait appeler des « couches<sup>2</sup> » ou des « strates<sup>3</sup> »). À côté d'une lecture suivant la continuité du récit (chez Marc), du dialogue (chez Jacques) ou de l'exposé (chez Clément), il serait possible de lire chacune de ces trois œuvres en ne retenant que les passages ayant une même nature (par exemple, tous les passages en paraboles ou assimilables à des paraboles chez Marc). Chaque texte pourrait alors être redispisé en un tableau dont l'axe horizontal reprendrait la linéarité du récit, du dialogue ou de l'exposé, tandis que des colonnes verticales rassembleraient les passages ayant une nature semblable (par exemple, les différents passages où Clément parle de son propre texte, présentés dans des cases placées les unes au-dessus des autres)<sup>4</sup>. Cette notion des ensembles comme superposés les uns

---

<sup>1</sup> On pourrait ici emprunter une distinction établie par Gilles Deleuze à propos de la peinture de Francis Bacon : le premier mode d'organisation rend le texte semblable à un « organisme » où chaque organe trouve sa place, alors que le second fait de l'œuvre un « corps sans organes » : « Le corps sans organes s'oppose moins aux organes qu'à cette organisation des organes qu'on appelle organisme. C'est un corps intense, intensif. Il est parcouru d'une onde qui trace des niveaux et des seuils d'après les variations de son amplitude. Le corps n'a donc pas d'organes, mais des seuils ou des niveaux. Si bien que la sensation n'est pas qualitative et qualifiée, elle n'a qu'une réalité intensive qui ne détermine plus en elle des données représentatives, mais des variations allotropiques. » ; « le corps sans organes ne manque pas d'organes, il manque seulement d'organisme, c'est-à-dire de cette organisation des organes » (Gilles Deleuze, « Le corps sans organes et la figure de Bacon », dans Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 47-52).

<sup>2</sup> Ce terme est employé par exemple par Carl Gustav Jung pour distinguer différents niveaux de l'inconscient, en particulier l'inconscient collectif (couche profonde) par opposition à l'inconscient individuel (couche plus superficielle). Cf. par exemple : « Plus les *couches* sont profondes et obscures, plus elles perdent leur originalité individuelle. Plus elles sont profondes [...] plus elles deviennent collectives et finissent pour s'universaliser et s'éteindre dans la matérialité du corps, c'est-à-dire dans les corps chimiques » (Carl Gustav Jung, in Carl Gustav Jung et Charles Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, traduction de Henri E. Del Medico, Paris, Payot, 1953, p. 13. Nous soulignons.)

<sup>3</sup> Le terme apparaît dans la critique, par Stanley Fish, des approches spatiales des textes : « C'est une critique qui considère comme son domaine d'action (découpé par elle-même) les dimensions physiques de l'artefact et dans ces dimensions elle distingue des commencements, des milieux, et des fins, découvre des distributions selon certaines fréquences, traces des structures d'images, des diagrammes correspondant à des *strates* ("*strata*") de complexité (verticaux bien sûr !) » (Stanley E. Fish, « Literature in the reader: affective stylistics », *New literary history* 2, 1970, p. 123-162, p. 140. Nous soulignons.)

<sup>4</sup> On réorganiserait alors l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates comme Claude Lévi-Strauss propose de redispiser le mythe d'Édipe (ou plutôt le cycle de Thèbes, puisque le chercheur reprend aussi des récits relatifs à Cadmos, Étéocle, Polynice et Antigone) dans « La structure des mythes » (« The Structural Study of Myth », *Journal of American Folklore*, 78, 270, 1955, p. 428-444, publié ensuite en français comme le chapitre 11 de *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 235-275 : « Nous sommes ainsi devant quatre colonnes verticales, dont chacune groupe plusieurs relations appartenant au même "paquet". Si nous avions à raconter le mythe, nous ne tiendrions pas compte de cette disposition en colonnes, et nous lirions les lignes de gauche à droite et de haut en bas. Mais, dès qu'il s'agit de *comprendre* le mythe, une moitié de l'ordre diachronique

aux autres est cependant invalide. Elle serait applicable si les ensembles étaient nettement distincts, c'est-à-dire si les trois œuvres étaient pleinement hétérogènes et hiérarchisés. Or, nous avons vu que tel n'était pas le cas : dans chaque œuvre, les différents ensembles se mêlent les uns aux autres, ce qui rend une telle disposition en tableau impossible. Les ensembles ne sauraient être conçus comme des « couches » ou des « strates » superposées.

Pour cette raison, nous les désignons comme des « plateaux », mais en employant ce terme comme une métaphore non pas géographique (ce qui conserverait la notion d'ensembles superposés<sup>1</sup>) mais biologique. Le « plateau » désigne en effet également la « tige très courte » présente dans un bulbe comme celui de l'oignon<sup>2</sup>. Nous privilégions cette métaphore<sup>3</sup> pour trois

---

(de haut en bas) perd sa valeur fonctionnelle et la "lecture" se fait de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout. » (p. 244-246 ; le tableau décrit par Claude Lévi-Strauss apparaît p. 245)

<sup>1</sup> Il s'agit du sens II. A. dans le *Trésor de la Langue Française informatisé* : « Région peu accidentée, d'une certaine altitude, souvent entaillée de profondes vallées, résultant généralement du soulèvement en bloc d'un compartiment de l'écorce terrestre. » (<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=518122515;r=1;nat=;sol=1>, page consultée le 6 juillet 2019)

<sup>2</sup> « En morphologie végétale, l'exemple d'un bulbe typique est fourni par l'oignon qui, coupé en long, montre une tige très courte ou *plateau*, avec son bourgeon terminal, des feuilles dont il ne reste que les bases ou tuniques du bulbe et des racines adventives. » (Jacques Dauta, « Bulbes, botanique » in *Encyclopaedia Universalis* (<https://www.universalis.fr/recherche/q/bulbes/>, page consultée le 6 juillet 2019. Nous soulignons. Cet emploi du terme « plateau » pour désigner une réalité textuelle n'est pas sans précédent. Il apparaît dans le titre du livre de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux* (*op. cit.*) et est revendiqué par les deux auteurs, dès l'« avant-propos », pour caractériser la composition de leur ouvrage : « Ce livre est la suite et la fin de *Capitalisme et schizophrénie*, dont le premier tome était *L'Anti-Œdipe*. Il n'est pas composé de chapitres, mais de "plateaux". » (*eid.*, *op. cit.*). Gilles Deleuze et Félix Guattari n'identifient pas directement ce « plateau » avec la tige présente dans le bulbe, mais le lient explicitement à ce terme tel que l'emploie : « Gregory Bateson se sert du mot "plateau" pour désigner quelque chose de très spécial : une région continue d'intensités, vibrant sur elle-même, et qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure. » (*eid.*, *op. cit.*, p. 32, cf. Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, tome 1, Paris, Éditions du Seuil, p. 125-126). Cependant, une note de bas de page où les deux auteurs renvoient à l'article sur le bulbe dans le *Dictionnaire de botanique* de Henri Ernest Baillon (note 18 p. 32, cf. « Bulbe » dans *Dictionnaire de botanique*. Tome 1, dirigé par Henri Ernest Baillon, Paris, Hachette, 1876-1892, p. 516-520, p. 516) conduisent à cette interprétation, comme Chan-Woong Lee l'a montré de manière convaincante (« Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari », *art. cit.*). Ce qui, dans cette perspective, intéresse Gilles Deleuze et Félix Guattari est le fait que le plateau peut donner naissance à un rhizome, donc à une entité dont tout point peut être connecté à n'importe quel autre : « Nous appelons "plateau" toute multiplicité connectable avec d'autres par tiges souterraines superficielles, de manière à former et étendre un rhizome. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 32-33). Les deux auteurs revendiquent un tel mode d'organisation pour *Mille plateaux* : « Nous écrivons ce livre comme un rhizome. » (*eid.*, *op. cit.*, p. 33) Nous verrons que ces « principes de connexion et d'hétérogénéité » (*eid.*, *op. cit.*, p. 13) s'appliquent également aux textes de notre corpus mais sans que ceux-ci se confondent parfaitement avec des rhizomes.

<sup>3</sup> « Métaphore » ici ne signifie pas une analogie exacte terme à terme. Certaines caractéristiques du « plateau » de l'oignon ne trouvent pas de correspondant dans ce que, en étudiant l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates, nous avons appelé un « ensemble ». On peut penser par exemple au fait que le « plateau » comporte une « face inférieure », à laquelle sont attachées les racines, et une « face supérieure », où s'insèrent les feuilles (cf. « Bulbe » dans *Dictionnaire de botanique*, *op. cit.*, p. 516.) Les ensembles ne présentent pas, de la même façon, deux aspects distincts. Certaines caractéristiques du plateau contredisent même ce que nous avons remarqué de ces ensembles. Par exemple, le plateau de l'oignon comporte un « bourgeon terminal » qui fait naître « une pousse florifère » d'où tombent des graines pouvant donner de nouvelles plantes (Jacques Dauta, « Bulbes, botanique », *cap. cit.*). Au contraire, un « ensemble », même s'il est présent dans le texte entier, ne se confond pas

raisons. Premièrement, le « plateau » de l'oignon n'est pas une « couche » ou une « strate » qui existe sur ou sous d'autres « couches » ou « strates ». Au contraire, le « plateau » est à distinguer des « tuniques<sup>1</sup> » superposées qui constituent le bulbe. Deuxièmement, pour cette raison, le « plateau » n'a pas une seule direction : il n'est à la fois horizontal et vertical. De fait, il apparaît, dans le bulbe de l'oignon, comme ayant une direction d'abord verticale puis horizontale<sup>2</sup> : il constitue une « tige *fortement surbaissée, déprimée en une sorte de plateau*<sup>3</sup> ». Troisièmement, tout comme les ensembles présents dans chacun des trois textes présentent des limites floues, le « plateau » d'un bulbe n'est pas strictement délimitable. Le plateau de l'oignon comporte « des feuilles dont il ne reste que les bases ou des tuniques du bulbe et des racines adventives<sup>4</sup> ». Dans les bulbes des jacinthes et des lis, « des écailles [...] s'insèrent par leurs bases sur un plateau formé par l'ensemble des bases des tiges annuelles successives<sup>5</sup> ». Ainsi, dans les deux cas, la limite n'est pas nette entre le plateau, les tuniques ou écailles, les tiges et les racines : le plateau est même, en puissance, l'ensemble de la plante. Telle est la troisième raison pour laquelle nous choisissons le terme de « plateau » pour désigner chacun des ensembles présents dans les trois œuvres : chacun de ces ensembles apparaît comme indélimitable et même comme, potentiellement, étendu à l'œuvre entière<sup>6</sup>.

---

avec une œuvre indépendante et ne permet pas de constituer une nouvelle œuvre à part entière. Nous avons choisi la métaphore du plateau essentiellement par nécessité de nommer les choses : parce que nous avons besoin d'un terme qui rende compte, de manière abrégée, de la plupart des caractéristiques de ces ensembles, tout en introduisant un minimum de contresens. Les termes de « couche » ou de « strate » n'auraient pas convenu parce qu'elles auraient ajouté l'idée d'une superposition : en les utilisant, nous aurions introduit une conception fautive des « ensembles » ; nous les aurions mal nommés. Une analogie strictement exacte terme à terme serait impossible et demanderait, en outre, à être expliquée par l'hypothèse d'une correspondance, pour des raisons qui ne sauraient être que transcendantes, entre la réalité naturelle du bulbe et la réalité textuelle

<sup>1</sup> Dans l'oignon, « [l]es tuniques sont emboîtées les unes dans les autres ». Dans les bulbes des jacinthes et des lis, on ne trouve pas de « tuniques » mais des « écailles » qui se présentent différemment par rapport au « plateau » (Jacques Dauta, « Bulbes, botanique », *cap. cit.*)

<sup>2</sup> « Si l'on compare l'arbre et le bulbe, par exemple un oignon, nous voyons que la tige de l'oignon est tellement rabattue qu'elle semble disparaître. En revanche, elle s'étend dans le sens horizontal, si bien que les feuilles et les racines peuvent en pousser n'importe où. C'est justement cette partie de la tige horizontalement déformée qui est nommée le "plateau" » d'après son premier sens de support plat. » (Chan-Woong Lee, « Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari », *art. cit.*)

<sup>3</sup> « Bulbe » dans *Dictionnaire de botanique, op. cit.*, p. 516. Cité par Chan-Woong Lee dans « Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari », *art. cit.* Nous soulignons.

<sup>4</sup> Jacques Dauta, « Bulbes, botanique », *cap. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Deux autres caractéristiques du plateau justifient qu'on utilise cette métaphore pour désigner les « ensembles ». D'une part, un plateau comme celui de l'oignon a un aspect *dynamique* : il contient un « bourgeon terminal » qui donne « une pousse prolifère » (*ibid.*). D'autre part, par le bulbe, il revêt des « structure[s] anatomique[s] » pouvant être très *différentes* et il peut donner lieu à des organisations très *diverses* : « nous avons montré que cette forme [celle des plantes bulbeuses] n'était point nettement circonscrite et qu'elle en arrivait, sur les confins, à se mélanger, à se fondre en quelque sorte avec toutes les autres espèces de tiges, aériennes ou souterraines, sans qu'il fût possible de l'en séparer par une ligne de démarcation infranchissable. Si donc, par ses caractères extérieurs,



Nous présenterons trois exemples de passages – chacun appartenant à une œuvre différente du corpus – où les ensembles constituant le texte apparaissent comme présents simultanément et où l'œuvre apparaît ainsi comme homogène et non hiérarchisée.

### A. Homogénéité et non-hiérarchisation des passages sur la γραφή dans les *Stromates*

Dans les *Stromates*, Clément emploie le terme γραφή avec deux sens principaux. Le nom peut signifier le fait d'écrire<sup>1</sup>, ou un « écrit », c'est-à-dire un livre<sup>2</sup>. Dans ce second cas, il renvoie le plus souvent à deux « écrits » précis : l'« Écriture », c'est-à-dire la Bible<sup>3</sup>, et l'« écrit » composé par Clément, c'est-à-dire les *Stromates*<sup>4</sup>. Par-delà cet usage d'un même terme (γραφή) pour les désigner, les *Stromates* et la Bible sont également unis par un même usage du style voilé. Clément le revendique, pour son « écrit », notamment à travers les verbes αινίσσομαι « fait allusion » et επικρύπτομαι « voiler »<sup>5</sup>. Or, l'auteur décrit également le style de « l'Écriture » comme un style voilé, et, pour cela, recourt à certains termes semblables : en

---

comme par sa nature, le bulbe se rattache au tubercule, au rhizome et par suite aux végétaux les plus diversement ramifiés, il doit également, par sa structure anatomique, se relier à toutes les autres formes végétales, comme ces dernières, à ce même point de vue, se relient les unes aux autres. » (« Bulbe » dans *Dictionnaire de botanique, op. cit.*, p. 520). Comme nous le verrons dans le troisième chapitre de cette partie, les ensembles revêtent ce même double caractère. D'une part, ils contribuent à mettre en place une *dynamique* de lecture. D'autre part, cette dynamique conduit à réorganiser chaque œuvre selon des réunifications nouvelles pouvant être très *diverses*.

<sup>1</sup> Ναὶ μὴν ὄψέ ποτε εἰς Ἑλληνας ἢ τῶν λόγων παρῆλθε διδασκαλία τε καὶ γραφή. « Certes, c'est tardivement qu'est venu aux Grecs le fait de savoir enseigner et écrire les paroles. » (*Stromates* I, 16, 78, 2) Cf. aussi I, 16, 78, 5, γραφή est un singulier collectif désignant l'ensemble des « écrits » de Paul.

<sup>2</sup> En *Stromates* I, 22, 148, 2, les γραφαί sont les « écrits » que Ptolémée veut rassembler dans la Bibliothèque d'Alexandrie. En V, 2, 14, 1, ce sont les « écrits » des Grecs, dont Clément a tiré des passages relatifs à la foi.

<sup>3</sup> On peut citer par exemple *Stromates* V, 6, 32, 1 : Μακρὸν δ' ἂν εἶη πάντα ἐπεξίεναι τὰ προφητικὰ καὶ τὰ νομικὰ τὰ δι' αἰνιγμάτων εἰρημένα ἐπιλεγόμενους. Σχεδὸν γὰρ ἢ πᾶσα ὧδέ πως θεσπίζεται γραφή. « Il serait long de parcourir tous les passages de la Loi et des Prophètes en rassemblant tout ce qui est dit par énigmes. En effet, c'est presque l'Écriture entière d'une certaine manière qui fait des prédictions de cette façon. » Cf. aussi, entre autres, I, 3, 23, 2 ; I, 4, 25, 4 ; I, 5, 30, 3 ; I, 7, 38, 6 ; I, 8, 41, 2 et I, 26, 168, 4 (dans ce dernier cas, γραφή est employé au pluriel). Clément désigne également souvent la Bible comme ἡ θεία γραφή « l'Écriture divine » (cf. par exemple I, 3, 24, 4, où l'expression ἡ θεία γραφή apparaît dans l'introduction d'une citation d'Isaïe 29, 14). Il emploie aussi le terme γραφή au pluriel pour désigner des « passages de l'Écriture » (cf. entre autres I, 5, 32, 3 et II, 2, 9, 6, où il est question des « passages de l'Écriture divine » (αἱ γραφαὶ αἱ θεῖαι).

<sup>4</sup> On peut citer par exemple *Stromates* VI, 3, 32, 1 : Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ προϊούσης τῆς γραφῆς κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα. « Mais, de ces questions, nous parlerons le moment venu dans l'exposé sur les anges, quand la suite de notre écrit. »

<sup>5</sup> Cf. *Stromates* I, 1, 15, 1 : Ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίζεται μοι γραφή καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ επικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en voilant, de montrer en se taisant. »

I, 3, 23, 2, une parole de Jésus est interprétée comme « fai[sant] allusion » (αίνισσεται) à une distinction entre les vrais et les faux sages<sup>1</sup>, tandis qu'en V, 8, 55, 3, « l'action du Sauveur » est décrite, avant sa venue, comme « voilée (ἐπικρυπτομένη) par l'énigme (αἰνίγμα) de la prophétie »<sup>2</sup>.

Ce caractère commun aux deux « écrits » que sont la Bible et les *Stromates*, et l'emploi d'un même terme (γραφή) pour désigner l'un et l'autre, entraîne l'homogénéité de certains passages. On ne sait pas si la γραφή dont il est alors question désigne les Écritures ou l'œuvre de Clément. Par conséquent, par rapport à l'organisation de l'œuvre, on ne sait pas si l'on se trouve alors dans un passage relatif aux *Stromates* eux-mêmes, dans un passage consacré à un autre sujet – en l'occurrence, la Bible – ou dans les deux à la fois.

Un cas de ce genre apparaît en I, 1, 10, 4 :

Συνεξάπτει δὲ ἡ γραφή τὸ ζώπυρον τῆς ψυχῆς καὶ συντείνει τὸ οἰκεῖον ὄμμα πρὸς θεωρίαν, τάχα μὲν τι καὶ ἐντιθεῖσα, οἷον ὁ ἐγκεντρίζων γεωργός, τὸ δὲ ἐνυπάρχον ἀνακινούσα.

« L'écrit aide à<sup>3</sup> enflammer la braise de l'âme et à diriger l'œil vers ce qui lui est approprié<sup>4</sup> : la contemplation, d'une part en introduisant peut-être quelque chose en plus, comme l'agriculteur qui introduit un greffon, d'autre part en animant ce qui s'y trouve.<sup>5</sup> »

---

<sup>1</sup> τοῦτό που αἰνίσσεται ἡ σωτήριος ἐκεῖνη φωνή « c'est ce à quoi fait peut-être allusion cette parole du Sauveur » (*Stromates* I, 3, 23, 2) Clément introduit ainsi une citation de *Matthieu* 8, 20, dont il donne ensuite une interprétation. On peut citer également III, 18, 106, 2, où Clément introduit l'interprétation d'un passage scripturaire par la formule αίνισσεται ἡ προφητεία « la prophétie fait allusion à ».

<sup>2</sup> Clément commente alors la parole de Jean le Baptiste, « Je ne suis pas digne de délier la lanière de sa sandale » [*Marc* 1, 7 ; *Luc* 3, 16 et *Jean* 1, 27, cité par Clément en *Stromates* V, 8, 55, 1] : Τάχα δὲ καὶ τὴν τελευταίαν τοῦ σωτήρος εἰς ἡμᾶς ἐνέργειαν, τὴν προσεχῆ, λέγει, τὴν διὰ τῆς παρουσίας, ἐπικρυπτομένην τῷ τῆς προφητείας αἰνίγματι « Peut-être aussi dit-il la parfaite action du sauveur sur nous, proche par la présence, voilée au moyen de l'énigme de la prophétie » (V, 8, 55, 3). Pour mentionner un autre parallèle entre la revendication d'une écriture « voilé » (ἐπικρυπτομένη) des *Stromates* et le style « voilé » des *Écritures*, on peut mentionner également II, 2, 7, 3, où Clément évoque « ceux qui ont acquis l'Esprit saint [et qui] explorent les profondeurs de Dieu, c'est-à-dire [qui] ont atteints le sens voilé (ἐπίκρυψις) de la prophétie » (οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμα κεκτημένοι ἐρευνῶσι τὰ βάθη τοῦ θεοῦ [*Première lettre aux Corinthiens* 2, 10] τουτέστι τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως ἐπίβολοι γίνονται). Clément emploie aussi, entre autres, les termes ἀλληγορία, παραβολή et θεσπίζομαι pour évoquer le style voilé des Écritures (cf. respectivement VI, 3, 32, 4 ; V, 4, 25, 1 et VI, 15, 126, 4 ; V, 6, 32, 1).

<sup>3</sup> Nous interprétons le préfixe συν- dans συνεξάπτει et συντείνει à la lumière de son emploi dans la phrase qui précède immédiatement celle-ci : Ἀπορία γὰρ ἐπαρκεῖν [οὐ] δίκαιον, ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν· ἢ καὶ φορτίον συνεπιθεῖναι μὲν εὐλογον, συγκαθαρεῖν δὲ οὐ προσήκειν ὁ Πυθαγόρας ἔλεγεν. « Il est juste de venir en aide au manque, mais il n'est pas bon de subventionner la paresse. C'est pourquoi Pythagore disait qu'il est raisonnable d'aider quelqu'un à se charger de son fardeau, mais qu'il ne convenait pas de l'aider à le déposer. »

<sup>4</sup> Nous comprenons τὸ οἰκεῖον ὄμμα πρὸς θεωρίαν comme une hypallage : ce n'est pas l'œil qui est « approprié », mais la contemplation qui lui est appropriée. La traduction de Stuart Rowley Thomson correspond à une interprétation proche de cette expression : « *Writing kindles the glowing coal of the soul and directs the eye, as is proper of it, towards contemplation* » (*The Barbarian Sophist. Clement of Alexandria's Stromateis and the Second Sophistic*, thèse du Corpus Christi College, Université d'Oxford, 2014, note 153, p. 123.)

<sup>5</sup> *Stromates* I, 1, 10, 4.

L'interprétation la plus probable de γραφή dans ce paragraphe est que le terme désigne ici les Stromates. D'une part, en effet, le même nom est employé quelques lignes plus bas pour faire référence, sans ambiguïté, à l'écrit de Clément<sup>1</sup>. D'autre part, ces lignes présentent trois points communs avec d'autres passages relatifs aux Stromates. Tout d'abord, le terme ζώπυρον « braise » réapparaît au pluriel, au début du Stromate VI, à propos de l'œuvre elle-même<sup>2</sup>. Ensuite, les Stromates sont eux aussi, selon le programme fixé par Clément, « dirig[és] » vers « la contemplation », qui constitue leur dernière étape<sup>3</sup>. Enfin, ailleurs que dans ce passage, l'auteur compare plusieurs fois son action à celle d'un γεωργός<sup>4</sup> : l'ἐγκεντριζων γεωργός évoqué ici pourrait donc être Clément lui-même<sup>5</sup>. Pourtant, dans la mesure où I, 1, 10, 4 est

<sup>1</sup> Ἡδὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἢ δεή πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor d'hypomnēmata pour la vieillesse, un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et vivants que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (*Stromates* I, 1, 11, 1)

<sup>2</sup> ... ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα... « ... l'organisation de nos Stromates a été, comme une prairie, ciselée avec variété. Et, de cette façon, en se présentant ainsi, mes notes peuvent être des braises pour moi... » (*Stromates* VI, 1, 2, 1-2) Il s'agit des deux seuls passages de l'œuvre où apparaît le mot ζώπυρον.

<sup>3</sup> « Il présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation éroptique (ἐποπτική θεωρία)... Auparavant, il [mon écrit] aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique (φυσική θεωρία)... » (*Stromates* I, 1, 15, 2)

<sup>4</sup> Dans le même chapitre I du Stromate I, Clément se compare directement à un γεωργός lorsqu'il justifie son usage des références grecques : Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι. « Comme les agriculteurs arrosent préalablement la terre, nous aussi, nous arrosons préalablement leur partie terrestre avec ce qu'il est possible de boire dans les paroles grecques, de manière à ce qu'ils puissent recevoir la semence spirituelle tombée en eux et la faire grandir facilement. » (*Stromates* I, 1, 17, 4) L'identité du pronom αὐτοὶ (τὸ γεῶδες αὐτῶν « leur partie terrestre ») n'est pas évidente à établir. Plusieurs indices, dans les lignes qui précèdent, conduisent à y voir les lecteurs des *Stromates*. En I, 1, 17, 2, Clément évoque la réception de son œuvre, plus précisément la possibilité que quelqu'un « parle contre » elle : Οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον νομιστέον ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ. « En effet, je ne pense pas qu'un écrit soit tenu comme ayant du succès si personne ne parle contre lui, mais qu'il doit être considéré comme un bon discours si personne ne parle contre lui avec un bon discours. » Le paragraphe suivant se termine par une évocation de certains lecteurs : Οὐκ εὐθὺς δ' εἴ τις μὴ προηγουμένως ἐπιτελεῖ, κατὰ περίστασιν αὐτὸ ποιεῖ, ἀλλὰ οἰκονομούμενός τι θεοσόφως καὶ συμπεριφερόμενος ἐνεργήσει. Οὔτε γὰρ ὁ ἔχων τὴν ἀρετὴν χρήζει τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἔτι ὁδοῦ οὔθ' ὁ ἐρρωμένος ἀναλήψεως. « Si quelqu'un n'accomplit directement ce qu'il entreprend, il ne le fait pas simplement selon les circonstances, mais il agira en organisant et en adaptant par des détours une matière selon la sagesse divine. Et celui qui possède la vertu n'a plus besoin du chemin qui mène à la vertu ni celui qui est en bonne santé de rétablissement. » (I, 1, 17, 3) Le début du paragraphe peut être mis en lien avec le fait que le plan linéaire, présenté plusieurs fois par Clément, ne donne pourtant pas lieu à une exécution linéaire, comme nous l'avons vu, ce que l'auteur justifie ici par la mise en œuvre d'une « sagesse divine ». Pourtant, dans la dernière phrase, Clément ajoute que certains lecteurs peuvent se passer de semblables détours, donc de l'œuvre elle-même. Nous comprenons ainsi ὁ ἔχων τὴν ἀρετὴν et ὁ ἐρρωμένος comme deux manières de décrire un lecteur qui peut se passer des Stromates.

<sup>5</sup> À l'appui de cette interprétation, on peut citer *Stromates* VI, 15, 119, 1-4, où quatre types de greffe (ἐγκεντρισμός ; VI, 15, 119, 1) sont comparés à quatre sortes d'enseignement, destinés respectivement aux « ignorants venus des nations » (οἱ ἐξ ἔθνων ἰδιῶται ; VI, 15, 119, 1), à « ceux qui ont fait de la philosophie » (οἱ φιλοσοφῆσαντες ; VI, 15, 119, 2) ainsi qu'aux juifs (οἱ Ἰουδαῖοι ; VI, 15, 119, 2), aux hérétiques sauvages (οἱ ἀγριάδες καὶ οἱ αἰρετικοί ;

encadré par des citations bibliques<sup>1</sup>, il est aussi possible de voir dans la γραφή qui y est mentionnée l'« Écriture », c'est-à-dire la Bible<sup>2</sup>.

Pour cette raison, le passage a deux sens possibles et peut être situé de deux manières à l'intérieur des *Stromates*. Si l'on considère que γραφή désigne l'œuvre elle-même, Clément décrit l'action du livre : celui-ci « aide à enflammer la braise de l'âme et à diriger l'œil vers ce qui lui est approprié ». Mais si l'on prend le terme au sens des « Écritures », la phrase exprime, dans les mêmes termes, l'action de la Bible<sup>3</sup>. Dans le premier cas, le passage appartient, selon le sens, au premier des deux ensembles constituant l'œuvre : celui qui parle des *Stromates* eux-mêmes. Dans le second, il se rattache à l'autre ensemble, celui qui concerne d'autres sujets. Ces deux ensembles ne sauraient donc être séparés de manière stricte. I, 1, 10, 4 appartient aux deux ensembles à la fois. Ceux-ci ne sont pas présents dans le texte comme des ensembles successifs (un ensemble succède à un autre) ou entremêlés (une partie relative aux *Stromates* précède des paragraphes sur à d'autres sujets, eux-mêmes suivis d'un nouvel ensemble de phrases sur l'œuvre elle-même et ainsi de suite). Au contraire, ils existent chacun comme un plateau, présent dans le texte entier.

Les ensembles constituant les *Stromates* ne sont pas séparés par des limites objectives : aucune phase ne signale *absolument* la transition d'une partie strictement consacrée à l'œuvre

---

VI, 15, 119, 3) et à ceux qui peuvent recevoir « un enseignement gnostique » (γνωστικὴ διδασκαλία ; VI, 15, 119, 4). Deux éléments conduisent alors à rapprocher ces enseignements, assimilés à des greffes, de l'enseignement que Clément transmet par écrit. D'une part, l'auteur entend lui aussi présenter un enseignement « gnostique » à travers les *Stromates*. Selon I, 1, 15, 2, le but de l'ouvrage est de permettre ἡ παραδοχὴ τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « la réception de la tradition *gnostique* » et IV, 1, 3, 1-3 caractérise la dernière étape de l'œuvre comme ἡ τῶ ὄντι γνωστικῆ φυσιολογία « la physique vraiment *gnostique* » et ἡ [...] γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία « la physique de tradition *gnostique* ». Clément qualifie aussi ses « *hypomnēmata* » de « gnostiques » en I, 29, 182, 3 ; III, 18, 110, 3 ; V, 14, 141, 4 et VI, 1, 1, 1. D'autre part, l'auteur décrit le deuxième type de greffe, en tant qu'il est proposé aux juifs, comme une ouverture d'une partie des Écritures : διοιχθείσης τῆς παλαιᾶς γραφῆς « lorsque l'ancienne Écriture a été ouverte ». Or, cette présentation rappelle la caractérisation, en II, 11, 49, 3, de la « démonstration scientifique » (ἀπόδειξις... ἐπιστημονικ[ή]) comme, entre autres, une « ouverture [...] des passages des Écritures » (τῶν γραφῶν [...] δίοιξις) et les *Stromates* sont, selon nous, une telle « démonstration scientifique », ce qui explique notamment que Clément explique qu'il en ait écarté certaines informations ἐπιστημόνως, c'est-à-dire « de manière scientifique » (I, 1, 14, 3). Ces deux raisons confirment que l'exposé des quatre greffes en VI, 15, 119 peut bien être une manière de décrire le propre enseignement de Clément et qu'il est donc possible de reconnaître l'auteur dans l'ἐγκεντρίζων γεωργός dont il est question en I, 1, 10, 4.

<sup>1</sup> Deutéronome 23, 18 en *Stromates*; Deutéronome 23, 19, Isaïe 55, 1 et Proverbes 5, 15 en I, 1, 10, 1 ; Première lettre aux Corinthiens 11, 30 en I, 1, 10, 4.

<sup>2</sup> Une troisième interprétation de cette occurrence de γραφή et, avec elle, du passage, est également possible. La γραφή pourrait être ici le fait d'écrire, sens que l'on trouve en *Stromates* I, 1, 4, 1 : Εἰ τοίνυν ἄμφω κηρύττουσι τὸν λόγον, ὁ μὲν τῇ γραφῇ, ὁ δὲ τῇ φωνῇ... « Or, si deux personnes proclament la parole, l'une par l'écriture, l'autre par la voix... »

<sup>3</sup> Il faudrait également prendre en compte γραφή au sens de mise par écrit : dans ce cas, la phrase décrit l'action de toute écriture. Tout texte écrit « aide à enflammer la braise de l'âme et à diriger l'œil vers ce qui lui est approprié ».

elle-même à une partie portant uniquement sur d'autres sujets. Comme nous l'avons remarqué à propos de la distinction entre parties fragmentables et parties linéaires<sup>1</sup>, il s'agit plutôt d'une différence de degré : certaines sections portent *plus* sur les Stromates *et* moins sur d'autres sujets et vice-versa<sup>2</sup>. En l'occurrence, I, 1, 10, 4 parle *autant* de l'œuvre elle-même que d'autres thèmes : cette section peut être interprétée aussi bien dans un sens que dans l'autre<sup>3</sup>.

## B. Homogénéité et non-hiérarchisation du récit de l'ascension dans la *Lettre apocryphe de Jacques*

On trouve, dans la *Lettre apocryphe de Jacques* également, des passages homogènes, c'est-à-dire qui appartiennent autant à un ensemble qu'à un autre au sein de l'organisation de cette œuvre en trois constituants : un ensemble épistolaire, un ensemble narratif et un dialogue.

C'est le cas, notamment, du récit par Jacques de l'ascension du Seigneur<sup>4</sup>.

ΝΕΕΙ ΝΤΑΡΕΧΧΟΟΥ ΔΥΒΩΚ ΔΝΔΝ ΝΔΕ ΔΝΩΔΧΧ ΠΕΤ ΔΝΔΚ ΜΝ ΠΕΤΡΟΣ ΔΝΩΩΠ ΖΜΑΤ ΔΥΩ ΔΖΝΧΔΥ ΜΠΝΖΗΤ · ΔΖΡΗΕΙ ΔΜΠΗΟΥΕ ΔΝΩΩΤΜ ΖΡΗΕΙ ΖΝ <sup>10</sup> ΝΕΝΜΕΩΧΕ ΔΥΩ ΔΝΝΕΥ ΖΡΗΙ ΖΝ ΝΕΝΒΕΛ ΔΠΖΡΔΥ ΝΖΜΠΟΛΕΜΟΣ ΔΥΩ ΟΥΣΜΗ ΝΣΔΛΠΙΣ ΜΝ ΟΥΝΔΣ ΝΩΤΑΡΤΡ · ΔΥΩ ΝΤΑΡΝΟΥΟΥΩΤΒ ΔΖΡΗΙ ΜΠΒΧ Μ <sup>15</sup> ΠΜΔ ΕΤΜΜΕΥ ΔΖΝΧΔΥ ΜΠΝΝΟΥΣ ΔΖΡΗΙ ΝΖΟΥΟ ΔΥΩ ΔΖΝΝΕΥ ΖΝ ΝΕΝΒΕΛ · ΔΥΩ ΔΝΩΩΤΜ ΖΡΗΙ ΖΝ ΝΕΝΜΕΖΧΕ · ΔΖΝΖΥΜΝΟΣ ΜΝ ΖΝΣΜΟΥ ΝΝΔΓΓΕΛΟΣ ΔΥΩ <sup>20</sup> ΕΥΤΕΛΗΛ ΝΖΕΝΔΓΓΕΛΟΣ ΔΥΩ ΖΕΝΜΝΤΝΔΣ ΝΜΠΗΥΕ ΝΕΥ ΡΖΥΜΝΕΙ ΠΕ ΔΥΩ ΔΝ · ΔΝ ΖΩΩΝ ΔΝΤΕΛΗΛ ΜΜΔΝ ΜΝΝΣΔ ΝΕΕΙ ΔΝ ΔΖΝΟΥΩΩΕ · ΔΧΔΥ Μ ΠΕΝ <sup>6+</sup> ΠΝΔ · ΔΠΣΔ ΝΤΠΕ ΔΡΕΤΨ ΝΤΜΝΤΝΔΣ ΔΥΩ ΝΤΑΡΝΩΕ · ΔΖΡΗΙ ΜΠΟΥΚΔΔΝ · ΔΝΕΥ · ΟΥΤΕ ΔΩΩΤΜ ΔΛΔΥΕ

« Quand il [le Seigneur] eut dit ces mots, il partit. Quant à nous, nous nous mîmes à genoux, Pierre et moi, nous rendîmes grâce et nous élevâmes notre cœur vers les cieux. Nous entendîmes de <sup>10</sup> nos oreilles et vîmes de nos yeux le bruit de la guerre et une sonnerie de trompette avec un grand trouble. Et quand nous sommes passés au-delà de <sup>15</sup> ce lieu-là, nous élevâmes notre compréhension davantage et nous vîmes de nos yeux et entendîmes de nos oreilles des hymnes et des louanges d'anges, <sup>20</sup> une joie exprimée par des anges et des grandeurs des cieux qui chantaient des hymnes et nous aussi nous nous réjouissions. Après cela, nous voulûmes élever notre <sup>25</sup> esprit jusque près de la grandeur et lorsque nous fûmes montés, il ne nous fut pas permis de voir ni d'entendre quoi que ce soit<sup>5</sup> »

Deux arguments peuvent être mis en avant pour rattacher ce passage à l'ensemble narratif. Le premier est la nature de récit que revêt ce passage<sup>6</sup>. Le second est sa première phrase, qui

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 3, B, a.

<sup>2</sup> Autrement dit, la distinction entre les ensembles qui constituent les différentes œuvres du corpus ne se présente pas comme une différence de *position* au sein des textes, mais comme une différence de *dosage*.

<sup>3</sup> Nous donnons deux autres exemples de passages particulièrement homogènes des Stromates dans l'annexe I.

<sup>4</sup> La présence d'un tel récit de vision n'est pas inhabituelle dans les dialogues de révélation selon PHEME PERKINS (*The Gnostic Dialogue, op. cit.*, p. 61-68).

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-29.

<sup>6</sup> Pour justifier cette nature de récit, on peut relever les verbes de mouvement qui apparaissent dans ces vingt-quatre lignes, en premier lieu ΧΔΥ ΔΖΡΗΕΙ / ΧΔΥ ΔΠΣΔ ΝΤΠΕ « élever », utilisé trois fois (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 8 ; 15-16 et 24-25) et qui structure ainsi le passage en trois étapes principales : après le départ de

signale explicitement la fin d'une partie consacrée aux paroles de Jésus et le passage à une partie narrative : ΝΕΕΙ ΝΤΑΡΕΦΧΟΟΥ ΔΦΒΩΚ « Quand il [le Seigneur] eut dit ces mots, il partit. » Cette fin des paroles du « Seigneur » est déjà annoncée par Jésus lui-même lorsque, quelques lignes auparavant, il évoque son ascension toute proche<sup>1</sup>.

Pourtant, deux arguments justifient également que ces lignes soient plutôt rattachées au dialogue. Premièrement, les acteurs de cette unité sont les mêmes que ceux de l'échange qui constitue la partie principale et centrale de l'œuvre : les deux disciples qui assistent à l'ascension du « Seigneur » sont ceux qui se sont entretenus avec lui, à savoir Pierre et Jacques. Deuxièmement, alors même qu'il relate une ascension, c'est-à-dire une expérience avant tout visuelle, ce récit fait intervenir le vocabulaire de l'audition et de la compréhension, que l'on attendrait plutôt dans un échange de paroles et qui, de fait, apparaissent dans le dialogue de la *Lettre apocryphe*. Le verbe ϸΩΤΜ « entendre » revient à trois reprises dans le passage, deux fois avec le nom ΜΕΩΧΕ « oreilles »<sup>2</sup>. De plus, Jésus a d'abord présenté son ascension comme un événement que les deux disciples devraient *entendre* et non *observer*<sup>3</sup>. Or, Pierre et Jacques ont justement *entendu* des paroles du Seigneur dans leur entretien particulier avec lui<sup>4</sup>. De la même façon, lors de la deuxième étape de la vision, les deux disciples élèvent leur ΝΟΥC « compréhension »<sup>5</sup>, ce qui rappelle l'usage du verbe ϫΝΟΕΙ dans le dialogue : Pierre et Jacques

---

Jésus (p. 15, 5-8), Pierre et Jacques « élèvent » leur « cœur » (ΖΗΤ) (p. 15, 8-13), puis leur « intelligence » (ΝΟΥC) (p. 15, 13-23) et leur « esprit » (ΠΝΔ) (p. 15, 23-28), avant d'être interrompus par les autres disciples (p. 15, 28-30). On peut également citer ΔΦΒΩΚ « il (Jésus) partit » (p. 15, 6), ΔΝCΦΛΧ « nous (Pierre et moi) nous mêmes à genoux » (p. 15, 6), ΝΤΑΡΝΟΥΟΥΩΤΒ ΔΖΡΗΙ « quand nous sommes passés au-delà » (p. 15, 13-14) et ΝΤΑΡΝΩΕ ΔΖΡΗΙ « quand nous sommes montés » (p. 15, 26).

<sup>1</sup> ΝΕΕΙ †ΝΔΧΟΟΥ ΝΝΗΤΝ ΩΔ ΠΙΜΔ †ΝΟΥ ΔΕ ΕΕΙΝΔΒΩΚ ΔΖΡΗΙ ΔΠΤΟΠΟC ΝΤΑΖΙΕΙ ΜΜΔΦ [...] ΠΖΔΕ ΔΕ ΝΩΕΧΕ ΔΖΙΧΟΟΦ ΝΗΤΝ « Ces choses-là, je vous les dirai jusqu'à ce point. Mais maintenant, je vais partir vers le lieu d'où je suis venu. [...] Mais la dernière parole, je vous l'ai dite. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 19-22 et 32)

<sup>2</sup> ΔΝCΦΤΜ ΖΡΗΕΙ ΖΝ ΝΕΝΜΕΩΧΕ « nous entendîmes de nos oreilles » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 9-10) ; ΔΝCΦΤΜ ΖΡΗΙ ΖΝ ΝΕΝΜΕΖΧΕ « nous entendîmes de nos oreilles » (p. 15, 17-18) ; ΜΠΟΥΚΔΔΝ ... ΔCΦΤΜ ΔΛΔΥΕ « il ne nous fut pas permis... d'entendre quoi que ce soit » (p. 15, 26-28)

<sup>3</sup> ΠΡΟCΕΧΕ ΔΕ ΔΠΕΔΥ ΕΤCΦΩΤ ΒΒΔΔ ΖΗΤ ΔΥΩ ΕΖΔΤΕΤΝΟΥΗΝ ΔΠΕΤΝΖΗΤ CΦΤΜ ΔΝΖΥΜΝΟC ΕΤCΦΩΤ ΔΖΡΗΙ Ν ΖΡΗΙ ΖΝ ΜΠΗΥΕ « Et prêtez attention à la gloire qui m'attend et, quand vous aurez ouvert votre cœur, écoutez les hymnes qui m'attendent là-haut dans les cieux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 26-29)

<sup>4</sup> ΖΙΕ ΩΔ †ΝΟΥ ΔΝ ΤΕΤΝΡΖΥΠΟΜΙΝΕ ΔCΦΤΜ « maintenant encore vous continuez à écouter » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 29-30) On peut également mentionner les deux occurrences de ϸΩΤΜ dans les interventions narratives de Jacques décrivant ses réactions et celles de Pierre en tant qu'*auditeurs* de Jésus : ΔΥΩ ΝΤΑΡΝCΦΤΜ ΔΝΕΕΙ ΔΝΩΩΠΕ ΝΩΙ ΛΔΡΟC « Et lorsque nous entendîmes ces paroles, nous devînmes joyeux » (p. 11, 6-8) ; ΝΕΕΙ ΝΤΑΡΝCΔΤΜΟΥ ΔΖΝΡΛΥΠΙ « Quand nous entendîmes ces paroles, nous nous attristâmes. » (p. 12, 17-18). Enfin, lorsque les dix autres disciples interrogent Pierre et Jacques sur leur entretien privé avec Jésus, ils leur demandent d'abord ce qu'ils ont *entendu* de sa part : ΝΤΑΖΔΤΕΤΝCΦΤΜ ΔΡΔΦ ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤΦ ΜΠCΔΖ ΔΥΩ ΧΕ ΕΥ ΠΕ Ν ΤΔΧΟΟΦ ΝΗΤΝ « qu'avez-vous entendu de la part du maître ? et que vous-a-t-il dit ? » (p. 15, 30-33)

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 16. Le mot ΝΟΥC n'apparaît qu'ici dans l'œuvre.

y sont appelés à deux reprises à « comprendre » ce que leur dit le Seigneur<sup>1</sup>. Par l'usage des termes  $\text{C}\omega\text{T}\text{M}$  « entendre » et  $\text{NOY}\text{C}$  « compréhension », le récit de l'ascension du Seigneur par Jacques se présente donc comme une continuation du dialogue central.

Ainsi, comme c'était le cas pour *Stromates* I, 1, 10, 4, ce passage semble appartenir à deux ensembles de la *Lettre apocryphe* à la fois : l'ensemble narratif parce qu'il ne comporte pas d'échange de paroles et se situe après le départ du locuteur principal, Jésus, mais aussi l'ensemble constitué par le dialogue, du fait de la présence du vocabulaire de l'audition et de la compréhension.

Il ne s'agit pas d'une exception au sein de l'œuvre. Il paraît plus juste de considérer que la *Lettre* se présente *en même temps* comme une œuvre structurée en trois ensembles distincts et comme une unité homogène, sans distinction, parce que ces trois ensembles y existent tous en même temps comme trois plateaux : chaque passage est seulement caractérisé par ce qu'on pourrait appeler un dosage distinct. Ainsi, une caractéristique présente dans le récit de l'ascension apparaît dans le dialogue. Le verbe  $\text{NEY}$  « voir » figure trois fois dans ce passage narratif<sup>2</sup>. Or, par l'usage du même terme, la vision joue également un rôle majeur dans le dialogue. Elle apparaît aux côtés du fait de parler et d'entendre lorsque, au début de leur échange, Jésus s'adresse à Pierre et Jacques en leur disant :  $\text{EP}\text{I}\ \text{PM}\epsilon\epsilon\text{Y}\epsilon\ \cdot\ \chi\epsilon\ \bar{\text{N}}\text{T}\omega\text{T}\bar{\text{N}}\ \cdot\ \text{Z}\Delta\text{T}\epsilon\text{T}\bar{\text{N}}\ \bar{\text{N}}\epsilon\text{Y}\ \Delta\text{P}\omega\text{H}\rho\epsilon\ \cdot\ \text{M}\text{P}\rho\omega\text{M}\epsilon\ \cdot\ \Delta\text{Y}\omega\ \text{P}\epsilon\epsilon\text{I}\ \Delta\text{T}\epsilon\text{T}\bar{\text{N}}\omega\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\text{N}}\bar{\text{M}}\text{M}\epsilon\text{Y}\ \Delta\text{Y}\omega\ \text{P}\epsilon\epsilon\text{I}\ \Delta\text{T}\epsilon\text{T}\bar{\text{N}}\text{C}\omega\text{T}\bar{\text{M}}\ \Delta\text{P}\Delta\epsilon$  « Souvenez-vous que vous, *vous avez vu* le fils de l'homme et que lui, vous lui avez parlé et que lui, vous l'avez entendu.<sup>3</sup> » De même, le Seigneur fait précéder l'évocation, par la parole, de son arrivée dans le monde non pas d'un appel à écouter, mais, de manière surprenante, d'un appel à *voir* :  $\epsilon\text{N}\epsilon\text{Y}\ \chi\epsilon\ \Delta\text{N}\Delta\text{K}\ \Delta\text{Z}\bar{\text{i}}\epsilon\bar{\text{i}}\ \Delta\text{P}\text{I}\ \text{T}\bar{\text{N}}$  « *Voquez* : moi, je suis descendu.<sup>4</sup> » La vision joue également un rôle structurant dans trois évocations des émotions de Pierre et Jacques : dans

<sup>1</sup>  $\text{EP}\text{I}\ \text{NO}\epsilon\text{I}\ \chi\epsilon\ \epsilon\text{Y}\ \text{P}\epsilon\ \Delta\text{Z}\omega\text{Y}\epsilon\text{I}\ \text{T}\epsilon\text{C}\Delta\text{P}\epsilon\ \cdot\ \Delta\text{Z}[\text{I}\text{P}]$  « comprenez ce que veut dire : "on a enlevé sa tête [celle de la prophétie]" » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 38 – p. 7, 1) ;  $\text{EP}\text{I}\text{NO}\epsilon\text{I}\ \chi\epsilon\ \epsilon\text{Y}\ \text{P}\epsilon\ \text{P}\bar{\text{N}}\Delta\epsilon\ \bar{\text{N}}\omega\text{Y}\Delta\epsilon\text{I}\text{N}$  « comprenez ce qu'est la grande lumière » (p. 9, 10-11) Le verbe  $\text{P}\ \text{NO}\epsilon\text{I}$  apparaît également à propos de paroles antérieures de Jésus : les paraboles passées, que Pierre et Jacques n'ont pas « comprises » (p. 7, 3) et que d'autres auditeurs ont « comprises » (p. 8, 6).

<sup>2</sup>  $\Delta\text{N}\bar{\text{N}}\epsilon\text{Y}\ \text{Z}\text{P}\bar{\text{H}}\bar{\text{i}}\ \text{Z}\bar{\text{N}}\ \bar{\text{N}}\epsilon\text{N}\bar{\text{B}}\epsilon\lambda$  « nous vîmes de nos yeux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 10-11) ;  $\Delta\text{Z}\bar{\text{N}}\bar{\text{N}}\epsilon\text{Y}\ \text{Z}\bar{\text{N}}\ \bar{\text{N}}\epsilon\text{N}\bar{\text{B}}\epsilon\lambda$  « nous vîmes de nos yeux » (p. 15, 16-17) ;  $\bar{\text{N}}\text{T}\Delta\text{P}\bar{\text{N}}\omega\epsilon\ \cdot\ \Delta\text{Z}\text{P}\bar{\text{H}}\bar{\text{i}}\ \bar{\text{M}}\text{P}\omega\text{Y}\text{K}\Delta\Delta\text{N}\ \cdot\ \Delta\text{N}\epsilon\text{Y}\dots\ \Delta\Delta\lambda\text{Y}\epsilon$  « il ne nous fut pas permis de voir... quoi que ce soit » (p. 15, 26-27) À chaque fois, le verbe  $\text{NEY}$  « voir » est associé au verbe  $\text{C}\omega\text{T}\text{M}$  « entendre ».

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 12-16.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 37.

chaque cas, cette réaction, *vue* par Jésus entraîne une réponse de sa part<sup>1</sup>. Cette *vision* joue donc le même rôle qu'une réplique que Pierre et Jacques auraient prononcée. Par ce procédé une caractéristique propre à l'ensemble narratif joue un rôle majeur dans le dialogue : plateau narratif et plateau dialogique sont bien tous deux présents en permanence dans la *Lettre apocryphe de Jacques*.

### C. Le plateau des paraboles dans l'Évangile selon Marc

Parmi les trois textes du corpus, l'Évangile selon Marc est celui où cette confusion et superposition des différents ensembles est la plus généralisée. Nous avons proposé de distinguer dans cette œuvre quatre ensembles : celui constitué par les paraboles et propos « en paraboles », les versets relatifs à Jean le Baptiste, le discours sur la fin des temps au chapitre 13 et le récit principal. Or, comme dans les *Stromates* et dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, certains passages peuvent être rattachés à plusieurs ensembles à la fois.

C'est le cas, par exemple, des versets 13, 33-37 :

<sup>33</sup> Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε · οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστίν.

<sup>34</sup> Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἐκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.

<sup>35</sup> Γρηγορεῖτε οὖν · οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὅψε ἢ μεσονύκτιον ἢ ἄλεκτοροφωνίας<sup>2</sup> ἢ πρωῖ,

<sup>1</sup> ΝΤΑΡΕΦΝΕΥ ΔΕ ΔΡΑΝ ΕΝΡΕΦΕ ΠΑΧΕ4 ΧΕ ΟΥΔΕΙ ΝΗΤῆ Φ ΝΕΤΩΔΑΤ ΝΝΟΥΠΑΡΔΑΚΛΗΤΟΣ « Mais quand il [le « Seigneur »] nous vit nous réjouir, il dit : "Malheur à vous, ô vous qui avez besoin d'un défenseur" » (Lettre apocryphe de Jacques, p. 11, 10-13) ; ΝΤΑΡΕΦΝΕΥ ΔΕ ΔΡΑΝ ΧΕ Δ2ΝΡΛΥΠΕΙ ΠΑΧΕ4 ΧΕ ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ †ΧΟΥ ΜΜΔΣ Ν ΝΗΤῆ ΧΕΚΔΣ ΕΡΕΤΝΔΣΟΥΦΩΝ ΤΗΝΕ « Mais quand il nous vit nous attrister, il dit : "C'est pour cela que je vous dis cela : pour que vous vous connaissiez" » (p. 12, 18-22) ; ΠΔΛΙΝ ΔΝ †ΝΟΥ †ΝΕΥ ΔΡΩ[Τ]ῆ · ΕΡΕΤῆΡΕΦΕ Ν2Δ2 Ν ΣΔΠ... ΝΤΩΤῆ ΝΔΕ Ν2ΡΗῖ 2ῆ ΤΠΙ ΣΤΙ Σ [Μῆ] ΠΣΔΥΝΕ · 2ΔΤΕΤῆΧῖ ΔΡΩΤῆ ΜΠΩΝ2 « à nouveau, maintenant aussi, je vous vois vous réjouir de nombreuses fois... et vous, par la foi et la connaissance, vous avez reçu pour vous la vie » (p. 14, 2-4 et 8-10)

<sup>2</sup> Le mot ἀλεκτοροφωνία est rare. Avant l'Évangile selon Marc, on ne le trouve que dans une fable d'Ésope (« La femme et ses servantes », fable 55), où la mention du « coq » (ἀλέκτωρ) a une importance narrative (les servantes vont tuer le coq parce qu'elles le rendent responsable du fait qu'elles doivent se lever tôt) ainsi que dans un fragment de Strabon (fragments du livre VII, 1, 35), où ἀλεκτοροφωνίας ἀρχή « le premier chant du coq » est une indication temporelle (cf. Ésope, *Corpus fabularum Aesopicarum*, texte édité par August Hausrath et Herbert Hunger, Leipzig, Teubner, 1970 et 1959 et Strabon, *Géographie. 4. Livre VII*, texte établi par Raoul Baladié, Paris, Les Belles Lettres, 1989). Le terme ἀλεκτοροφωνία n'apparaît d'ailleurs pas dans un passage parallèle de l'Évangile selon Luc (12, 36-40) où, au lieu des quatre indications de temps ὅψε ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωῖ « le soir, au milieu de la nuit, au chant du coq ou au matin » (Évangile selon Marc 13, 35), Luc emploie ἐν τῇ δευτέρῃ φυλακῇ καὶ ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ « à la deuxième veille et à la troisième veille » (Évangile selon Luc 12, 38). Selon le *Greek-English Lexicon* et selon George Abbott-Smith (*A Manual Greek Lexicon, op. cit.*, p. 19), ἀλεκτοροφωνίας et ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ sont des équivalents, mais la seconde expression est plus fréquente que la



<sup>36</sup> μὴ ἐλθῶν ἐξαίφνης εὖρη ὑμᾶς καθεύδοντας.

<sup>37</sup> Ὁ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

« <sup>33</sup> Observez, restez éveillés, car vous ne savez pas quand le moment arrive.

<sup>34</sup> C'est comme un Homme parti en voyage qui a quitté sa maison et qui a donné l'autorité à ses serviteurs, à chacun son travail et à son portier il a donné l'ordre de veiller.

<sup>35</sup> Veillez donc, car vous ne savez pas quand vient le maître de la maison, le soir, au milieu de la nuit, au chant du coq ou au matin,

<sup>36</sup> pour qu'il n'arrive pas soudain, en vous trouvant endormis.

<sup>37</sup> Et ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez.<sup>1</sup> »

Plusieurs indices justifient que ces versets soient considérés comme faisant partie du discours sur la fin des temps. Le verset 37 (ὁ δὲ ὑμῖν λέγω « ce que je vous dis ») rappelle le contexte d'énonciation qui est celui de l'ensemble des mots de Jésus, du verset 5 au verset 37 du chapitre 13 : un ensemble de paroles adressées à un « vous » (ὁμοῖς) identifié au verset 3 comme « Pierre, Jacques, Jean et André »<sup>2</sup>. Les impératifs qui apparaissent dans les versets 33 à 37 (βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε « Observez, restez éveillés » au verset 33 ; γρηγορεῖτε « veillez » au verset 35 et au verset 37) s'inscrivent dans une suite d'impératifs et de subjonctifs qui court sur l'ensemble des versets 5 à 37<sup>3</sup>. Βλέπετε « Observez » apparaît notamment trois autres fois dans le discours<sup>4</sup>.

Pourtant, nous avons vu que le verset 13, 34 présente aussi des caractéristiques qui le rapprochent des paraboles et des discours en paraboles. Ὁ ἄνθρωπος ἀπόδημος, l'» Homme

---

première (cf. par exemple Polybe, *Histoires*, xxxi, 14, 11 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* xix, 95, 5 et Plutarque, *Vie de Brutus*, 36, 4 – in, respectivement, Polybe, *The Histories*, texte établi par Frank William Walbank et Christian Habicht, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2010-2012 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Tome xiv. Livre xix*, texte établi par Françoise Bizière, Paris, Les Belles Lettres 1975 et Plutarque, *Vies. 14., Dion-Brutus*, texte établi par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 13, 33-37.

<sup>2</sup> <sup>3</sup> Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἄνδρέας · <sup>4</sup> « Εἶπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται ; Καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα ; » <sup>5</sup> Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς · « βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ. » <sup>3</sup> Et, alors qu'il [Jésus] était assis sur le mot des Oliviers, face au sanctuaire, Pierre, Jacques, Jean et André lui demandèrent en particulier : "Dis-nous quand ces événements auront lieu ? Et quel sera le signe que toutes ces choses seront sur le point de s'accomplir ?" Et Jésus commença à leur dire : "Faites attention [Littéralement : Observez] que personne ne vous égare." » (*Évangile selon Marc* 13, 3-5)

<sup>3</sup> μὴ θροεῖσθε « ne soyez pas troublés » (*Évangile selon Marc* 13, 7) ; μὴ προμεριμνᾶτε « ne vous souciez pas » et λαλεῖτε « dites » (13, 11) ; φευγέτωσαν « qu'ils s'enfuient » (13, 14) ; μὴ καταβάτω « qu'il ne descende pas » et μηδὲ εἰσελθέτω « et qu'il n'entre pas » (13, 15) ; μὴ ἐπιστρεψάτω « qu'il ne retourne pas » (13, 16) ; προσεύχεσθε « priez » (13, 18) ; μὴ πιστεύετε « ne croyez pas » (13, 21) ; μάθετε « apprenez » (13, 28) ; γινώσκετε « comprenez » (13, 29).

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 13, 5 ; 9 et 23. On peut d'ailleurs voir dans l'usage de βλέπετε au début du verset 33 un effet de bouclage : les versets 5 à 33 commencent et se concluent par βλέπετε. Suit ensuite un ensemble qui, après un verset de transition (13, 34), commence et se termine par γρηγορεῖτε (début du verset 13, 35 et fin du verset 13, 37).

parti en voyage » rappelle l' ἄνθρωπος qui « jette la semence sur la terre » dans une des paraboles du chapitre 4<sup>1</sup> et l' ἄνθρωπος qui « planta une vigne » dans celle du chapitre 12<sup>2</sup>. Son οἰκία rappelle par ailleurs l'οἰκία « divisée contre elle-même » et l'οἰκία « du fort » dans le discours en paraboles de *Marc* 3<sup>3</sup>. Le verset 13, 34 commence également de la même manière que la parabole du grain de sénevé : Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος « C'est comme un Homme parti en voyage » (13, 34) ; Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς « C'est comme pour un grain de sénevé, qui, quand on l'a semé sur le sol... » (4, 31)<sup>4</sup>. Pour ces raisons, le verset 13, 34 apparaît comme appartenant à *la fois* à l'ensemble des paraboles et propos « en paraboles » et au discours sur la fin des temps.

Mais l'ensemble des versets auquel appartient 13, 34, à savoir la séquence 13, 33-37, peut également être rattaché à un autre des quatre ensembles constituant l'œuvre. En effet, ces cinq versets présentent aussi de nombreux points communs avec le récit principal. L'Homme qui, avant de partir en voyage, a donné à ses serviteurs l'« autorité » (ἐξουσία) rappelle le fait que Jésus a envoyé les douze ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια « pour qu'ils aient l'autorité de chasser les démons<sup>5</sup> ». Surtout, ils comportent une suite de détails annonçant les événements des chapitres 14 à 16. Nous avons déjà mentionné les rapprochements possibles entre ce passage et la section qui précède l'arrestation de Jésus, au chapitre 14 : les deux appels à « veiller » en *Marc* 13 (γρηγορεῖτε « veillez » en 13, 35 et 37) peuvent être mis en parallèle avec la même injonction, adressée à deux reprises à Pierre, Jacques et Jean (14, 34 et 38) ; les serviteurs de l'Homme parti en voyage doivent éviter d'être retrouvés « endormis » (καθεύδοντες) (13, 36) et Jésus retrouve justement à deux reprises ces trois disciples « endormis » (καθεύδοντες) (14, 37 et 40). Mais des parallèles existent également entre certaines des quatre indications de temps présentes au verset 35 (ἢ ὄψε ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ « le soir, au milieu de la nuit, au chant du coq ou au matin ») et d'autres passages du récit principal. Ὅψε « le soir »

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc*, 4, 26. Ce verset appartient à un discours « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς) selon 4, 2 (Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά) « Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles ») et constitue une παραβολή selon 4, 33 (Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον « Et par beaucoup de paraboles de ce genre il leur disait la parole »).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 12, 1. Le passage appartient à un discours « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς) selon le début du même verset 12, 1.

<sup>3</sup> Respectivement *Évangile selon Marc* 3, 25 et 27. Le passage où figurent ces deux occurrences est présenté comme un discours « en paraboles » par le verset 3, 23 : ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « il leur disait en paraboles ».

<sup>4</sup> Outre les versets 4, 2 et 4, 33, mentionnés dans une note précédente, ce passage est défini comme une παραβολή par le verset qui le précède immédiatement : Καὶ ἔλεγεν ἰσχυρῶς ὅμοιωσάμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θώμεν ; « Et il disait : "Comment comparerons-nous le règne de Dieu et en quelle *parabole* le mettrons-nous ?" » (4, 30)

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 3, 15.

peut être rapproché du « soir » où Jésus célèbre la Pâque<sup>1</sup> ou du « soir » qui suit sa mort en croix<sup>2</sup>, soir au cours duquel Joseph d'Arimatee demande son corps<sup>3</sup>. Πρωϊ est employé au début du chapitre 16 pour caractériser le moment où Marie de Magdala, Marie la mère de Jacques et Salomé découvrent le tombeau vide<sup>4</sup>. Quant au « chant du coq » (ἀλεκτοροφωνία), il peut être mis en relation avec l'annonce, par Jésus, que Pierre l'aura renié trois fois πρὶν ἢ δις ἀλέκτορα φωνῆσαι « avant qu'un coq n'ait chanté deux fois » (14, 30) et avec l'accomplissement de cette prédiction<sup>5</sup>. Ces différents éléments donnent l'impression que 13, 33-37 constitue une prolepse *par rapport au récit principal*.

Cet ensemble de versets appartient donc en même temps à trois des ensembles qui constituent l'Évangile : le discours sur la fin des temps (du fait de la situation du passage au sein d'une suite de paroles adressées à Pierre, Jacques, Jean et André), les paraboles et discours en paraboles (du fait des points communs entre le verset 13, 34 et des paraboles des chapitres 3, 4 et 12) et le récit principal (en raison des parallèles entre ce passage et le récit de la mort de Jésus et de la découverte de son tombeau vide). Ces trois plateaux sont présents en même temps dans ces versets, d'où certaines particularités propres à ce passage. Ainsi, le verset 13, 34 n'a pas d'existence autonome par rapport aux personnages du récit principal, au contraire des paraboles des chapitres 4 et 12. En effet, ὁ ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ (l'« Homme parti en voyage qui a quitté sa maison ») réapparaît au verset suivant comme le κύριος τῆς οἰκίας « maître de maison » dont les disciples doivent attendre le retour. Contrairement à ὁ ἄνθρωπος qui « jette la semence sur la terre » (4, 26) dans la parabole de la semence qui pousse sans intervention extérieure, contrairement aussi à ὁ ἄνθρωπος qui « planta une vigne » (12, 1) dans le discours « en paraboles » qui ouvre le chapitre 12, cet ἄνθρωπος est présenté comme existant dans la même réalité que Jésus, Pierre, Jacques, Jean et André. En

<sup>1</sup> Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα. « Et le soir venu, il vient avec les douze. » (Évangile selon Marc 14, 17)

<sup>2</sup> Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν Παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον... « Et le soir étant déjà venu, comme c'était la Préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat... » (Évangile selon Marc 15, 42)

<sup>3</sup> Cf. Évangile selon Marc 15, 43.

<sup>4</sup> Καὶ λίαν πρωὶ τῆ μᾶ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. « Et au petit matin, le premier jour de la semaine, elles vont au tombeau, tandis que le soleil se lève. » (Évangile selon Marc 16, 2)

<sup>5</sup> Cf. καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν « et un coq chanta » (Évangile selon Marc 14, 68 – ces trois mots sont omis dans plusieurs témoins) et Καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. « Et aussitôt, pour la seconde fois, un coq chanta. » (14, 72). Suit le rappel de la prédiction de Jésus : Καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δις, τρίς με ἀπαρνήσῃ. « Et Pierre se souvient de la parole, de comment Jésus lui avait dit : "Avant qu'un coq n'ait chanté deux fois, tu m'auras renié trois fois." »)

effet, en 13, 34, nous sommes *en même temps* dans une parabole, dans le discours sur la fin des temps *et* dans le récit principal.

On pourrait analyser de la même manière la « parabole » du « figuier », que nous avons déjà mentionnée :

<sup>28</sup> Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολὴν ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν ὃ

<sup>29</sup> οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς ἐστὶν ἐπὶ θύρας.

« <sup>28</sup> À partir du figuier apprenez la parabole : dès que son branchage devient tendre et qu'il fait pousser ses feuilles, vous comprenez que l'été est proche ;

<sup>29</sup> De même, vous aussi, quand vous verrez ces choses arriver, comprenez qu'il est proche, à vos portes<sup>1</sup>. »

Parce que ces paroles sont adressées à Pierre, Jacques, Jean et André à l'intérieur de 13, 5-37, le passage appartient au discours sur la fin des temps. Il fait aussi partie de l'ensemble constitué par les paraboles et propos en paraboles, du fait de sa qualification comme παραβολή. Mais cette « parabole » revêt des caractéristiques qui la distinguent des paraboles des chapitres précédents. Le « figuier » n'existe pas dans une réalité distincte de celle du récit principal, comme, entre autres, le σίναπι « sénevé » dont il est question en *Marc* 4, 31-32 ou l'ἀμπελών « vigne » de *Marc* 12, 1-9. Le verset 13, 28 suppose que les interlocuteurs de Jésus peuvent l'observer et constater le moment où « sa branche devient tendre » et où « il fait pousser ses feuilles », autrement dit que ce « figuier » appartient à la réalité du récit principal<sup>2</sup>.

La παραβολή du « figuier » en 13, 28 est une parabole sans locuteur et une parabole qui n'est pas un récit : elle est une réalité observable, que les disciples peuvent interpréter *comme une parabole*<sup>3</sup>. Ainsi, les versets 13, 28-29 appartiennent eux aussi *en même temps* à trois ensembles parmi ceux qui constituent l'Évangile selon Marc : le discours sur la fin des temps, les paraboles et le récit principal.

Plusieurs indications relatives aux paraboles vont d'ailleurs dans le sens d'une conception de certains ensembles au sein de l'œuvre comme des plateaux présents en permanence simultanément.

---

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 13, 27-28.

<sup>2</sup> Il n'est pas anodin qu'un tel « figuier » (συκῆ) soit justement au cœur d'une section du récit principal, en Évangile selon Marc 11, 13-14 et 20-21.

<sup>3</sup> Le génitif συκῆς... ἡ παραβολή est moins objectif que subjectif : il signifie moins « la parabole portant sur le figuier » que « la parabole procurée par le figuier ».

Tout d'abord, plusieurs phrases à propos des « paraboles » et paroles « en paraboles » font apparaître l'ensemble constitué par ces passages comme ayant des limites floues. Ainsi, la majeure partie du chapitre 4 (les versets 3 à 32) est définie comme une suite de paraboles par l'affirmation qui la précède et par celle qui la suit :

<sup>2</sup> Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά...

« <sup>2</sup> Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles...<sup>1</sup> »

<sup>33</sup> Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλάς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν · χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς · <sup>34</sup> κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλευν πάντα.

« <sup>33</sup> Et par beaucoup de paraboles semblables, il leur disait la parole<sup>2</sup>, comme ils pouvaient l'écouter :

<sup>34</sup> il ne leur disait rien sans parabole, et, en particulier, à ses disciples particuliers, il déliait tout.<sup>3</sup> »

Pour deux passages compris entre ces deux versets, la nature de parabole est réaffirmée par une précision au sein du texte. Que la phrase sur le grain de sénevé (4, 31-32) appartienne à l'ensemble des paraboles et propos « en paraboles » est établi par les versets 2 et 33-34 : ceux-ci définissent la séquence où ils apparaissent (4, 3-32) comme « en paraboles » (4, 2) et constituée de « paraboles » (33). Mais cette nature du passage est également réaffirmée par la

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 2.

<sup>2</sup> Le contexte immédiat pourrait conduire à traduire ici ὁ λόγος par « sa parole », comme en *Évangile selon Marc* 9, 10 (Καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτούς, συζητοῦντες τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. « Et ils retinrent sa parole pour eux-mêmes, en cherchant ce que pouvait vouloir dire "se lever d'entre les morts" »), où ὁ λόγος fait référence aux propos tenus par Jésus au verset précédent (Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους, διεστειλάτο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἂ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ. « Et tandis qu'ils descendaient de la montagne, il leur commanda de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, du moins jusqu'à ce que le Fils de l'Homme fût relevé d'entre les morts. ») (On pourrait alors traduire aussi ὁ λόγος par « cette parole ».) Cependant, ὁ λόγος apparaît aussi dans des passages où l'article ne peut avoir le sens ni d'un possessif ni d'un démonstratif et où il est même difficile d'identifier un acte de parole. C'est le cas en *Marc* 1, 45, où, après la guérison d'un lépreux par Jésus (1, 40-44), on trouve la phrase suivante : Ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρῦσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον « Mais lui [le lépreux guéri], en sortant, commença à proclamer beaucoup de choses et à diffuser la parole ». Si l'on part du principe que le mot λόγος a un référent dans le monde du récit marcieu, il est difficile de l'associer à une « parole » que Jésus vient de prononcer. On ne voit pas pourquoi le lépreux diffuserait les gestes que Jésus vient de lui demander d'accomplir au lieu de les réaliser, ni pourquoi il ferait connaître l'interdiction de parler, que Jésus lui a également adressée (*Marc* 1, 44). On pourrait également imaginer que la « parole » en question désigne les mots de Jésus qui ont précédé la guérison : Θέλω, καθαρῶσθητι. « Je veux, sois purifié. » (*Marc* 1, 41). Plusieurs commentateurs ont considéré que le λόγος faisait référence ici au miracle par lequel le lépreux a été libéré de sa maladie, transformé en acte de parole. Robert H. Stein considère ainsi que « le lépreux commence immédiatement à proclamer et à répandre "la parole" (τὸν λόγον, ton logon ; cf. 2, 2) à propos de ce que Jésus a fait pour lui » – *Mark*, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2008, p. 109. C'est également une telle interprétation qui explique plusieurs choix de traduction pour ce passage : « cet homme [...] se mit à publier hautement la chose et à la divulguer » (traduction révisée de Louis Segond, in *La Bible : version Louis Segond 1910. Traduction d'après les textes originaux hébreux et grecs*, Grézieu-la-Varenne, Association « Viens et vois », 1989) ; « il se mit à proclamer bien haut et à répandre la nouvelle » dans la Traduction Œcuménique de la Bible (Paris, Éditions du Cerf et Société Biblique Française Bibli'O, 2010) et « he [...] began to publish it much, and to blaze abroad the matter » (*The Holy Bible King James Version: 1611 Edition*, Peabody, Hendrickson Publishers Inc, 2003).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 33-34.

question de Jésus qui le précède : "Ἡ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ; « Ou en quelle *parabole* le mettre [le règne de Dieu] ? » (4, 30) C'est également le cas du passage sur le semeur (4, 3-8), dont la nature de parabole, outre les versets 2 et 33-34, est soulignée par la question de certains proches de Jésus au verset 10 : Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « Et lorsqu'il [Jésus] fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. » (4, 10)<sup>1</sup>

Or, ce n'est pas le cas de tous les passages qui constituent la séquence. Celle-ci comporte au moins un verset qui n'est ni une « parabole » ni « en paraboles » parce qu'il n'appartient pas à ce que Jésus « enseignait » (4, 2) et « disait » (4, 33) : la question posée par certains de ses proches, au verset 10. Mais certaines paroles et enseignement de Jésus entre les versets 3 et 32 aussi semblent ne pas faire partie non plus des paraboles et propos « en paraboles ». Parce que précisément elle porte sur les paraboles elles-mêmes, la réponse de Jésus à la question posée par ses proches (4, 11-13)<sup>2</sup> devrait ne pas appartenir à cet ensemble. Sa place dans l'œuvre apparaît ainsi comme double : elle appartient aux paraboles (selon les versets 2 et 33-34) et *en même temps* n'en fait pas partie (puisqu'elle porte sur les paraboles, c'est qu'elle n'est pas elle-

---

<sup>1</sup> Cette interprétation suppose que l'on adopte la lecture τὴν παραβολήν et non τὰς παραβολάς, ce que choisit par exemple le *Novum Testamentum Graece*. Pour ce verset trouve trois versions différentes selon les manuscrits. Le singulier τὴν παραβολήν est la leçon majoritaire, qui figure notamment dans le *Codex Alexandrinus*. Le mot παραβολή au singulier apparaît également dans une interrogation indirecte, en particulier dans le *Codex Washingtonianus* et le *Codex Koridethi* : ἡρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς ἡ παραβολὴ αὐτή. Enfin, on trouve le pluriel τὰς παραβολάς, entre autres dans les *codices Sinaiticus, Vaticanus, Regius* et *Sangallensis*. Nous pensons que la leçon la plus ancienne est l'accusatif singulier : Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « Et lorsqu'il fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. » Cette formulation trouve en effet un parallèle en 7, 17, à la fin d'un passage qui, nous le verrons, présente plusieurs points communs avec le récit sur le semeur et l'entretien qui le suit : Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν « Et quand il fut entré dans une maison après avoir quitté la foule, ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » Dans les manuscrits présentant en 4, 10 un pluriel (τὰς παραβολάς) au lieu d'un singulier, cette correction peut s'expliquer par la présence d'un autre pluriel au verset suivant : ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « Et il leur disait : « ... à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (4, 11). Quant à la transformation de l'accusatif en une interrogation indirecte dans d'autres témoins, il peut correspondre à un souci de clarification. Ἠρώτων... τὴν παραβολήν n'exprime pas clairement l'objet exact des questions posées : concernent-elles le récit sur le semeur en lui-même ? les disciples s'interrogent-ils plutôt sur les raisons qui ont conduit Jésus à utiliser une parabole ? Ἠρώτων... τίς ἡ παραβολὴ αὐτή « ils lui demandaient... quelle était cette parabole » présente au contraire une interrogation portant explicitement sur le récit qui vient d'être raconté.

<sup>2</sup> <sup>11</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἡμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἡμῖν ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, <sup>12</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιώσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. <sup>13</sup> Καὶ λέγει αὐτοῖς ἡμῖν οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην ; Καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε ; « <sup>11</sup> Et il leur disait : "À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu, mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, <sup>12</sup> pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 9-10, repris de manière fragmentaire et avec des différences par rapport au Texte Massorétique et à la Bible grecque]." <sup>13</sup> Et il leur dit : "Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ?" » (*Évangile selon Marc* 4, 11-13)

même une parabole) La même double nature marque les versets 14-20 (la reprise du récit sur le semeur) : ils font partie de la réponse de Jésus à propos de *la* parabole du semeur donc ne sauraient constituer une nouvelle parabole et pourtant, les versets 2 et 33-34 affirment leur nature de « parabole » ou de passage « en paraboles »<sup>1</sup>.

Cette ambivalence est renforcée par la dernière partie de la réplique de Jésus : οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην ; Καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε ; « Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ? » (4, 13) Le démonstratif est ambigu : « *cette* parabole » peut désigner la parabole du semeur, sur laquelle portait la question des disciples, mais elle peut aussi caractériser comme parabole le début de la réponse de Jésus (4, 11-12)<sup>2</sup>. La même question se pose, entre autres, pour le verset qui suit le récit sur le semeur : Καὶ ἔλεγεν ὁ Ἰησοῦς ὅτι ὁ ἀκούων ἀκούτω. « Et il disait : "Celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute." » (4, 9). La question de certains disciples, présente dans le verset suivant semble associer cette phrase au récit qui la précède pour en faire *une* parabole unique (« ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur *la* parabole. ») Pourtant, la courte formule Καὶ ἔλεγεν « Et il disait » les dissocie. Comme les versets 11-13, la phrase de Jésus au verset 9 fait partie *et* ne fait pas partie des paraboles<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> La même ambivalence marque les versets 14-20 (la reprise du récit sur le semeur) : ils font partie de la réponse de Jésus à propos de *la* parabole du semeur donc ne sauraient donc constituer une nouvelle parabole) et pourtant, les versets 2 et 33-34 affirment leur nature de « parabole » ou de passage « en paraboles ».

<sup>2</sup> Nous développons *infra* (Seconde partie, chapitre 2, 3. C.) cette interprétation parabolique d'Évangile selon Marc 4, 11-12.

<sup>3</sup> Selon les versets 2 et 33-34 et d'après la question du verset 10, il s'agit d'une parabole. Mais selon le début du verset 9, ce n'en est pas une. On trouve une ambivalence semblable au début du chapitre 12 pour la citation qui conclut le discours de Jésus : Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε ὅτι λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας ἡμεῶν ; καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : *le rocher qu'ont rejeté les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux* [Psaume 117 (118), 22-23] ? » (Évangile selon Marc 12, 10-11) Cette parole est détachée du récit sur les vigneronnes qui précède (12, 1-9) pour deux raisons. Premièrement, ces deux parties de la tirade de Jésus sont seulement unies thématiquement par la répétition du verbe οἰκοδομῶ « construire » (12, 1 et 10). Deuxièmement, les paroles présentes dans les versets 1 à 9 n'ont pas la même origine que celles des versets 10 et 11 : les premières sont un récit relaté par Jésus (même si les références scripturaires n'en sont pas absentes – nous y reviendrons) tandis que les secondes sont explicitement présentées comme une γραφή, un « passage de l'Écriture », objet d'une compréhension qui est une lecture (ἀναγίνωσκω a les deux sens). De ces deux façons, les versets 10-11 apparaissent comme détachés de la « parabole » qui les précède. Pourtant, la citation apparaît dans une prise de parole présentée comme « en paraboles » (cf. 12, 1 : Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença pour eux à parler en paraboles »). De plus, la réaction des interlocuteurs de Jésus fait du récit sur les vigneronnes (12, 1-9) et de la citation qui suit (12, 10-11) une seule et même « parabole » : ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν « en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit *la parabole* ». Ainsi, elle appartient et n'appartient pas à la fois à l'ensemble des paraboles. Aussi Yvan Almeida, entre autres, note-t-il que les frontières du « récit-parabole » sont ici très « faibles » (*L'Opérativité, op. cit.*, p. 185).

À l'extrême, cette nature double marque *tous les passages* compris entre les versets 2 et 33-34 qui ne sont pas *redéfinis* comme des paraboles, c'est-à-dire tous les passages sauf la « parabole » du semeur (4, 3-8, cf. 4, 10) et la « parabole » du grain de sénevé (4, 31-32, cf. 4, 30). Par exemple, la question qui précède cette dernière et la *redéfinit* comme « parabole » (« en quelle parabole le mettre ? ») n'apparaît pas avant le récit sur la semence qui grandit par elle-même (4, 26-29) : celui-ci est seulement introduit par Καὶ ἔλεγεν « Et il disait » (4, 26). Malgré ses points communs avec la « parabole » du semeur et malgré les versets 2 et 33-34, ce passage pourrait donc, selon cet indice, ne pas être une parabole<sup>1</sup>.

Les versets 2 et 33-34 sont donc à la fois exacts et trompeurs : certaines autres indications confirment que les versets 3 à 32 constituent des « paraboles » et des propos « en paraboles » mais d'autres conduisent au constat inverse. Par conséquent, on ne peut pas dire que, dans le chapitre 4 de *Marc*, figure un ensemble de paraboles, qui est strictement situé entre les versets 3 à 32.

Cette conclusion est généralisable pour l'ensemble des paraboles qui apparaissent dans l'œuvre : il est impossible d'établir une liste précise des paraboles et passages en paraboles dans l'*Évangile selon Marc*.

Une indication du chapitre 4 le confirme. En réagissant à la difficulté de ses auditeurs à comprendre le récit sur le semeur, Jésus leur demande : οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην ; Καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε ; « Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ? » (4, 13). Ces phrases donnent l'impression que le récit sur le semeur constitue la première parabole<sup>2</sup>, à laquelle succéderaient « toutes les » (autres) « paraboles »<sup>3</sup>. Pourtant, on trouve déjà un passage « en paraboles » avant *Marc* 4 :

---

<sup>1</sup> Les versets 21 à 25 ont le même statut ambivalent, d'autant plus qu'on trouve au verset 23 l'expression Εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούτω. « Si quelqu'un a des oreilles pour écouter, qu'il écoute. », proche de la formule Ὅς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούτω. « Celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute. » au verset 9, dont nous avons déjà montré l'ambiguïté.

<sup>2</sup> Sans ignorer la présence d'un discours « en paraboles » en *Marc* 3, plusieurs chercheurs interprètent justement le récit sur le semeur comme s'il s'agissait de la première parabole. Par exemple, *Marc* 3, 23-29 n'apparaît pas dans la liste des paraboles établie par Michel Gourgues dans l'ouvrage qu'il consacre aux paraboles de Marc et de Matthieu (*Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu. D'amont en aval*, Montréal, Médiaspaul Canada, 1999, p. 6).

<sup>3</sup> Plusieurs traductions renforcent cette illusion que les paraboles commencent avec le récit sur le semeur en rendant le subjonctif aoriste γνώσεσθε par un futur. C'est le cas, entre autres, dans la traduction d'André Chouraqui (*op. cit.*), dans la Traduction Œcuménique de la Bible de 2010 (*op. cit.*) et dans la Traduction officielle liturgique française de 2013 (Paris, Mame) (« comment comprendrez-vous... ? » dans les trois cas), ainsi que dans la King James (« *how then will ye know... ?* »). Pour éviter d'ajouter cet effet, absent en grec, nous avons préféré traduire



celui du chapitre 3<sup>1</sup>. De cette façon, la question présente en 4, 13 est un *point de départ illusoire* : elle signale *et en même temps* ne signale pas le début des paraboles dans l'Évangile selon Marc. Par ce procédé également, les paraboles apparaissent donc comme un ensemble aux limites floues.

Mais certains des propos de Jésus sur les paraboles, dans le même chapitre 4, conduisent à une conclusion encore plus générale :

<sup>11</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς : ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ · ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, <sup>12</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἑαυτοῖς.

« <sup>11</sup> Et il leur disait : "À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu, mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, <sup>12</sup> pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 9-10, repris de manière fragmentaire, et avec des différences que ce soit avec la version hébraïque ou par rapport à la version grecque]"<sup>2</sup>. »

Partout ailleurs dans l'Évangile, l'expression ἐν παραβολαῖς est associée à un verbe de parole<sup>3</sup>. Or, en 4, 11, elle accompagne γίγνομαι. Très fréquent dans l'œuvre<sup>4</sup>, ce verbe apparaît dans le récit principal, souvent sous une forme impersonnelle avec καί, pour introduire une nouvelle action, dans une formule que nous avons le plus souvent traduite par « Et il advint que »<sup>5</sup>. On le trouve également à sept reprises dans le discours sur la fin de temps pour présenter par avance les événements qui « arriveront » alors<sup>6</sup>. Γίγνομαι apparaît donc comme

---

πῶς γνώσεσθε par « comment pouvez-vous comprendre... ? » Ainsi, en français aussi, la question peut porter également sur des paraboles qui précèdent le chapitre 4, notamment sur le discours « en paraboles » du chapitre 3.

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 3, 23-29. Cf. 3, 23 : ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « il leur disait en paraboles ».

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 4, 11-12.

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 3, 23 : ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς ; 4, 2 : Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλὰ ; 12, 1 : Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν

<sup>4</sup> 55 occurrences, en comptant celle de 16, 10, dans la fin supplémentaire longue

<sup>5</sup> Ainsi en Évangile selon Marc 1, 9 : Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. « Et il advint en ces jours que Jésus vint de Nazareth de Galilée pour être baptisé dans le Jourdain par Jean. » On retrouve la même formule, employée de la même manière, en 2, 15 ; 2, 23 et 4, 4.

<sup>6</sup> Ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, avec son sujet neutre pluriel, peut notamment être rapproché de Évangile selon Marc 13, 30 : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται. « Amen, je vous dis que cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive. » On peut également faire un parallèle avec une expression présente en 13, 29 : ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα « quand vous verrez ces choses arriver », οὐ ταῦτα désigne un ensemble d'événements annoncés par Jésus dans le long discours du chapitre 13. Certains témoins, notamment le *Codex de Bèze*, présentent pour ce verset la variante ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα γινόμενα « quand vous verrez toutes ces choses arriver », qui est encore plus proche de 4, 11. Les quatre autres occurrences du verbe γίγνομαι dans le discours sur la fin des temps sont δεῖ γενέσθαι « il faut qu'ils [les « guerres » et les « bruits de guerres » mentionnés au début du même verset] arrivent » (13, 7) ; Προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος. « Priez pour que cela n'arrive pas en hiver. » (13, 18) ; Ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖνα θλίμις, οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἢν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν, καὶ οὐ μὴ γένηται. « Car ces jours seront une oppression telle qu'il n'en est pas arrivée depuis le commencement de la création que Dieu a créée jusqu'à maintenant et telle qu'il n'en arrivera pas. » (13, 19 – deux occurrences) ; ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται « dès que son branchage devient tendre » (13, 27).

emblématique de deux ensembles parmi les quatre qui constituent l'Évangile : le récit principal et le discours sur la fin des temps.

Qu'il apparaisse dans une phrase portant sur les paraboles, dans un passage que les versets 2 et 33-34 définissent comme une suite de « paraboles » et de propos « en paraboles » met en relief un phénomène que nous avons déjà mis en évidence dans les Stromates et dans la Lettre apocryphe de Jacques : les paraboles ne forment pas dans l'Évangile selon Marc un ensemble strictement délimité, pas plus qu'aucun des trois autres ensembles qui constituent l'œuvre. Le récit principal est *en même temps* un texte « en paraboles ; le discours sur la fin des temps également. L'association du nom μυστήριον avec le verbe d'action δίδωμι en 4, 11<sup>1</sup> va dans le même sens d'une *superposition* des passages narratifs (sur des événements actuels ou futurs) et des paraboles.

Cette *coprésence* est surtout soulignée par la présence du verbe « voir » (βλέπω) en 4, 12 (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν « pour qu'en voyant ils voient sans distinguer, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre [Isaïe 6, 9] »). Dans ce verset, ἀκούω ne surprend pas puisque le dialogue entre Jésus et ses proches concerne la manière de comprendre certaines paroles qui ont été « écoutées ». L'association de ce verbe avec συνήμι n'est pas surprenante non plus : on retrouve les deux mêmes verbes et, à travers eux, l'action d'écouter suivie de celle de comprendre en 7, 14 (Ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε. « Écoutez-moi tous et comprenez. ») En revanche, la formule βλέποντες βλέπωσιν, καὶ

---

<sup>1</sup> Bas van Iersel notamment remarque qu'« il est extrêmement inhabituel que le nom "secret" [μυστήριον] soit objet du verbe "donner" » (*Reading Mark*, p. 79) De fait, aucun parallèle probant n'existe pour la formule τὸ μυστήριον δέδοται. Bas van Iersel mentionne un seul emploi semblable de μυστήριον avec le verbe « donner », dans le livre éthiopien d'*Hénoch* (68, 1). Cependant, comme le remarque Camille Focant, le mot « mystère » est alors au pluriel et, surtout, ce ne sont pas les mystères qui sont alors directement l'objet d'un don, mais leur « explication » (« La recontextualisation d'Is 6,9-10 en Mc 4,10-12, ou un exemple de non-citation », in *The Scriptures in the Gospels* (Christopher Tuckett, dir.), Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 143-175, repris dans *Marc, un évangile étonnant*, p. 149-181, note 68 p. 169). Dans le corpus de Nag Hammadi, nous avons trouvé un autre emploi de « donner » († en copte) avec ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, dans une des dernières phrases de la recension brève de l'*Apocryphe de Jean* (III, 1) : il est alors indiqué que le Seigneur « donna ce mystère » à Jean (Δϣ† ΕΤΟΟ[Τϣ] ΜΠΕΕΙ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ). Cependant, le « mystère » désigne alors l'ensemble des révélations faites à l'apôtre, formant le contenu du livre, sans rapport avec le sens caché d'un discours voilé. Les passages parallèles à *Marc* 4, 11 chez *Matthieu* et *Luc* confirment que la formule est inhabituelle. Les deux évangélistes la remplacent par une expression faisant intervenir le vocabulaire de l'interprétation. En plus de substituer un pluriel au singulier (τὰ μυστήρια au lieu de τὸ μυστήριον), ils joignent à δίδωμι l'infinifit aoriste de γινώσκω pour clarifier que le terme concerne bien la connaissance d'un message : ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν « à vous il est donné de connaître les mystères de la royauté des cieux » (*Matthieu* 13, 11 et *Luc* 8, 10). Dans l'Évangile selon *Marc*, δίδωμι peut certes être complété par un nom abstrait : outre l'expression συμβούλιον δίδωμι « tenir conseil » en 3, 6, remplacée par συμβούλιον ποιῶ dans plusieurs manuscrits, il est question d'une « sagesse donnée » (σοφία ἢ δοθεῖσα) en 6, 2 et de « donner » un « pouvoir » (ἐξουσίαν) en 6, 7 et 11, 28. Néanmoins, l'occurrence de 4, 11 est précédée de deux emplois du verbe avec un sens nettement concret : καρπὸν δίδωμι « donner du fruit » (4, 7 et 8).

μη ἴδωσιν constitue une étonnante irruption de la vue dans un contexte où seule l'ouïe devrait être concernée et où l'acte d'« écouter » a justement été mis en relief par Jésus dans deux des versets qui précèdent<sup>1</sup>. Βλέπω peut avoir un sens figuré, celui de « prendre garde », « faire attention », assez fréquent dans l'*Évangile selon Marc*<sup>2</sup>. Cependant, deux raisons conduisent à lui donner, en 4, 12, le sens d'« écouter ». D'une part, βλέπω est associé dans ce verset à εἶδον (ici, ἴδωσιν) (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν). Or, cet aoriste a toujours chez Marc le sens d'une perception visuelle<sup>3</sup>. D'autre part, l'expression βλέποντες βλέπω semble ici faire partie d'un emprunt à *Isaïe* 6, 9-10, sur lequel nous reviendrons, où le sens de « voir » est évident : dans ce contexte d'origine, la formule est liée explicitement aux « yeux » (ὀφθαλμοί), que le « peuple » aurait volontairement « fermés » (καμμύω)<sup>4</sup>. Pour ces deux raisons, βλέπω en *Marc* 4, 12 désigne plutôt l'action de voir, telle qu'elle apparaît, par le moyen de ce même verbe, dans le récit principal<sup>5</sup>. Tout comme le verbe δίδωμι associé à μυστήριον, tout comme

<sup>1</sup> Ἀκούετε « Écoutez » (*Évangile selon Marc* 4, 3) ; ὁς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκουέτω. « celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute » (4, 9).

<sup>2</sup> cf. *Évangile selon Marc* 4, 24 ; 8, 15 ; 12, 38 ; 13, 5, 9, 23 et 33

<sup>3</sup> Presque toutes les autres occurrences de l'aoriste εἶδον dans l'œuvre décrivent l'action de « voir », sans faire intervenir de notion de raisonnement intellectuel (*Évangile selon Marc* 1, 10 ; 1, 16 ; 1, 19 ; 2, 5 ; 2, 12 ; 2, 14 ; 2, 16 ; 5, 6 ; 5, 14 ; 5, 16 ; 5, 22 ; 5, 32 ; 6, 33 ; 6, 34 ; 6, 38 ; 6, 48 ; 6, 49 ; 6, 50 ; 7, 2 ; 8, 33 ; 9, 1 ; 9, 8 ; 9, 9 ; 9, 14 ; 9, 15 ; 9, 20 ; 9, 25 ; 9, 38 ; 10, 14 ; 11, 13 ; 11, 20 ; 13, 14 ; 13, 29 ; 14, 67 ; 14, 69 ; 15, 32 ; 15, 36 ; 15, 39 ; 16, 5). Dans deux cas, εἶδον désigne, par extension, la perception par d'autres sens que la vue. Quand Pilate interpelle Jésus en lui disant Ἴδε, πόσα σου κατηγοροῦσιν. « Vois combien d'accusations on t'adresse. » (*Marc* 15, 4), il fait référence à des choses que le personnage vient d'entendre, et non de voir. De même en *Marc* 15, 35, Ἴδε Ἡλίαν φωνεῖ. « Voilà qu'il appelle Élie. » correspond à une parole de Jésus que les passants ont entendue. Quant au présent ὀρῶ, si l'on excepte deux cas où, comme βλέπω, il signifie « se garder de » (1, 44 ; 8, 15), il désigne également un acte de vision, sans idée de raisonnement (8, 24 ; 9, 4 ; 13, 26 ; 14, 62 et 16, 7). Deux phrases où βλέπω et ὀρῶ / εἶδον sont associés permettent de donner au second le sens d'une vision plus précise. En 8, 24, il s'agit de la déclaration de l'aveugle à demi guéri par Jésus : Καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν · βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὀρῶ περιπατοῦντας. « Et levant les yeux, il dit : "Quand j'observe les hommes, je vois des passants comme s'ils étaient des arbres." ». Alors que βλέπω désigne une vision générale (« les hommes »), ὀρῶ permet d'introduire la manière plus précise dont le personnage voit « des passants ». On trouve une opposition similaire avec un composé de βλέπω à la fin du récit de la transfiguration : Καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι, οὐκέτι οὐδένα εἶδον, ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. « Et aussitôt, regardant autour d'eux, ils [Pierre, Jacques et Jean] ne virent plus personne sauf Jésus, seul avec eux. » (9, 8).

<sup>4</sup> Καὶ εἶπεν · Πορεύθητι καὶ εἶπὸν τῷ λαῷ τούτῳ Ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· Ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσονται αὐτοῦς. « Et il dit : "Va et dis à ce peuple : « Par l'ouïe, vous écouterez sans comprendre et en voyant vous verrez sans distinguer, car le cœur de ce peuple s'est épaissi, ils ont écouté avec leurs oreilles qui entendaient avec difficulté, ils ont fermé leurs yeux, de peur qu'ils ne voient de leurs yeux, que de leurs oreilles ils n'écoutent, que de leur cœur ils ne comprennent, qu'ils ne se convertissent et que je les guérisse. » » (*Isaïe* 6, 9-10 dans la Bible grecque) Pour la version grecque d'*Isaïe*, nous reprenons le texte édité par Joseph Ziegler (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Isaias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939).

<sup>5</sup> En *Évangile selon Marc* 5, 31, les disciples de Jésus l'enjoignent à « voi[r] » « la foule qui », dans cet épisode, « ['] oppresse » (*Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε*). En 8, 23, Jésus demande à l'aveugle qu'il s'efforce de guérir « s[']il voi[t] quelque chose » (εἴ τι βλέπεις). Au verset suivant, ce dernier affirme « voi[t] des Hommes, car [il] perçoi[t] comme des arbres qui marchent comme des humains » (*Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὀρῶ*

le verbe γίγνομαι employé avec ἐν παραβολαῖς, βλέπω constitue donc, en 4, 12, une mise en relief la superposition des paraboles et du récit principal dans l'Évangile selon Marc. En joignant à un passage appartenant aux paraboles des éléments faisant référence au récit principal et au discours sur la fin des temps, Marc 4, 11-12 affirme bien que, par-delà toute apparence de limite entre les quatre ensembles constituant l'œuvre, « tout advient en paraboles » : le récit principal, les événements de la fin des temps, les événements accomplis et subis par Jean le Baptiste et les paraboles elles-mêmes. Les quatre ensembles qui forment l'Évangile selon Marc existent en permanence simultanément.

Un passage d'un autre chapitre le confirme en présentant le phénomène inverse : en 8, 17, des éléments faisant référence aux paraboles sont joints à un passage appartenant au récit principal.

<sup>14</sup> Καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους, καὶ εἰ μὴ ἓνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ. <sup>15</sup> Καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς, λέγων· ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου. <sup>16</sup> Καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν. <sup>17</sup> Καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; Οὐπω νοεῖτε, οὐδὲ συνίετε; Πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; <sup>18</sup> Ὄφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε; Καὶ ὅσα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; Καὶ οὐ μνημονεύετε; <sup>19</sup> Ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κλασμάτων πλήρεις ἦρατε; Λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα. <sup>20</sup> Ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἦρατε; Καὶ λέγουσιν εἶπον· ἑπτὰ. <sup>21</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐπω οὐ συνίετε;

« <sup>14</sup> Et ils [les disciples] avaient oublié de prendre des pains et, à part un seul pain, ils n'en avaient pas avec eux dans la barque. <sup>15</sup> Et il leur donnait un ordre, en leur disant : "Regardez, prenez garde au levain des Pharisiens et au levain d'Hérode." <sup>16</sup> Et ils débattaient entre eux, sur le fait qu'ils n'avaient pas de pains. <sup>17</sup> Et, le comprenant, il leur dit : "Pourquoi débattiez-vous sur le fait que vous n'avez pas de pains ? Ne discernez-vous pas encore et ne saisissez-vous pas ? Avez-vous votre cœur endurci ? Ayant des yeux, ne voyez-vous pas ? <sup>18</sup> Et ayant des oreilles, n'entendez-vous ? Et ne

περιπατοῦντας.) (8, 24). En 12, 14, certains pharisiens et partisans d'Hérode affirme que Jésus ne « voi[t] pas en étant attentif au visage des Hommes » (οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων). Enfin, en 13, 2, l'objet de la vue est « les grandes constructions » qui constituent le sanctuaire de Jérusalem (Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; « Tu vois ces grandes constructions ? »)

<sup>1</sup> Avant les textes de Nouveau Testament, le verbe πορῶ est rarement employé avec un sens métaphorique. Il a toujours un sens concret. Il peut s'agir d'un sens géologique, comme chez Élien, où πορῶ désigne le phénomène de pétrification, c'est-à-dire de transformation en pierre : « la perle est semblable à une pierre créée par pétrification » (λίθῳ δὲ ἄρα ὁ μαργαρίτης ἔοικε πεπωρωμένῳ) (*La Personnalité des animaux*, X, 13, cf. le texte édité par Arnaud Zucker dans *La personnalité des animaux. [2]. Livres X à XVII et index*, Paris, Les Belles Lettres, 2002). (Au II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, l'auteur des *Analyses*, attribuées faussement à Aelius Hérodien, présente d'ailleurs πώρωσις comme un synonyme d'ἀπολίθωσις – texte édité par Jean-François Boissonade dans *Herodiani Partitiones*, Londres, Black et fils, 1819, p. 113.) Ce sens peut également être biologique : πορῶ peut alors décrire la formation d'un calcul (par exemple dans Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 9), le fait qu'un os se ressoudent après une fracture (Hippocrate, *Sur les fractures*, 47) ou le fait qu'une matière coagule ou devienne dure, qu'il s'agisse de pus (Hippocrate, *Sur les maladies des femmes*, III, 222), de la corne d'un animal (Pseudo-Aristote, *Sur les choses qu'on peut entendre*, 802 b 8) ou de l'écorce d'un arbre (Théophraste, *Recherches sur les plantes*, IV, 15, 2). (Pour ces cinq œuvres, cf. les textes établis par Jacques Jouanna – *Hippocrate. 2/2. Airs, eaux, lieux*, Paris, Les Belles Lettres 1996 –, Paul Potter – *Hippocrates. Vol. 3, On wounds in the head. In the surgery. Fractures, joints, Mochlicon*, Londres et Cambridge, Massachussets, William Heinemann et Harvard University Press 1923-1931 –, Florence Bourbon – *Hippocrate. 12/4. Femmes stériles. Maladies des jeunes filles. Superfétation. Excision du fœtus*, Paris, Les Belles Lettres, 2017 –, Thomas Loveday et Edward Seymour Forster – *De audibilibus*, Oxford,

vous souvenez-vous pas ?<sup>19</sup> Quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille hommes, combien de paniers pleins de morceaux avez-vous ramassés ?" Ils lui disent : "Douze."<sup>20</sup> Quand je l'ai fait pour sept pains pour les quatre mille hommes, les morceaux, dans combien de corbeilles pleines les avez-vous ramassés ?" <sup>21</sup> Et ils disent : " Dans sept." Et il leur disait : "Ne saisissez-vous pas encore ?"<sup>1</sup>»

Le passage s'inscrit de quatre manières dans le récit principal de l'*Évangile selon Marc*. Premièrement, Jésus y mentionne les « Pharisiens », qui sont ses adversaires récurrents dans la narration<sup>2</sup>. Deuxièmement, comme nous l'avons déjà montré, ces versets comportent des références précises aux deux multiplications de pains, racontées, l'une en 6, 32-44, l'autre en 8, 1-9. Troisièmement, l'acte de mémoire que les disciples sont incapables d'accomplir (Καὶ οὐ μνημονεύετε ; « Et ne vous souvenez-vous pas ? » en 8, 18) rappelle la manière dont Jésus commente l'action d'une femme, venue lui laver les pieds au début du chapitre 14<sup>3</sup> : καὶ ὁ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς « et ce que celle-ci a fait sera dit en sa mémoire<sup>4</sup> ». Dans les deux cas, récit et mémoire sont étroitement associés. Quatrièmement, le cœur « endurci » que Jésus reconnaît chez ses apôtres peut être mis en relation avec deux autres épisodes du récit principal. Le narrateur caractérise par l'« endurcissement de leur cœur » (πώρωσις τῆς καρδίας αὐτῶν<sup>5</sup>) les personnes qui observent si Jésus guérira un homme à la main

---

Clarendon Press, 1913 – et Suzanne Amigues – *Recherches sur les plantes. Vol. 2, Livres III-IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1989. Sans impliquer un durcissement, πωρῶ peut rendre compte d'une insensibilité, mais cette insensibilité reste alors physique : dans un fragment de Nymphis, il s'agit de l'insensibilité de la « chair » (σάρξ) (fragment 16, lignes 11 et 17, cf. le texte édité par Karl Müller in *Fragmenta historicorum Graecorum*, Paris, Didot, 1841-1870). C'est seulement dans la Septante et dans le Nouveau Testament que πωρῶ désigne, de manière métaphorique, un défaut de perception par les sens ou par le cœur. Ainsi, en *Job* 17, 7, πωρῶ traduit l'hébreu נָחַץ « s'affaiblir, s'obscurcir, se troubler » : πεπώρωνται γὰρ ἀπὸ ὀργῆς οἱ ὀφθαλμοί μου « mes yeux sont devenus de pierre à force de colère » (texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 11/4. Iob*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, cf. George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of The New Testament*, op. cit., p 395). On trouve également un sens proche de celui qui apparaît en *Marc* 8, 17, entre autres, dans l'*Épître aux Romains* (οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν : « les autres ont été endurcis » – 11, 7) et dans l'*Évangile selon Jean* (ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν : « il [Dieu] a endurci leur cœur – 12, 40, où πωρῶ traduit כָּבַד au *hitpael* « rendre dur, endurci » – rendu par βαρέως dans la Septante – dans une citation d'*Isaïe* 6, 10).

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 8, 14-21.

<sup>2</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 2, 16 (controverse sur le fait de manger avec des pécheurs) ; 2, 18 (controverse sur le jeûne) ; 2, 24 (controverse sur le sabbat) ; 3, 6 (premier conseil avec les Hérodiens pour faire périr Jésus) ; 7, 5 (controverse sur le fait de manger avec des mains impures) ; 8, 11 (les Pharisiens demandent un signe « pour mettre à l'épreuve » (πειράζοντες) Jésus) ; 10, 2 (discussion sur la répudiation) ; 12, 13 (question sur l'impôt dû à César, posée avec certains Hérodiens, « afin de l'attraper [Jésus] en parole » ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ)

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 14, 3-9. Aucun sens métaphorique de πώρωσις n'est attesté avant le Nouveau Testament.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 14, 9.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 3, 5. Aucun sens métaphorique de πώρωσις n'est attesté avant le Nouveau Testament. Le terme n'apparaît que chez Hippocrate, pour désigner des phénomènes biologiques, comme le fait qu'un ou plusieurs os fracturés se ressoldent (cf. notamment *Sur les fractures*, 23 et *Sur les articulations*, 15 – texte établi, pour ces deux œuvres, par Paul Potter in *Hippocrates. Vol. 3, op. cit.*) Πώρωσις a le même sens métaphorique d'« endurcissement » dans l'*Épître aux Romains* (11, 25) et dans l'*Épître aux Éphésiens*, où Paul emploie la même expression que celle qui apparaît en *Marc* 3, 5 : ἡ πώρωσις τῆς καρδίας « l'endurcissement du cœur » (*Épître aux Éphésiens* 4, 18). Après le Nouveau Testament, la même formule est employée par d'autres auteurs chrétiens. On

paralysée, au chapitre 3<sup>1</sup> et il a déjà mentionné le « cœur endurci » (καρδία πεπωρωμένη) des disciples en 6, 52. Ainsi, dans ces paroles, Jésus évoque un ensemble de personnages du récit principal et rappelle plusieurs épisodes antérieurs de ce même récit.

Cependant, il emploie pour cela certains termes qui apparaissent également dans des passages relatifs aux paraboles et qui, *a priori*, y ont davantage leur place. La présence de la vue était surprenante en 4, 12, puisque ce verset portait sur des paraboles données à *entendre*. Ici, c'est la présence de l'ouïe qui est étrange (Καὶ ὅτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε ; « Et ayant des oreilles, n'entendez-vous pas ? », au verset 8, 18), puisque les informations dont les disciples ont à se souvenir sont issues d'une activité d'observation : celle qui établit qu'il y a cinq pains, cinq mille hommes, douze paniers, puis sept pains, quatre mille hommes et sept corbeilles. Nous comprenons cette présence des « oreilles » et du fait d'« entendre » comme une superposition, dans ce passage, du plateau des paraboles au plateau du récit principal. De même, les verbes νοῶ et συνίημι, qui apparaissent ici (Οὐπω νοεῖτε, οὐδὲ συνίετε [...] οὐπω οὐ συνίετε ; « Ne discernez-vous pas encore et ne saisissez-vous ? [...] Ne saisissez-vous pas encore ? »<sup>2</sup>) se trouvent, ailleurs dans l'œuvre, presque uniquement dans des passages relatifs à la compréhension des paraboles<sup>3</sup>.

Mais le passage comprend également un troisième plateau qui se superpose à ceux du récit principal et des paraboles. La mention d'Hérode (ἡ ζύμη Ἡρώδου « le levain d'Hérode ») est ici surprenante. En effet, dans le récit principal, Jésus n'est jamais directement confronté à Hérode comme il l'est aux Pharisiens : Hérode « entend » seulement parler de lui<sup>4</sup>. Parmi ses

---

peut mentionner par exemple Théophile d'Antioche, qui parle de la πόρωσις τῆς καρδίας dans le *Traité à Autolycus* (II, 35, texte édité par Gustave Bardy dans *Trois livres à Autolycus*, Paris, Éditions du Cerf, 1948).

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 3, 1-5.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 8, 17 et 21.

<sup>3</sup> Pour νοῶ : Οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι... « Ne saisissez-vous pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela est incapable de le profaner... » (*Évangile selon Marc*, 7, 18 ; début de la reprise de la parabole sur l'intérieur et l'extérieur). Pour συνίημι : ...ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς. « ... mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne » (4, 11-12) ; Ἀκούσατέ μου πάντες, καὶ σύνετε. « Écoutez-moi tous, et saisissez. » (7, 14, avant la parabole sur l'intérieur et l'extérieur) ; Καὶ λέγει αὐτοῖς : οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε ; « Et il leur dit : "Ainsi, vous aussi vous êtes incapables de saisir ?" » (7, 18, avant la reprise de cette parabole)

<sup>4</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ « Et le roi Hérode entendit parler de lui, car son nom était devenu manifeste » (*Évangile selon Marc* 6, 14)

adversaires figurent les partisans d'Hérode, les « Hérodiens<sup>1</sup> », mais pas Hérode lui-même. Mais un autre personnage a directement affaire à Hérode : Jean le Baptiste, au chapitre 6<sup>2</sup>. Selon nous, la mention du « levain d'Hérode » (et non du « levain *des Hérodiens* ») associe Jésus et Jean. Ainsi ce passage superpose au récit principal et aux paraboles un troisième des quatre ensembles qui constituent l'*Évangile selon Marc* : les passages relatifs au Baptiste. Les versets 8, 14-21 confirment donc que, dans cette œuvre, comme dans les *Stromates* et dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, les ensembles constituant le texte n'existent pas de manière absolument séparée : ils existent *en même temps*. La différence entre eux n'est pas une différence de situation dans le texte, mais une différence de degré. Les versets 8, 14-21 appartiennent *surtout* à l'ensemble formé par le récit principal. Mais il fait partie aussi, de manière moins marquée, de l'ensemble constitué par les paraboles et, de manière plus discrète, de celui formé par les passages sur le Baptiste<sup>3</sup>.

Ainsi, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément présentent des ensembles à la nature distincte, mais, en même temps, tous *simultanément* présents dans tous les passages de l'œuvre. De cette manière, chaque texte apparaît à la fois comme une unité organisée, où des passages à la nature distincte se succèdent selon un plan (par exemple, un plan en chiasme dans la *Lettre apocryphe de Jacques*) et comme une unité homogène, où ces natures distinctes apparaissent comme confondues, dans la mesure où dans chaque passage, plusieurs « plateaux » distincts sont superposés : chaque passage revêt plusieurs natures en même temps.

---

<sup>1</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 3, 6 (premier conseil avec les Pharisiens pour faire périr Jésus) ; 12, 13 (question sur l'impôt dû à César, posée avec certains Pharisiens, « afin de l'attraper [Jésus] en parole » ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ)

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 6, 16-28.

<sup>3</sup> Signalons deux autres cas où cette superposition du récit principal et des paraboles est particulièrement visible. Le premier apparaît en *Évangile selon Marc* 6, 52 : οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. « En effet, ils n'avaient pas saisi ce qui concernait les pains, mais leur propre cœur était endurci. » La mention des « pains » lie ce verset au récit principal, plus précisément au premier récit de multiplication de pains et de poissons, qui apparaît dans le même chapitre (6, 35-44). En revanche, le verbe συνίημι « comprendre », nous l'avons vu, rappelle certains passages « en paraboles » (cf. 4, 12 et 7, 14). Dans ce verset, l'épisode de la multiplication des pains est présenté comme une parabole : le plateau des paraboles et celui du récit principal se superposent. On observe le même phénomène en 7, 24 : Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν, οὐδένα ἤθελεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν. « Et, [Jésus] étant entré dans une maison, il voulait que personne ne le comprît, et il ne pouvait pas le cacher. » Le verset appartient au récit principal puisqu'il décrit une action du personnage Jésus. Pourtant, le verbe γινώσκω rappelle les paraboles (cf. 4, 13 et 12, 12). Ici, Jésus apparaît lui-même comme une parabole qu'il faudrait *comprendre*, tout comme « les grands-prêtres, les scribes et les anciens » (cf. 11, 27) « ont compris » (ἔγνωσαν) le discours en paraboles sur les cultivateurs meurtriers (12, 12).

Nous avons tiré une conclusion similaire de l'analyse du plan de chaque œuvre : chaque texte présente les caractéristiques d'une progression linéaire et continue et, en même temps, apparaît comme une suite d'unités pouvant être dissociées, ce que nous avons défini comme une fragmentabilité. Une même ambivalence apparaît donc dans notre corpus, que ce soit pour l'organisation des textes (les trois œuvres sont à la fois linéaires *et* fragmentables) ou pour leur nature (les trois œuvres présentent des passages aux natures distinctes *et* des passages ayant plusieurs natures à la fois). Chaque texte se présente donc à la fois comme organisé *et* comme non organisé, à la fois comme construit *et* comme non construit.

Cette double ambivalence permet que, dans chacune de ces œuvres, existe une dynamique : l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* sont structurés et fragmentables, *donc ils restent à structurer* ; ils sont organisés et non organisés, *donc ils restent à organiser*. De cette manière, la structure de ces trois textes n'est pas seulement double (linéaire *et* fragmentable).

Elle n'est pas non plus triple. En effet, aucune des trois œuvres de notre corpus ne se présente comme une structure fragmentaire, c'est-à-dire comme une suite de fragments, à la manière, par exemple, du livre des *Proverbes* ou des *Aphorismes* d'Hippocrate<sup>1</sup>. Une telle structure pourrait être envisagée comme un puzzle, qui serait à reconstituer pour constituer une structure linéaire nouvelle, plus vraie que la structure linéaire immédiatement donnée. Dans ce cas, chaque œuvre présenterait une structure triple : une structure linéaire donnée, une structure fragmentaire et une structure linéaire nouvelle.

Mais les trois textes ne présentent justement pas une structure fragmentaire : ils sont fragmentables, c'est-à-dire qu'ils sont susceptibles d'être fragmentés de *plusieurs* façons et reconstitués également de manières *diverses*. Ni double, ni triple, la structure de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* est *multiple* et *lacunaire* ou plutôt *multiple car lacunaire*. *Multiple* car la coprésence d'une structure linéaire et d'une structure fragmentable ouvrent la possibilité de multiples restructurations linéaires. *Lacunaire* car cette multiplicité est permise par un *écart* entre la structure linéaire et la structure fragmentable, *écart* qui aurait été non existant si chaque œuvre avait juxtaposé une structure linéaire et une structure fragmentaire. Il en est de même pour l'organisation des trois œuvres.

---

<sup>1</sup> Sur la forme de cette œuvre, cf. Caroline Magdelaine, *Histoire du texte et édition critique, traduite et commentée, des Aphorismes d'Hippocrate*, thèse de l'Université de Lille, non publiée, 1996.



Elles ne sont pas organisées *et* inorganisées ; ni organisées, inorganisées et réorganisées, mais organisées, inorganisées et, en raison d'un écart entre organisation et inorganisation, susceptible de réorganisations  *multiples*.

Ainsi, la dynamique présente dans ces trois textes ne saurait s'achever dans la découverte d'une structure ou d'une organisation nouvelle. Puisque les structures et d'organisations inédites auxquelles elle peut conduire sont indénombrables, elle n'a pas de fin définissable. C'est la façon dont cette dynamique existe, sans fin précise – au contraire, en étant constamment relancée – dans le texte et dans la lecture, que nous allons maintenant présenter.

### Chapitre 3. La dynamique de fragmentation et de réunification

« En apparence, Laspallières a mené une carrière littéraire normale, commencée par un petit roman banal dans la manière de Flaubert puis continuée par des livres plus personnels, parfois même originaux, et terminée avec trois fresques sophistiquées et hermétiques, influencées peut-être par le Nouveau Roman. Une chose cependant n'a jamais changé chez lui : tous ses livres sont découpés en paragraphes de dix lignes – jamais plus, jamais moins. Laspallières aimait aussi les personnages récurrents : d'un roman à l'autre, on retrouve toujours les mêmes noms – similarités où il ne fallait selon lui chercher aucun message, et qu'il imputait à sa fainéantise. ("Quand je tiens un personnage, je lui fais rendre tout ce qu'il peut.")

Mais en réalité, ces récurrences n'étaient pas anodines, non plus que sa façon d'écrire en paragraphes. On s'est en effet rendu compte après sa mort qu'à côté de ses treize romans publiés, Laspallières en avait écrit d'autres ; des dizaines, ou des centaines, peut-être des milliers. Plus exactement, il ne les a pas *écrits*, mais c'est tout comme. Les romans de Laspallières sont *combinables* ; en piochant un paragraphe ici, un autre là et ainsi de suite, on recompose autant de romans qu'on veut.

"Si les treize romans dans leur état apparent n'avaient pas fait passer Laspallières à la postérité, explique Gould, la cathédrale de livres potentiels dont ils fournissent la matière donne le vertige."<sup>1</sup> »

La dynamique à l'œuvre au sein de l'*Évangile selon Marc*, de la Lettre apocryphe de Jacques et des Stromates nous semble être mise en lumière par Clément, à propos de son propre ouvrage, dans un chapitre de son premier volume. L'étude précise de ce passage nous conduira à envisager deux types de réunifications des trois œuvres, considérées comme fragmentables et inorganisées : l'un qui existe au sein des œuvres ; l'autre qui est le fait des lecteurs, l'un et l'autre étant souvent difficiles à distinguer.

---

<sup>1</sup> Bernard Quiriny, « Une collection très particulière (III). Livres gigognes », in Bernard Quiriny, *Une collection très particulière*, op. cit., p. 75-83, p. 76-77.

## 1. Démembrement et réunification(s) du texte dans les *Stromates*, selon *Stromates I*, 13

Le chapitre 13 du premier Stromate comporte un passage qu'il est possible, selon nous, d'interpréter comme une présentation par Clément de son œuvre elle-même, en tant que texte, d'une part structuré, fragmentable et susceptible de nouvelles structures ; d'autre part organisé, inorganisé et susceptible de nouvelles organisations<sup>1</sup>. Nous commencerons par proposer une traduction de ce passage.

57<sup>1</sup> Μιάς τοίνυν οὔσης τῆς ἀληθείας (τὸ γὰρ ψεῦδος μυρίας ἐκτροπὰς ἔχει), καθάπερ αἱ βάκχαι τὰ τοῦ Πενθέως διαφορήσασαι μέλη αἱ τῆς φιλοσοφίας τῆς τε βαρβάρου τῆς τε Ἑλληνικῆς αἱρέσεις, ἐκάστη ὅπερ ἔλαχεν ὡς πᾶσαν αὐχεῖ τὴν ἀλήθειαν· φωτὸς δ', οἶμαι, ἀνατολῆ πάντα φωτίζεται. <sup>2</sup> Ἐύμπαντες οὖν Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι, ὅσοι τάληθοῦς ὠρέχθησαν, οἱ μὲν οὐκ ὀλίγα, οἱ δὲ μέρος τι, εἴπερ ἄρα, τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου ἔχοντες ἀναδειχθεῖεν. <sup>3</sup> Ὁ γοῦν αἰὼν τοῦ χρόνου τὸ μέλλον καὶ τὸ ἐνεστός, ἀτὰρ δὴ καὶ τὸ παρωχηκὸς ἀκαριαίως συνίστησι, πολὺ δὲ πλέον δυνατωτέρα τοῦ αἰῶνος ἡ ἀλήθεια συναγαγεῖν τὰ οἰκεῖα σπέρματα, κἂν εἰς τὴν ἀλλοδαπὴν ἐκπέση γῆν. <sup>4</sup> Πάμπολλα γὰρ τῶν παρὰ ταῖς αἱρέσεσι δοξαζομένων εὔροιμεν ἄν (ὅσοι μὴ τέλεον ἐκκεκώφηνται μηδὲ ἐξετμήθησαν τὴν φυσικὴν ἀκολουθίαν, καθάπερ τὸν ἄνδρα αἱ γυναικωνίτιδες ἀποκοινώμενοι τὸν χριστόν<sup>2</sup>), εἰ καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια εἶναι δοκεῖ, τῷ γένει γε καὶ ὅλη τῇ ἀληθείᾳ ὁμολογοῦντα· ἢ γὰρ ὡς μέλος ἢ ὡς μέρος ἢ ὡς εἶδος ἢ ὡς γένος εἰς ἓν συνάπτεται. <sup>5</sup> Ἦδη δὲ καὶ ἡ ὑπάτιη ἐναντία τῇ νεάτῃ οὔσα, ἀλλ' ἄμφω γε ἁρμονία μία, ἐν τε ἀριθμοῖς ὁ ἄρτιος τῷ περιττῷ διαφέρεται, ὁμολογοῦσι δὲ ἄμφω τῇ ἀριθμητικῇ, ὡς τῷ σχήματι ὁ κύκλος καὶ τὸ τρίγωνον καὶ τὸ τετράγωνον καὶ ὅσα τῶν σχημάτων ἀλλήλων διενήνογεν. Ἀτὰρ καὶ ἐν τῷ κόσμῳ παντὶ τὰ μέρη σύμπαντα, κἂν διαφέρηται πρὸς ἀλλήλα, τὴν πρὸς τὸ ὅλον οἰκειότητα διαφυλάττει. <sup>6</sup> Οὕτως οὖν ἢ τε βάρβαρος ἢ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν αἰδίου ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα, οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος αἰεὶ θεολογίας πεποιήται. Ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὐθις καὶ ἐνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται, τὴν ἀλήθειαν.

«<sup>1</sup> Mais la vérité étant une (parce que le mensonge a des milliers de tours et de détours), comme les Bacchantes qui ont arraché les membres de Penthée, les écoles des philosophies barbare et grecque, chacune, ce qu'elle a reçu, elle s'en est vanté comme si c'était la vérité entière, mais quand la lumière se lève, je pense, tout est illuminé. <sup>2</sup> Ainsi, l'ensemble des Grecs et des Barbares qui ont essayé d'atteindre le vrai, on peut montrer qu'ils possèdent, les uns pas un peu, les autres une partie, s'il en est ainsi, du *logos*<sup>3</sup> de la vérité. <sup>3</sup> Or l'éternité réunit le temps futur, le temps présent et même le temps passé en un instant ; mais la vérité est bien plus capable encore que l'éternité de regrouper ses propres semences, même si elles sont tombées dans une terre étrangère. <sup>4</sup> En effet, un grand nombre

<sup>1</sup> Dans les pages qui suivent, nous reprenons plusieurs éléments de Antoine Paris, « The dismembered truth. Pentheus dismembered as an image of the *Stromateis* by Clement of Alexandria », une communication présentée dans le cadre du colloque *Unabridged. Epitome from Fragmentation to Recomposition (and back again)*, organisé par Marco Formisano et Paolo Felice Sacchi en 2017, à paraître sous le titre « Dismembering the truth. Pentheus' dismemberment as an image of the epitomizing dynamics in the *Stromateis* by Clement of Alexandria », dans les actes de ce colloque, dirigés par les mêmes chercheurs.

<sup>2</sup> Nous reprenons ici le texte du *Laurentianus*. Lodewijk Caspar Valckenaer est le premier à proposer de remplacer le terme par *λόγον*. Cette correction, reprise notamment par Marcel Caster, nous paraît superflue. Parce que le *logos* de vérité dont il est question en I, 13, 57, 2 est comparé à Penthée (I, 13, 57, 1-2) puis à Dionysos (I, 13, 57, 6), il est possible d'y voir une personne : le *logos* qui est le Christ. Une telle manière de désigner Jésus n'est pas inhabituelle dans les *Stromates*. Ainsi, en I, 3, 23, 3, Clément glose l'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου « le fils de l'homme », employée en Luc 9, 58, cité en I, 3, 23, 2, par ὁ χρηστός καὶ ἡμερος λόγος « le *Logos* précieux et qui est le nôtre ». En employant directement le terme *χριστός* en I, 13, 57, 4, l'auteur explicite ce qui était un des sens de *λόγος* dans les lignes précédentes.

<sup>3</sup> Plusieurs sens de *λόγος* étant présents dans ce passage, nous choisissons de les conserver tous en rendant ce nom par sa translittération, « *logos* ».

des doctrines proclamées par les écoles (toutes celles qui ne se sont pas rendues complètement sourdes ni mutilées par rapport à la loi de la nature, en découpant, comme les habitantes des gynécées<sup>1</sup> l'ont fait pour l'homme, le Christ), nous pouvons découvrir, même si elles semblent être différentes les unes des autres, qu'elles se ressemblent par le genre et par la vérité entière ; en effet, elles se joignent ensemble pour former une unité, que ce soit comme membre, comme partie, comme espèce ou comme genre.<sup>5</sup> Et aussi la corde haute aussi est opposée à la corde basse, mais toutes les deux sont un seul accord<sup>2</sup>, et dans les chiffres, le chiffre pair diffère du nombre impair, mais tous les deux se ressemblent parce qu'ils appartiennent à l'arithmétique, comme, parce qu'ils appartiennent aux figures géométriques<sup>3</sup>, le cercle, le triangle et le carré et toutes les autres figures géométriques se ressemblent bien qu'elles soient différenciées les unes des autres. De plus, dans tout l'univers, l'ensemble de toutes les parties, même si elles diffèrent les unes des autres, conservent leur identité commune par rapport à l'ensemble.<sup>6</sup> Donc, c'est de la même façon que la philosophie grecque et barbare a fait pour la vérité éternelle un démembrement, non pas celui du récit mythique<sup>4</sup> sur Dionysos<sup>5</sup>, mais celui du récit théologique sur le *logos* qui existe pour toujours. Mais celui qui

<sup>1</sup> Γυναικωνίτις désigne généralement les appartements des femmes, c'est-à-dire le gynécée, comme dans le traité de Philon, *Sur les rêves* (II, 55, 4) mais il peut également, par métonymie, être un synonyme de γυνή, comme dans la *Vie de Caton le Jeune* de Plutarque (30, 819 d) ou, pour citer un ouvrage plus tardif que les Stromates, dans le *Discours de funérailles pour Jean Chrysostome* par le Pseudo-Martyrius (84, 7). (Cf. Philon, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 19. De somniis I-II*, texte grec établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert et traduit par Pierre Savinel, Paris, Éditions du Cerf, 1962 ; Plutarque, *Vies. 10. Phocion – Caton le Jeune*, texte grec établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976 et Florent Van Ommeslaeghe, *De lijkrede voor Johannes Chrysostomos toegeschreven aan Martyrius van Antiochie*, thèse non publiée de l'Université de Louvain, 1974).

<sup>2</sup> Nous justifions cette traduction dans la suite de ce chapitre.

<sup>3</sup> Clément a recours à deux datifs très elliptiques (τῆ ἀριθμητικῆ... τῷ σχήματι) pour l'arithmétique... pour la figure géométrique). Nous faisons le choix de les expliciter : « parce qu'ils appartiennent à l'arithmétique... parce qu'ils appartiennent aux figures géométriques ».

<sup>4</sup> Dans le *Protrepétique*, μυθολογία désigne non pas un ensemble de récits, comme chez Plutarque (*Sur Isis et Osiris*, 47), mais un récit unique, comme celui de l'enlèvement de Phéréphatta (17), le récit de sa recherche par Déô (20) ou, de manière générale, αἱ παράδοξοι τῆς ἀκρασίας μυθολογία « les récits incroyables de l'intempérance [des dieux] » (32). Platon emploie le terme de la même manière lorsque, dans l'*Hippias majeur*, il parle de οἱ λόγοι καὶ αἱ μυθολογία « les discours et les récits mythiques » (298 A). Nous pensons que, de la même façon, Clément désigne ici par ἡ Διονύσου μυθολογία le « récit mythique » relatant le démembrement de Dionysos par les Titans. Dans le même passage, θεολογία ne caractérise pas un domaine de la connaissance, comme lorsque Clément annonce qu'en discutant les « conceptions des philosophes », il fera une « incursion dans la théologie » (ἐπιδρομὴ τῆς θεολογίας) (Stromates IV, 1, 2, 2). Il désigne plutôt un texte constituant une unité, un récit sur un ou des dieux, ce qui explique que μυθολογία et θεολογία soient mis ici sur un pied d'égalité. Ce sens apparaît lui aussi dans le *Protrepétique*, où Clément décrit les mythes grecs comme τῆς ὕβρεως αἱ θεολογία « les récits théologiques sur l'excès violent » (*Protrepétique*, 61). On le trouve également dans les *Météorologiques* d'Aristote, où, à propos de l'origine de la mer, le philosophe mentionne l'opinion des ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας « des Anciens et de ceux qui s'occupent des récits sur les dieux » (II, 352 a). (Pour le *Protrepétique*, nous reprenons le texte édité par Claude Mondésert – Éditions du Cerf, 1942. Pour le *Sur Isis et Osiris*, nous avons suivi celui établi par Christian Froidefond in Plutarque, *Œuvres morales. Tome V, 2<sup>e</sup> partie*, PUF, 1988. Pour le texte de l'*Hippias majeur*, nous suivons Maurice Croiset – PUF, 1920 – et, pour celui des *Météorologiques*, Pierre Louis, *Météorologiques. Tome I : Livres I-II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.)

<sup>5</sup> D'une manière similaire, Jean Pic de la Mirandole assimile la reconstitution d'Osiris et son démembrement à l'opposition entre un et multiple : « Mais cela [une purification] ne sera pas encore suffisant, si nous voulons être les compagnons des anges qui parcourent l'échelle de Jacob : encore faut-il au préalable l'aptitude et la disposition nécessaires pour avancer selon les règles de degré en degré, pour ne jamais nous écarter de la voie qu'indique l'échelle et pour effectuer des parcours dans les deux sens. Lorsque nous y serons parvenus par l'art du discours ou du calcul, animés désormais de l'esprit des Chérubins, philosophant le long des degrés de l'échelle, c'est-à-dire de la nature, pénétrant toutes choses depuis le centre jusqu'au centre, alors nous pourrions tantôt descendre en démembrant avec une force titanesque l'un dans le multiple, tel Osiris, tantôt monter en rassemblant, avec une force apollinienne le multiple dans l'un, comme s'il s'agissait des membres d'Osiris – jusqu'au moment où, nous reposant enfin dans le sein du Père, nous atteindrons à la perfection grâce à la félicité de la connaissance divine. » (*De la dignité de l'homme*, traduction de Yves Hersant, Paris, Éditions de L'Éclat, 1993) Rappelons que Plutarque

rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité, à coup sûr, sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera, la vérité.<sup>1</sup> »

## A. Un passage sur les *Stromates* eux-mêmes

Le passage se présente comme un texte sur le démembrement de la « vérité » (ἀληθεία)<sup>2</sup>, du « *logos* » (λόγος)<sup>3</sup> mais aussi du « Christ »<sup>4</sup>, assimilé à la dispersion des membres de Penthée

---

assimile le démembrement d'Osiris au démembrement de Dionysos (*Sur Isis et Osiris*, 28). Ce second mythe est d'ailleurs présent dans le texte de Jean Pic de la Mirandole à travers l'adjectif « titanesque ». La question de la source par laquelle l'humaniste connaît ces deux mythes reste ouverte. Jean Pic de la Mirandole compose le discours *De la dignité de l'homme* en 1486. Or, la première édition du *Protreptique*, par Pierre Vettori à Florence, date de 1550. Elle est suivie l'année suivante, chez le même imprimeur, d'une traduction latine, publiée avec une traduction, également en latin du *Pédagogue* et des *Stromates*, les deux premières étant dues à Gentien Hervet et la troisième à Cyziaque Strozza (Frédéric Schoell, *Histoire de la littérature grecque profane, depuis son origine jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs ; suivie d'un précis de l'histoire de la transplantation de la littérature grecque en Occident*, 2<sup>nd</sup>e édition, tome 5, Paris, Gide Fils, 1824, p. 221 et Claude Mondésert, « Introduction » dans Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, op. cit.). La piste d'une source plutarquienne de Jean Pic de la Mirandole est également difficile à établir. En effet, entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, où les *Moralia* ont été réunis par le moine byzantin Maxime Planude, et l'édition des *Plutarchi opuscula* par Alde Manuce à Venise en 1509 suivis en 1572 de la traduction française de Jacques Amyot, les textes de ce corpus de Plutarque ont seulement circulé sous la forme de traductions latines de traités isolés, comme les *Apophtegmata*, édités en 1471, dix-sept ans avant la composition du *De la dignité de l'homme* (cf. Olivier Guerrier, « Les *Œuvres morales* de Plutarque », *Anabases Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, 3, 1, 2006, p. 261-264). Pour évaluer la part de Plutarque dans la connaissance par Jean Pic de la Mirandole des mythes du démembrement de Dionysos et du démembrement d'Osiris, il faudrait donc retracer précisément les trajectoires des éditions et traductions y compris partielles du traité *Sur Isis et Osiris* entre le XIII<sup>e</sup> siècle et la date de composition du *De la dignité de l'homme*. (Cf. Françoise Frazier, « introduction », in Plutarque, *Œuvres morales. 5.*, op. cit.). Sur les premières éditions des *Moralia*, cf. aussi Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des *Moralia* au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1965 ; Françoise Frazier, « Le corpus des *Œuvres morales*, de Byzance à Amyot. Essai de synthèse », in *Pallas*, 67, 2005, p. 77-93 et Michel Magnien, « Des presses humanistes au service du vernaculaire ? Le cas Vascosan (vers 1500-1577) » in Christine Bénévent, Anne Charon, Isabelle Diu et Magalie Vène (dir.), *Passeurs de textes. Imprimeurs et libraires à l'âge de l'humanisme*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2012, p. 133-165).

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1-6. Sur ce passage, cf. notamment Sébastien Morlet, *Les chrétiens et la culture (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

<sup>2</sup> I, 13, 57, 1 (Μιάς τοίνυν ούσης τῆς ἀληθείας « Mais la vérité étant une ») ; I, 13, 57, 6 (ἢ τε βάρβαρος ἢ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν αἰδίων ἀλήθειαν σπαραγμὸν τινα « la philosophie grecque et barbare a fait pour la vérité éternelle un démembrement » et τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται, τὴν ἀλήθειαν « sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera, la vérité »).

<sup>3</sup> I, 13, 57, 2 (οἱ μὲν οὐκ ὀλίγα, οἱ δὲ μέρος τι, εἶπερ ἄρα, τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου ἔχοντες ἀναδειχθεῖεν « on peut montrer qu'ils possèdent, les uns pas un peu, les autres une partie, s'il en est ainsi, du *logos* de la vérité ») ; I, 13, 57, 6 (σπαραγμὸν τινα, οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας « un démembrement, non pas celui du récit mythique sur Dionysos, mais celui du récit théologique sur le *logos* qui existe pour toujours » et τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται « sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera »)

<sup>4</sup> I, 13, 57, 4 (ἀποκοψάμενοι τὸν χριστόν « en découpant le Christ »). Dans son *Discours vrai*, Celse avait rapproché les souffrances du Christ de celles de Dionysos. Cependant, le philosophe païen ne reprend pas alors le démembrement du dieu par les Titans, mais les humiliations subies de la part de Penthée selon les *Bacchantes* (Origène, *Contre Celse*, II, 34 et VIII, 41) (Fabienne Jourdan, « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », p. 280). Rapprocher le démembrement de Dionysos d'un démembrement du Christ est donc, à notre connaissance, une originalité clémentine.

par les Bacchantes<sup>1</sup> et à celle des parties du corps de Dionysos par les Titans<sup>2</sup>. Fondamental pour l'épistémologie et la christologie de Clément<sup>3</sup>, nous pensons qu'il est aussi possible d'en faire une lecture métalittéraire. Quatre arguments justifient cette interprétation.

Premièrement, le terme λόγος est au cœur de ce passage (« ils possèdent, les uns pas un peu, les autres une partie, s'il en est ainsi, du *logos* de la vérité<sup>4</sup> » ; « un démembrement [...] celui du récit théologique sur le *logos* qui existe pour toujours<sup>5</sup> » ; « Mais celui qui rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité, à coup sûr, sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera<sup>6</sup> »). Or, il apparaît à plusieurs reprises, dans l'œuvre,

---

<sup>1</sup> Le mythe du démembrement de Penthée est notamment le sujet des *Bacchantes* d'Euripide. Le verbe διαφροῶ, présent au début du passage, apparaît d'ailleurs au vers 739 de la tragédie pour décrire la façon dont les Bacchantes « arrachent » les membres de jeunes vaches. De même, le nom παραγάμος, que Clément emploie en I, 13, 57, 6, apparaît chez Euripide pour désigner le « démembrement » que les Bacchantes risquent de faire subir au messager et à ses compagnons (v. 735) et celui par lequel elles déchirent de jeunes vaches (v. 739) puis le roi Penthée (v. 1135).

<sup>2</sup> Nous connaissons essentiellement le mythe du démembrement de Dionysos par Plutarque (*Sur Isis et Osiris*, paragraphe 35 notamment et *Manger de la viande*, II, 3, 996 c) et par Clément lui-même, qui en rend compte dans le *Protreptique* (17-18). Il est également mentionné par Justin dans sa *Première apologie* (54, 2). Sur ce mythe, cf. Ivan M. Linforth, « Dismemberment of Dionysus » in *The Arts of Orpheus*, Berkeley, University of California Press, 1941, p. 307-364 ; Marcel Detienne, « Dionysos orphique et le bouilli rôti » in *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1974, p. 161-217 ; Fabienne Jourdan, « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas*, 67, 2005, p. 153-174 et « Dionysos dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2006, p. 265-282 et Frédérique Ildfonse, « Le corps morcelé de Dionysos », *Ateliers d'anthropologie*, 46, 2019, mis en ligne le 3 juillet 2019, consulté le 19 avril 2020 (<http://journals.openedition.org/ateliers/11498>). Le texte grec de *Manger de la viande* a notamment été édité par Lionello Inge (*Plutarco, Il Cibarsi di carne*, M. D'Auria, 1999). Nous reprenons le titre que Fabienne Jourdan a proposé pour ce traité (« Manger Dionysos », p. 154). La *Première apologie* de Justin a été éditée et traduite par Charles Munier (*Apologie pour les chrétiens*, Éditions du Cerf, 2006). (Contrairement à André Wartelle – cf. Justin, *Apologies*, Paris, Études augustiniennes 1987, Charles Munier considère que les deux apologies de Justin n'en forment qu'une. Sur cette question, cf. Charles Munier, « À propos des *Apologies* de Justin », *Revue des Sciences Religieuses*, 61, 4, 1987, p. 177-186.) Sur les rapports entre Clément d'Alexandrie et Plutarque, cf. notamment Sébastien Morlet, « Plutarque et l'apologétique chrétienne : la place de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Pallas*, 67, 2005, p. 115-138, p. 116-117.) Sur de possibles sources iconographiques faisant référence au mythe du démembrement de Dionysos, cf. Néguine Mathieux, « Jouet, attribut ou symbole ? Le motif du raisin dans les figurines des tombes de Myrina », in Stéphanie Huysecom-Haxhi et Arthur Muller (dir.), *Figurines grecques en contexte. Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015, p. 245-264, p. 256-259.

<sup>3</sup> Nous reviendrons sur ce passage, dans cette double perspective, dans le premier chapitre de la troisième partie.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 2.

<sup>5</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6.

<sup>6</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6.

pour désigner un passage des *Stromates*<sup>1</sup>. Il est donc possible d'envisager que, dans ce passage, le *Logos* est le texte de Clément lui-même<sup>2</sup>.

Deuxièmement, ce passage apparaît immédiatement après la fin du chapitre 12, où Clément évoque justement ses *hypomnēmata*.

Ἀλλ' ἔστι τῶ ὄντι ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις † ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν, ὅπως ἂν λάθοι τοὺς δίκην κολοιῶν σπερμολόγους. Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχῃ γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> En *Stromates* I, 1, 16, 2, λόγος désigne une partie du texte puisque Clément écrit que « notre *logos* prononcé avant l'énoncé de la tradition elle-même s'adresse à de nombreuses personnes ». De même, en I, 2, 21, 2, le « *logos* véritablement indicible de la philosophie authentique » (ἀπόρητος ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγος) désigne une partie des *hypomnēmata* que sont les *Stromates* : Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τού>τοις, <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « Pourquoi donc a-t-il paru bon que nos *hypomnēmata* soit organisés de cette façon ? Parce qu'il est très dangereux de faire sortir du chœur des initiés le *logos* véritablement indicible de la philosophie authentique pour le livrer à ceux qui veulent tout contredire sans merci et sans justice et qui jettent en l'air tous les mots et les phrases sans aucun ordre, en se trompant eux-mêmes et en fascinant ceux qui les suivent. » L'expression de ἀπόρητος ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγος rappelle d'ailleurs celle de τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, qui apparaît à quatre reprises pour qualifier un des volumes constituant l'œuvre de Clément (I, 29, 182, 3 ; III, 18, 110, 3 ; V, 14, 141, 4 et VI, 1, 1, 1).

<sup>2</sup> Dans les *Stromates*, le terme λόγος peut avoir trois sens. Il peut désigner le Christ (cf. par exemple I, 3, 23, 3), la raison ou une parole orale ou écrite, plus spécifiquement une parole qui concerne Dieu. Pour le deuxième sens, on peut citer notamment II, 2, 4, 1-3, où Clément oppose λόγος « raison » et λογισμοί « raisonnements ». Lorsqu'il affirme en II, 7, 32, 4, où τοῖνυν ἄλογος ὁ φόβος, λογικὸς μὲν οὖν, l'auteur des *Stromates* joue sur ce que Cornelius Castoriadis appelle, à propos notamment d'un vers d'Eschyle, des « harmoniques » du mot λόγος (« Notes sur quelques moyens de la poésie » in Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable*), parmi lesquelles le sens de « raison ». Clément polémique alors contre ceux qui considèrent que « la peur est un refus irrationnel et une passion » (ἄλογος ἔκκλισις ὁ φόβος ἐστὶ καὶ πάθος) (II, 7, 32, 3) en affirmant que la source de la peur se trouve dans « le commandement donné par le *logos* » (διὰ λόγου δοθείση [...] ἢ ἐντολή), c'est-à-dire par la Parole de Dieu, voire par le Christ-*Logos* (*ibid.*, *loc. cit.*) Pour cette raison, on peut alors traduire οὐ τοῖνυν ἄλογος ὁ φόβος, λογικὸς μὲν οὖν de deux façons, également valables : « donc la peur n'est pas irrationnelle, mais rationnelle » ou « donc la peur n'est pas contraire à la Parole de Dieu (ou au Christ), mais elle lui est conforme ». Enfin, pour parmi les occurrences de λόγος au sens de « parole », on peut citer I, 1, 4, 1 : Εἰ τοῖνυν ἄμφω κηρύττουσι τὸν λόγον, ὁ μὲν τῆ γραφῆς, ὁ δὲ τῆ φωνῆς... « Donc si deux personnes proclament la parole, l'un par écrit, l'autre par oral... » Pour désigner, plus précisément, une « parole » portant sur Dieu et Jésus, Clément emploie également l'expression λόγος τῆς ἀληθείας « parole de vérité » (cf. notamment I, 1, 3, 4 et 4, 3), une formule qui désigne justement, en I, 13, 57, 2, le *logos* démembré.

<sup>3</sup> Nous conservons ici le texte du *Laurentianus*. La première de ces deux phrases comporte plusieurs problèmes syntaxiques, rappelées par André Méhat : ὅσα... ἔχουσι ne respecte pas la règle τὰ ζῶα τρέχει et, surtout, le relatif neutre pluriel ὅσα complète ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις, ce qui est difficile à admettre syntaxiquement (André Méhat, *Étude*, *op. cit.*, p. 137). Aucune des corrections proposées par les différents éditeurs ne permet de les résoudre pleinement. Otto Stählin substitue ἐν λόγοις σποράδην à ὅσα διασποράδην (Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus IV. Register 2*, *op. cit.*). Avec cette correction, ἔχουσι n'est plus un verbe à la troisième personne du pluriel mais un participe au datif pluriel : « Mais la forme de ces notes est véritablement dans des paroles qui possèdent la vérité dispersée çà et là et en tout sens ». La syntaxe de la phrase reste cependant audacieuse, le verbe être étant complété par ce ἐν λόγοις. Max Pohlenz remplace ὅσα διασποράδην par ὅτι διασποράδην : « Mais la forme de ces notes est [ainsi] parce qu'elles possèdent la vérité dispersée çà et là et en tout sens », mais, à nouveau, cette solution laisse le verbe être en suspens (Max Pohlenz, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1943). Enfin, pour des raisons paléographiques, Eduard

« Mais l'esquisse que constituent ces notes est véritablement ainsi : (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens, pour être cachée à ceux qui picorent les semences comme des geais. Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences<sup>1</sup> germera et montrera le blé.<sup>2</sup> »

De plus, de nombreux points communs unissent ce passage et I, 13. Les deux textes comportent chacun une image empruntée à l'agriculture : dans le premier, « la vérité semée (ἐγκατεσπαρμένη)... ceux qui picorent les semences comme des geais (οἱ δίκην κολοιῶν σπερμολόγοι)... un bon cultivateur (γεωργός)... germera (ἐκφύσεται) et montrera le blé (πυρός) » ; dans le second, πολὺ δὲ πλεον δυνατωτέρα τοῦ αἰῶνος ἢ ἀλήθεια συναγαγεῖν τὰ οἰκεῖα σπέρματα, κἂν εἰς τὴν ἀλλοδαπὴν ἐκπέσῃ γῆν « la vérité est bien plus capable que l'éternité de rassembler ses propres semences, même si elles tombent sur une terre étrangère<sup>3</sup> ». Le parallèle entre les deux images est d'autant plus fort que, dans chaque cas, les « semences » (σπέρματα) sont celles de la « vérité » (ἀλήθεια). Par ailleurs, chacun des deux passages présente l'idée que cette vérité est donnée à voir. En I, 12, 56, 3, « chacune des semences germera et montrera (ἀναδείξει) le blé ». Dans le chapitre 13, « quand la lumière se lève, je pense, tout est illuminé (φωτίζεται) » (I, 13, 57, 1) et « celui qui rassemblera les parties dispersées [...] c'est le logos parfait qu'il contempera (κατόψεται), la vérité<sup>4</sup> » (I, 13, 57, 6). Une continuité entre les deux passages est donc envisageable, ce qui confirme la possibilité d'une interprétation de I, 13 comme un passage portant sur les *Stromates* eux-mêmes.

---

Schwartz, dont l'avis est mentionné par Otto Stählin, lit ὡς ὕλη ἀγρία σποράδην à la place de ὅσα διασποράδην : « Mais la forme de ces notes est véritablement comme une forêt sauvage qui possède la vérité dispersée çà et là et en tout sens ». Cette lecture oblige cependant à corriger ἔχουσι en ἔχουσα, comme le note André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 137). Il nous semble plausible de supposer avec André Méhat « la chute d'une ligne à la copie » entre ...ὑποτύπωσις et ὅσα... (*ibid.*, p. 138) Le chercheur propose, très prudemment, la reconstruction suivante : Ἀλλ' ἔστι τῷ ὄντι ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις < γνωστικῶν ἔκθεσις τις λόγων > ὅσ<οι> διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν (*ibid.*), soit, en traduction « Mais la forme de ces notes gnostiques est véritablement une exposition de paroles qui possèdent la vérité dispersée çà et là et en tout sens ». Malgré cette situation de *locus desperatus*, on comprend que Clément fait ici référence à son propre ouvrage, les ὑπομνήματα étant ici un équivalent des « *Stromates* de notes gnostiques selon la vraie philosophie ». Cette hypothèse est confirmée par le fait qu'on retrouve, dans ce passage, le refus de la τάξις qui caractérise les *Stromates* : ceux-ci se présentent comme une suite d'unités se succédant διασποράδην « çà et là » et διερριμμένως « en tout sens », donc comme une suite d'unités fragmentables.

<sup>1</sup> Nous considérons qu'il faut, après le neutre ἕκαστον, sous-entendre le nom σπέρμα, présent dans le terme σπερμολόγοι.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 12, 56, 3.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 13, 57, 3.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6.



Troisièmement, il existe au moins un précédent quant à l'utilisation du démembrement de Penthée comme image d'une œuvre littéraire. Théocrite conclut son « idylle 26 »<sup>1</sup>, consacrée au mythe des Bacchantes et de Penthée, en décrivant le démembrement de ce dernier comme un ἔργον [...] οὐκ ἐπιμωματόν, une « œuvre [...] qui ne doit pas être blâmée<sup>2</sup> ». Le terme d'ἔργον peut alors désigner l'« action » accomplie par les Bacchantes dans le récit mythique dont le poète a rendu compte, mais aussi l'« œuvre » que constitue l'idylle composée par Théocrite<sup>3</sup>. Or, cette dernière présente une structure que l'on pourrait décrire comme démembrée : elle juxtapose en effet deux parties marquées chacune par un point de vue différent, créant ainsi ce que Christophe Cusset a appelé « une rupture de la focalisation<sup>4</sup> ». Nous faisons l'hypothèse que cette particularité de la forme du poème de Théocrite est analogue au mythe qu'il rapporte : le corps du poème est démembré comme le corps de son personnage est déchiré. De la même façon, nous pensons que le chapitre 13 du premier Stromate assimile l'œuvre de Clément aux corps démembrés de Penthée et de Dionysos<sup>5</sup>.

Quatrièmement, l'ensemble du passage présente plusieurs points communs, pour ce qui est du vocabulaire et des images employées, avec la critique, par Irénée de Lyon, de l'usage des Écritures par les Valentiniens :

Τοιαύτης δὲ τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν οὐσης, ἦν οὔτε Προφήται ἐκήρυξαν, οὔτε ὁ Κύριος ἐδίδαξεν, οὔτε Ἀπόστολοι παρέδωκαν, ἦν περὶ τῶν ὅλων ἀγχοῦσι πλεῖον τῶν ἄλλων ἐγνωκέναι, ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες, καὶ τὸ δὴ λεγόμενον, ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν ἐπιτηδεύοντες, ἀξιοπίστως προσαρμόζειν πειρῶνται τοῖς εἰρημένοις, ἤτοι παραβολὰς κυριακὰς, ἢ ῥήσεις προφητικὰς, ἢ λόγους

<sup>1</sup> Ce texte est édité et traduit par Christophe Cusset dans Les « Bacchantes » de Théocrite : textes, corps et morceaux : édition, traduction et commentaire de « l'Idylle 26 », Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>2</sup> Théocrite, « Idylle 26 », v. 37-38. Nous reprenons le texte édité par Christophe Cusset (Christophe Cusset, *Les Bacchantes*, op. cit.).

<sup>3</sup> Ἔργον désigne souvent l'objet qui résulte d'une action. Après Théocrite, le terme désigne une œuvre littéraire notamment chez Denys d'Halicarnasse (*Traité de l'arrangement des mots*, 25). Ce traité a été établi et traduit par Germaine Aujac et Maurice Lebel in *Denys d'Halicarnasse. Opuscules rhétoriques. Tome III. La composition stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981. Christophe Cusset défend une telle interprétation polysémique de ἔργον à la fin du poème de Théocrite (Christophe Cusset, *Les Bacchantes*, op. cit., p. 29).

<sup>4</sup> Christophe Cusset, *Les Bacchantes*, op. cit., p. 18.

<sup>5</sup> D'autres auteurs, postérieurs à Théocrite et Clément, ont comparé leur œuvre à un corps mythologique démembré. Ainsi, Ausone et Marcellus Empiricus comparent tous deux, respectivement leur *Cento nuptialis* et leur traité *De medicamentis* au corps de Virbius, découpé et réunifié, selon un mythe rapporté entre autres par Ovide dans ses *Métamorphoses* (XV, v. 479-546). Le premier de ces deux textes a été édité et traduit par Hugh Gerard Evelyn-White (dans *Ausonius*, Londres, William Heinemann and G. P. Putnam's sons, 1919-1921) et le second, édité par Maximilien Niedermann (Berlin, Teubner, 1916). Nous remercions chaleureusement Marco Formisano, qui, dans sa réponse à une communication que nous avons présentée dans le cadre du colloque *Unabridged. Epitome from Fragmentation to Recomposition (and back again)*, qu'il organisait à Rome avec Paolo Felice Sacchi, nous a suggéré ces deux rapprochements. (Les actes de ce colloque sont à paraître, sous le même titre.)

ἀποστολικούς, ἵνα τὸ πλάσμα αὐτῶν μὴ ἀμάρτυρον εἶναι δοκῇ· τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἰρμόν τῶν γραφῶν ὑπερβαίνοντες, καὶ, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας.

« Tel est le sujet de leurs récits<sup>1</sup>, que les prophètes n'ont pas proclamé, que le Seigneur n'a pas enseigné et que les apôtres n'ont pas transmis, dont ils se vantent d'avoir reçu la connaissance davantage que l'ensemble des autres hommes, en le lisant à partir de textes qui ne sont pas écrits, et, ainsi, comme on dit, en s'employant à tresser des cordes à partir de sable, ils s'efforcent d'harmoniser à ce qu'ils disent, d'une manière digne de confiance, soit des paraboles du Seigneur, soit des paroles des prophètes, soit des propos des apôtres, pour que leur création ne semble pas soutenue par aucun témoignage, en outrepassant l'ordre et la succession des Écritures et, autant qu'il est en leur pouvoir, en disloquant les membres de la vérité.<sup>2</sup> »

Le verbe *προσαρμόζω* « harmoniser à », avec la métaphore musicale discrètement présente avec lui, rappelle l'image de l'*ἄρμονία* « accord », employée par Clément pour décrire l'unité<sup>3</sup>. La phrase d'Irénée de Lyon se termine également par l'assimilation de la « vérité » à un corps démembré : *λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας* « en disloquant les membres de la vérité ». Le passage de Clément comporte à deux reprises le terme *μέλος*<sup>4</sup> et commence par une comparaison entre la vérité et *αἱ βάκχαι τὰ τοῦ Πενθέως διαφορήσασαι μέλη* « les Bacchantes qui ont arraché les membres de Penthée<sup>5</sup> ». Même si, chez Irénée, l'objet de ce démembrement n'est pas un *λόγος* (une « parole »), la mention des « textes qui ne sont pas écrits », des « paraboles du Seigneur », des « paroles des prophètes », des « propos des apôtres » et des « Écritures » conduit à comprendre le terme d'*ἀληθεία* « vérité » comme une manière de désigner ici un texte écrit : les Écritures.

Si l'on admet la possibilité que ces lignes fassent référence aux Stromates eux-mêmes, ce que ces quatre arguments justifient, le démembrement du *λόγος* en I, 13 peut être mis en relation avec le caractère fragmentable de l'œuvre, que nous avons mis en évidence. Le passage permettrait alors de comprendre comment le texte, envisagé comme une suite de fragments, peut être l'objet d'une réunification : « Mais celui qui rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité, à coup sûr, sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera, la vérité.<sup>6</sup> »

---

<sup>1</sup> Dans les chapitres précédents (I, 1-7), Irénée a notamment présenté les récits des Valentiniens sur les origines du monde.

<sup>2</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 8, 1. Nous suivons l'édition des fragments grecs du livre I édités par Louis Doutreleau dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Vol. 1/2, Livre I*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 13, 57, 5.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1 et 4.

<sup>5</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1.

<sup>6</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6.

Or, le passage comporte deux conceptions distinctes de la réunification, présentées de manière entremêlée. Selon la première, état fragmenté et état réunifié existent en même temps. Selon la seconde, ils existent successivement.

## B. Une double conception de la fragmentation et de la réunification

L'idée d'une simultanéité des états fragmenté et réunifié apparaît dans la référence à « l'éternité » : celle-ci « réunit le temps futur, le temps présent et même le temps passé » non comme des fragments juxtaposés *après* avoir été séparés, mais « en un instant » (ἀκαριαίως)<sup>1</sup>. Les analogies arithmétique, géométrique et cosmique présentent la même simultanéité des deux états puisque dans chaque cas l'état réunifié est une identité de nature, qui existe par-delà des différences qui donnent l'impression d'un état fragmenté : on pourrait parler d'une unité *génétique*. Chiffre pair et chiffre impair sont distincts, mais partagent *en même temps* une même nature arithmétique (par-delà pair et impair, ils sont tous deux des chiffres) ; cercle, triangle, carré et autres figures sont différentes, mais partagent une même nature géométrique (il s'agit toujours de figures) et, de même, toutes les parties du *cosmos* partagent une « nature commune » (οἰκειότης) puisqu'elles appartiennent à la même réalité<sup>2</sup>.

L'analogie musicale, qui les précède, pourrait être interprétée de la même manière : « la corde haute aussi est opposée à la corde basse, mais toutes les deux sont une seule ἀρμονία<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 3. Ακαριαίως, dérivé de ἀκαριαῖος et ἀκαρής, est très rare et ce passage de Clément semble être le premier où cet adverbe apparaît. L'adjectif ἀκαριαῖος, comme ἀκαρής, désigne quelque chose d'extrêmement petit ou bref. Ainsi, ἀκαριαῖος est employé dans l'*Histoire des animaux* d'Aristote pour décrire un « très petit » changement dans la constitution d'un animal (VIII, 2, 10, 590 b) (cf. le texte édité par Pierre Louis dans Aristote, *Histoire des animaux. Livres VIII-X*, Paris, Les Belles Lettres, 1969) et, dans les *Éléments d'harmonie* d'Aristoxène de Tarente, pour caractériser un « très court » intervalle entre deux notes (II, 55) (cf. le texte édité par Henry S. Macran dans *The Harmonics of Aristoxenus*, Oxford, Clarendon Press, 1902). Après Clément, l'adverbe ἀκαριαίως apparaît notamment dans un fragment d'Origène où, commentant l'usage de l'adverbe νῦν en Jean 12, 27 (Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται « Maintenant mon âme est troublée ») l'auteur considère que Jésus n'a été troublé que « l'espace d'un instant » (ἀκαριαίως). (Ce fragment est notamment édité par Alan Brooke dans *The commentary of Origen on S. John's Gospel: the text*, Cambridge, University Press, 1896, p. 81. Il est également présenté, traduit et commenté par Louise Loehndorff dans *Translation as Narrative and Translator as Active Guide: Rufinus' Process of Translating Origen's Narrative of the Soul's Descent*, thèse de doctorat de l'Université du Michigan, 2018, non publiée, p. 113-114.) Basile de Césarée l'emploie en le mettant sur le même plan que ἀχρόνως « de manière instantanée » pour décrire la vitesse de déplacement de la lumière dans l'air (*Homélies sur l'Hexaméron*, II, 7, texte édité par Stanislas Giet, Paris, Éditions du Cerf, 1950). L'étymologie qui rapproche ἀκαρής de κείρω « tondre, couper » – ce qui conduirait à traduire ἀκαριαίως par « en un temps indivisible », « en un atome de temps » – est considérée par Pierre Chantraine comme « ancienne » (cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, op. cit.*, p. 46).

<sup>2</sup> *Stromates* I, 13, 57, 5.

<sup>3</sup> ἡ ὑπάτη ἐναντία τῇ νεάτῃ οὔσα, ἀλλ' ἄμφω γε ἀρμονία μία (*Stromates* I, 13, 57, 5).

Ἀρμονία peut en effet désigner la « musique » en général<sup>1</sup>, auquel cas la phrase aurait pour sens : « la corde haute aussi est opposée à la corde basse, mais toutes les deux sont une seule musique », c'est-à-dire ont une même nature musicale. Il est cependant plus probable qu'ἄρμονία désigne ici l'« accord » que peuvent former deux cordes jouées ensemble<sup>2</sup>. Cette

---

<sup>1</sup> C'est le cas, par exemple, dans la *Poétique* d'Aristote (1447 a 26). (Pour ce traité, nous suivons le texte établi par Bernard Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 1997.)

<sup>2</sup> Trois raisons nous conduisent à privilégier cette interprétation pour cette occurrence. Premièrement, ἄρμονία n'a jamais le sens de « musique » en général dans les *Stromates*. Le terme a plutôt, dans l'œuvre, des sens techniques. Ainsi en I, 16, 76, 4-6 Clément mentionne ἡ Λύδιος ἄρμονία « le mode lydien », aux côtés des « modes phrygien, semi-phrygien et semi-lydien » en *Stromates* I, 16, 76, 4-6. (On trouve une occurrence semblable en VI, 11, 88, 1.) On peut également citer III, 18, 105, 1, où ἄρμονία désigne, dans le cadre d'une métaphore, l'ensemble des cordes d'un instrument (Τὴν δικαιοσύνην τοίνυν καὶ τὴν ἄρμονίαν τοῦ σωτηρίου σεμνὴν οὖσαν καὶ βεβαίαν οἱ μὲν ἐπέτειναν, ὡς ἐπεδείξαμεν, βλασφήμως ἐκδεχόμενοι μετὰ πάσης ἀθεότητος τὴν ἐγκράτειαν « Ainsi donc, les uns [certains chrétiens] tendent au-delà de ce qui saint et sûr la pratique de la justice et les cordes de la vie qui procure le salut, comme nous l'avons montré, en admettant la continence d'une manière blasphématoire, avec une entière impiété »). Deuxièmement, il existe de forte ressemblance entre l'analogie musicale employée par Clément en I, 13 et la façon dont, dans le *Banquet* de Platon, Éryximaque emploie le terme ἄρμονία, avec le sens d'« accord » : μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ σμικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταυτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. Τὸ ἐν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἄρμονίαν τόζου τε καὶ λύρας. Ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἄρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. Ἀλλὰ ἴσως τότε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων <sup>187 b</sup> πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης. Οὐ γὰρ δῆπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἄρμονία ἂν εἴη· ἢ γὰρ ἄρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις — ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι· διαφερόμενον δὲ αὐτὸ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἄρμόσαι — ὥσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ <sup>187 c</sup> βραδέος, ἐκ διενηγεμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων γέγονε. Τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρικὴ, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμπούησασα· καὶ ἐστὶν αὐτὴ μουσικὴ περὶ ἄρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη. « Quant à la musique, il est manifeste à toute personne qui y accorde un tant soit peu d'attention qu'elle possède les mêmes propriétés quant à ces questions [celles de l'amour], comme Héraclite veut peut-être le dire quand il s'exprime par des paroles qui ne sont pas claires. En effet, l'unité, dit-il, rassemble elle-même par elle-même ce qui est différent, comme l'accord d'un arc et d'une lyre. [Fragment 51 d'Héraclite dans *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hermann Diels et Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1960-1961] Car il est tout à fait illogique d'appeler "accord" le fait d'être différent ou d'exister à partir de choses qui sont encore différentes. Mais peut-être voulait-il dire que c'est à partir de choses d'abord différentes <sup>187 b</sup> – l'aigu et le grave – puis, ensuite, qui s'accordent, qu'on fait advenir l'accord grâce à l'art de la musique. En effet, il se peut, sans doute, qu'à partir de l'aigu et du grave qui diffèrent encore, il existe un accord. En effet, l'accord, ce sont deux sons qui résonnent ensemble et deux sons qui résonnent ensemble, c'est une concordance, mais, tant qu'elles diffèrent, il est impossible qu'il y ait une concordance à partir de choses qui diffèrent, et il est impossible que ce qui diffère encore et ne concorde pas constitue un accord – et de même aussi le rythme, c'est à partir du rapide et <sup>187 c</sup> du lent, à partir de choses d'abord différentes, mais ensuite qui s'accordent, qu'on lui donne naissance. Et l'accord entre toutes ces choses, comme tout à l'heure la médecine, maintenant c'est la musique qui l'introduit, en produisant un amour et une unité entre les unes et les autres ; et la musique est, cette fois pour l'accord et du rythme, la science de l'amour. » (*Banquet*, 187 a-c) (L'« arc » peut être utilisé comme un instrument de musique – cf. Philippe Monbrun, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007 et « Homère, Pindare et Plutarque : entre musique, balistique et mantique apolliniennes. L'arc, la lyre et la Pythie ou les instruments sonores et musicaux d'Apollon », communication dans le cadre de la journée commune Langarel / Synaesthesia, *Les voies de l'efficacité sonore : chants, musiques et action rituelle*, organisée le 20 mai 2016 à l'Université Toulouse – Jean Jaurès, non publiée. Pour le texte du *Banquet*, nous suivons Paul Vicaire – Platon, *Œuvres complètes. Tome IV, 2<sup>e</sup> partie : Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.) Troisièmement, que la musique présente une sorte distincte de celle présente dans l'arithmétique, la géométrie et l'univers est cohérent avec la composition de ce passage, où Clément privilégie la variété et l'ambiguïté, en multipliant les images empruntées à des domaines différents (mythologie, musique, arithmétique, géométrie, cosmologie) et en filant une comparaison qui mêle et confond démembrement de Penthée et démembrement de Dionysos. Dans cette perspective, il est plus probable que l'auteur ait présenté une analogie

analogie ne comporte cependant pas pour autant une idée de succession. En effet, Clément ne dit pas que la « corde haute » et la « corde basse » existent *d'abord* de manière séparée *puis* qu'elles sont unifiées lorsqu'un musicien les joue en même temps<sup>1</sup>. L'unité n'est pas celle d'un « accord » concrètement joué, mais d'un « accord » théorique, c'est-à-dire un « intervalle » ou un ensemble d'intervalles consonants<sup>2</sup>, qui existe *en même temps que* l'état séparé des deux cordes (pour transposer la question à la musique classique occidentale : les notes séparées que sont do, mi et sol existent *en même temps* que l'accord de do majeur).

Cette simultanéité entre état fragmenté et état réuni est appliquée par Clément à la vérité : beaucoup de doctrines des écoles « se ressemblent par le genre et par la vérité entière » (τῶ γένει γε καὶ ὅλη τῇ ἀληθείᾳ ὁμολογοῦνται) et « se joignent ensemble pour former une unité [...] comme espèce ou comme genre » (ὡς εἶδος ἢ ὡς γένος εἰς ἓν συνάπτεται)<sup>3</sup>. Surtout, l'auteur présente les fragments de la vérité comme « ses propres semences » (τὰ οἰκεῖα σπέρματα)<sup>4</sup> tombées « dans une terre étrangère » (εἰς τὴν ἀλλοδαπὴν [...] γῆν)<sup>5</sup>.

---

musicale distincte des analogies arithmétique, géométrique et cosmologique (ce que permet l'interprétation de ἀρμονία comme « accord ») plutôt que quatre analogies fonctionnant de manière parallèle (ce que supposerait une interprétation de ἀρμονία comme « musique »).

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 5 ne comporte pas d'adverbes du type πρότερον... (ἔπειτα) ὕστερον, qui apparaissent dans le *Banquet* (187 a-c), un passage dont Clément s'inspire ici selon nous. Cf. Ἀλλὰ ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφορομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης. « Mais peut-être voulait-il dire que c'est à partir de choses *d'abord* différentes – l'aigu et le grave – *puis, ensuite*, qui s'accordent, qu'on fait advenir l'accord grâce à l'art de la musique » (187 a-b) ; ὡσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων γέγονε. Τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὡσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρικὴ, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμπούησασα· καὶ ἔστιν αὖ μουσικὴ περὶ ἀρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη. « et de même aussi le rythme, c'est à partir du rapide et du lent, à partir de choses *d'abord* différentes, mais *ensuite* qui s'accordent, qu'on lui donne naissance. » (187 b-c)

<sup>2</sup> Ἀρμονία peut avoir le sens d'un intervalle musical. Ainsi, il désigne l'« octave » chez Platon (*République*, x, 617 c) et Nicomaque de Gérase (*Manuel d'harmonique*, 9, 41), ce dernier auteur citant Philolaos de Crotone (fragment 7 dans Jean-Paul Dumont (dir.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988) pour sa définition de l'ἀρμονία comme l'addition d'une « quinte » et d'une « quarte ». (Pour *République* x, nous suivons le texte établi par Émile Chambry – Platon, *Œuvres complètes, tome VII, 2<sup>e</sup> partie : La République, Livres VIII-X*, Paris, Les Belles Lettres, 1934. Pour Nicomaque de Gérase, nous suivons Daniel W. Graham dans *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I., Cambridge, Cambridge University Press, 2010 – le passage sur l'ἀρμονία apparaît p. 494.)

<sup>3</sup> *Stromates* I, 13, 57, 4.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 3.

<sup>5</sup> *Stromates* I, 13, 57, 3.

Dans cette perspective, la réunification est moins la réunion de morceaux dispersés qu'un changement de regard, qui révèle cette nature commune<sup>1</sup>, ce que Clément exprime lorsqu'il écrit que « quand la lumière se lève, je pense, tout est illuminé<sup>2</sup> ».

En revanche, une seconde conception de l'unité, comportant une dimension temporelle, apparaît dans les deux références mythologiques. À la dispersion des membres de Penthée<sup>3</sup> succède le démembrement de Dionysos<sup>4</sup>, un mythe qui, chez plusieurs auteurs, se termine, au moins implicitement, par la réunification et le retour à la vie du dieu<sup>5</sup>. Dans la comparaison avec Dionysos, état fragmenté et été réunifié existent donc comme deux étapes *successives*, au sein d'une séquence en trois temps : unité originelle, dispersion et unité nouvelle existent comme trois étapes successives.

On trouve ces trois temps dans la manière dont Clément décrit la vérité. Celle-ci est *d'abord* « une » (Μιάς τοίνυν οὔσης τῆς ἀληθείας<sup>6</sup>). Elle existe *ensuite* de manière dispersée :

---

<sup>1</sup> Que l'unité soit d'abord un objet de regard apparaît d'ailleurs à la fin du chapitre 12 du premier Stromate, dans un passage que nous avons cité : la réunification de la « vérité semée çà et là et en tout sens » est assimilable à des semences dont chacune « germera et *montrera* (ἀναδείξει) le blé » (*Stromates* I, 12, 56, 3).

<sup>2</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1. L'image de la lumière exprime ainsi une unité qui existe par-delà l'idée de parties qui seraient dispersées ou rassemblées. Cette interprétation est confirmée par Stromates VI, 16, 138, 3, où Clément décrit « la lumière de la vérité » (τὸ [...] φῶς τῆς ἀληθείας) comme φῶς ἀληθές, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους « la lumière véritable, sans ombre, l'esprit du Seigneur *partagé sans partie* pour ceux qui sont sanctifiés par la foi ».

<sup>3</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6.

<sup>5</sup> Dans son traité *Sur Isis et Osiris*, Plutarque rapproche le mythe de Dionysos démembré par les Titans de celui d'Osiris démembré par Typhon : Ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. « Et ce qui concerne les Titans et les Nyctélies [fêtes de Dionysos] est en accord avec les déchirements, les retours à la vie et les renaissances d'Osiris et il en est de même pour ce qui se rapporte à ses sépultures. » (paragraphe 35) Plutarque ne raconte pas à proprement parler la réunification du corps d'Osiris après que Typhon l'a « divisé » (διαίρω) en quatorze parties (μέρη) (paragraphe 18) mais le fait qu'Osiris « se soit uni après sa mort » (μετὰ τὴν τελευταίην συγγενόμενος) avec Isis (paragraphe 19) sous-entend qu'il est revenu à la vie après que son corps a été reconstitué. On pourrait donc faire l'hypothèse qu'il en est de même dans le mythe de Dionysos et des Titans. Un texte plus tardif, le *Commentaire sur le Phédon de Platon* par Damascius, peut appuyer cette interprétation dans la mesure où, dans sa reprise du mythe, le philosophe néoplatonicien oppose un déchirement de Dionysos et une union vers lui : « Mais il serait mieux de voir cette vie partout, parce que des dieux du moins, les Titans, en soit à l'origine. Et donc, ce qui, dans la vie rationnelle, semble s'auto-déterminer et tend, pour ainsi dire, à dépendre de soi seul et non du supérieur, ni de l'inférieur, cela, les Titans l'ont produit en nous. C'est d'après cela que nous aussi nous *déchirons Dionysos en nous* (τὸν ἐν ἡμῖν Διόνυσον διασπῶμεν), lorsque nous brisons notre ressemblance naturelle de forme et pour ainsi dire notre capacité à la communauté avec le supérieur et l'inférieur. Or, quand nous nous comportons ainsi, nous sommes des Titans. Mais quand nous nous *rassemblons vers Celui-là* (ὅταν δὲ εἰς ἐκεῖνο συμβῶμεν), nous devenons des Dionysos parce que nous sommes absolument accomplis » (I, 9. Le *Commentaire sur le Phédon* de Damascius a été édité par Leendert G. Westerink – Oxford, Oxford University Press, 1977. Nous citons la traduction de ce passage par Fabienne Jourdan, « Manger Dionysos », *art. cit.*, p. 170.)

<sup>6</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1.

chaque école possède ὅπερ ἔλαχεν « ce qu'elle a reçu<sup>1</sup> », οἱ μὲν οὐκ ὀλίγα, οἱ δὲ μέρος τι « les uns pas un peu, les autres une partie<sup>2</sup> ». Les fragments de la « vérité » apparaissent alors chacun ὡς μέλος ἢ ὡς μέρος « comme membre, comme partie<sup>3</sup> ». Enfin, la vérité trouve une unité nouvelle : « Mais celui qui rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité, à coup sûr, sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera, la vérité.<sup>4</sup> »

Ces deux conceptions de la fragmentation et de la réunification sont, en apparence, mutuellement exclusives : il est difficile d'imaginer que les états fragmenté et réunifié soient à la fois simultanés et successifs. Pourtant, Clément les entremêle étroitement, que ce soit dans l'énumération de types d'unités développée à propos des « doctrines proclamées par les écoles » (« elles se joignent ensemble pour former une unité, que ce soit comme membre, comme partie [états successifs], comme espèce ou comme genre [états simultanés]<sup>5</sup> » ou dans l'ensemble du passage<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 13, 57, 2.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 13, 57, 4.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6. La place de l'adverbe αὐθις « de nouveau » suggère que cette unité n'est pas un retour à l'unité d'origine : Clément évoque « celui qui rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité » (ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὐθις καὶ ἐνοποιήσας) et non pas « celui qui rassemblera les parties dispersées et qui les constituera de nouveau en une unité ». Ainsi, la réunification des *Stromates* n'est pas une réintégration des fragments dans la progression linéaire plusieurs fois affirmée par Clément (d'une partie éthique à une partie apologétique et d'une partie apologétique à une partie physique).

<sup>5</sup> *Stromates* I, 13, 57, 4.

<sup>6</sup> « <sup>1</sup>Mais la vérité étant une (parce que le mensonge a des milliers de tours et de détours), comme les Bacchantes qui ont arraché les membres de Penthée, les écoles des philosophies barbare et grecque, chacune, ce qu'elle a reçu [états fragmenté et réunifié vus comme successifs], elle s'en est vanté comme si c'était la vérité entière, mais quand la lumière se lève, je pense, tout est illuminé [état fragmenté et réunifié vus comme simultanés]. <sup>2</sup> Ainsi, l'ensemble des Grecs et des Barbares qui ont essayé d'atteindre le vrai, on peut montrer qu'ils possèdent, les uns pas un peu, les autres une partie, s'il en est ainsi, du *logos* de la vérité. [états successifs] <sup>3</sup> Or l'éternité réunit le temps futur, le temps présent et même le temps passé en un instant ; mais la vérité est bien plus capable encore que l'éternité de regrouper ses propres semences, même si elles sont tombées dans une terre étrangère. [états simultanés] <sup>4</sup> En effet, un grand nombre des doctrines proclamées par les écoles (toutes celles qui ne se sont pas rendues complètement sourdes ni mutilées par rapport à la loi de la nature, en découpant le Christ), nous pouvons découvrir, même si elles semblent être différentes les unes des autres, qu'elles se ressemblent par le genre et par la vérité entière [états simultanés] ; en effet, elles se joignent ensemble pour former une unité, que ce soit comme membre, comme partie [états successifs], comme espèce ou comme genre [états simultanés]. <sup>5</sup> Et aussi la corde haute aussi est opposée à la corde basse, mais toutes les deux sont un seul accord, et dans les chiffres, le chiffre pair diffère du nombre impair, mais tous les deux se ressemblent parce qu'ils appartiennent à l'arithmétique, comme, parce qu'ils appartiennent aux figures géométriques, le cercle, le triangle et le carré et toutes les autres figures géométriques se ressemblent bien qu'elles soient différenciées les unes des autres. De plus, dans tout l'univers, l'ensemble de toutes les parties, même si elles diffèrent les unes des autres, conservent leur identité commune par rapport à l'ensemble. [états simultanés] <sup>6</sup> Donc, c'est de la même façon que la philosophie grecque et barbare a fait pour la vérité éternelle un démembrement, non pas celui du récit mythique sur Dionysos, mais celui du récit théologique sur le *logos* qui existe pour toujours. Mais celui qui rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité [états successifs], à coup sûr, sachez bien que c'est le *logos* parfait qu'il contempera, la vérité [états simultanés : l'unité est d'abord quelque chose que l'on contemple]. »

Si l'on accepte l'identification entre « le *logos* de la vérité<sup>1</sup> » dont il est question en I, 13 et le *logos* que sont les Stromates, cela signifie que, dans l'œuvre de Clément, fragmentation et réunification sont *à la fois successives et simultanées*. Autrement dit, les Stromates, envisagées comme fragmentaires, sont *déjà* réunifiées (c'est la conception simultanée des deux états) et, *en même temps*, restent à réunifier (conception successive). Ainsi, il existe, dans cette œuvre, une double fragmentation – l'une qui est déjà annulée par une unité nouvelle ; l'autre qui demeure – et une double réunification – l'une qui est déjà mise en œuvre ; l'autre qui reste à accomplir.

Cette double perspective est confirmée par la pluralité des origines possibles de la fragmentation et de la réunification, d'après I, 13 et d'après le court passage qui termine I, 12, où Clément affirme que si son œuvre « rencontre un bon cultivateur (ἀγαθός γεωργός), chacune des semences germera et montrera le blé.<sup>2</sup> »

### C. Une réunification accomplie par le texte et par l'auteur et une réunification accomplie par le lecteur

La fragmentation déjà annulée par une réunification déjà mise en œuvre peut être le fait du texte lui-même ou de l'auteur<sup>3</sup>.

*Stromates* I, 13 permet de soutenir la première de ces deux identifications de l'origine du processus. Dans ce passage, la réunification est réalisée par la « vérité » elle-même. Clément affirme ainsi que « la vérité est bien plus capable encore que l'éternité de regrouper ses propres semences<sup>4</sup> ». De même, les fragments de la vérité dispersés entre les différentes écoles sont présentés comme à l'origine de leur propre réunification : « En effet, un grand nombre des doctrines proclamées par les écoles [...] *se joignent ensemble* pour former une unité<sup>5</sup> ». De plus, dans plusieurs passages, les *Stromates* eux-mêmes sont présentés comme un γεωργός<sup>6</sup> : en I,

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 2.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 12, 56, 3.

<sup>3</sup> Par « auteur » nous désignons la ou les personnes à l'origine d'un texte. À nouveau, nous n'employons le masculin que par commodité.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 13, 57, 3. Le datif ὅλη τῇ ἀληθείᾳ en I, 13, 57, 4 pourrait d'ailleurs être interprété comme un complément d'agent : « elles se ressemblent par le genre et *par le fait de* la vérité entière ».

<sup>5</sup> Πάμπολλα γὰρ τῶν παρὰ ταῖς αἰρέσεσι δοξαζομένων... εἰς ἓν συνάπτεται. (*Stromates* I, 13, 57, 4)

<sup>6</sup> En *Stromates* IV, 2, 7, 1, les Stromates sont assimilés au « cultivateur » présent dans un poème de Timocléon : Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι



12, 56, 3, l'œuvre elle-même peut donc être le « bon cultivateur (ἀγαθός γεωργός) » grâce à qui « chacune des semences germera et montrera le blé.<sup>1</sup> » Si l'on assimile la vérité au *logos* que constituent les *Stromates*, cela signifie que le texte lui-même réunifie ses propres fragments.

Mais l'origine de cette réunification déjà accomplie peut aussi être l'auteur, pour trois raisons.

Premièrement, il semble logique que l'auteur du *logos* que constituent les *Stromates* soit capable de « contempl[er] » ce « *logos* parfait<sup>2</sup> ».

Deuxièmement, l'assimilation, en I, 13, du λόγος à un corps démembré (que ce soit celui de Penthée ou celui de Dionysos) rappelle la présentation des *Stromates* comme un « corps » en I, 2, 20, 4, où Clément parle de οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι « les *Stromates* constitués en un corps par l'érudition<sup>3</sup> ». Cette assimilation place l'auteur dans la situation de celui qui peut fragmenter ou réunifier le corps du *logos*, d'autant plus qu'une autre occurrence de la métaphore du σῶμα pour désigner un texte confirme que cette image

---

« De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique *Timocléon*, produisent des figes fraîches, de l'huile, des figes séchées, du miel ». La γράφη de Clément est également le sujet grammatical de la phrase où l'auteur présente pour la première fois son programme. Ce sont donc les *Stromates* eux-mêmes qui agissent alors γεωργικῶς « comme le fait un agriculteur ». Ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεται μοι γραφή... <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη... προκεκαθαυμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « Il y a des choses que mon écrit dira par énigmes... Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire d'exposer avant la contemplation physique... la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le font les agriculteurs pour la plantation d'une vigne. » (I, 1, 15, 1-2)

<sup>1</sup> *Stromates* I, 12, 56, 3.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 13, 57, 6.

<sup>3</sup> Le verbe σωματοποιῶ a une utilisation attestée comme métaphore de la composition littéraire. Artémidore l'utilise pour caractériser l'unité (ἕν) d'une œuvre par opposition à l'idée de « parties divisées » (τὰ κεχωρισμένα) (*Onirocritique*, préambule, 4, cf. *Artemidorus'Oneirocritica*, texte, traduction et commentaire de Daniel E. Harris-McCoy, Oxford, Oxford University Press, 2012). On retrouve le même sens dans les scholies au *Sur l'invention* du Pseudo-Hermogène de Tarse (VII, 60 et 791, cf. *Corpus rhetoricum. 3/2. Scolies au traité « Sur l'invention » du Pseudo-Hermogène*, textes établis et traduits par Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 2012). Cependant, σωματοποιῶ désigne d'abord, concrètement, la création d'un « corps » biologique. Ce sens apparaît par exemple dans un fragment attribué à Hermès Trismégiste et cité par Jean Stobée (I, 41, 6, cf. *Ioannis Stobaei Anthologium*, texte édité par Curtius Wachsmuth et Otto Hense, Berlin, Weidmann, 1974, réimpression de l'édition de 1884-1912, volume I.) Cet aspect biologique est plusieurs fois mis en lumière par Clément dans son utilisation du terme σῶμα comme image du texte. En *Stromates* I, 1, 1, 2, les textes sont assimilés à des « corps » particuliers, ceux d'enfants qui ont été engendrés : Οἱ μὲν γε παῖδες σωμάτων, ψυχῆς δὲ ἔγγονοι οἱ λόγοι. « Eh bien, les enfants sont les descendants des corps, et les discours sont ceux de l'âme. » En *Stromates* VI, 15, 132, 3, le « corps des écritures » est rapproché du « corps de Moïse » : δηλούσης, οἶμαι, τῆς ἱστορίας μὴ πάντων εἶναι τὴν γνῶσιν, ἐπεὶ οἱ μὲν τὸ σῶμα τῶν γραφῶν, τὰς λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα, καθάπερ τὸ σῶμα τὸ Μωυσέως, προσβλέπουσιν, οἱ δὲ τὰς διανοίας καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ὀνομάτων δηλούμενα διορῶσι « Cette histoire [celle de Josué assistant à la mort de Moïse d'après une source de Clément qui reste débattue] signifie, je crois, que la gnose n'est pas à tous, puisque les uns regardent le corps des écrits – les phrases et les mots – comme le corps de Moïse, tandis que les autres distinguent les pensées et ce que les mots signifient. » (L'origine de l'histoire dont Clément rend alors compte, à propos de Moïse et Josué, reste débattue.)

n'empêche pas de concevoir celui-ci comme pouvant être fragmenté. C'est ce qui ressort d'un passage du Stromate VII, où Clément accuse « ceux qui appartiennent aux sectes » (dans ce contexte, les hérésies chrétiennes) de ne pas respecter, dans leur traitement des « écrits prophétiques », τὸ σῶμα καὶ τὸ ὕφος<sup>1</sup> τῆς προφητείας « le corps et le tissage de la prophétie<sup>2</sup> ». Dans ce contexte, Clément ne reproche pas aux hérétiques de fragmenter le corps des livres prophétiques en pratiquant des « choix d'extraits » (ἐκλογαί)<sup>3</sup>, mais d'attenter à τὸ σημαίνον ἀπ' αὐτῶν « la signification qui en ressort<sup>4</sup> ». Dans ce passage, Clément n'oppose donc pas une utilisation fragmentée et une utilisation unifiée des Prophètes, mais deux sortes d'ἐκλογαί, deux manières de *choisir* ces textes, dont l'une serait apte à faire ressortir la

<sup>1</sup> Clément n'est pas le seul à associer σῶμα et ὕφος pour évoquer un texte. On retrouve ces deux termes chez Hermogène de Tarse, qui oppose le texte ainsi conçu à l'idée de division : « le discours est créé comme un tissu unitaire et comme un corps, sans être divisé en des propos distincts » (ὕφος ἐν ὁ λόγος γένηται καὶ σῶμα, μὴ διασπώμενος ἐν ταῖς ὑποφοραῖς) (*Sur l'invention* III, 13, cf. *Invention and method: two rhetorical treatises from the Hermogenic Corpus*, texte édité par Hugo Rabe, traduction, introductions et notes de George A. Kennedy, Leiden et Boston, Brill, 2005). Dans la littérature grecque précédant Clément il existe d'ailleurs des liens entre les images du texte comme tissu et comme corps. Jacqueline Assaël note ainsi que dans *Lysistrata* : « le tissage représente [...] la création et la fabrication d'une matière vivante issue du corps féminin » et que, dans *Du système des glandes* (I, 16), Hippocrate « établit un rapport entre le chair de la femme [...] et la laine, objet de filage et de tissage » (Jacqueline Assaël, « Tisser un chant, d'Homère à Euripide », *art. cit.*, p. 147). Cette association entre le tissage des vêtements et celui des enfants à naître se retrouve également après les *Stromates*. Ainsi, Porphyre interprète les étoffes pourpres tissées par des Nymphes en *Odyssée* XIII, v. 108 comme « de la chair tissée avec du sang » (*Antre des nymphes*, 13-14) : « Porphyre révèle donc que, dans l'imagination et dans la conscience des Grecs, le tissage rituel de fibres animales ou végétales peut se transformer, métaphoriquement, en une opération organique. » (Jacqueline Assaël, « Tisser un chant », *art. cit.*, p. 146).

<sup>2</sup> <sup>2</sup> Κἂν τολμήσωσι προφητικαῖς χρήσασθαι γραφαῖς καὶ οἱ τὰς αἰρέσεις μετιόντες, πρῶτον μὲν οὐ πάσαις, ἔπειτα οὐ τελείαις, οὐδὲ ὡς τὸ σῶμα καὶ τὸ ὕφος τῆς προφητείας ὑπαγορεύει, ἀλλ' ἐκλεγόμενοι τὰ ἀμφιβόλως εἰρημένα εἰς τὰς ἰδίας μεταγούσι δόξας, ὀλίγας σποράδην ἀπαντιζόμενοι φωνάς, οὐ τὸ σημαίνον ἀπ' αὐτῶν σκοποῦντες, ἀλλ' αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει. <sup>3</sup> Σχεδὸν γὰρ ἐν πᾶσιν οἷς προσφέρονται ῥητοῖς εὖροις ἂν αὐτοὺς ὡς τοῖς ὀνόμασι μόνοις προσανέχουσι, τὰ σημαίνονα ὑπαλλάττοντες, οὐθ' ὡς λέγονται γινώσκοντες οὐθ' ὡς ἔχειν πεφύκασι χρώμενοι αἷς καὶ δὴ κομίζουσιν ἐκλογαῖς. <sup>4</sup> Ἡ ἀλήθεια δὲ οὐκ ἐν τῷ μετατιθέναι τὰ σημαίνονα εὐρίσκεται (οὕτω μὲν γὰρ ἀνατρέψουσι πᾶσαν ἀληθῆ διδασκαλίαν), ἀλλ' ἐν τῷ διασκεύασθαι τί τῷ κυρίῳ καὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τελέως οἰκεῖόν τε καὶ πρέπον, κἂν τῷ βεβαιῶν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν. « <sup>2</sup> Et si ceux qui appartiennent aux sectes ont l'audace aux aussi d'utiliser les Écritures prophétiques, d'abord ils ne les utilisent pas toutes, ensuite ils ne les utilisent pas entièrement ni comme l'impliquent le corps et le tissu de la prophétie, mais en choisissant les passages à double sens pour les intégrer à leurs propres doctrines, en cueillant çà et là quelques sons, non pas en regardant la signification qui en ressort, mais en abusant du texte lui-même. <sup>3</sup> En effet, dans presque toutes les expressions auxquelles ils ont recours, on découvre que, en se fiant purement aux mots eux-mêmes, ils changent les significations, sans comprendre la façon dont ces expressions disent et sans les utiliser selon la façon dont même les choix d'extraits qu'ils retiennent les produisent. <sup>4</sup> Or, la vérité ne se trouve pas dans le changement des significations (en effet, de cette façon, ils ruinent l'ensemble de l'enseignement véritable) mais dans l'examen de ce qui est parfaitement propre et convenable au Seigneur et au Dieu tout-puissant et dans l'affermissement de chaque point démontré dans des passages des Écritures à partir, de nouveau, des passages des Écritures elles-mêmes qui leur sont semblables. » (*Stromates* VII, 16, 96, 2-4).

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 16, 96, 3. Les hérétiques ne sont pas présentés comme malmenant le texte biblique en tant que suite de mots : au contraire, ils sont plutôt vus ici littéralistes puisqu'ils « se fient aux mots eux-mêmes » – αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει.

<sup>4</sup> *Stromates* VII, 16, 96, 2.

« signification » des Écritures. Dans ce contexte, les images du « corps » et du « tissu » ne font donc pas des écrits prophétiques des textes indivisibles<sup>1</sup> : ils désignent, par-delà l'ordre des mots qui les constituent, l'unité et la cohérence de leur signification<sup>2</sup>. Ainsi, l'identification de l'auteur des *Stromates* au créateur d'un « corps » n'empêche pas qu'il puisse être à l'origine de sa fragmentation et de sa réunification.

Troisièmement, dans certains passages, Clément lui-même se présente comme un γεωργός<sup>3</sup>, ce qui justifie de l'identifier au « bon cultivateur » de I, 12, 56, 3,

Dans cette perspective, l'auteur est à l'origine de réunifications déjà réalisées au sein de l'œuvre.

Cette fragmentation, déjà résolue en une réunification déjà réalisée, du fait du texte lui-même ou de l'auteur<sup>4</sup>, signifie que les *Stromates*, envisagés comme structure, ont un triple aspect : ils se présentent comme une structure linéaire (selon le programme explicité plusieurs fois par Clément), comme une suite potentielle de fragments (selon leur fragmentabilité) *et comme, déjà, une ou plusieurs réunifications de ces fragments*, selon des modalités qui ne se

---

<sup>1</sup> Certains usages parallèles de ὕφος confirment cette interprétation. On peut citer par exemple le *Traité sur le sublime* du Pseudo-Longin : Καὶ τὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς εὐρέσεως καὶ τὴν τῶν πραγμάτων τάξιν καὶ οἰκονομίαν οὐκ ἐξ ἑνὸς οὐδ' ἐκ δυεῖν, ἐκ δὲ τοῦ ὅλου τῶν λόγων ὕψους μόλις ἐκφαινομένην ὀρᾶμεν, ὕψος δὲ που καιρίως ἐξενεχθὲν τὰ τε πράγματα δίκην σκηπτῶν πάντα διεφόρησεν καὶ τὴν τοῦ ῥήτορος εὐθὺς ἀθρόαν ἐνεδείξατο δύναμιν. « Et l'expérience dans l'invention comme l'ordre et l'organisation des matières, nous ne les voyons pas apparaître dans un ou deux passages, mais dans l'ensemble du tissu des discours, alors que le sublime, est introduit à un juste moment et illumine l'ensemble du sujet comme un éclair ». (1, 4) La métaphore du « tissu » n'implique pas ici que les « discours » forment une suite dont l'ordre ne saurait être changé. « [L]ensemble du tissu des discours » est opposé ici à « un » (εἷς) ou « deux » (δύο) passages et au « juste moment » (καιρίως) où apparaît le sublime. Il désigne donc l'œuvre en tant que « totalité » (cf. James I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 151 et note 223 p. 151), par opposition à des passages précis, et non l'œuvre en tant qu'ordre non modifiable. Galien emploie ὕφος de la même manière (*Commentaires sur le premier livre des Épidémiques d'Hippocrate* III, 80, cf. *Galeni In Hippocratis Epidemiarum. 2/1, Librum III*, texte édité par Ernst Wenkebach, Lipsiae, Berolini, 1936).

<sup>2</sup> Il est significatif que Clément parle ici du « tissu de la prophétie » (τὸ ὕφος τῆς προφητείας) (*Stromates* VII, 16, 96, 2) et non du tissu des textes prophétiques. Généralement, Clément désigne par προφητεία une révélation qui dépasse les écrits que constituent les textes prophétiques de la Bible. Ainsi en *Stromates* VII, 1, 2, 2, la « prophétie » est mise sur le même plan que la « philosophie ». Pour VII, 16, 97, 2, Alain Le Boulluec considère d'ailleurs que la προφητεία est « entendue ici comme révélation salvifique » (*Stromate VII, op. cit.*, note 3 p. 294) (et non comme le corpus de textes bibliques constitué par les Prophètes).

<sup>3</sup> Rappelons I, 1, 17, 4, déjà cité, où Clément s'assimile à un γεωργός lorsqu'il justifie son usage des références grecques : Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι. « Comme les agriculteurs arrosent préalablement la terre, nous aussi, nous arrosons préalablement leur partie terrestre avec ce qu'il est possible de boire dans les paroles grecques, de manière à ce qu'ils puissent recevoir la semence spirituelle tombée en eux et la faire grandir facilement. » (*Stromates* I, 1, 17, 4)

<sup>4</sup> Nous reviendrons, *infra*, Première partie, chapitre 3, 2, sur la part de l'auteur et sur la part du texte dans ce processus.

confondent pas avec le plan linéaire. Dans cette perspective, les *Stromates* ont aussi un triple aspect si on les envisage comme organisation : ils sont organisés, inorganisés et réorganisés de plusieurs manières, qui ne se confondent pas avec un retour à l'organisation première.

Mais l'origine du processus de fragmentation et de réunification peut aussi être le lecteur, auquel cas la fragmentation demeure et la réunification reste à accomplir. En effet, dans un passage de l'œuvre, ceux-ci non seulement sont comparés à un γεωργός mais sont aussi présentés comme à l'origine de la création d'une nouvelle unité des *Stromates*, ce qui justifie doublement de les identifier au « bon cultivateur » de *Stromates* I, 12, 56, 3.

<sup>1</sup> Ἐοίκασι δέ πως οἱ *Στρωματεῖς* οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὅρει δὲ μᾶλλον συσκίφῃ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ, ἐξεπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων διὰ τοῦς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς. <sup>2</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. <sup>3</sup> Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ *Στρωματεῖς*, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοῦς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες.

« <sup>1</sup> Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers, où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché. <sup>2</sup> En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. <sup>3</sup> Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte<sup>1</sup>. »

Le mot ἀναγιγνώσκοντες « lecteurs » ne constitue pas ici un indice probant puisqu'il ne figure pas dans le *Laurentianus* mais constitue un ajout d'Otto Stählin<sup>2</sup>. Cependant, trois thèmes, présents ici, mais aussi dans d'autres passages de l'œuvre, conduisent à identifier le γεωργός dont il est question en VII, 18, 111, 2, avec les lecteurs : le style voilé comme un moyen de protection vis-à-vis de récepteurs malveillants de l'œuvre<sup>3</sup> ; l'amour de l'effort que les

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1-3.

<sup>2</sup> Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus. Dritter Band. Stromata Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae quis dives salvetur. Fragmente*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909.

<sup>3</sup> Les arbres fruitiers et sans fruits ont été mêlés διὰ τοῦς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché » (*Stromates* VII, 18, 111, 1). Cette conception défensive du style voilé apparaît dès le *Stromate* I : Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξοργήσασθαι (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοῦς τε ἀπατῶντες καὶ

Stromates vont créer chez ceux qui les lisent<sup>1</sup> ; le doute quant à la possibilité même que l'œuvre trouve des gens pour la lire<sup>2</sup>. La présence de ces trois thèmes confirme que, quel que soit le mot qui était originellement présent après τούς en VII, 18, 111, 3, il devait désigner les lecteurs des Stromates et que ceux-ci sont bien assimilables au γεωργός dont il est question en VII, 18, 111, 2. Or, la tâche de ce dernier est de créer une nouvelle unité à partir d'un ensemble dispersé. Dans le passage, Clément rappelle le refus de la τάξις qui caractérise son texte, explicitement (Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*<sup>3</sup> ») et par une métaphore, l'œuvre étant ici présentée comme le contraire de « jardins arrangés soigneusement » et « plantés en rangées »<sup>4</sup>. Face à une œuvre ainsi constituée, le rôle des lecteurs est bien une réunification : Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὄραϊον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπέει. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant<sup>5</sup>. »

Dans cette perspective, tout en étant déjà réunifiés, par le texte lui-même et par l'auteur, les *Stromates* demeurent fragmentés : des réunifications nouvelles, absentes de l'œuvre, peuvent être créées par les lecteurs.

---

τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « Pourquoi donc une telle disposition a-t-elle paru bonne pour ces notes ? Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (*Stromates* I, 2, 21, 2) *Stromates* VII, 18, 111, 1-3 apparaît ainsi comme divisé en deux parties, la première consacrée à la réception, ou plutôt à la non-réception de l'œuvre par de mauvais lecteurs (VII, 18, 111, 1), la seconde à la réception de l'œuvre par des bons lecteurs, ceux qui sont assimilables à un γεωργός (VII, 18, 111, 2-3).

<sup>1</sup> φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες « en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte » (*Stromates* VII, 18, 111, 3) Dès le premier Stromate, Clément met en lien cette idée avec la réception des Stromates. La forme particulière de cette œuvre suscite une lecture semblable à une chasse dont le résultat est d'autant plus agréable que sa quête a été difficile : Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. Καθάπερ οὖν ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικός ζητήσας, ἐρευνήσας, ἀνιχνεύσας, κυνοδρομήσας αἰρεῖ τὸ θηρίον, οὕτω καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. De même donc que l'amoureux de la chasse aime chercher, fouiller, pister, lancer les chiens pour attraper le gibier, de même le vrai aussi apparaît plein de douceur quand on l'a cherché et obtenu avec peine. » (*Stromates* I, 2, 20, 4 – 21, 1).

<sup>2</sup> τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες « en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve » (*Stromates* VII, 18, 111, 3) Ce doute rappelle une remarque faite par Clément à la suite d'une présentation de ses *Stromates* (IV, 2, 4, 1, où l'auteur parle de ses ὑπομνήματα) : εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή « car mon écrit trouvera une seule personne qui le comprendra » (*Stromates* IV, 2, 4, 2).

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 3.

<sup>4</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1.

<sup>5</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 2.

Une telle conception n'est pas inconnue dans les premiers siècles du christianisme. On la trouve à nouveau<sup>1</sup> chez Irénée de Lyon, à propos des textes que les Valentiniens créent en disloquant et en agencant les Écritures selon des ordres nouveaux :

... τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἰρμόν τῶν γραφῶν ὑπερβαίνοντες, καὶ, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας<sup>2</sup>. Μεταφέρουσι δὲ καὶ μεταπλάττουσι, καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιοῦντες ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῆ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ φαντασίᾳ. Ὅνπερ τρόπον εἴ τις βασιλέως εἰκόνας καλῆς κατεσκευασμένης [ἐπιμελῶς] ἐκ ψηφίδων ἐπισήμων ὑπὸ σοφοῦ τεχνίτου, λύσας τὴν ὑποκειμένην τοῦ ἀνθρώπου ἰδέαν, μετενέγκῃ τὰς ψηφίδας ἐκεῖνας, καὶ μεθαρμόσοι, καὶ ποιήσει μορφήν κυνὸς ἢ ἀλώπεκος...

... en outrepassant l'ordre et l'enchaînement des Écritures et, autant qu'il est en leur pouvoir, en disloquant les membres de la vérité.<sup>3</sup> Ils placent autrement et forment autrement et, en faisant une chose à partir d'une autre, ils trompent de nombreuses personnes par la représentation composée d'une manière mauvaise à partir de paroles du Seigneur mises en harmonie. Ils procèdent de la même façon que quelqu'un qui, après qu'une belle image d'un roi a été agencée [avec soin] à partir de carreaux ayant des couleurs distinctes par un habile artisan, disloquerait l'image de l'homme puis placerait ces carreaux autrement, les disposerait autrement et créera la forme d'un chien ou d'un renard<sup>4</sup>... »

Les Valentiniens procèdent ici de la même façon que, pensons-nous, les lecteurs de Clément doivent procéder vis-à-vis des Stromates, selon I, 13 : partant d'un texte qui présente une structure linéaire – décrite ici au moyen des termes τάξις (« ordre ») et εἰρμός<sup>5</sup> (« succession ») – ils modifient l'ordre des éléments qui le constituent – éléments qui équivalent, dans la comparaison employée par Irénée aux « carreaux » d'une mosaïque – et créent ainsi une « harmonie » nouvelle (cf. τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων « à partir de paroles du Seigneur mises en harmonie ») et donc un texte nouveau. La seule différence, cruciale, avec *Stromates* I, 13 est que les hérétiques condamnés par Irénée, en agissant ainsi, « compos[ent] d'une manière mauvaise » (κακοσυντίθημι) alors que les lecteurs du texte de

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 1. A.

<sup>2</sup> Ces lignes font suite au passage du livre I de *Contre les hérésies*, que nous avons cité en chapitre 3, 1. a. et dont nous redonnons ici les derniers mots.

<sup>3</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 8, 1. Nous suivons l'édition des fragments grecs du livre I édités par Louis Doutreleau dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Vol. 1/2, Livre I*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.

<sup>4</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 8, 1.

<sup>5</sup> Le mot εἰρμός apparaît dans un des passages où Clément présente son programme linéaire : ... οἷς ἐπόμενον ἂν εἶη μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας τὰ περὶ προφητείας παραδεδομένα διαλαβεῖν, ὡς καὶ τὰς γραφὰς αἷς πεπιστεύκαμεν κυρίας οὔσας ἐξ ἀθνητείας παντοκρατορικῆς ἐπιδείξαντας προῖέναι δι' αὐτῶν εἰρμῶν δύνασθαι <καὶ> ἀπάσαις ἐντεῦθεν ταῖς αἰρέσεσιν ἕνα δεικνύναι θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον. Πολλὰ δὲ ἡμᾶς αἰ πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους ἀντιρρήσεις ἐκδέχονται πειρωμένους τὰ τε ὑπ' αὐτῶν προκομιζόμενα ἐγγράφως διαλύεσθαι πείθην τε αὐτοὺς καὶ ἄκοντας, δι' αὐτῶν ἐλέγχοντας τῶν γραφῶν. « À la suite de cela, il faudrait après cette incursion dans la théologie saisir ce qui nous a été transmis sur la prophétie, de manière à ce que, ayant démontré que les Écritures auxquelles nous croyons ont une toute-puissance qui provient d'un pouvoir absolu, puisqu'elles sont celles du Seigneur, nous puissions poursuivre selon un enchaînement logique grâce à elles et montrer à partir de là à toutes les hérésies qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant, celui qui a été annoncé authentiquement par la Loi et les Prophètes, et également par le bienheureux évangile. » (*Stromates* IV, 1, 2, 2)

Clément qui créeraient de telles réunifications agiraient comme de « bon[s] cultivateur[s] » (ἀγαθὸς γεωργός<sup>1</sup>). Autrement dit, Clément enjoint à faire ce qu'Irénée réprouve.

Ni l'*Évangile selon Marc*, ni la *Lettre apocryphe de Jacques* ne présente de semblable passage métalittéraire, où le texte serait comparé à un ensemble fragmenté puis réunifié<sup>2</sup>, ni de présentation d'une réunification opérée par les lecteurs, comme en *Stromates* I, 13, 57, 1-6 ou VII, 18, 111, 1-3. Pourtant, les deux œuvres présentent les deux mêmes processus – fragmentation et réunion – et les deux types de réunifications : celles déjà présentes dans le texte, par son action ou par le fait de l'auteur, et celles créées par les lecteurs. Ce sont deux types de réunifications que nous allons présenter pour l'ensemble des textes du corpus.

## 2. Les réunifications par le texte et par l'auteur

Un des deux mouvements de fragmentation et de réunification qu'il est possible d'identifier en *Stromates* I, 13 est déjà accompli, par le fait du texte et de l'auteur. Nous proposons de comprendre comment, en raison de ce premier processus de réunification, on trouve dans le texte des modes de structure et d'organisation partielles, qui ne sont ni la structure linéaire ni la structure fragmentaire ; ni l'organisation hétérogène et hiérarchique ni l'organisation homogène que nous avons présentées *supra*<sup>3</sup>. Ces modes sont notamment, selon nous, les compositions annulaires et les répliques.

À la suite de Mary Douglas<sup>4</sup>, nous définissons une « composition annulaire<sup>5</sup> » par deux critères. La « composition annulaire » consiste en deux sections, qui sont parallèles l'une à

---

<sup>1</sup> Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (*Stromates* I, 12, 56, 3)

<sup>2</sup> La mort de Jean le Baptiste, racontée en *Marc* 6, 21-29 et évoquée dans la *Lettre*, p. 6, 29-31, n'est pas un démembrement, mais une décapitation (cf. ἀπεκεφάλισεν αὐτόν « il le décapita » en *Marc* 6, 28 et ΔΥΝΟΥΣΕ Ν ΤΑΠΕ ΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙ Δ ΜΝ ΙΩΣΔΝΝΗC « on a tranché la tête de la prophétie avec Jean » dans la *Lettre*, p. 6, 30-31).

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1 pour les deux structures et chapitre 2 pour les deux organisations.

<sup>4</sup> Mary Douglas, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*, New Haven, Yale University Press, 2007.

<sup>5</sup> Le terme de « *Ringskomposition* » a d'abord été employé pour des textes de littérature grecque. On peut citer par exemple le livre de Willem Anton Adolf Van Otterlo, *Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringskomposition* (Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1944), dont les exemples sont empruntés à Homère et Hérodote. Son équivalent le plus courant en français est « composition annulaire » (Cf. par exemple Xavier Gheerbrant, « Sens et portée d'une composition annulaire dans le prologue des *Choéphores* : élaboration de la figure d'Oreste, et source du désir de vengeance », communication lors de la XXI<sup>e</sup> rencontre du réseau thématique international sur la poésie grecque « Les trois *Électre* », organisée par Fabienne Blaise, Anne de Cremoux et Daria Francobandiera, Université Lille 3, 2011, non publiée). La notion de composition annulaire nous paraît préférable à celle de sandwich en raison de son caractère extensible : la métaphore du sandwich est mieux adaptée à deux sections parallèles encadrant une section autonome alors que la

l'autre, dans la mesure où des termes semblables y apparaissent. Mais ces sections ne se suivent pas directement, parce qu'elles sont séparées par une ou plusieurs autres séries de phrases<sup>1</sup>. Ce type de composition a été depuis longtemps mis en évidence dans l'*Évangile selon Marc*, où plusieurs chercheurs, à la suite de Frans Neyrinck<sup>2</sup>, la désignent comme un « sandwich »<sup>3</sup>. Nous verrons qu'elle est aussi présente dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et dans les *Stromates*.

En raison des différences entre leurs structures linéaires respectives, la réplique comme procédé de réunification apparaît de manière différente dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*. Parce que Clément présente son texte comme un « exposé systématique » (συστηματικὴ ἔκθεσις<sup>4</sup>), il n'est pas surprenant que les discours directs en soient presque absents. En revanche, l'*Évangile* est un récit comportant des dialogues et la *Lettre* rend compte, dans sa plus grande partie, d'un échange de paroles entre « le Seigneur » et deux de ses disciples. La réunification par une réplique est donc surtout présente dans l'œuvre attribuée à Jacques, tout en jouant un rôle dans celle attribuée à Marc.

Les compositions annulaires et les répliques concurrencent une structure qui serait uniquement linéaire au sens où elles constituent une unité close et non orientée selon un axe. Selon nous, elles présupposent le caractère fragmentable et homogène de chaque texte. C'est parce que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* peuvent tous les trois être dissociés en fragments et ainsi ramenés à une matière première homogène que des compositions annulaires et des répliques peuvent ressaisir une partie de cette matière première pour constituer, à partir d'elle, des unités nouvelles. Comme ces modes de restructuration et de réorganisation existent dans l'œuvre elle-même, nous les envisageons comme étant le fait du texte et de l'auteur.

---

composition annulaire peut comporter de nombreuses sections parallèles selon un plan concentrique. Il aurait également été possible de parler de « chiasme » (cf. par exemple les textes de Nils Wilhelm Lund, notamment *Chiasmus in the New Testament: a Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1942).

<sup>1</sup> « Elle [la composition annulaire] est fondée sur le parallélisme dans le sens strict où il faut lire une section (*section*) en lien (*in connection*) avec une autre, qui lui est parallèle, au sens où elle rend compte de situations similaires ou antithétiques, et où une partie du vocabulaire identique joue le rôle signaux justifiant l'association (*the pairing*). Mais les sections parallèles ne sont pas juxtaposées dans les textes. Il faut qu'elles soient placées à l'opposé l'une de l'autre, chacune d'un côté de l'anneau (*ring*). La structure est chiasmique (*chiastic*) : elle dépend de la « traversée » (*crossing over*) ou du changement de direction du mouvement au point central (*at the middle point*). » (Mary Douglas, *Thinking in Circles*, op. cit., p. 6.)

<sup>2</sup> Frans Neyrinck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Louvain, Leuven University Press, 1973, p. 133.

<sup>3</sup> Dans la perspective de la « rhétorique sémitique », Roland Meynet a mené en 2014 une étude systématique de la composition de l'*Évangile selon Marc*, en en mettant notamment en lumière les nombreuses compositions annulaires (Roland Meynet, *L'évangile selon Marc*, Pendé, Gabalda, 2014).

<sup>4</sup> *Stromates* I, 1, 14, 1.



Nous montrerons successivement comment ces unités inédites créent un texte potentiel, qui existe parallèlement au texte réel, puis comment elles relancent la dynamique de fragmentation et d'unification et, enfin, comment, par leur existence comme texte potentiel et par cette relance de la productivité du texte, elles déploient des sens nouveaux.

### A. La réunification comme déploiement d'un texte potentiel

Nous avons déjà cité deux exemples de composition annulaire à l'intérieur du récit principal de l'*Évangile selon Marc*. En *Marc* 5, 22-43, le récit de la guérison de la fille de Jaïre (5, 22-24 et 35-43) encadre le récit de la guérison d'une femme souffrant de pertes de sang (5, 25-34). De même en 14, 1-11, le récit de la confrontation avec une femme dans la maison de Simon le lépreux (14, 3-9) est compris entre des délibérations entre les grands-prêtres et les scribes sur le moyen d'arrêter et de mettre à mort Jésus (14, 1-2) et une entrevue entre Judas et les mêmes grands-prêtres, le disciple leur fournissant alors un moyen de s'emparer de Jésus (14, 10-11). Ces deux compositions annulaires ne constituent pas une autre manière d'organiser le texte puisqu'elles rassemblent des fragments de même nature (leurs différentes sections appartiennent toutes au récit principal) et n'interrompent pas la linéarité du récit (dans le premier exemple, la guérison de la femme a lieu sur le chemin de la maison de la fille de Jaïre ; dans le second, Judas vient trouver les grands-prêtres après la rencontre à Béthanie, elle-même située après les premiers débats entre les grandes-prêtres).

D'autres compositions annulaires, en revanche, unissent des sections aux natures différentes et, pour cette raison, constituent des unifications inédites de l'*Évangile*, envisagé comme une suite de fragments à la nature homogène, des unifications inédites parce qu'elles se distinguent du plan linéaire de l'œuvre autant que de son organisation en quatre ensembles aux natures distinctes. C'est le cas de la composition annulaire ayant pour centre le récit de l'exécution de Jean.

<sup>7</sup>Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο, καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων. <sup>8</sup>Καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδόν, εἰ μὴ ράβδον μόνον· μὴ ἄρτον μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν· <sup>9</sup>ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια· καὶ μὴ ἐνδύσθητε δύο χιτῶνας. <sup>10</sup>Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. <sup>11</sup>Καὶ ὅς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς, μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν, ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. <sup>12</sup>Καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν· <sup>13</sup>καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειπον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.

<sup>14</sup>Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερόν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. <sup>15</sup>Ἄλλοι

δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. <sup>16</sup> Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὁν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.

<sup>17</sup> Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ, διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. <sup>18</sup> Ἐλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. <sup>19</sup> Ἡ δὲ Ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῷ, καὶ ἠθέληεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι· καὶ οὐκ ἠδύνατο· <sup>20</sup> ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν· καὶ ἀκούσας αὐτοῦ, πολλὰ ἠπόρει καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν. <sup>21</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ, ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας, <sup>22</sup> καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης ἤρυσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις, εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ· αἰτήσόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοί· <sup>23</sup> καὶ ᾄμοσεν αὐτῇ [πολλὰ]· ὅτι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοί, ἕως ἡμίσεος τῆς βασιλείας μου. <sup>24</sup> Καὶ ἐξελθούσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι; Ἡ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. <sup>25</sup> Καὶ εἰσελθούσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἠτήσατο, λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. <sup>26</sup> Καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς, διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν. <sup>27</sup> Καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνεγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. <sup>28</sup> Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ, καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι, καὶ ἔδωκεν αὐτήν τῷ κορασίῳ· καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτήν τῇ μητρὶ αὐτῆς. <sup>29</sup> Καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον, καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ.

<sup>30</sup> Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησεν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν. <sup>31</sup> Καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον, καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. Ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαιροῦν. <sup>32</sup> Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον τῷ πλοίῳ κατ' ἰδίαν.

« <sup>7</sup> Et il appelle à lui les douze, et il commença à les envoyer deux par deux, et il leur donnait autorité sur les esprits impurs. <sup>8</sup> Et il leur ordonna de ne rien prendre sur le chemin, si ce n'est un bâton seulement : ni pain ni sac ni monnaie à leur ceinture ; <sup>9</sup> mais qu'ils soient chaussés de sandales, et de ne pas revêtir deux tuniques. <sup>10</sup> Et il leur disait : "Partout, si vous entrez dans une maison, demeurez-y jusqu'à ce que vous partiez de là. <sup>11</sup> Et le lieu qui ne vous accueillerait pas et où on ne vous écouterait pas, sortez-en, en secouant la terre de dessous vos pieds en un témoignage pour eux." <sup>12</sup> Et, étant sortis, ils proclamèrent que l'on se convertît ; <sup>13</sup> et ils chassaient beaucoup de démons, et ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient.

<sup>14</sup> Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." <sup>15</sup> D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." <sup>16</sup> Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé."

<sup>17</sup> Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. <sup>18</sup> Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." <sup>19</sup> Et Hérodiade s'acharnait contre lui et elle voulait le tuer et elle ne le pouvait pas ; <sup>20</sup> car Hérode craignait Jean, sachant qu'il était un homme juste et saint, et il le gardait ; et, en l'écoutant, il était très troublé et il l'écoutait avec plaisir. <sup>21</sup> Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire, pour les grands, les chefs, les commandants et les premiers personnages de Galilée, <sup>22</sup> et la fille qu'il avait eue d'Hérodiade entra et en dansant elle plut à Hérode et à ses convives. Le roi dit à la jeune fille : "Demande-moi ce que tu veux et je te le donnerai" ; <sup>23</sup> Et il lui dit en jurant : "Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume." <sup>24</sup> Et étant sortie, elle dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." <sup>25</sup> Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." <sup>26</sup> Et le roi fut profondément chagriné, à cause de ses serments et de ses convives il ne voulait pas se dédire envers elle. <sup>27</sup> Et aussitôt, le roi envoya un *speculator* en lui ayant ordonné de lui apporter sa tête. <sup>28</sup> Et il sortit et le décapita dans sa prison, et il apporta sa tête sur un plat, et il la donna à la jeune fille et la jeune fille la donna à sa mère. <sup>29</sup> Et ses disciples l'entendirent et vinrent et ils emportèrent son corps, et ils le mirent dans un tombeau.

<sup>30</sup> Et les apôtres se rassemblent près de Jésus et ils lui annoncèrent tout ce qu'ils avaient fait et enseigné. <sup>31</sup> Et il leur dit : "Venez, vous-mêmes, à l'écart, dans un lieu désert, et reposez-vous un peu." En effet, de nombreuses personnes allaient et venaient, et ils n'avaient pas même d'occasion favorable pour manger. <sup>32</sup> Et ils s'en allèrent dans la barque vers un lieu désert, à l'écart.<sup>1</sup> »

Cet ensemble de versets se distingue de la structure linéaire narrative de l'*Évangile selon Marc* par deux procédés.

Le premier, que nous avons déjà remarqué, est l'analepse que constituent les versets 17 à 29 : pendant treize versets, la narration, qui portait sur Jésus, s'interrompt pour relater des événements qui ont eu lieu auparavant. En soi, ce retour en arrière dans le temps ne bouleverserait pas la structure linéaire de l'*Évangile* si cet événement du passé pouvait être resitué précisément parmi ceux qui ont été racontés par Marc. Or, nous avons vu que les événements concernant Jean étaient impossibles à replacer parmi ceux des six premiers chapitres de l'*Évangile*<sup>2</sup>.

Le second est le fait que la composition annulaire présente ici ne constitue pas exactement un récit enchâssé dans un autre récit : il n'est pas possible de reconstituer une chronologie linéaire, où apparaîtraient, à la suite l'une de l'autre, les deux parties composant le récit enchâssant et, avant elles, après elles ou parallèlement à elles, selon qu'il se serait produit avant, après ou en même temps, le récit enchâssé. Il est vrai que les versets 30 à 32 (seconde partie du récit enchâssant) racontent des faits qui se produisent dans la continuité immédiate des versets 7 à 13 (première partie du récit enchâssé). Avant l'analepse, Jésus donne ses instructions aux disciples (6, 7-11), ceux-ci partent évangéliser (6, 12) et on trouve ensuite un sommaire de leurs actions (6, 13). Après l'analepse, les disciples retrouvent Jésus, au retour de leurs voyages et lui rendent compte de ce qu'ils ont dit et fait (6, 30). *A priori*, le récit interrompu par l'analepse (6, 17-29) reprend donc après elle. Mais deux éléments dans le passage empêchent de le considérer comme un strict enchâssement.

Le premier est la présence, entre la première partie du récit sur les disciples et l'analepse, de trois versets, rendant compte de faits qu'il est impossible de situer dans une chronologie linéaire :

<sup>14</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.

<sup>15</sup> Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.

<sup>16</sup> Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 6, 7-32.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2, A.

« <sup>14</sup> Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, et il disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui."

<sup>15</sup> D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres : "Un prophète, comme l'un des prophètes."

<sup>16</sup> Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé."<sup>1</sup> »

Si ce qu'Hérode « entendit » (6, 14 et 16) était la rumeur des guérisons et exorcismes accomplis par les disciples<sup>2</sup> et de leur enseignement (*cf.* 6, 12-13), les paroles du roi pourraient être situés *après* ou *pendant* les faits dont rendent compte les versets 12 et 13. Mais le verbe ἀκούω est employé de manière intransitive, que ce soit dans le verset 14 ou dans le verset 16. Il n'est donc pas possible d'affirmer que ce qu'Hérode a entendu a bien un rapport avec les faits dont rendent compte les versets qui précèdent. *A fortiori*, il est difficile de situer chronologiquement les paroles collectives rapportées dans le verset 15 (« D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres : "Un prophète, comme l'un des prophètes." ») : rien n'indique que les locuteurs soient des proches d'Hérode ni qu'ils réagissent à la même rumeur que celle qu'il a « entendue »<sup>3</sup>. La présence de ces trois versets fait ainsi apparaître le passage autrement que comme l'enchâssement d'un récit dans un autre récit : si la narration relative aux disciples se poursuit après l'analepse, sa première partie est aussi séparée de ce retour dans le passé par trois versets dont la situation dans le temps du récit est indécidable.

Une seconde raison s'oppose à la conception de cette composition annulaire comme un enchâssement, qu'il serait possible d'intégrer dans la structure linéaire de l'*Évangile selon Marc*. *A priori*, le passage est construit autour de deux ruptures temporelles, qui sont faciles à comprendre et, pour ainsi dire, à réparer. En 6, 17, après les trois versets au statut incertain que nous venons de commenter, le narrateur rend compte de l'arrestation et de la décapitation du Baptiste : les lecteurs peuvent donc aisément comprendre que ces événements sont situés dans le passé par rapport à l'envoi et à la mission des disciples dont il est question en 6, 7-13<sup>4</sup>. De

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 6, 14-16.

<sup>2</sup> La mention des « actes de puissance » (δυνάμεις) en *Évangile selon Marc* 6, 14 peut appuyer cette hypothèse.

<sup>3</sup> Pour ces raisons également, les versets 6, 14-16 ne jouent pas un rôle de transition entre le récit du départ et des actions des disciples et l'analepse sur la mort du Baptiste. Les versets 14 et 16 pourraient remplir cette fonction (si un lien net était établi avec les versets qui précèdent) : Hérode entendrait parler de Jésus ou de ses disciples et prendrait l'un d'entre eux pour Jean le Baptiste revenu d'entre les morts. Mais ces deux versets sont organisés de manière concentrique autour du verset 15, qui n'a rien à voir avec l'analepse qui suit : si Hérode joue un rôle central dans la mort du Baptiste, ce n'est pas le cas des voix anonymes qui s'expriment alors.

<sup>4</sup> Cette analyse est d'autant plus aisée qu'en 1, 14, les lecteurs ont déjà été informés de l'arrestation de Jean : *Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* « *Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée* » (*Évangile selon Marc* 1, 14).

même, en 6, 30, avec la mention des apôtres « se rassembl[ant] autour de Jésus », les lecteurs comprennent que le récit revient à ce qu'on pourrait appeler le présent du monde narratif.

Pourtant, plusieurs détails créent une *impression de continuité* entre la première partie du récit enchâssant, les trois versets au statut incertain, l'analepse, pourtant censée être située dans le passé et la seconde partie du récit enchâssant. De cette façon, les deux ruptures temporelles sont comme effacées et les différentes parties de la composition annulaire semblent constituer un récit unique et continu. Il s'agit d'une part des deux emplois intransitifs de ἀκούω en 6, 14 et 16, que nous avons déjà mentionnés : rien n'indique explicitement que ce qu'Hérode a « entendu », dans chaque cas, concerne les actions de Jésus dont il est question en 6, 12-13, mais rien n'indique non plus que ce n'est pas le cas. Cette incertitude crée entre les versets 12-13 et 14-16 une *impression de continuité*. On trouve le même phénomène entre la fin de l'analepse et le retour au premier récit.

<sup>28</sup> Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ, καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πιάκι, καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ· καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς. <sup>29</sup> Καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον, καὶ ἤραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ. <sup>30</sup> Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδασκαν.

«<sup>28</sup> Et il sortit et le décapita dans sa prison, et il apporta sa tête sur un plat, et il la donna à la jeune fille et la jeune fille la donna à sa mère. <sup>29</sup> Et ses disciples l'entendirent et vinrent et ils emportèrent son corps, et ils le mirent dans un tombeau. <sup>30</sup> Et les apôtres se rassemblent près de Jésus et ils lui annoncèrent tout ce qu'ils avaient fait et enseigné<sup>1</sup>. »

Le texte présente tout d'abord une légère ambiguïté quant à l'expression οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ « ses disciples » au verset 29. Le pronom αὐτοῦ renvoie à Jean, puisque, dans le même verset, τὸ πτῶμα αὐτοῦ est bien « son corps », c'est-à-dire le corps du Baptiste. Cependant, partout ailleurs dans le chapitre 6 de *Marc*, l'expression οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ désigne les « disciples » de Jésus<sup>2</sup>, autrement dit ceux qui, dans le verset suivant (6, 30), sont appelés οἱ ἀπόστολοι « les apôtres ». À cet effet d'homonymie s'ajoute le fait que les disciples de Jean comme les disciples de Jésus apparaissent successivement en mouvement : les « disciples » (de Jean) « vinrent et ils emportèrent son corps » (6, 29) et les disciples (de Jésus), désignés ici comme les « apôtres » « se rassemblent près de Jésus » (6, 30). La juxtaposition des deux versets crée l'impression d'une continuité entre les deux déplacements et, ainsi, d'une identité entre les deux groupes de disciples<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 6, 28-30.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 6, 1 ; 35 ; 45. (S'ajoute, dans certains manuscrits, le verset 41, même si le pronom αὐτοῦ est alors omis avant μαθηταὶ dans plusieurs témoins.)

<sup>3</sup> Le texte crée une impression similaire à celle d'un raccord mouvement entre deux personnages ou groupes différents au cinéma. Deux plans se succèdent, chacun présentant un groupe distinct, mais parce que les deux

La composition annulaire apparaît ainsi non pas comme la juxtaposition de deux récits distincts (le second enchâssé dans le premier), mais elle donne l'impression d'un récit unique et continu, impression accentuée par le fait que certains échos lexicaux contribuent à unifier l'ensemble du passage : Jésus « commença à envoyer (ἀποστέλλειν) » ses disciples (6, 7) et Hérode « avait envoyé (ἀποστείλας) s'emparer de Jean » (6, 17) et « envoya (ἀποστείλας) un *speculator* » pour le décapiter (6, 27). Le roi organise un « repas » (δεῖπνον) (6, 21), ce qui constitue pour Hérodiade un « jour favorable » (ἡμέρα εὐκαιρος) (6, 21), tandis que les disciples de Jésus « n'avaient pas même d'occasion favorable pour manger » (οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν) (6, 31). De plus, les paroles des disciples de Jésus envoyés en mission semblent se confondre avec celles de Jean le Baptiste : les premiers « proclamèrent que l'on se convertît » (ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν) (6, 12) et le second dit à Hérode qu'« il ne [lui] est pas permis d'avoir la femme de [s]on frère » (6, 18), autrement dit, il l'enjoint à changer de conduite, à se convertir, ce qui est également conforme à la proclamation de Jean selon le chapitre 1<sup>1</sup>.

La composition annulaire qui se déploie en *Marc 6, 7-32* présente bien une nouvelle manière d'unifier la matière présente dans l'*Évangile selon Marc*. Il ne s'agit pas d'une suite de fragments indépendants puisque, par plusieurs détails, ce passage donne l'impression d'une narration linéaire et continue. Pour autant, elle ne saurait être intégrée dans la structure linéaire constituée par le récit principal de l'*Évangile selon Marc*, puisque, au regard de celui-ci, la composition annulaire du chapitre 6 unifie deux temporalités distinctes et inconciliables<sup>2</sup>. De même, elle ne peut pas être rattachée à l'*Évangile selon Marc* en tant qu'organisation hiérarchisée de quatre ensembles aux natures distinctes : prise dans son ensemble, elle se rattache en effet à deux ensembles à la fois : aux passages sur Jean et au récit principal, portant sur Jésus, puisqu'elle concerne à la fois le Baptiste et les disciples du second.

---

groupes ont un mouvement semblable ou progressent, à l'écran, dans la même direction, le montage crée l'illusion d'une continuité entre les deux mouvements et d'une identité entre les deux personnages ou groupes de personnages. On peut penser, par exemple, à deux plans du film documentaire de Frédéric Rossif, *De Nuremberg à Nuremberg* (Production Antenne 2, 1989), où se succèdent Adolf Hitler levant lentement les jambes dans une scène de danse à Berchtesgaden et des soldats allemands peinant à tirer leurs jambes de la boue, dans une scène sur le front.

<sup>1</sup> Ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ κηρύσσει βᾶπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. « Il advint que Jean baptisait dans le désert et qu'il proclamait un baptême de conversion pour le pardon des fautes. » (*Évangile selon Marc 1, 4*)

<sup>2</sup> De manière plus générale, *Marc 6, 7-32* existe comme narration indépendamment de tout rapport mimétique avec une réalité extérieure au récit. En effet, une action réelle unique ne peut avoir ni aucun acteur du tout ni deux acteurs simultanés. Nous reviendrons sur ce point dans le premier chapitre de la deuxième partie.

De plus, il s'agit, par rapport au récit principal, d'une narration *impossible*. En effet, elle n'a pour personnage ni Jean le Baptiste ni les disciples de Jésus, ou plutôt elle a pour personnage *à la fois* Jean le Baptiste et les disciples de Jésus<sup>1</sup>. Pour cette raison, nous proposons de la décrire comme une *narration potentielle*<sup>2</sup>. Tel est, selon nous, le premier effet des réorganisations qui sont le fait du texte ou de l'auteur : elles *déploient un texte potentiel*, qui existe parallèlement au texte réel.

Cette idée d'un déploiement permis par la composition annulaire s'oppose *a priori* à la conception d'une telle composition, comme « donn[ant] un relief spécial au point central, qui

---

<sup>1</sup> En ce sens, il n'est pas anodin que les questions sur l'identité et les confusions entre les personnages constituent un fil directeur de la structure annulaire considérée dans son ensemble. L'analepse comporte une triple confusion entre les personnages. Il existe une confusion entre Hérode et son frère : en épousant la femme de Philippe, Hérode prend la place de son frère (6, 17-18). Mais on trouve aussi une confusion entre Hérode (ὁ Ἡρώδης) et son épouse, qui porte quasi le même prénom que lui, sous forme féminisée (ἡ Ἡρωδιάς). Enfin, il existe une confusion entre Hérodiades et sa fille, puisque la demande que le roi lui a accordé de faire est en fait celle qu'adresse sa mère : « Le roi dit à la jeune fille : "Demande-moi ce que tu veux et je te le donnerai" ; Et il lui dit en jurant : "Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume." Et étant sortie, elle dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." » (6, 22-25) Selon la même logique, la tête de Jean n'est pas, en définitive, reçue par la jeune fille, mais par sa mère : « "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." [...] il apporta sa tête sur un plat, et il la donna à la jeune fille et la jeune fille la donna à sa mère. » (6, 25 et 28) De cette façon, la jeune fille (qui n'est d'ailleurs pas nommée) appartient comme partiellement confondue avec sa mère. De même, dans les trois versets qui ne se rattachent ni au récit sur les disciples de Jésus ni à l'analepse, Hérode prend les disciples de Jésus pour Jean le Baptiste revenu à la vie (6, 14 et 16). La confusion concernant l'identité des disciples est présentée de manière croissante dans le verset 15. Une première catégorie de locuteurs les identifie à un personnage biblique précis (« D'autres disaient : "C'est Élie." ») ; une seconde à une catégorie de personnages (« Et d'autres : "Un prophète, comme l'un des prophètes." »). La confusion est même renforcée dans le second cas par la juxtaposition de deux identités qui ne sont pas tout à fait semblables : les disciples sont identifiés à « un prophète » (προφήτης) ou des figures semblables à un prophète (ὡς εἷς τῶν προφητῶν), deux possibilités qui ne sont pas présentées comme des alternatives exclusives mais comme existant simultanément.

<sup>2</sup> Ce déploiement d'une narration sans personnage fixe ne saurait constituer une définition générale des compositions annulaires dans l'*Évangile selon Marc*. D'autres compositions annulaires présentent des caractéristiques différentes. Ainsi, dans le chapitre 3, apparaît une autre composition annulaire (versets 19 à 35), formant une unité parce qu'elle inscrit un verset en paraboles dans un double contexte, qui lui donne simultanément deux sens distincts et mutuellement exclusifs. Nous la présentons en détails dans l'annexe J. La différence entre les deux compositions linéaires tient aux ensembles distincts qui sont conjoints dans chaque cas : la composition annulaire du chapitre 6 unit des passages du récit principal et un passage sur le Baptiste ; celle du chapitre 3 présente également des passages du récit principal mais unis, cette fois, à un passage « en paraboles ».

constitue un pivot<sup>1</sup> » ou un « tournant<sup>2</sup> ». Cette concentration sur le centre correspond à une conception centripète, alors que nous envisageons la composition annulaire comme un *déploiement*. Deux autres raisons justifient selon nous cette conception centrifuge de la composition annulaire.

D'une part, plusieurs compositions annulaires dans notre corpus n'ont pas *a priori* de « point central ». Ainsi, dans celle que nous venons d'étudier (*Marc*, 6, 7-32), il n'est pas possible d'identifier « une, deux, trois ou même quatre lignes<sup>3</sup> » pouvant jouer le rôle de « point central » à l'intérieur du récit enchâssé sur le Baptiste.

D'autre part, lorsqu'il est possible d'identifier un « point central », les deux mouvements – centripète et centrifuge – sont complémentaires : la composition annulaire met en relief un élément central qui est à l'origine du déploiement d'un texte potentiel, parallèlement au texte réel. Nous en donnerons deux exemples, le premier emprunté aux *Stromates*, le second à la *Lettre apocryphe de Jacques*.

À notre connaissance, la présence de compositions annulaires dans les *Stromates*, voire d'un agencement circulaire pour certains *Stromates* ou pour l'œuvre entière, n'a jamais été directement envisagée. André Méhat nous semble toutefois suggérer une composition de ce genre pour le Stromate I. Le chercheur identifie des « symétries<sup>4</sup> », c'est-à-dire, pour lui, des

---

<sup>1</sup> « ... to give special emphasis to the pivotal central point » (Mary Douglas, *op. cit.*, 16). Sans généraliser cette idée à toutes les compositions du même genre, Mary Douglas remarque cet effet dans la composition annulaire qu'elle identifie en *Genèse* 2, 5 – 3, 24 (*op. cit.*, p. 14-16), dont le centre est, selon elle, l'intervention du serpent et la consommation du fruit par Ève et Adam en 3, 1-6 (*op. cit.*, p. 16). Cette idée est essentielle dans plusieurs des ouvrages théoriques et commentaires de Roland Meynet. Nous pouvons citer par exemple ce passage du *Fait synoptique reconsidéré* : « On sait – depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle – que le centre d'une composition concentrique est le point focal, la charnière, "la clé de voûte", "le cœur" du texte. » (Rome, Gregorian Biblical Press, 2015, p. 57) Roland Meynet compare ensuite la « composition concentrique » à « la *menora* » : « Si une branche venait à être cassée, le chandelier serait incomplet et déséquilibré, mais il resterait quand même debout ; si au contraire on supprimait la branche centrale, il n'y aurait plus de chandelier, on ne pourrait plus s'en servir pour donner de la lumière. Il serait réduit à un amoncellement de pièces détachées, désormais inutiles. » (*ibid.*, *loc. cit.*, cf. aussi *Traité de rhétorique biblique*, Paris, P. Lethielleux, 2007, 86.417).

<sup>2</sup> On trouve cette idée dans les deux premières des sept lois de Nils Wilhelm Lund sur les chiasmes de l'Ancien et du Nouveau Testament : « 1) *Le centre est toujours le tournant*. [...] 2) Au centre il y a souvent un changement dans le déroulement de la pensée et une idée antithétique est introduite. Après quoi, le déroulement premier est repris et poursuivi jusqu'à ce que le système s'achève. Faute d'un meilleur terme, nous appellerons ce trait la *loi du changement au centre*. » (Nils Wilhelm Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 40). Nous reprenons la traduction de Laurence Audéoud dans *Paroles de prophète. Répétitions bibliques dans Paroles Juives et Carnets 1978 d'Albert Cohen*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 38.)

<sup>3</sup> « Le centre peut consister en une, deux, trois ou même quatre lignes. » (Nils Wilhelm Lund, *Chiasmus*, *op. cit.*, p. 40. Nous suivons à nouveau la traduction de Laurence Audéoud, *Paroles de prophète*, *op. cit.*, p. 38.)

<sup>4</sup> Par ce terme, qui donne son titre à la section II, IV, 6 de son ouvrage, André Méhat désigne des « parties symétriques », au sens où elles présentent des « régularités », c'est-à-dire des nombres de lignes à peu près



équivalences de longueur, entre des passages successifs<sup>1</sup>. Mais l'« architecture<sup>2</sup> » du Stromate I à laquelle il aboutit ainsi et la manière dont il la dispose dans un schéma<sup>3</sup> donnent l'impression d'une composition annulaire. Le Stromate I apparaît encadré par deux couples de sections symétriques : au début, deux ensembles de prolégomènes (« Prolégomènes généraux » et « Prolégomènes particuliers ») ; à la fin, les sections intitulées « Résumé chronologique » et « Moïse et la Loi<sup>4</sup> ». Ces deux couples encadrent un ensemble de trois sections, dont André Méhat suggère qu'elles sont organisées de manière annulaire autour d'une section centrale puisqu'il les intitule respectivement « De la sagesse et de la philosophie (dissertation) », « Histoire de la philosophie » et « De la sagesse et de la philosophie (théologie) »<sup>5</sup>. Ainsi, l'« architecture » proposée par André Méhat fait apparaître le Stromate I comme une composition annulaire ayant pour partie centrale la section consacrée à l'« Histoire de la philosophie », c'est-à-dire les chapitres 14 à 16 ("")<sup>6</sup>.

---

équivalents (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 272). Il s'agit de régularités et non d'égalités : « Ces symétries ne sont pas parfaites ; elles dessinent néanmoins une architecture. » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 272).

<sup>1</sup> André Méhat identifie une symétrie entre des « prolégomènes généraux » (Stromates I, 1, 1, 1 – 10, 4) et des « prolégomènes particuliers » (I, 1, 11, 1 – 2, 21, 3), comptant respectivement 167 lignes (sans compter la lacune du début du manuscrit) et 173 lignes dans l'édition d'Otto Stählin. Il considère ensuite comme symétriques une longue section, qu'il intitule « de la sagesse et de la philosophie » (I, 3, 22, 1 – 13, 58, 4), de 568 lignes, suivie de « deux annexes » : « l'une "historique" » (I, 14, 59, 1 – 16, 80, 4 ; 374 lignes), « l'autre théologique » (I, 16, 80, 5 – 20, 100, 5 ; 350 lignes). (Les différences de longueur entre ces trois parties ne sont pas significatives pour André Méhat : « ces deux annexes sont de longueur à peu près égale [...] et ne sont que légèrement plus brèves que la première partie ».) Enfin, le Stromate s'achèverait par deux sections symétriques : un « résumé chronologique » (I, 21, 101, 1 – 147, 6 ; 743 lignes) et la « fin du *Stromate* » (I, 22, 148, 1 – 29, 182, 3 ; 542 lignes). (À nouveau, la différence n'est pas significative pour le chercheur : « à peine un peu plus de différence entre le résumé chronologique du chapitre XXI [...] et la fin du *Stromate* ».) Ainsi, le Stromate apparaît constitué par deux séries de prolégomènes symétriques, puis trois sections symétriques, puis deux sections unies entre elles par un autre rapport de symétrie (*op. cit.*, p. 272).

<sup>2</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 273.

<sup>3</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, *loc. cit.* Précédemment, André Méhat parlait de cette section comme de « la fin du *Stromate* », sans lui donner de titre (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 272).

<sup>5</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 273. À la page précédente le chercheur suggérait plutôt que les deuxième et troisième sections étaient subordonnées à la première puisqu'il les présentait comme « deux annexes » de celle-ci (*op. cit.*, p. 272). Le schéma de la page 273 du livre d'André Méhat fait voir une organisation et des rapports différents.

<sup>6</sup> On pourrait reprendre le schéma proposé par André Méhat sous une forme annulaire. Le Stromate I se présenterait alors ainsi :

« Prolégomènes généraux » (I, 1, 1, 1 – 10, 4) (A) / « Prolégomènes particuliers » (I, 1, 11, 1 – 2, 21, 3) (A')

« De la sagesse et de la philosophie (dissertation) » (I, 3, 22, 1 – 13, 58, 4) (B)

« Histoire de la philosophie » (I, 14, 59, 1 – 16, 80, 4) (C)

« De la sagesse et de la philosophie (théologie) » (I, 16, 80, 5 – 20, 100, 5) (B')

Il est possible de pousser encore plus loin cette hypothèse. En effet, selon nous, la section consacrée à l'« Histoire de la philosophie » est elle-même composée de manière annulaire. Elle commence par une énumération et se termine par une autre énumération. La première est appelée par Clément lui-même ἡ διαδοχὴ τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων « la succession des philosophes grecs<sup>1</sup> ». En comptant les indications chronologiques relatives aux philosophes grecs qui la suivent<sup>2</sup>, elle correspond au chapitre 14<sup>3</sup>. La seconde est l'énumération des inventions des Barbares<sup>4</sup>, qui occupe presque l'ensemble du chapitre 16<sup>5</sup>. La section intitulée par André Méhat « Histoire de la philosophie » (qui comporte les chapitres 14, 15 et 16) apparaît ainsi organisée autour d'une section centrale, correspondant au chapitre 15<sup>6</sup>. Celle-ci mêle les thèmes des chapitre 14 (sur les philosophes grecs) et 16 (sur les inventions barbares) puisqu'elle est consacrée aux liens entre les philosophes grecs et les Barbares<sup>7</sup> : Ὡς δὲ οἱ πλεῖστοι αὐτῶν βάρβαροι τὸ γένος καὶ παρὰ βαρβάρους παιδευθέντες, τί δεῖ καὶ λέγειν « Sur le fait que la plupart d'entre eux [les philosophes grecs<sup>8</sup>] sont barbares par leur origine ou élèves de Barbares, que faut-il dire encore ?<sup>9</sup> »

---

« Résumé chronologique » (I, 21, 101, 1 – 147, 6) (D) / « fin du *Stromate* » (ou « Moïse et la Loi ») (I, 22, 148, 1 – 29, 182, 3) (D')

D'autres indices confirment cette architecture annulaire du *Stromate* I. Ainsi, l'unité de I, 16, 80, 5 – 20, 100, 5 est confirmée par le fait que ce passage commence et se termine par une interprétation de *Jean* 10, 8 (« Tous ceux qui ont précédé ma venue sont des voleurs (κλέπται) et des brigands (λησταί). ») dans la perspective du vol, par les Grecs, des paroles et idées des « Barbares » (I, 17, 81, 1 – 87, 7 et I, 20, 100, 4-5 – *Jean* 10, 8 est cité en I, 17, 81, 1 et en I, 17, 87, 2).

<sup>1</sup> *Stromates* I, 14, 64, 5. « [L]a succession des philosophes grecs » est présentée en I, 14, 59, 1 – 64, 5.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 14, 64, 5 – 65, 4. Cette courte section est encadrée par les expressions οἱ χρόνοι τῶν προκαταρξάντων τῆς φιλοσοφίας αὐτῶν « les époques qui ceux-là mêmes qui ont initié les écoles de cette philosophie » (I, 14, 65, 4) et οἱ χρόνοι τῶν παρ' Ἑλλησι πρεσβυτάτων σοφῶν τε καὶ φιλοσόφων « les époques des plus anciens sages et philosophes grecs » (I, 15, 66, 1).

<sup>3</sup> *Stromates* I, 14, 59, 1 – 65, 4.

<sup>4</sup> Cf. Οὐ μόνης δὲ φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ πάσης σχεδὸν τέχνης εὐρεταὶ βάρβαροι. « Ce n'est pas seulement la philosophie mais presque chaque art qui est une invention barbare. » (*Stromates* I, 16, 74, 1)

<sup>5</sup> *Stromates* I, 16, 74, 1 – 80, 4.

<sup>6</sup> *Stromates* I, 15, 66, 1 – 74, 6.

<sup>7</sup> La section « Histoire de la philosophie » est ainsi organisée selon la composition annulaire suivante :

Succession et chronologie des philosophes grecs. (*Stromates* I, 14, 59, 1 – 65, 4) (C)

Origine barbare des philosophes grecs. (I, 15, 66, 1 – 74, 6) (D)

Énumération des inventions d'origine barbare. (I, 16, 74, 1 – 80, 4) (C')

<sup>8</sup> Cette phrase apparaît immédiatement après la formule οἱ χρόνοι τῶν παρ' Ἑλλησι πρεσβυτάτων σοφῶν τε καὶ φιλοσόφων « les époques des plus anciens sages et philosophes grecs » (*Stromates* I, 15, 66, 1).

<sup>9</sup> *Stromates* I, 15, 66, 1.

De plus, le chapitre 15 lui-même, sans être intégralement composé de manière annulaire, comprend deux passages qui présentent de telles caractéristiques. En *1, 15, 66, 2 – 1, 15, 69, 1*, une telle composition se présente de la manière suivante :

Pythagore a été en contact avec les Égyptiens, les Chaldéens et les Mages ; Platon a repris des idées philosophiques aux barbares. (I, 15, 66, 2-3) (D)

Citation de Platon, *Phédon* 78 A : Πολλή μὲν ἡ Ἑλλάς, [ἔφη,] ὃ Κέβης, ἦ δ' ὅς, ἐν ἧ εἰσι πάμπαν ἀγαθοὶ ἄνδρες. Πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη. « Certes, la Grèce est grande, Cébès, disait-il, et il y a toutes sortes d'hommes de valeurs. Mais il y a aussi de nombreux peuples barbares. » (I, 15, 66, 3) et bref commentaire de cette citation : opposition de Platon et d'Épicure au sujet des philosophes barbares. (I, 15, 67, 1) (E)

Honneurs divins rendus par les Barbares à leurs législateurs. (I, 15, 67, 2-3) (F)

Interprétation barbare de ces honneurs, transmise par Platon. (I, 15, 67, 4) (G – centre de la composition annulaire)

Vénération des législateurs par plusieurs peuples barbares. (I, 15, 68, 1) (F')

Vénération de Platon à l'égard des Barbares. (I, 15, 68, 2)

Interprétation de *Phédon* 78, A : la formule « peuples barbares » (τῶν βαρβάρων γένη) doit y être comprise comme « peuples des philosophes barbares » (γένη φιλοσόφων ἀνδρῶν βαρβάρων). (I, 15, 68, 3) (E')

Exemples tirés du Phèdre et du Charmide. (I, 15, 68, 3)

Pythagore a reçu les enseignements de Sônchis en Égypte, Platon a reçu les enseignements de Sechnouphis d'Héliopolis, en Égypte également. (I, 15, 69, 1) (D')

Si l'on admet que ce passage comporte également une phrase jouant le rôle de transition entre deux parties<sup>1</sup> et une section difficile à intégrer car elle ne possède pas de parallèle (la fin de I, 15, 68, 3), il apparaît comme une composition annulaire organisée autour d'un *centre*, constitué, en *Stromates* I, 15, 67, 4, par une référence à Platon à propos des honneurs divins rendus, par les Barbares, à leurs législateurs :

Ψυχὰς γὰρ ἀγαθὰς κατὰ Πλάτωνα καταλιπούσας τὸν ὑπερουράνιον τόπον [*Phèdre* 247 c] ὑπομεῖναι ἐλθεῖν εἰς τόνδε τὸν τάρταρον καὶ σῶμα ἀναλαβούσας τῶν ἐν γενέσει κακῶν ἀπάντων μετασχεῖν ὑπολαμβάνουσι, κηδομένας τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, αἱ νόμους τε ἔθεσαν καὶ φιλοσοφίαν ἐκήρυξαν, οὗ μείζον ἀγαθὸν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει οὔτ' ἦλθεν ποτε ἐκ θεῶν οὔτ' ἀφίξεται [*Timée* 47 b, citation libre].

« Ils [les Barbares<sup>2</sup>] supposent, selon Platon, que des âmes bonnes, en abandonnant *la région supracéleste* [*Phèdre* 247 c], ont supporté de venir dans ce Tartare et, en recevant un corps, ont pris une part de tous les maux qu'il y a dans le fait d'être né, et qu'elles sont celles qui ont établi les lois et proclamé la philosophie, *un bien en comparaison duquel il n'en est jamais venu et il n'en arrivera pas de plus grand pour la race des hommes de chez les dieux* [*Timée* 47 b, citation libre<sup>3</sup>]. »

<sup>1</sup> En évoquant la vénération personnelle de Platon pour les Barbares, I, 15, 68, 2 permet de quitter le thème de la vénération (F, G et F') pour revenir à une citation de Platon, dont Clément donne alors une nouvelle interprétation (E') : Ὁ δὲ Πλάτων δηλὸν ὡς σεμνύων αἰεὶ τοὺς βαρβάρους εὐρίσκεται, μεμνημένος αὐτοῦ τε καὶ Πυθαγόρου τὰ πλεῖστα καὶ γενναιότατα τῶν δογμάτων ἐν βαρβάρους μαθόντος. « On trouve de manière manifeste que Platon exprime une vénération constante pour les Barbares, lorsqu'il se souvient que lui-même et Pythagore ont appris la plupart et les plus nobles de leurs idées chez les Barbares. » (*Stromates* I, 15, 68, 2)

<sup>2</sup> Cf. *Stromates* I, 15, 67, 3.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 15, 67, 4. Le texte du *Timée* qui nous est parvenu est assez différent : φιλοσοφίας γένους οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν « le genre de la philosophie, un bien en comparaison duquel il n'en est pas venu ni n'en sera jamais de plus grand pour la race mortelle comme don venu des dieux » (*Timée* 47 b). Nous reprenons le texte édité par Albert Rivaud, qui ne signale aucune variante manuscrite pour ce passage (*Platon. Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1949).

Ces deux reprises de Platon présentent une caractéristique fréquente du « centre des compositions concentriques » selon Roland Meynet : il est « énigmatique<sup>1</sup> » et ce, pour deux raisons.

Premièrement, le passage s'organise entre une très courte citation du *Phèdre* et une proposition reprise du *Timée*, assez différente du texte qui nous est parvenu<sup>2</sup> et décrivant une incarnation des âmes bonnes, pour laquelle, contrairement à ce qu'affirme Clément (κατὰ Πλάτωνα « selon Platon »), « on ne connaît rien de tel chez Platon<sup>3</sup> ».

Deuxièmement, le raisonnement de Clément apparaît ici lacunaire. La référence à Platon est censée expliquer le fait que les Barbares appellent leurs « législateurs » et « enseignants » des θεοί, des « dieux »<sup>4</sup>, une affirmation que l'auteur n'étaye d'aucun exemple. Or, seule la citation du *Timée*, avec l'expression ἐκ θεῶν (« de chez les dieux ») permet d'établir un lien entre, d'une part, les âmes dont *Stromates* I, 15, 67, 4 décrit l'incarnation et, d'autre part, le nom de θεοί accordé à certains des « philosophes » barbares. Encore s'agit-il d'un lien très indirect : ces âmes ne sont pas directement présentées comme des « dieux » ; c'est la philosophie, qu'elles proclament, qui vient ἐκ θεῶν « de chez les dieux ».

Pour saisir le sens de ce passage, il faut admettre que le cœur de l'argument demeure implicite. Il consiste selon nous dans l'assimilation de ces « âmes bonnes » au Christ, dans la mesure où celui-ci est venu du ciel, a revêtu un corps et a « pris une part de tous les maux qu'il y a dans le fait d'être né<sup>5</sup> » : les philosophes barbares sont appelés des « dieux », parce qu'ils

---

<sup>1</sup> « Il arrive souvent que le centre des compositions concentriques soit occupé par une question (on parlera donc de "la loi de la question au centre"), par une citation ("la loi de la citation au centre"). Le centre peut être aussi un proverbe ; il est en somme quelque chose qui fait problème, et, pour utiliser un terme déjà employé, qui est "énigmatique". » (Roland Meynet, « Une nouvelle présentation de la rhétorique biblique et sémitique », *Exercices de rhétorique*, 8, 2017, <http://journals.openedition.org/rhetorique/486>, page consultée le 06 juin 2019, paragraphe 18.

<sup>2</sup> Le texte du *Timée* qui nous est parvenu est assez différent : φιλοσοφίας γένος οὗ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἦλθεν οὐτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν « le genre de la philosophie, un bien en comparaison duquel il n'en est pas venu ni n'en sera jamais de plus grand pour la race mortelle comme don venu des dieux » (*Timée* 47 b). Nous reprenons le texte édité par Albert Rivaud, qui ne signale aucune variante manuscrite pour ce passage (*Platon. Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1949).

<sup>3</sup> Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate I*, introduction de Claude Mondésert, traduction et notes de Marcel Caster, Paris, Éditions du Cerf, 1951, note 1 p. 99.

<sup>4</sup> Δῆλοι δὲ εἰσιν οἱ βάρβαροι διαφερόντως τιμήσαντες τοὺς αὐτῶν νομοθέτας τε καὶ διδασκάλους θεοὺς προσειπόντες. « Il est manifeste que les Barbares ont honoré de manière exceptionnelle leurs législateurs et enseignants, en les appelant des "dieux". » (*Stromates* I, 15, 67, 3) Bouddha est honoré « comme un dieu » (ὡς θεόν) selon *Stromates* I, 15, 71, 6.

<sup>5</sup> Cette dernière expression peut, dans une lecture christologique du passage, être interprétée de deux manières. D'une part Jésus, par son incarnation, est entré dans le monde des hommes, celui soumis à la génération. (La formule ἐν γενέσει fait aussi référence au monde mortel, soumis à la génération, en *Stromates* II, 19, 98, 3 ; III, 5,

sont le Christ qui est Dieu, selon une perspective christologique déjà présente en *Stromates* I, 13, où la vérité, partagée entre les sectes philosophiques grecques et barbares, *était* le corps démembré du « Christ<sup>1</sup> ». La syntaxe particulière de la citation du *Timée*<sup>2</sup> permet d'ailleurs d'identifier le Christ au « *bien en comparaison duquel il n'en est jamais venu et il n'en arrivera pas de plus grand pour la race des hommes de chez les dieux* ». Pour appuyer cet argument, Clément soit s'appuie sur un texte platonicien ou attribué à Platon qui ne nous est pas parvenu, soit forge, par la paraphrase, un passage de Platon qui n'existe pas.

Cette interprétation est confirmée par ce qui est, selon nous, le centre de la seconde composition annulaire de *Stromates* I, 15, celle-ci apparaissant entre I, 15, 70, 2 et I, 15, 72, 3. Nous la présentons ci-dessous :

---

44, 3 ; v, 11, 73, 4 et vi, 16, 148, 4.) D'autre part, Jésus a connu une γένεσις, une naissance humaine. (Cf. par exemple *Évangile selon Matthieu* 1, 1 : Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. « Livre de la naissance de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham. »)

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 4.

<sup>2</sup> L'antécédent ἀγαθόν, reporté à l'intérieur de la proposition relative, est apposé à φιλοσοφία mais il est possible d'envisager qu'il est apposé à un antécédent non mentionné : « qu'elles sont celles qui ont établi les lois et proclamé la philosophie, [et ces philosophes sont celui-ci, le Christ], un *bien en comparaison duquel il n'en est jamais venu et il n'en arrivera pas de plus grand pour la race des Hommes de chez les dieux* » ou « [et cette incarnation des âmes est] *un bien en comparaison duquel il n'en est jamais venu et il n'en arrivera pas de plus grand pour la race des Hommes de chez les dieux* ». Le verbe ἦλθεν dans la citation du *Timée* peut d'ailleurs rappeler *Jean* 1, 11 : εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν « il [le Logos] est venu vers ce qui lui était propre ». On peut aussi faire l'hypothèse qu'un des changements par rapport au texte de Platon permet cette assimilation au Christ : la suppression du participe δωρηθέν permet d'identifier ce « bien » à une personne.

Cléarque mentionne un Juif qui fréquentait Aristote. (I, 15, 70, 2) (H)

La Sibylle annonce « l'avenir » (<τὸ μέλλον<sup>1</sup>) ; son âme est, croit-on, visible dans la lune<sup>2</sup>. (I, 15, 70, 3-4) (I)

Numa a été instruit par Moïse. (I, 15, 71, 1-2<sup>3</sup>)

Rappel que la philosophie est née chez les Barbares. (I, 15, 71, 3)<sup>4</sup>

Présentation de six groupes de philosophes barbares : les prophètes d'Égypte, les Chaldéens, les Druides, les Samanéens, les philosophes celtes et les Mages. (I, 15, 71, 4) (J')

οἱ Μάγοι (οἱ μαγεία καὶ τοῦ σωτήρος προεμήνυσαν τὴν γένεσιν, ἀστέρος αὐτοῖς καθηγούμενου εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀφικνούμενοι γῆν) « les Mages (qui, par leur art de mage, ont prédit la naissance du Sauveur et, alors qu'une étoile les guidait, sont venus en terre de Judée) ». (I, 15, 71, 4) (**K, centre de la composition annulaire**)

Présentation de six philosophes ou groupes de philosophes barbares : les Gymnosophistes, les Sarmanes, les Brachmanes, les disciples de Bouddha, Anacharsis et les Hyperboréens. (I, 15, 71, 4 – 72, 2) (J')

« Chez les Germains, les femmes que l'on appelle "sacrées" » (παρὰ Γερμανοῖς αἱ ἱεραὶ καλούμεναι γυναῖκες) annoncent « les événements à venir » (τὰ μέλλοντα) : elles ont notamment, suite à une prédiction, empêché César de mener une bataille « avant que ne brille la nouvelle lune » (πρὶν ἐπιλάμψαι σελήνην τὴν νέαν). (I, 15, 72, 3) (I')

Les Juifs, peuple de philosophes. (I, 15, 72, 4-5) (H')

Le point central de ce passage est directement lié au centre de la première composition annulaire puisqu'elle reprend un des épisodes suivant l'incarnation de Jésus et sa naissance (γένεσις) dans l'Évangile selon Matthieu (2, 1-11) : dans un cas comme dans l'autre, le Christ est au centre de la composition, d'une manière implicite dans le premier cas, explicite dans l'autre.

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 15, 70, 3.

<sup>2</sup> τὴν δὲ ψυχὴν αὐτῆς εἶναι τὸ ἐν τῇ σελήνῃ φαινόμενον πρόσωπον οἶεται « on croit que son âme est le visage que l'on voit dans la lune » (*Stromates* I, 15, 70, 4) Dans l'ensemble du passage sur la « Sibylle », Clément reprend des informations présentées par Plutarque à propos de la Pythie de Delphes dans *Sur les délais de la justice divine* (566 D) et dans *Sur les oracles de la Pythie* (398 C-D). L'assimilation de l'âme de la Sibylle (ou de la Pythie) au visage que l'on voit sur la lune, qui apparaît chez Plutarque également, peut être liée à l'idée que la lune reçoit les âmes, dissociées de l'esprit, après la mort, une idée dont le philosophe rend compte dans *Sur le visage qui apparaît sur le disque de la lune* (945 a 6 – c 3). Pour ces trois œuvres, nous suivons le texte grec établi respectivement par Yvonne Vernière (Paris, Les Belles Lettres, 2010), Robert Flacelière (Paris, Les Belles Lettres, 2007) et Alain Lenoird (dir.) (Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013).

<sup>3</sup> Cette section n'a pas de parallèle, ce qui, pensons-nous, n'empêche pas que l'ensemble du passage (I, 15, 70, 2 – 72, 3) présente une composition annulaire. Nous verrons que, dans les trois œuvres de notre corpus, les compositions annulaires peuvent exister de manière imparfaite ou incomplète.

<sup>4</sup> Comme *Stromates* I, 15, 68, 2 précédemment, I, 15, 71, 3 joue un rôle de transition : il permet, après le cas particulier de la Sibylle, de revenir aux liens plus généraux entre les Grecs et les philosophes barbares.

L'analyse de ces deux passages confirme les caractéristiques de la composition annulaire comme unification nouvelle et partielle, que nous avons mise en évidence à propos de *Marc* 6, 7-32.

Ce mode d'unification demeure partiel et potentiel. En effet, les deux compositions annulaires de *Stromates* I, 15 conservent un caractère fragmentaire. En témoignent des phrases qui ne s'intègrent pas parfaitement dans les compositions annulaires. I, 15, 68, 2 et I, 15, 71, 3, peuvent être considérés comme des *transitions* entre deux sections. En revanche, la section sur le *Phèdre* et le *Charmide* (la fin de I, 15, 68, 3) et celle consacrée à Numa (I, 15, 71, 1-2) demeurent impossibles à intégrer, respectivement dans la première et dans la seconde compositions annulaires, puisqu'elles n'ont pas de parallèle. De même, le passage consacré à Chiron et à sa fille Hippô, l'épouse d'Éole (I, 15, 73, 3-6) est lié à la sagesse<sup>1</sup>, mais pas à son origine barbare et aux liens entre les Barbares et les Grecs. Clément précise que Chiron a été le maître d'Achille<sup>2</sup>, qu'Hippô a enseigné ses savoirs à Éole<sup>3</sup> et que celui-ci a été l'hôte d'Ulysse<sup>4</sup> mais il n'attribue ni à Chiron ni à Éole l'identité de Barbare : ainsi, contrairement à la majeure partie du reste du chapitre 15, ce passage ne peut pas servir à démontrer l'origine barbare des savoirs grecs. Le rôle de ces lignes semble avant tout chronologique. À travers Achille et Ulysse, elles situent Chiron et Hippô par rapport à la guerre de Troie<sup>5</sup> et correspondent ainsi à une autre problématique, présentée dans les dernières lignes du chapitre : celle de l'ancienneté respective des différentes philosophies, qui fait l'objet du chapitre 21<sup>6</sup>. De manière plus générale, il est impossible d'intégrer tous les passages qui constituent le chapitre 15 dans ces deux compositions annulaires, *a fortiori* dans une seule composition annulaire : plusieurs passages demeurent irréductiblement des fragments<sup>7</sup>. Nous notons en italiques dans le schéma ci-dessous les fragments qui échappent à la composition annulaire.

---

<sup>1</sup> Chiron a enseigné de nombreux savoirs aux mortels selon une citation d'Hermippe de Béryte (*Stromates* I, 15, 73, 3). Hippô a appris à Éole la φυσικὴ θεωρία, la « contemplation de la nature » (*Stromates* I, 15, 73, 4).

<sup>2</sup> *Stromates* I, 15, 73, 4.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 15, 73, 5.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 15, 73, 6.

<sup>5</sup> Παρὰ τούτῳ Ἀχιλλεὺς παιδεύεται ὁ ἐπ' Ἴλιον στρατεύσας « De celui-ci [Chiron], Achille, qui a combattu contre Troie, a reçu son enseignement » (*Stromates* I, 15, 73, 4) Παρὰ τῷ Αἰόλῳ τούτῳ Ὀδυσσεὺς μετὰ τὴν Ἴλιον ἄλωσιν ξενίζεται. « C'est de cet Éole qu'Ulysse, après la prise de Troie, a reçu l'hospitalité » (*Stromates* I, 15, 73, 6)

<sup>6</sup> Παρατήρει μοι τοὺς χρόνους εἰς σύγκρισιν τῆς Μωσέως ἡλικίας καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀρχαιοτάτης φιλοσοφίας. « Fais attention à ces situations dans le temps que je t'indique pour comparer l'époque de Moïse à celle de la plus ancienne philosophie, qui existe en même temps que lui. » (*Stromates* I, 15, 70, 6)

<sup>7</sup> Pour les mêmes raisons, il est difficile, selon nous, de proposer une composition annulaire unique qui comprendrait tous les passages du *Stromate* I. Il est seulement possible, en conjoignant les hypothèses d'André Méhat et nos analyses, d'envisager des éléments allant dans le sens d'une composition annulaire générale,



Énoncé du sujet : origine ou formation barbare de nombreux philosophes grecs. (I, 15, 66, 1).

**Début de la première composition annulaire.**

Pythagore a été en contact avec les Égyptiens, les Chaldéens et les Mages ; Platon a repris des idées philosophiques aux barbares. (I, 15, 66, 2-3) (D)

Citation de Platon, *Phédon* 78 A : Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, [ἔφη], ὃ Κέβης, ἧ δ' ὄς, ἐν ἧ εἰσι πάμπαν ἀγαθοὶ ἄνδρες. Πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη. « Certes, la Grèce est grande, Cébès, disait-il, et il y a toutes sortes d'hommes de valeurs. Mais il y a aussi de nombreux peuples barbares. » (I, 15, 66, 3) et bref commentaire de cette citation : opposition de Platon et d'Épicure au sujet des philosophes barbares. (I, 15, 67, 1) (E)

Honneurs divins rendus par les Barbares à leurs législateurs. (I, 15, 67, 2-3) (F)

Interprétation barbare de ces honneurs, transmise par Platon. (I, 15, 67, 4) (G – **centre de la composition annulaire**)

Vénération des législateurs par plusieurs peuples barbares. (I, 15, 68, 1) (F')

Vénération de Platon à l'égard des Barbares. (I, 15, 68, 2)

Interprétation de *Phédon* 78, A : la formule « peuples barbares » (τῶν βαρβάρων γένη) doit y être comprise comme « peuples des philosophes barbares » (γένη φιλοσόφων ἀνδρῶν βαρβάρων). (I, 15, 68, 3) (E')

Exemples tirés du Phédon et du Charmide. (I, 15, 68, 3)

Pythagore a reçu les enseignements de Sônchis en Égypte, Platon a reçu les enseignements de Sechnouphis d'Héliopolis, en Égypte également (I, 15, 69, 1) (D')

**Fin de la première composition annulaire.**

Platon reconnaît la « prophétie » (προφητεία). (I, 15, 69, 2).

Parole adressée par un Barbare à Solon dans le Timée. (I, 15, 69, 3)

Plagiat des Babyloniens par Démocrite. Sa formation chez les Barbares. (I, 15, 69, 4-6)

Les maîtres barbares de Pythagore. (I, 15, 69, 6 – 70, 1)

**Début de la seconde composition annulaire.**

Cléarque mentionne un Juif qui fréquentait Aristote. (I, 15, 70, 2) (H)

La Sibylle annonce « l'avenir » (<τὸ> μέλλον<sup>1</sup>) ; son âme est, croit-on, visible dans la lune. (I, 15, 70, 3-4) (I)

Numa a été instruit par Moïse. (I, 15, 71, 1-2)

Rappel que la philosophie est née chez les Barbares. (I, 15, 71, 3)

Présentation de six groupes de philosophes barbares : les prophètes d'Égypte, les Chaldéens, les Druides, les Samanéens, les philosophes celtes et les Mages. (I, 15, 71, 4) (J')

οἱ Μάγοι (οἱ μαγεία καὶ τοῦ σωτήρος προεμήνυσαν τὴν γένεσιν, ἀστέρος αὐτοῖς κατηγουμένου εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀφικνούμενοι γῆν) « Les Mages (qui, par leur art de mage, ont prédit la naissance du Sauveur et, alors qu'une étoile les guidait, sont venus en terre de Judée) ». (I, 15, 71, 4) (K, **centre de la composition annulaire**)

Présentation de six philosophes ou groupes de philosophes barbares : les Gymnosophistes, les Sarmanes, les Brachmanes, les disciples de Bouddha, Anacharsis et les Hyperboréens. (I, 15, 71, 4 – 72, 2) (J'')

« Chez les Germains, les femmes que l'on appelle "sacrées" » (παρὰ Γερμανοῖς αἱ ἱεραὶ καλούμεναι γυναῖκες) annoncent « les événements à venir » (τὰ μέλλοντα) : elles ont notamment, suite à une prédiction, empêché César de mener une bataille « avant que ne brille la nouvelle lune » (πρὶν ἐπιλάμψαι σελήνην τὴν νέαν). (I, 15, 72, 3) (I')

Les Juifs, peuple de philosophes. (I, 15, 72, 4-5) (H')

**Fin de la seconde composition annulaire.**

Les Idéens, premiers sages selon certains. (I, 15, 73, 1)

Héraclès formé par le Phrygien Atlas. (I, 15, 73, 3)

Hippò, épouse d'Éole, à qui elle a transmis ses savoirs. (I, 15, 73, 5)

Éole, hôte d'Ulysse. (I, 15, 73, 6)

Annonce d'une partie sur l'ancienneté respective des différentes philosophies. (I, 15, 73, 6)

Comme dans le passage de l'*Évangile selon Marc*, l'unité du passage existe par-delà le texte lui-même. L'argumentation de Clément, dans la première composition annulaire *suppose* une identification des « âmes nobles » qui ont introduit les lois et la philosophie avec Jésus, ce qui est confirmé par la mention du Christ au point central de la seconde composition annulaire.

---

comprenant deux compositions annulaires plus courtes (I, 15, 66, 2 – 69, 1 et I, 15, 70, 2 – 72, 5), et donc un double centre : I, 15, 67, 4 et I, 15, 71, 4. Nous la présentons dans notre annexe K.

<sup>1</sup> *Stromates* I, 15, 70, 3.

Les deux compositions annulaires forment ainsi un système cohérent, *malgré le fait que sa pièce principale en soit absente*. Il s'agit donc d'un système *potentiel*.

Que l'élément qui permette de donner sens à l'ensemble des deux compositions annulaires soit situé au centre de chacune d'entre elle n'empêche pas de concevoir, comme pour *Marc 6*, la composition annulaire comme permettant *le déploiement d'un texte potentiel*. En effet, la présence du Christ au centre de la composition conduit à une relecture christologique de l'ensemble des deux passages : la transmission des savoirs barbares aux Grecs *est* la dispersion du corps du Christ, dont il est question en I, 13. De cette façon, parallèlement au texte réel, les deux compositions annulaires permettent *le déploiement d'un texte potentiel* où chaque lien entre les Barbares et les Grecs peut être relu comme une partie de l'incarnation du Christ<sup>1</sup>.

L'analyse de *Stromates* I, 15 nous conduit cependant à préciser notre caractérisation de la composition annulaire comme réunification par le texte ou par l'auteur : celle-ci, dans le texte, *peut être imparfaite ou incomplète*. Ainsi, la séquence sur Numa ne s'intègre pas dans la seconde composition annulaire et le chapitre 15 ne peut être envisagé dans son ensemble comme structuré uniquement de cette façon<sup>2</sup>. Il serait plus juste de dire qu'une composition annulaire en tant que réunification *ne peut pas être parfaite et complète*. Si tel était le cas, en effet, elle ne pourrait pas participer de la dynamique de fragmentation et de réunification qui, selon nous, est à l'œuvre dans les trois textes de notre corpus : elle mettrait fin à cette dynamique et reconduirait à la structure statique, organisée et linéaire de l'ouvrage.

Un autre élément le confirme dans l'exemple emprunté à Clément : aucune des deux compositions annulaires ne se confond avec le traitement d'un seul thème. Ainsi, la première porte sur l'origine barbare des philosophies grecques<sup>3</sup>, mais aussi sur l'existence d'une

---

<sup>1</sup> Dans l'expérience de lecture, le mouvement *vers le centre* précède un mouvement *depuis le centre*.

<sup>2</sup> D'autres éléments que la composition annulaire interviennent dans la construction du chapitre 15 du *Stromate* I. Pour la saisir pleinement, il faudrait prendre en compte par exemple les références répétées aux maîtres barbares de Pythagore (I, 15, 66, 2 et I, 15, 69, 1, à l'intérieur de la première composition annulaire ; I, 15, 68, 2 et I, 15, 69, 6 – 70, 1, hors des deux compositions) et, plus généralement, à Pythagore (il faudrait alors ajouter I, 15, 66, 1) et aux Pythagoriciens (Numa est qualifié de Πυθαγόρειος « Pythagoricien » en I, 15, 71, 1, dans une section qui échappe justement à la seconde composition annulaire ; Clément mentionne également Philon d'Alexandrie en le désignant comme ὁ Πυθαγόρειος [...] Φίλων « Philon [...] le Pythagoricien » en I, 15, 72, 4, à la fin de la seconde composition annulaire). De cette façon, le chapitre apparaîtrait *aussi* organisé autour d'une série de références à Pythagore et aux Pythagoriciens.

<sup>3</sup> Cf. *Stromates* I, 15, 66, 2-3 ; I, 15, 68, 2 et I, 15, 69, 1.

philosophie barbare<sup>1</sup> et sur les honneurs rendus aux législateurs chez les peuples non grecs<sup>2</sup>. Cette composition *unifie donc des thèmes divers*. De plus, elle ne traite pas ces thèmes de manière exhaustive, puisqu'on les trouve ailleurs dans l'ouvrage. Par exemple, l'origine barbare des philosophies grecques est abordée dans la composition annulaire, mais aussi dans l'exemple de Démocrite, plagiant les Babyloniens, un exemple qui n'appartient à aucune composition de ce genre<sup>3</sup>. De même, l'exemple des Idéens<sup>4</sup> confirme l'existence des philosophies barbares, sans appartenir à la composition annulaire que nous avons présentée. Seul le thème des honneurs divins rendus par les Barbares à leurs législateurs semble appartenir en propre à cette construction<sup>5</sup>.

Ainsi, la composition annulaire n'apparaît pas comme une unité autonome, close sur elle-même : elle est une unification *partielle* du texte, distincte de la structure fragmentable comme de la structure linéaire et permise par la structure fragmentable du texte. *Elle est*

<sup>1</sup> Cf. *Stromates* I, 15, 67, 1.

<sup>2</sup> Cf. *Stromates* I, 15, 67, 2 – 68, 1.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 15, 69, 4.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 15, 73, 1.

<sup>5</sup> Mentionnons deux autres compositions annulaires présentes dans deux autres *Stromates*. Pour la première, nous nous fondons à nouveau sur André Méhat qui identifie, « à peu de chose près [au] milieu » du Stromate VII, un « morceau » « sur le gnostique » (VII, 7, 38, 1 – 14, 88, 7), entre un premier développement sur le gnostique (VII, 1, 1, 1 – 3, 21, 4) et un développement contre les hérésies (VII, 15, 89, 1 – 18, 110, 3), quelques paragraphes « contre l'idolâtrie » (VII, 4, 22, 1 – 7, 37, 3) constituant une « digression » (*Étude, op. cit.*, p. 273). Nous suivons l'hypothèse d'André Méhat et pensons que le Stromate VII est plus précisément encore organisé autour d'une section plus courte, qui constitue le centre du « morceau » « sur le gnostique » : le passage constitué par la présentation de l'enseignant gnostique, c'est-à-dire une sorte d'autoportrait de Clément (VII, 9, 52, 1 – 53, 6). Sans qu'il soit possible de développer une démonstration dans le cadre de ce travail, notons que cette proposition rencontre le critère de « symétrie » d'André Méhat : le passage sur l'enseignant gnostique sépare, au sein de la partie centrale du Stromate VII, deux sections de longueur à peu près similaire (VII, 4, 22 – 9, 51, d'une part, soit 30 paragraphes et VII, 9, 54 – 88, d'autre part, soit 35 paragraphes). En fonction de critères cette fois thématiques, nous identifions une autre composition annulaire dans le Stromate V, entre V, 4, 19, 3 et V, 4, 24, 2, que nous pouvons schématiser de la manière suivante :

Passage sur le « style voilé » (ἐπίκρυψις), que les Hébreux représentent par le « voile » (παραπετάσμα) (V, 4, 19, 3-4) (A)

Les prophéties et les oracles sont réservés à un public choisi et donnent lieu à des rites purificateurs et à des avertissements. (V, 4, 20, 1-2)

Présentation des trois méthodes d'apprentissage de l'écriture chez les Égyptiens : épistolographique, hiératique et hiéroglyphique, celle-ci étant soit propre soit symbolique. (V, 4, 20, 3) (C)

Présentation détaillée des trois modes symboliques de l'écriture hiéroglyphique, avec trois exemples interprétés (le soleil, la lune et le scarabée). (V, 4, 20, 3 – 21, 3) (B)

Universalité du langage détourné pour ce qui concerne la divinité. (V, 4, 21, 4) (D, **centre de la composition annulaire**)

Présentation des apophthegmes des Sages de la Grèce. (V, 4, 22) (C')

Deux exemples d'apophthegmes interprétés (« Épargne le temps. » et « Connais-toi toi-même. ») (V, 4, 22 – 23, 1) suivis d'une citation d'*Isaïe* (45, 3), également interprétée (V, 4, 23, 2) (B')

Langage détourné (δι' ὑπονοίας) des poètes grecs. La « psychagogie poétique » (ποιητικὴ ψυχαγωγία) est un « voile » (παραπετάσμα) (V, 4, 24, 1-2) (A')

*nécessairement incomplète et imparfaite*<sup>1</sup>. C'est pourquoi les réunifications qui sont le fait du texte ou de l'auteur ne mettent pas fin au processus de fragmentation et d'unification mais, au contraire, le relancent. C'est ce que l'analyse des compositions annulaires dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et d'une réplique de l'*Évangile selon Marc* va confirmer.

## **B. Les réunifications comme moyen de relancer le processus de fragmentation**

La *Lettre apocryphe de Jacques* constitue, au sein de notre corpus, une œuvre à part pour ce qui concerne les compositions annulaires dans la mesure où son organisation d'ensemble apparaît d'emblée comme circulaire. Comme nous l'avons déjà signalé, si l'on considère les genres qui la composent, l'œuvre apparaît comme organisée selon un double enchâssement : un ensemble épistolaire (p. 1, 1 – p. 2, 7 et p. 16, 12-30) encadre un ensemble narratif (p. 2, 7-39 et p. 15, 5 – 16, 11), qui englobe lui-même un dialogue (p. 2, 39 – p. 15, 5)<sup>2</sup>.

Cette organisation en deux ensembles concentriques autour d'un dialogue central est confirmée par certains liens lexicaux, qui unissent d'une part les deux parties épistolaires, d'autre part les deux parties narratives. Dans l'introduction de la *Lettre*, Jacques décrit les paroles transmises par le Seigneur comme un « apocryphe » (ΑΠΟΚΡΥΦΟ<sup>3</sup>) ; dans la conclusion, il en parle comme d'une « apocalypse », une « révélation » (ΑΠΟΚΑΛΥΨΙC<sup>4</sup>). Les deux termes

---

<sup>1</sup> Pour cette raison, le fait que nous ayons conjoint deux méthodes différentes pour identifier les compositions annulaires de Stromate I ne remet pas en cause les conclusions auxquelles nous sommes parvenu. Nous sommes parti de l'identification de « symétries » par André Méhat, c'est-à-dire de passages similaires par leur nombre de lignes, pour isoler *Stromates* I, 14-16 comme partie centrale d'une composition annulaire englobante correspondant à l'ensemble du volume. Nous avons ensuite affiné cette analyse, en considérant non plus la taille mais les thèmes des différentes parties composant cette partie, ce qui nous a permis de considérer le chapitre 15 comme la véritable partie centrale de cette composition annulaire englobante. C'est à partir de cette même prise en compte des thèmes abordés, ainsi que d'échos lexicaux (par exemple, la répétition du mot σελήνη « lune » en I, 15, 70, 4 et I, 15, 72, 3 – parties I et I' dans la seconde composition annulaire) que nous avons identifié, à l'intérieur de cette partie centrale, deux compositions annulaires plus courtes, que nous proposons d'appeler des « compositions annulaires incluses ». Avoir conjoint deux approches, l'une fondée sur la longueur, l'autre sur les thèmes et le lexique, n'est pas un obstacle méthodologique car il ne saurait y avoir de règle systématique de la composition annulaire dans les *Stromates*, pas plus que dans aucun des deux autres textes de notre corpus.

<sup>2</sup> Sans parler de composition annulaire, de chiasme ou d'enchâssement, Donald Rouleau envisage un plan de la *Lettre* fondé sur la distinction de différents genres (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 12-13).

<sup>3</sup> ΕΠΙΔΕ ΑΚΡΨΙΟΥ ΜΜΔΕΙ · ΔΤΡΑΤΨΝΔΥ ΝΕΚ ΝΟΥΑΠΟΚΡΥΦΟ ΕΔΥΒΑΛΠ <φ> ΔΒΑΛ ΝΝΗΕΙ ΜΝ ΠΕΤΡΟC ΔΨΤΜ ΠΧΛΨC... « Puisque tu m'as prié de t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé, ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur... » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 8-12)

<sup>4</sup> ΔΒΑΛ ΝΓΔΡ ΝΝΕΝΤΑΨΧΟΟΥ †ΑΠΟΚΑΛΥΨΙC ΜΠΕΠ̄CΩΡ̄ ΒΑΛΠ̄C ΝΕΝ ΔΒΑΛ ΕΤΒΕ ΝΕΤΨΜΕΥ « en effet, en dehors des choses que j'ai dites, le Sauveur ne nous a pas dévoilé de révélation au sujet de ceux-là » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 23-25) « Ceux-là » désignent « les bien-aimés » (ΝΜΡ̄Ε†) dont il est question p. 16, 10. Nous

peuvent être liés parce qu'ils sont tous les deux des emprunts au grec, parce qu'ils présentent le même préfixe et parce qu'ils peuvent être considérés comme des antonymes<sup>1</sup>. De même, dans l'introduction narrative, les douze disciples se rappellent de ce que le Sauveur a dit « à chacun » (ΑΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ<sup>2</sup>), tandis que dans la conclusion narrative Jacques envoie les onze autres disciples « chacun » (ΜΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ<sup>3</sup>) dans un lieu distinct<sup>4</sup>.

Cependant, nous avons également vu que cette manière de concevoir la composition de la *Lettre* était insuffisante. En effet, le récit de l'ascension du « Sauveur » (p. 15, 5-28) présente des caractéristiques qui le rattachent à l'ensemble narratif mais aussi au dialogue<sup>5</sup>. Ainsi, comme celles que nous avons analysées dans les *Stromates*, la composition annulaire d'ensemble de la *Lettre* paraît, elle aussi, imparfaite.

Cette impression est confirmée si l'on tente de prolonger cette composition annulaire à l'intérieur du dialogue lui-même<sup>6</sup>. Il paraît difficile d'identifier un point ou une section centrale autour de laquelle le reste du dialogue, et donc de l'œuvre, graviterait<sup>7</sup>. Donald Rouleau

---

comprenons que les paroles du Sauveur constituent une « révélation » mais que celle-ci ne comprend pas d'éléments sur « les bien-aimés ».

<sup>1</sup> À cela s'ajoute le fait qu'ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ n'apparaît nulle part ailleurs dans la *Lettre* et qu'ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ n'est employé qu'une seule autre fois, également dans l'introduction épistolaire (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 30-31).

<sup>2</sup> [ΕΥ2]ΜΑΣΤ̄ΝΔΕ Δ2ΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[ΣΑ]ΠΜ̄Ν̄ΝΕΥ ΕΡΗῩΝ̄ΣΙ ΠΜΝΤ̄CΝΔΟΥC Μ̄ΜΛΘΗΤΗC · ΔΥΩ ΕΥΕΙ ΡΕ Μ̄ΠΜΕΕΥΕ · Ν̄ΝΕΝΤΔ2ΑΠCΩΤΗΡ ΧΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ « [...] Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit manifestement » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2,7-14)

<sup>3</sup> ΕΕΙΟΥΩΕ ΘΕ ΕΝ · ΔΝΔΧΟΥ ΔΥΜ̄Ν̄ΤCΚΑΝΔΔΛΟC ΔΖΙΧΔΥ Μ̄ΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΔΚΕΜΔ « Donc comme je ne voulais pas dire quelque chose qui les aurait scandalisés, j'envoyai chacun à un endroit différent. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 5-8)

<sup>4</sup> Il s'agit des deux seules occurrences de l'expression ΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ dans la *Lettre*.

<sup>5</sup> Rappelons par exemple la présence du champ lexical de l'audition, inattendu dans ce récit de vision.

<sup>6</sup> Donald Rouleau note ainsi que « Si ce découpage [celui qui s'appuie sur la présence de trois genres différents] ne pose pas de problèmes, il en va tout autrement de l'organisation du dialogue de révélation. On voit bien que le premier tiers de l'échange entre le Seigneur et les deux disciples tourne autour de deux idées, celle de la plénitude et celle de la souffrance (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 39 b – 6, 21 a). Mais pour le reste, les développements s'enchaînent les uns aux autres sans que l'on puisse assigner à aucun d'eux un thème qui lui serait propre. » (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 13)

<sup>7</sup> Dans un article paru en 2016, nous avons envisagé pour la Lettre apocryphe de Jacques une « composition chiasmatique générale, dans laquelle la structure d'enchaînements concentriques identifiée par Donald Rouleau est valide non seulement pour les parties principales de l'œuvre, mais aussi à l'intérieur de sa partie centrale, c'est-à-dire dans le dialogue de révélation lui-même » (Antoine Paris, « Inside the Parables: Inside and Outside in the *Apocryphon of James* and in the First In-Parables Speech of *Mark* », dans Lorenzo DiTommaso et Gerbern S. Oegema (dir.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back* New York, Bloomsbury, 2016, p. 301-316, p. 304). Les indices que nous avons alors relevés nous semblent aujourd'hui insuffisants pour soutenir l'idée d'une composition annulaire stricte de l'ensemble de la *Lettre*. Comme nous allons le montrer, parce qu'elle aussi est une réunification pour ainsi dire *provisoire* du texte, cette composition annulaire reste incomplète et imparfaite.

propose, avec beaucoup de prudence, de voir dans l'échange sur la prophétie (p. 6, 21-34<sup>1</sup>) le tournant du dialogue. Il est possible de prolonger cette hypothèse en constatant que, de part et d'autre de ces trois répliques<sup>2</sup>, on trouve des passages qui se répondent.

---

<sup>1</sup> ΤΟΤΕ ΔΖΙΩΝΤῆ ΔΝΔΚ ΧΕ ΠΧΔΙC ΝΕΩ ΝCΜΔΤ ΕΝΔΩΡ̄ ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΝΕΕΙ ΕΤΡ̄ΔΖΙΟΥ ΜΜΔΝ ΔΤΡ̄ΝΡ̄ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ ΝΕΥ ΝΔΩΩΟΥ ΓΔΡ ΝCΙ ΝΕΤΡ̄ΔΙΤΙ ΜΜΔΝ ΔΥΩ ΕΤCΩΩΤ̄ ΔΒΔΔ ΖΗΤῆ ΔΤΡΟΥCΩΤῆ ΔΥΛΟΓΟC ΔΒΔΔ ΖΙΤΟΟΤΝ ΔΖΔΠΧΔΕΙC ΟΥΩΩΒ̄ ΠΕΧΔϳ · ΧΕ ΝΤΕΤ̄ΝCΔΥΝΕ ΕΝ · ΧΕ ΔΥΝΟΥΖΕ ΝΤΔΠΕ ΝΤΕ ΠΡΟΦΗΤΙ Δ Μῆ ἸΩΖΔΝΝΗC ΔΝΔΚ ΝΔΕ ΠΔΧΗῆ ΧΕ ΠΧΔῆC {ΧΕ} ΜΗΤΙ ΟΥῆ ΩCΔΜ · ΔϳΕΙ ΝΤΔΠΕ ΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙ Δ Μῆ ἸΩΖΔΝΝΗC « Alors, je lui demandai, moi : "Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser à ceux qui nous prient de prophétiser pour eux ? Ils sont nombreux en effet ceux qui nous sollicitent et regardent vers nous pour entendre un *logos* de nous." Et le Seigneur répondit en disant : "Ne savez- vous pas qu'on a coupé la tête de la prophétie avec Jean ?" Mais moi je dis : "Seigneur, est-il donc possible d'enlever la tête de la prophétie ?" » (Lettre apocryphe de Jacques p. 6, 21-34)

<sup>2</sup> « On a plutôt l'impression que l'échange entre Jacques et le Seigneur à propos de la prophétie (p. 6,21b-34) détermine toute la suite du texte. La section que cet échange introduit formerait alors un développement unique commandé directement par la visée polémique de l'ApocrJac comme nous le montrerons. » (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 13)

ΣΕΝΔΩΠΕ ΜΜΑΚΑΡΙΟΣ · ΝΣΙ ΝΕΤΕΜΠΟΥΝΕΥ ΔΠΡΩΜΕ · ΔΥΩ ΝΕΤΕΜΠΟΥΤΩΣ ΝΜΜΕΥ ΔΥΩ ΝΕΤΕΜΠΟΥΩΞΕ ΝΜΜΕΥ  
ΔΥΩ ΝΕΤΕΜΠΟΥΣΩΤΜ ΔΛΔΔΥΕ ΝΤΟΟΤΨ ΠΩΤΝ ΠΕ ΠΩΝΩ « Ils seront heureux ceux qui n'ont pas vu l'homme, qui ne se  
sont pas joints à lui, qui ne lui ont pas parlé et qui n'ont rien entendu à lui. À vous est la Vie ! » (p. 3, 18-25) (A)

Première réplique de Pierre (p. 3, 39 – 4, 2 ; cf. p. 3, 39 : ΔΠΕΤΡΟΣ ΟΥΩΩΞΕ ΧΕ « Pierre répondit ») (B)

Réponse du « Sauveur » sur le fait d'être « emplî » (p. 4, 3-22) (C)

† ΘΞΕ ΣΕ ΝΕΝ ΔΤΜΤΡΟΥΠΙΡΔΞΕ ΜΜΔΝ ΔΒΔΔ ΖΙ ΤΟΟΤΨ ΜΠΔΙ ΔΒΟΛΟΣ ΕΘΔΥ. « Donne-  
nous donc la façon de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais. » (p. 4, 28-31)  
(D<sup>1</sup>)

ΝΤΕΤΝΝΔΛΟ ΕΝ · ΕΡΕΤΝΘΕΙ ΜΜΔΕΙ ΣΑΡΞ ΔΥΩ ΕΡΕΤΝΨ · ΖΔ†Ε ΖΗΤΨ ΝΜΠΔΘΟΣ  
« Est-ce que vous ne cesserez pas d'être des amoureux de la chair et d'avoir  
peur de la souffrance ? » (p. 5, 7-9) (E)

Paroles sur les conditions du salut (p. 6, 2-16) (F)

Échange sur la prophétie (p. 6, 21-34) (G ; **centre de la  
Lettre vue comme composition annulaire ?**)

ΟΥΔΕΙ ΝΗΤΝ Ω ΝΕΤΩΔΔΤ· ΝΝΟΥΠΔΡΔΚΛΗΤΟΣ « Malheur à vous qui avez besoin d'un  
défenseur. » (p. 11, 11-13) (D')

ΨΣΔΥΝΕ ΓΔΡ ΜΠΟΥΩΨΕ · ΔΥΩ ΜΝ ΠΕΤΕΡΕΤΣΑΡΞ ΨΧΡΙ Δ ΜΜΔΨ « Car il [le Père]  
connaît leur désir et aussi ce dont la chair a besoin » (p. 11, 35-37) (E')

Paroles sur les conditions du salut (p. 11, 38 – 12, 13) (F')

---

<sup>1</sup> On pourrait aussi concevoir que le passage que nous avons désigné comme D' (ΟΥΔΕΙ ΝΗΤΝ Ω ΝΕΤΩΔΔΤ· Ν  
ΝΟΥΠΔΡΔΚΛΗΤΟΣ « Malheur à vous qui avez besoin d'un défenseur (un *paraclet*). », p. 11, 11-13) est plutôt  
parallèle à ΤΕΤΝΤΟΛΜΔ · Δ† ΣΟ ΔΥΣΑΡΞ Ω ΝΕΤΕ ΠΠΝΔ ΟΕΙ ΝΣΔΒΨ ΕΨΚΩΤΕ ΔΡΔΥ « Vous osez ménager la chair,  
Ô vous pour qui l'esprit est un mur qui vous entoure ! » (p. 5, 21-23). L' « esprit » (ΠΠΝΔ) de p. 5, 22 peut  
correspondre au « défenseur » (« *paraclet* ») (ΠΔΡΔΚΛΗΤΟΣ) dont il est question p. 11, 12-13, selon une  
équivalence que l'on trouve aussi dans l'*Évangile selon Jean* (cf. notamment 14, 16-17 ; 14, 26 et 15, 26). Dans  
ce cas, la composition annulaire serait non plus

† ΘΞΕ ΣΕ ΝΕΝ ΔΤΜΤΡΟΥΠΙΡΔΞΕ ΜΜΔΝ ΔΒΔΔ ΖΙ ΤΟΟΤΨ ΜΠΔΙ ΔΒΟΛΟΣ ΕΘΔΥ. » Donne-nous donc la façon de ne pas  
être mis à l'épreuve par le diable mauvais. » (p. 4, 28-31) (D)

ΝΤΕΤΝΝΔΛΟ ΕΝ · ΕΡΕΤΝΘΕΙ ΜΜΔΕΙ ΣΑΡΞ ΔΥΩ ΕΡΕΤΝΨ · ΖΔ†Ε ΖΗΤΨ ΝΜΠΔΘΟΣ « Est-ce que vous ne  
cesserez pas d'être des amoureux de la chair et d'avoir peur de la souffrance ? » (p. 5, 7-9) (E)

[...]

Échange sur la prophétie (p. 6, 21-34) (G ; **centre de la Lettre vue comme composition  
annulaire ?**)

[...]

« Malheur à vous qui avez besoin d'un défenseur. » (ΟΥΔΕΙ ΝΗΤΝ Ω ΝΕΤΩΔΔΤ· ΝΝΟΥΠΔΡΔΚΛΗΤΟΣ) (p. 11, 11-  
13) (D')

ΨΣΔΥΝΕ ΓΔΡ ΜΠΟΥΩΨΕ · ΔΥΩ ΜΝ ΠΕΤΕΡΕΤΣΑΡΞ ΨΧΡΙ Δ ΜΜΔΨ « Car il [le Père] connaît leur désir et aussi  
ce dont la chair a besoin » (p. 11, 35-37) (E')

Mais

ΝΤΕΤΝΝΔΛΟ ΕΝ · ΕΡΕΤΝΘΕΙ ΜΜΔΕΙ ΣΑΡΞ ΔΥΩ ΕΡΕΤΝΨ · ΖΔ†Ε ΖΗΤΨ ΝΜΠΔΘΟΣ « Est-ce que vous ne cesserez pas  
d'être des amoureux de la chair et d'avoir peur de la souffrance ? » (p. 5, 7-9) (qui devient D)

ΤΕΤΝΤΟΛΜΔ · Δ† ΣΟ ΔΥΣΑΡΞ Ω ΝΕΤΕ ΠΠΝΔ ΟΕΙ ΝΣΔΒΨ ΕΨΚΩΤΕ ΔΡΔΥ « Vous osez ménager la chair, Ô  
vous pour qui l'esprit est un mur qui vous entoure ! » (p. 5, 21-23) (qui devient E)

[...]

Échange sur la prophétie (p. 6, 21-34) (G ; **centre de la Lettre vue comme composition  
annulaire ?**)

[...]

« Malheur à vous qui avez besoin d'un défenseur (*paraclet*). » (ΟΥΔΕΙ ΝΗΤΝ Ω ΝΕΤΩΔΔΤ· Ν  
ΝΟΥΠΔΡΔΚΛΗΤΟΣ) (p. 11, 11-13) (qui devient E')

ΨΣΔΥΝΕ ΓΔΡ ΜΠΟΥΩΨΕ · ΔΥΩ ΜΝ ΠΕΤΕΡΕΤΣΑΡΞ ΨΧΡΙ Δ ΜΜΔΨ « Car il [le Père] connaît leur désir et aussi ce dont  
la chair a besoin » (p. 11, 35-37) (qui devient D')

La composition serait alors plus franchement circulaire, du moins pour ce qui concerne les parties D E E' D'.

Seconde réplique de Pierre<sup>1</sup> (p. 13, 26-36, cf. p. 13, 26-27 : ΠΕΤΡΟΣ ΝΔΕ ΔΥΟΥΩΩΒ̄ ΝΝΔ2Ρ̄Ν ΝΕΕΙ ΠΔ[Χ]Ε4 ΧΕ  
« Et Pierre répondit à ces mots en disant ») (B')

Le « Sauveur » annonce qu'il va « s'emplier » au ciel : ΔΝΔΓΚΗ ΓΔΡ · ΔΡΔΕΙ ΜΠΟΥ ΔΤΡΔΜΟΥ2 · Ν  
CΔ ΟΥΝΕΜ ΜΠΑΙΩΤ « Car il est nécessaire pour moi aujourd'hui que je m'emplisse à la droite de  
mon père. » (p. 14, 30-31) (C')

2ΜΜΔΚΔΡΙΟΣ ΝΕ ΝΕΕΙ ΝΤΔ2Ρ̄ΕΥΔΓΓΕΛΙΖΕ ΜΠΩΗΡΕ ΕΜΠΑΤ4ΕΙ ΔΠΙΤ̄Ν ΧΕΚΔC ΕΕΙΩΔΝΕΙ ΕΕΙΝΔΒΩΚ Δ2ΡΗΙ 2Μ  
ΜΔΚΔΡΙΟΣ ΝΩΔΜΝ̄Τ̄ ΝCΔΠ ΝΕ ΝΕΕΙ ΝΤ[Δ2Ο]ΥΤΔΩΕ ΔΕΙΩ ΜΜΔΥ 2̄ΙΤ̄Ν ΠΩΗ[ΡΕ] ΕΜΠΑΤΟΥΩΩΠΕ · ΧΕΚΔCΕ ΕΡ[Ε]  
ΟΥΜΕΡΟΣ ΩΩΠΕ ΝΗΤ̄Ν ΝΜ̄ΜΕΥ « Heureux ceux qui ont annoncé la bonne nouvelle du Fils avant qu'il ne fût descendu  
de sorte que si je venais, je monte. Trois fois heureux ceux qui ont été proclamés par le Fils avant qu'ils n'adviennent,  
de sorte qu'il advienne une part pour vous avec eux. » (p. 14, 37 – 15, 5) (A')

Pourtant, cette architecture du dialogue central de la *Lettre* pose trois problèmes.

Premièrement, les passages ainsi associés ne forment pas des ensembles concentriques. Par exemple, avant l'échange sur la prophétie (p. 6, 21-34), la première réplique de Pierre (p. 3, 39 – 4, 2) précède la tirade du « Sauveur » sur le fait d'« être empli » (p. 4, 3-22) et, après celui-ci, la seconde réplique de Pierre (p. 13, 26-36) précède aussi l'annonce du « Sauveur » sur le fait qu'il va « s'emplier » (p. 14, 30-31) alors que dans une composition annulaire stricte elle aurait dû la suivre<sup>2</sup>.

Deuxièmement, cette composition annulaire est également fragilisée par le fait que p. 3, 18-25 et p. 14, 37 – 15, 5, qui constituent les parties A et A' dans l'architecture de la *Lettre* telle que nous l'avons présentée, ne sont pas les seules formules annonçant un bonheur dans l'œuvre

---

<sup>1</sup> Pierre n'intervient que deux fois dans la Lettre apocryphe de Jacques.

<sup>2</sup> On a

Première réplique de Pierre

Tirade sur le fait d'« être empli »

Échange sur la prophétie

Seconde réplique de Pierre

Annonce du « Sauveur » qu'il va « s'emplier »

alors que dans une composition annulaire stricte, on aurait dû avoir

Première réplique de Pierre

Tirade sur le fait d'« être empli »

Échange sur la prophétie

Annonce du « Sauveur » qu'il va « s'emplier »

Seconde réplique de Pierre

ou

Tirade sur le fait d'« être empli »

Première réplique de Pierre

Échange sur la prophétie

Seconde réplique de Pierre

Annonce du « Sauveur » qu'il va « s'emplier »

De manière plus générale, la *Lettre* présente non pas une architecture A B C D E F G F' E' D' C' B' A', ce qui correspondrait à une composition annulaire strictement concentrique, mais A B C D E F G D' E' F' B' C' A'.



On y trouve également une troisième expression de ce genre, proche par sa formulation, p. 10, 34-38 :

ϸΕΝΔΩΦΕ ΜΜΑΚΑΡΙΟΣ · Ν̄ΣΙ ΝΕΤΕΜΠΟΥΝΕΥ ΔΡΩΜΕ · ΔΥΩ ΝΕΤΕΜΠΟΥΤΩΣ Ν̄ΜΕϸ ΔΥΩ ΝΕΤΕΜ  
ΠΟΥϸΕϸΕ Ν̄ΜΕϸ ΔΥΩ ΝΕΤΕΜΠΟΥϸΩΤΜ ΔΛΔΔΥΕ ΝΤΟΟΤϸ ΠΩΤ̄Ν ΠΕ ΠΩ̄Ν̄

« Ils seront heureux ceux qui n'ont pas vu l'homme, qui ne se sont pas joints à lui, qui ne lui ont pas parlé et qui n'ont rien entendu à lui. *À vous est la Vie !* » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 18-25 – partie A dans la composition annulaire)

ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΠΕΝΤΑϸΝ · ΕΥ ΔΡΩΤ̄Ν Ν̄ΜΕϸ ΕΥΤΔΩΕ ΔΕΙΩ ΜΜΔϸ 2̄Ν̄ Ν̄ΔΓΓΕΛΟΣ ΔΥΩ ΕΥ† ΕΔΥ  
ΝΕϸ 2̄Ν̄ ΝΕΤΟΥΔΔΒ ΠΩΤ̄Ν ΠΕ ΠΩ̄Ν̄

« *Heureux celui qui vous a vus avec lui, alors qu'il était proclamé parmi les anges et qu'il était glorifié parmi les saints. À vous est la Vie !* » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 10, 34-38)

2̄ΜΜΑΚΑΡΙΟΣ ΝΕ ΝΕΕΙ Ν̄ΤΑ2̄ΡΕΥΔΓΓΕΛΙΖΕ ΜΠΩΗΡΕ ΕΜΠΑΤϸΕΙ ΔΠΙΤ̄Ν ΧΕΚΔϸ ΕΕΙΩΔΝΕΙ  
ΕΕΙΝΔΒΩΚ Δ2̄ΡΗΙ 2̄ΜΜΑΚΑΡΙΟΣ Ν̄ΩΔΜΝ̄Τ̄ Ν̄ϸΔΠΝΕ ΝΕΕΙ ΝΤ[Δ2̄Ο]ΥΤΔΩΕ ΔΕΙΩ ΜΜΔΥ 2̄ΙΤ̄Ν ΠΩΗ[ΡΕ]  
ΕΜΠΑΤΟΥΩΦΕ · ΧΕΚΔϸ ΕΡ[Ε] ΟΥΜΕΡΟΣ ΩΦΕ ΝΗΤ̄Ν Ν̄ΜΕϸ

« *Heureux ceux qui ont annoncé la bonne nouvelle du Fils avant qu'il ne fût descendu de sorte que si je venais, je monte. Trois fois heureux ceux qui ont été proclamés par le Fils avant qu'ils n'adviennent, de sorte qu'il advienne une part pour vous avec eux.* » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 37 – 15, 5, partie A' dans la composition annulaire)

Par conséquent, il n'existe aucune nécessité stricte de prendre en compte dans l'architecture du dialogue p. 3, 18-25 et p. 14, 37 – 15, 5, et pas p. 10, 34-38. Mais, dans ce cas, la composition annulaire apparaît comme déséquilibrée : on trouve *une* formule annonçant le bonheur avant l'échange sur la prophétie (p. 6, 21-34) et *deux* après lui.

Troisièmement, on trouve, dans l'échange entre le « Sauveur » et ses deux disciples, d'autres passages qui, parce qu'ils présentent les mêmes thèmes ou utilisent des termes semblables, peuvent être associés deux par deux, sans qu'il soit possible de les intégrer dans une composition annulaire d'ensemble ayant pour centre l'échange sur la prophétie. L'exemple le plus frappant est celui des deux sections où le « Sauveur » évoque des maisons : ces deux passages apparaissent tous deux après l'échange sur la prophétie, donc ne peuvent faire partie de la composition annulaire telle que nous l'avons envisagée :

ΔΥΩ Ν̄ΤΑΡΙϸΙΝΕ Ν̄ΝΕΤ̄ΝΗΕΙ ΕΜ̄ ΝΕΛΩΤ 2̄ΨΟΥ Ν̄ΤΑ2̄ΨΟΥΗ2̄ 2̄Ν̄Ν ΝΗΕΙ ΕΤΝΔΩ ΩΔΠ̄Τ ΔΡΔΥ Μ̄ΠϸΑΠ  
ΕΕΙΩΔΝΕΙ ΔΠΙΤ̄Ν

« Et quand j'ai trouvé vos maisons sans toit, j'ai demeuré dans celles qui pourraient me recevoir quand je descendrais. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 4-9)

†ΟΥΩ̄Ν̄2̄ ΓΔ[Ρ] ΔΒΔΛ Ν̄ΝΗΤ̄Ν ΕΕΙΚΩΤ · Ν̄ΝΟΥΗΕΙ ΕϸΡ̄ ΩΕΥ[Ν] ΝΗΤ̄Ν · Μ̄ΠΩΔ · ΧΕΡΕΤ̄ΝΧΙ 2̄ΔΕΙΒΕϸ  
2̄ΔΡΔϸ · Ν̄Θ[2̄]Ε ΕΤϸΝΔΩ Ω2̄Ε ΔΡΕΤϸ Μ̄ΠΗΕ[Ι] Ν̄ΝΕΤ2̄ΨΟΥΩΤ̄Ν ΕϸΡ̄ΚΙΝΔΔΥΝΕΥΕ [Δ]2̄ΔΕΙΕ

« car je me révèle à vous bâtissant une maison qui vous est utile puisque vous trouverez un abri près d'elle, de même qu'elle pourra soutenir la maison de ceux qui sont à côté de vous si elle menace de s'écrouler. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 3-8)

Comme celles que nous avons identifiées dans les *Stromates*, la composition annulaire générale du dialogue de la *Lettre* est donc *imparfaite et incomplète*. Mais il est possible de préciser davantage cette imperfection et cette incomplétude. Les compositions annulaires présentes dans notre corpus ne sont pas des unités, mais les réunifications d'une matière textuelle qui demeure toujours en partie une matière première – abstraite au sens simondonien du terme<sup>1</sup>. Par conséquent, toute réunification *n'est qu'une réunification parmi d'autres*. Il serait possible de réunifier le texte autrement et, de fait, il est possible d'envisager une autre composition annulaire du dialogue central de la *Lettre apocryphe de Jacques*, justement à partir des éléments qui échappent à la première.

Une autre architecture du dialogue le constituerait en trois parties, à partir des trois annonces de bonheur, formulées par le Seigneur dans des termes similaires (p. 3, 18-25 ; p. 10, 34-38 et p. 14, 37 – 15, 5) et des trois récits assimilables à des paraboles (p. 7, 24-33 ; p. 8, 16-23 et p. 12, 22-27). Le dialogue se présenterait alors comme une composition annulaire organisée non pas autour de l'échange sur la prophétie (p. 6, 21-34) mais d'un passage plus long, p. 8, 10 – 9, 11. Chacune des trois parties ainsi dessinées – p. 2, 40 – 7, 35 ; p. 8, 10 – 9, 11 et p. 9, 32 – 15, 5<sup>2</sup> – comporterait une annonce de bonheur et un récit semblable à une parabole :

Trois arguments complémentaires permettent d'appuyer une telle architecture du dialogue. Tout d'abord, la première partie ainsi déterminée (p. 2 40 – 7, 35) comprend les quatre répliques qui sont directement attribuées à Jacques (p. 4, 22-23 ; p. 5, 35 – 6, 1 ; p. 6, 21-28 et p. 6, 32-34). Ensuite, la troisième partie (p. 9, 32 – 15, 5), quant à elle, comprend les deux seules interventions des disciples qui ne soient pas des paroles : leurs réactions de joie (p. 11, 6-10) puis de tristesse (p. 12, 18-19). Enfin, pour reprendre un terme employé par André Méhat à propos des *Stromates*<sup>3</sup>, la première et la troisième partie présentent une « symétrie », c'est-à-dire une longueur à peu près équivalente. Alors que la deuxième partie, donc la partie centrale, ne compte qu'une page environ (p. 8, 10 – 9, 11), la première (p. 2, 40 – 7, 35) et la troisième (p. 9, 32 – 15, 5) rassemblent chacune un peu plus de cinq pages.

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence, op. cit. et supra*, introduction, 9, C.

<sup>2</sup> Nous reviendrons dans le troisième chapitre de la deuxième partie sur le statut des sections intermédiaires, qui ne peuvent être intégrés dans aucune des trois parties : p. 7, 35 – 8, 10 et p. 9, 11-31.

<sup>3</sup> André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 272.

Nous montrons, dans la présentation suivante, comment une telle composition annulaire en trois parties peut intégrer les passages parallèles présents dans la première hypothèse de composition annulaire, ainsi que d'autres sections fonctionnant par deux et qui ne pouvaient pas y trouver place, comme les deux phrases relatives à des « maisons » (p. 9, 4-9 et p. 13, 3-8).

**Première partie (p. 2, 40 – 7, 33)**

Première parole sur le sommeil et la veille<sup>1</sup> (p. 3, 11-12) (A)

Première formule annonçant le bonheur (p. 3, 18-25) (B)

Première réplique de Pierre (p. 3, 39 – 4, 2) (C)

Réponse du « Sauveur » sur le fait d'être « empli » (p. 4, 3-22) (D)

« Donne-nous donc la façon de ne pas être mis à l'épreuve par le diable mauvais. » (p. 4, 28-31) (E)

« Est-ce que vous ne cesserez pas d'être des amoureux de la chair et d'avoir peur de la souffrance ? » (p. 5, 7-9) (F)

Paroles sur les conditions du salut (p. 6, 2-16) (G)

Première récit assimilable à une parabole (p. 7, 23-33) et parole qui le suit et lui est associé (p. 7, 34-35) (H)

**Deuxième partie (p. 8, 10 – 9, 11)**

Deuxième récit assimilable à une parabole (p. 8, 16-23), précédé d'une injonction (p. 8, 10-11) et d'une présentation du *logos*, directement liée au sujet du récit (p. 8, 11-15) (H')

Le Sauveur s'adresse directement à Jacques pour la première fois (p. 8, 32-36) (I)

Première parole sur des maisons (p. 9, 4-9) (J)

Parole sur « la grande Lumière<sup>2</sup> » (p. 9, 10-11) (K)

**Troisième partie (p. 9, 32 – 15, 5)**

Seconde parole sur le sommeil et la veille<sup>3</sup> (p. 9, 32-35) (A')

Parole sur « un homme de lumière<sup>4</sup> » (p. 10, 1-6) (K')

Deuxième formule annonçant le bonheur (p. 10, 34-38) (B')

« Malheur à vous qui avez besoin d'un défenseur. » (p. 11, 11-13) (E')

« Car il [le Père] connaît leur désir et aussi ce dont la chair a besoin » (p. 11, 35-37) (F')

Paroles sur les conditions du salut (p. 11, 38 – 12, 13) (G')

Troisième récit assimilable à une parabole (p. 12, 22-27) (H'')

Seconde parole sur des maisons (p. 13, 3-8) (J')

Seconde réplique de Pierre (p. 13, 26-36) (C')

Le Sauveur s'adresse directement à Jacques pour la seconde fois (p. 14, 1) (I')

Le « Sauveur » annonce qu'il va « s'emplir » au ciel » (p. 14, 30-31) (D')

Troisième formule annonçant le bonheur (p. 14, 37 – 15, 5) (A'')

<sup>1</sup> ΩΠΕ ΒΕ ΛΟΙΠΟΝ ΕΡΕΤΙΡΔΕΙΣ ΔΥΩ ΕΡΕΤΙΝΚΑΤΚΕ « Désormais, donc, ayez honte alors que vous êtes éveillés et alors que vous êtes endormis. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 11-12)

<sup>2</sup> ΠΝΔΣ ΝΟΥΔΕΙΝ

<sup>3</sup> †ΝΟΥ ΔΝ ΤΕΤΙΝΡΖΥΠΟΜΙΝΕ ΔΝΚΑΤΚΕ ΕΨΨΕ ΔΡΩΤΙΝ ΔΡΛΙΣ ΧΙΝΝ ΩΔΡΠ ΧΕΚΔΣΕ ΕΣΝΔΨΕΠ ΤΗΝΕ · ΔΡΔΣ ΝΒΙ ΤΜΙΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Maintenant encore vous supportez de / persistez à dormir alors qu'il vous faut être éveillés depuis le début afin que le Règne des cieus vous accueille. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 32-35)

<sup>4</sup> ΟΥΡΜΝΟΥΔΕΙΝ

Cette composition annulaire en trois parties n'invalide pas la première que nous avons envisagée, avec pour centre l'échange sur la prophétie. Toutes les deux sont possibles et également valables car les réunifications des textes de notre corpus ne sont pas *fixes* mais *plastiques* : elles maintiennent le texte dans un état de fragmentabilité et d'instabilité. Pour cette raison, elles ne conduisent pas la dynamique de fragmentation et de réunification à un *état final*. Au contraire, elles relancent cette dynamique. Un exemple d'un autre type d'unification par le texte ou l'auteur, l'unification par des répliques, va le confirmer.

La réplique de l'*Évangile selon Marc* que nous allons étudier apparaît dans le chapitre 3. Elle échappe à la structure linéaire du récit principal dans la mesure où elle est inscrite dans deux contextes narratifs à la fois : celui d'une controverse avec certains scribes et pharisiens et celui d'un conflit avec des proches de Jésus<sup>1</sup>.

<sup>23</sup> Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτούς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; <sup>24</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη. <sup>25</sup> Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. <sup>26</sup> Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στηῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. <sup>27</sup> Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. <sup>28</sup> Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα, καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν· <sup>29</sup> ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως.

<sup>23</sup> Et les ayant appelés près de lui, en paraboles il leur disait : "Comment Satan peut-il chasser Satan ? <sup>24</sup> Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté. <sup>25</sup> Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. <sup>26</sup> Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin. <sup>27</sup> Eh bien, personne ne peut, en entrant dans sa maisonnée, piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. <sup>28</sup> Amen je vous dis que l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes, et tous les blasphèmes qui seront blasphémés ; <sup>29</sup> mais celui qui blasphémerait contre l'esprit saint, il ne reçoit pas de pardon pour l'éternité, mais il est condamné à un châtement éternel."<sup>2</sup> »

Bien que les paroles constituant ce passage appartiennent toutes au même ensemble, celui des paraboles, puisque le discours entier est présenté comme une prise de parole « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς<sup>3</sup>), la réplique conserve un caractère hétérogène<sup>4</sup> : elle semble

<sup>1</sup> Cf. notre annexe I, « La composition annulaire de *Marc 3* ».

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 3*, 23-29.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 3*, 23.

<sup>4</sup> Plusieurs autres répliques de Jésus, dans l'*Évangile selon Marc*, apparaissent comme la réunion de paroles diverses, sans que le lien qui existe entre elles soit évident. Ainsi, dans la réponse aux « disciples de Jean » et aux « Pharisiens », qui l'interrogent sur le jeûne, seuls les deux premiers versets sont directement liés à la question posée (le verbe νηστεύω « jeûner » y apparaît trois fois). Les deux versets suivants n'ont *a priori* pas de rapport avec le jeûne. C'est seulement leur présence dans la même réplique que les versets précédents qui peut conduire à les comprendre comme ayant un rapport avec la polémique sur le jeûne, comme le font, entre autres, Jean Chrysostome, Bède le Vénérable et Théophylacte : <sup>18</sup> Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ Ἐπιτίθει τὸν ἵναι ἵνα νηστεύωμεν ὡς καὶ οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύουσιν, οἱ δὲ

superposer trois éléments de nature différente<sup>1</sup>. Les versets 23 à 26 sont un raisonnement par induction. Jésus juxtapose trois éléments : si une royauté divisée ne peut se maintenir et si une maisonnée divisée ne peut tenir non plus, alors Satan non plus ne peut tenir s'il subit une telle division. Ce qui doit emporter la conviction est la similitude des trois situations présentées successivement, que souligne la répétition des mêmes mots. Les deux premières sont d'ailleurs exprimées d'une manière presque exactement parallèle<sup>2</sup>. Le verset 27 présente ensuite une très courte narration<sup>3</sup>, elle-même suivie<sup>4</sup> par ce que l'on pourrait décrire, en reprenant la terminologie de Rudolf Bultmann<sup>5</sup>, comme une « parole légale » ou une « règle ecclésiale ».

σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν ; <sup>19</sup> Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν · <sup>20</sup> ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ. <sup>21</sup> Οὐδεὶς ἐπίβλημα ράκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν · εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. <sup>22</sup> Καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς · εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος νέος τοὺς ἀσκοὺς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς. « <sup>18</sup> Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner ; et ils viennent et lui disent : "Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent-ils, alors que les disciples qui sont à toi ne jeûnent pas ?" <sup>19</sup> Et Jésus leur dit : "Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils jeûner ? Pendant le temps où le marié est avec eux, ils ne peuvent pas jeûner ; <sup>20</sup> mais viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et, alors, ils jeûneront ce jour-là. <sup>21</sup> Personne ne coud un morceau de tissu neuf sur un vieux manteau ; sinon, le complément nouveau tire une partie du vieux tissu et la déchirure devient pire. <sup>22</sup> Et personne ne met un vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin nouveau brisera les outres, et le vin est perdu, comme les outres, mais on met un vin nouveau dans des outres nouvelles." » (*Évangile selon Marc 2, 18-22*) Le même problème se pose, entre autres, pour les versets 12, 10-11, au sein de la réplique prononcée par Jésus en 12, 1-11, cf. *supra*, dans la même section.

<sup>1</sup> L'emploi de la formule « en paraboles » pour un ensemble aussi varié a d'ailleurs posé problème aux chercheurs. Camille Focant (*L'évangile selon Marc*, Paris, Éditions du Cerf, 2004), sans rejeter la qualification « en paraboles » pour l'ensemble du discours (*ibid.*, p. 149), considère quelques pages plus loin qu'il est formé d'une « controverse » (v. 22-26), d'une « brève parabole » (v. 27) (*ibid.*, p. 152) et de deux versets (v. 28-29) pour lesquels le chercheur ne propose pas de nom de forme. De même, Adela Yarbro Collins (*Mark. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007), tout en considérant comme justifié le terme employé par Marc, qu'elle traduirait par « comparaisons » plutôt que par « paraboles » (*ibid.*, p. 231), estime que les deux derniers versets constituent une « parole non-parabolique » (« *a non-parabolic saying* », *ibid.*, p. 234). On peut enfin remarquer que cette péricope n'apparaît pas dans la liste des paraboles établie par Michel Gourgues dans l'ouvrage qu'il consacre aux paraboles de Marc et de Matthieu (Michel Gourgues, *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu. D'amont en aval*, Montréal, Mediaspaul Canada, 1999, p. 6)

<sup>2</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη.

Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.

« Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté.

Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. » (*Évangile selon Marc 3, 24-25*)

Les seules différences concernent le temps de δύναμαι et la place du sujet de la proposition principale. La première n'est pas significative dans la mesure où ce changement n'affecte pas le sens du système hypothétique, qui reste un éventuel : il s'agit à chaque fois d'un fait présenté sans lien avec la réalité. La seconde n'est guère plus importante. Elle n'apparaît d'ailleurs pas dans tous les manuscrits. Le *Codex Alexandrinus* (Ve siècle) présente la leçon οὐ δυνήσεται σταθῆναι ἡ οἰκία ἐκείνη et le *Codex Cyprius* (IXe siècle) place le sujet de la même façon, mais en changeant le temps de l'infinif : οὐ δυνήσεται στήναι ἡ οἰκία ἐκείνη.

<sup>3</sup> Sur ce passage, ses parallèles et ses interprétations chez les premiers auteurs chrétiens, cf. Agnès Bastit-Kalinowska, « L'apologue synoptique du "Fort ligoté" (Mt 12, 29 et par.) dans la théologie d'Irénée et la première littérature chrétienne », *Laval théologique et philosophique*, 70, 2, 2014, p. 291-314.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 3, 28-29.*

<sup>5</sup> Rudolf Bultmann, *L'Histoire de la tradition synoptique* (traduit par A. Malet), Paris, Éditions du Seuil, 1973.

Cette diversité des parties composant la réplique correspond, selon nous, au fait que les parties qu'elle unifie conservent leur caractère de fragments.

Comme les réunifications par des compositions annulaires que nous avons précédemment étudiées, cette réplique déploie un texte potentiel. Cette caractéristique est manifestée selon nous par une particularité du troisième terme dans le raisonnement par induction :

Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στηῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.

« Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin.<sup>1</sup> »

Si le verset présente suffisamment de points communs avec les deux premiers termes du raisonnement pour que l'induction fonctionne<sup>2</sup> et que, de manière convaincante, une réponse négative soit spontanément apportée à la question initiale de Jésus, l'emploi de l'indicatif dans la subordonnée présente cette troisième situation comme inscrite dans la réalité, et non pas comme abstraite. Par l'utilisation de ce mode, le verset permet le déploiement d'un récit potentiel, qui existe parallèlement à la réplique et à son contexte narratif : celui d'un combat entre Jésus et Satan. Parallèlement aux exorcismes qui sont l'objet de la controverse donnant lieu à ce discours « en paraboles », Jésus mène une lutte contre Satan, une lutte qui doit ultimement se terminer par la défaite et « la fin » de celui-ci et qui n'est pas directement racontée dans l'Évangile selon Marc.

Or, un tel récit parallèle ne peut être mis en évidence dans les deux autres fragments qui constituent le discours qu'en les mettant en lien avec d'autres passages, très éloignés, de l'Évangile selon Marc ; autrement dit, *en entraînant une fragmentation du reste du texte*.

Ce récit potentiel suppose que « le fort » dont il est question en *Marc 3, 27* est Satan et Jésus, celui qui peut « piller ses biens » après l'avoir « lié ». Adela Yarbro Collins<sup>3</sup> et Élian Cuvillier<sup>4</sup> fondent chacun cette interprétation sur un rapprochement avec *Marc 1, 7*, où Jésus est présenté par Jean comme ὁ ἰσχυρότερός μου « celui qui est plus fort que moi »<sup>5</sup>. Mais

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 3, 26*.

<sup>2</sup> Le réfléchi ἐφ' ἑαυτὸν et l'emploi du verbe μερίζω inscrivent bien la mention de Satan « dressé contre lui-même et divisé » dans une même série que les deux phrases précédentes.

<sup>3</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark, op. cit.*, p. 233

<sup>4</sup> Élian Cuvillier, *L'Évangile de Marc, op. cit.*, p. 132

<sup>5</sup> Καὶ ἐκήρυσσεν, λέγων ὅτι ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. « Et il [Jean le Baptiste] proclamait en disant : "Il vient, celui qui est plus fort que moi, après moi, lui dont je ne suis pas capable de délier, en me baissant, la lanière des sandales." » (*Évangile selon Marc 1,*

l'association de ces deux versets est toutefois problématique, dans la mesure où la supériorité dont il est alors question est celle de Jésus par rapport à Jean et non de Jésus par rapport à un autre « fort », qui serait Satan. Il nous paraît plus pertinent de rapprocher le passage de *Marc* 5, 3, qui appartient à un autre récit d'exorcisme<sup>1</sup>, ayant lieu « au territoire des Géraséniens<sup>2</sup> ». Le possédé finalement délivré par Jésus y fait l'objet de cette description initiale.

Ὅς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν· καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι

« Il avait sa maison dans les tombes ; et même avec une chaîne, personne ne pouvait plus le lier.<sup>3</sup> »

Trois points communs apparaissent alors avec *Marc* 3, 27. Premièrement, la « maisonnée » (οἰκία) du fort peut être rapprochée du fait que le possédé « avait sa maison (τὴν κατοίκησιν εἶχεν) dans les tombes ». Deuxièmement, dans un cas comme dans l'autre, il est question de « lier » (δέω) un personnage présenté comme fort. Pour le Gérasénien, cette notion de force est explicite en 5, 4 : « personne n'avait eu la *force* de le dompter » (οὐδεὶς αὐτὸν ἴσχυεν δαμάσαι)<sup>4</sup>. Troisièmement, le récit d'exorcisme assimile le pouvoir de Satan au pouvoir de l'occupant romain à travers le nom donné par le démon :

---

7) Camille Focant identifie également le « fort » de *Marc* 3, 26 à Jésus, mais sans s'appuyer sur *Marc* 1, 7 (*L'évangile*, *op. cit.*, p. 132).

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 5, 1-20.

<sup>2</sup> εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν (*Évangile selon Marc* 5, 1). Comme le précise M. Eugene Boring, « Gérasa est une ville, donc χώρα ne peut pas signifier "pays" au sens politique du terme, mais plutôt le "territoire autour de la cité", ses "environs" » (M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary*, Louisville et Londres, Westminster John Knox Press, 2006, p. 148). (Richard Thomas France fait l'hypothèse d'« un usage large pour désigner de manière générale l'ensemble de la Décapole » – *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle, The Paternoster Press, 2002, p. 227.) Comme le rappelle M. Eugene Boring, la tradition manuscrite rend compte de trois versions différentes de l'expression et, conséquemment, de trois localisations différentes pour l'exorcisme. Outre εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν, leçon transmise notamment par le *Codex Sinaiticus*, on trouve également εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν, en particulier dans le *Codex Alexandrinus*, qui situerait l'épisode « dans le territoire des Gadaréniens ». Gérasa et Gadara étant situées respectivement à « deux » et « trois jours de marche » de la Mer de Galilée, au bord de laquelle a lieu l'exorcisme (*cf.* 5, 1 ; 13 et 18) les deux leçons supposent qu'un territoire très vaste dépend de l'une ou de l'autre de ces deux villes (M. Eugene Boring, *loc. cit.*) Une troisième leçon existe, qui ne présente pas cette difficulté : εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσαίων. Mais, comme l'a montré de manière convaincante Marie-Joseph Lagrange (« Origène, la critique textuelle et la tradition topographique, *Revue biblique*, 4, 4, 1<sup>er</sup> octobre 1895, p. 501-524, p. 513-516 ; même avis chez M. Eugene Boring), cette variante, reprise ensuite par Eusèbe de Césarée et Jérôme, a sans doute été introduite par Origène (*Commentaire sur l'Évangile selon Jean*, IV, 140) qui, pour résoudre ce problème topographique, imagine une ville côtière auquel il donne le nom d'un peuple mentionné en *Genèse* 10, 16, un nom qui lui permet une interprétation allégorique : « Gergés signifie « habitation de ceux qui chassent », nom qui indiquait peut-être prophétiquement ce qui se passa, lorsque les concitoyens des porcs (ou de ces lieux) prièrent le Sauveur de s'éloigner de leurs frontières » (Origène, *op. cit.*, *loc. cit.* ; nous reprenons la traduction de Marie-Joseph Lagrange, *art cit.*, p. 514 ; la même interprétation est reprise en *Commentaire sur l'Évangile selon Jean*, X, 172, *cf. ibid.*). Nous suivons l'avis de M. Eugene Boring concernant l'établissement du texte et retenons la leçon εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν, ce qui est aussi la lecture adoptée par les éditeurs du *Novum Testamentum Graece*.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 5, 3.

<sup>4</sup> Le rapprochement entre le possédé du pays des Géraséniens et le « fort » du discours « en paraboles » du chapitre 3 peut en outre être justifié par les points communs qu'André Gagné a relevés entre la description de *Marc* 5 et la présentation de Samson en *Juges* 16, l'enjeu de ce chapitre de la Bible hébraïque étant précisément de parvenir à



Καὶ ἐπηρώτα αὐτόν · Τί ὄνομά σοι ; Καὶ λέγει αὐτῷ · Λεγιῶν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν.

« Et il [Jésus] lui demanda : "Quel est ton nom ? " Et il lui dit : "Mon nom est « Légion », car nous sommes nombreux. "1 »

De cette façon, l'exorcisme de Jésus est assimilé à une lutte contre une βασιλεία, comme celle dont il était question dans le discours « en paraboles »<sup>2</sup>, d'autant plus que l'exorcisme est présenté comme ayant un enjeu territorial<sup>3</sup>, les démons suppliant Jésus de ne pas les envoyer « hors du territoire » (ἔξω τῆς χώρας<sup>4</sup>) (5, 10). Ces trois correspondances entre les deux passages confirment que *Marc 3, 27* peut se rattacher à un récit potentiel décrivant la lutte de Jésus contre Satan, ce dernier étant lié par son vainqueur. En même temps, ils détachent *Marc 5, 3* et *5, 5* de leur contexte narratif pour les rattacher au récit potentiel de la lutte victorieuse de Jésus contre son adversaire<sup>5</sup>.

La troisième partie du discours « en paraboles » peut être associée à ce récit en suivant la même démarche. « [L]'esprit saint » (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) donc il est question en *Marc 3, 29*, peut être associé à « l'esprit » (πνεῦμα) reçu par Jésus au moment de son baptême par Jean<sup>6</sup> : c'est en effet cet « esprit » qui, au chapitre 1, le conduit au désert, où a lieu le seul affrontement avec Satan qui soit directement raconté.

---

« lier » ce héros. (André Gagné, « De l'intentio operis à l'intention lectoris. Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5, 1-20) », *Théologiques*, 12, 1/2, 2004, p. 213-232, p. 225-226).

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 5, 9*. Sur cette assimilation de Satan au pouvoir romain dans ce récit, cf. Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*, Louisville, Westminster John Knox, 2001, p. 212.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 3, 24*.

<sup>3</sup> Cf. notamment David Rhoads, qui analyse cet épisode comme un des passages de *Marc* montrant comment « la sainteté de Dieu se diffuse même dans le territoire de Satan » (« Social Criticism. Crossing Boundaries. » dans Janice Capel Anderson et Stephen D. Moore (dir.), *Mark and Method, New approaches in biblical studies*, Minneapolis, Fortress Press 2008, 2<sup>e</sup> édition [1<sup>ère</sup> édition en 1992], p. 145-179, p. 171). Nous adressons toute notre reconnaissance à Alain Gignac pour nous avoir fait découvrir ce livre dans le cadre de son cours d'herméneutique à l'Université de Montréal.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 5, 10*. La χώρα dont il est question est la χώρα τῶν Γερασσηῶν, le « territoire des Géraséniens », mentionnée en 5, 1. Il est d'ailleurs frappant que cet épisode (5, 1-20) ait lieu « dans la Décapole » (ἐν τῇ Δεκαπόλει) (*Marc 5, 20*), c'est-à-dire dans un territoire qui, à l'époque de Jésus, a une Histoire politique récente complexe. (Quelle que soit la lecture adoptée pour *Marc 5, 1*, Gérasa et Gadara font toutes les deux parties des dix villes de la Décapole à l'époque d'Augustin selon Pline l'Ancien – *Histoire naturelle*, v, 16, 10.) La Décapole était un ensemble de « villes libres sous la souveraineté des Séleucides et des Ptolémées », avant d'être annexées au royaume de Judée par Alexandros Iannaios en 78 avant l'ère chrétienne (Jean Colin, « La Galilée de l'Évangile et les villes païennes de la Palestine », *L'Antiquité classique*, 34, 1, 1965, p. 183-192, p. 189). Elles retrouvent ensuite leur statut libre en 62 avant l'ère chrétienne lors de la conquête par Pompée, moment où elles constituent la confédération de la Décapole (Jean Colin, *art. cit.*, p. 189-190).

<sup>5</sup> Pour reprendre l'image filée par Clément en *Stromates 1, 13*, la mise en rapport de *Marc 3* et *Marc 5* conduit à démembrer la narration de l'exorcisme au pays des Géraséniens pour créer un nouveau corps : celui du récit de la victoire de Jésus contre Satan.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc 1, 10*. On trouve d'ailleurs un rappel de ce baptême dans ce même chapitre 3. Lors du baptême, une voix venue du ciel avait proclamé « Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. » (« Toi, tu es mon fils bien-aimé, en qui je me réjouis. ») (1, 11) En 3, 11, « les esprits impurs » s'écrient devant Jésus Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. « Toi, tu es le Fils de Dieu ».

Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. Καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

« Et aussitôt, l'esprit l'entraîne au désert. Et il fut dans le désert pendant quarante jours, tenté par Satan, et il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient.<sup>1</sup> »

Les exorcismes consistent en l'expulsion d'autres « esprits », liés à Satan, des esprits « impurs » (ἀκαθάρτα)<sup>2</sup>. La dernière partie du discours « en paraboles » complète donc le récit potentiel de la lutte de Jésus contre Satan en la présentant comme le combat de deux sortes d'esprit : « l'esprit saint » (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) contre les esprits « impurs »<sup>3</sup>.

En unifiant au discours en paraboles ces fragments empruntés à d'autres chapitres de *Marc*, on précise ainsi le récit potentiel déployé par *Marc* 3, 23-29 : Jésus triomphe de Satan et des esprits impurs grâce à l'esprit saint. Cependant ce récit potentiel reste doublement incomplet.

D'une part, il est incomplet en tant que récit. Les éléments que nous avons mis en évidence ne permettent pas de savoir *comment* Jésus lie et vainc Satan. Surtout, Jésus évoque dans son discours « en paraboles » « la fin » de Satan : Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin.<sup>4</sup> » Or, les rapprochements avec *Marc* 1 et *Marc* 5 ne permettent pas de soutenir l'idée d'une victoire définitive. *Marc* 1, 12 indique que Jésus a été « mis à l'épreuve par Satan » (πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ) mais ne précise pas l'issue de ces tentations<sup>5</sup>. Quant au récit d'exorcisme du chapitre 5, il se termine

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 12-13. Bien que l'adjectif ἅγιος n'apparaisse pas ici, il est possible de voir dans cet « esprit » qui entraîne Jésus au désert l'équivalent de « l'esprit saint » à l'encontre duquel tout blasphémateur encourrait une condamnation absolue selon 3, 29.

<sup>2</sup> La première guérison de ce genre concerne « un Homme avec un esprit impur » (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) (*Évangile selon Marc* 1, 23) et le possédé du pays des Geraséniens est qualifié de la même manière (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) (*Marc* 5, 2), selon une expression que Jésus utilise lui aussi dans la suite du récit : « Sors, esprit impur, de cet Homme » (Ἐξέλθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον, ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.) (*Marc* 5, 8). Lorsque la guérison s'accomplit, ce sont les mêmes « esprits impurs » (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα) au pluriel, ceux qui portent le nom de « Légion » (5, 9), qui entrent dans les porcs (*Marc* 5, 13).

<sup>3</sup> En s'appuyant sur ce raisonnement, le blasphème contre l'esprit saint n'est pas pardonné, parce que celui-ci est l'origine du pouvoir de Jésus contre Satan, celui qui permet que cet adversaire ait « une fin » et que ce « fort » soit « lié ». En ce sens, les adversaires de Jésus dans ce dialogue de controverse ont blasphémé en attribuant ses actions non à leur véritable source, l'esprit saint, mais à son exact opposé, un esprit impur, comme le rappelle le verset qui suit immédiatement la fin du discours : Ὅτι ἔλεγον · Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. « Parce qu'ils disaient : "Il a un esprit impur." » (*Évangile selon Marc* 3, 30)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 26.

<sup>5</sup> *A fortiori* il est impossible d'interpréter *Marc* 1, 12 comme une victoire de Jésus contre Satan. Cette idée n'est d'ailleurs pas non plus présente dans les passages parallèles, que ce soit dans l'*Évangile selon Luc* (cf. *Luc* 4, 13) ou dans l'*Évangile selon Matthieu* (cf. *Matthieu* 4, 11). Pour ce dernier passage, cf. notre article « Le diable exégète. Le diable en *Matthieu* 4 : entre modèle et contre-modèle de lecteur », *Diabolus in littera*, actes des

bien par la guérison du possédé<sup>1</sup>, mais, si l'on l'interprète suivant les indices d'un conflit territorial essaimés dans le passage<sup>2</sup>, c'est un échec : en 5, 17, les gardiens des porcs « commencèrent à enjoindre Jésus de quitter leur région<sup>3</sup> ». Autrement dit, l'épisode final du récit potentiel reste à identifier.

D'autre part, quatre éléments du discours « en paraboles » n'ont pu être associés à ce récit : la « maisonnée » (οικία) et des « biens » (σκεύη) du fort<sup>4</sup> et les deux premiers termes du raisonnement par induction, portant respectivement sur une « royauté » (βασιλεία)<sup>5</sup> et sur une « maisonnée » (οικία<sup>6</sup>). Ces quatre détails peuvent être intégrés au récit potentiel, comme précédemment, en fragmentant et en unifiant à *Marc 3, 23-29* d'autres passages de l'*Évangile selon Marc*, mais en menant cette démarche de manière plus complexe.

Jusqu'à maintenant, notre opération de fragmentation et réunification n'était guère différente de ce qu'Antoine Compagnon appelle la « méthode des passages parallèles<sup>7</sup> » et que le chercheur présente ainsi : « Lorsqu'un passage d'un texte nous pose problème par sa difficulté, son obscurité ou son ambiguïté, nous cherchons un passage parallèle, dans le même texte ou dans un autre texte, afin d'éclairer le sens du passage litigieux<sup>8</sup>. » Le discours en paraboles de *Marc 3* nous a paru obscur, parce qu'il réunit des passages en apparence divers. Pour comprendre sa cohérence, nous avons donc cherché « dans le même texte », l'*Évangile selon Marc*, des « passages parallèles » à certaines parties de ce discours, qui permettraient de

---

colloques Diabolus in littera (1) et (2), Université Paul Valéry – Montpellier 3, 2017 et 2018) (Catherine Nicolas, Sylvie Thuret et Fabrice Quero, dir.), à paraître.

<sup>1</sup> Le possédé du pays des Geraséniens est libéré à la fin du passage : καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν Λεγιῶνα καὶ ἐφοβήθησαν. « et ils [les gardiens des porcs, cf. 5, 14] viennent vers Jésus, et ils contemplant le possédé assis, habillé et sain d'esprit, lui qui avait eu la Légion et ils eurent peur. » (*Évangile selon Marc 5, 15*)

<sup>2</sup> Jésus chasse la « Légion » (*Marc 5, 9 et 15*), qui refusait de quitter le « territoire » (5, 10)

<sup>3</sup> Καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν. (*Évangile selon Marc 5, 17*)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 3, 27*.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc 3, 23*.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc 3, 24*.

<sup>7</sup> Antoine Compagnon, *Le démon de la théorie*, op. cit., p. 72-77. Antoine Compagnon note, à la suite de Peter Szondi que Georg Friedrich Meier est l'un des premiers à avoir théorisé l'usage de ce qu'il nomme les « loca parallela » dans *Essai d'un art universel de l'interprétation* (1757 ; édité et traduit par Christian Berner à Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2018) (Antoine Compagnon, *Le démon*, op. cit., p. 73, cf. Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 87.) La méthode des passages parallèles est fréquente en exégèse de la Bible. Antoine Compagnon cite à ce sujet la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (Antoine Compagnon, op. cit., p. 71). La méthode midrashique de la *gezerah shawah* peut être vue également comme reposant sur des « parallélismes de mots ». (Sur la *gezerah shawah*, voir notamment Michael Chernick, « Internal Restraints on Gezerah Shawah's Application », *The Jewish Quarterly Review*, 80, 3/4, janvier – avril 1990, p. 253-282, notamment p. 254-255).

<sup>8</sup> Antoine Compagnon, *Le démon*, op. cit., p. 72.

les éclairer<sup>1</sup>. Pour saisir les épisodes manquants du récit potentiel et pour comprendre le rôle de la « maisonnée » et des « biens » du « fort » ainsi que des deux premiers termes du raisonnement par induction dans le déploiement de celui-ci, il est nécessaire de mener plus loin la démarche de fragmentation et de réunification de l'Évangile selon Marc, en prenant en compte non plus seulement des rapprochements à deux termes, mais aussi des réunifications plus complexes, faisant intervenir trois passages ou plus.

Le « fort » « lié »<sup>2</sup> peut être Jésus lui-même, « lié » au moment de sa Passion :

Καὶ εὐθὺς ἐπὶ τὸ πρῶτὸ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων, καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δῆσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν τῷ Πιλάτῳ.

« Et aussitôt le matin venu, les grands prêtres ayant tenu conseil avec les prêtres et les scribes et tout le Sanhédrin, et ayant fait lier Jésus, l'emmenèrent et le livrèrent à Pilate.<sup>3</sup> »

Outre la présence, dans les deux passages, du verbe δέω « lier », ce rapprochement peut être soutenu par la référence à Marc 1, 7 (Καὶ ἐκήρυσσεν, λέγων · Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου... « Et il [Jean le Baptiste] proclamait en disant : "Il vient, celui qui est plus fort que moi..."<sup>4</sup> ») : l'ἰσχυρότερος (le « plus fort ») de Marc 1, 7 peut être le même que l'ἰσχυρός (le « fort ») de Marc 3, 26<sup>5</sup>.

Le processus de fragmentation et réunification, mené à partir du récit de la Passion<sup>6</sup> permet d'associer des fragments aux mentions, dans le discours en paraboles de Marc

---

<sup>1</sup> Les rapprochements que nous avons opérés peuvent d'ailleurs être caractérisés selon les deux principales catégories de « parallélisme[s] » distinguées par Georg Friedrich Meier : « Les passages parallèles (*loca parallela*) sont des discours ou des parties de discours qui ont une ressemblance avec le texte. Ils ressemblent donc au texte soit pour ce qui est des mots, soit pour ce qui est du sens et de la signification, soit pour les deux. Les premiers produisent le parallélisme verbal (*parallelismus verbalis*), les autres le parallélisme de la chose (*parallelismus realis*), et les troisièmes le parallélisme mixte (*parallelismus mixtus*). » (Georg Friedrich Meier, *Essai d'un art universel de l'interprétation*, traduction de Peter Szondi – *op. cit.*, p. 87, citée par Antoine Compagnon, *Le démon*, *op. cit.*, p. 73). Le rapprochement entre Marc 3, 27 et l'épisode du possédé gérasénien (Marc 5, 1-20 est un « parallélisme de mots » : ἰσχυρός, δέω et οἰκία en 3, 27 ; δέω et κατοίκησις en 5, 3 et ἰσχύω en 5, 4. Mais nous avons également associé le même récit d'exorcisme au verset 3, 24, consacré à une βασιλεία, selon un « parallélisme de la chose » : bien que le mot βασιλεία n'apparaisse pas en Marc 5, 1, la lutte de Jésus contre le démon « Légion » a le « sens » d'une lutte entre deux « règnes ». Quant au rapprochement entre Marc 3, 29 (le blasphème contre l'esprit) et Marc 1, 10-13 (le baptême par Jean et le séjour au désert), il s'agissait d'un « parallélisme de mots », fondé sur la présence de πνεῦμα en 3, 29 ; 1, 10 et 1, 12.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 3, 27.

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 15, 1.

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 1, 7.

<sup>5</sup> Cette identification est notamment défendue par Bas van Iersel : « Cela est-il impossible ? Pas si le lecteur pense à 3, 21, où l'auteur dit que la famille de Jésus sortit [οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον] pour aller vers la maison où Jésus se tient, dans l'intention de le saisir [κρατῆσαι αὐτόν] et de libérer le public de l'emprise d'un fanatique irresponsable. » (Bas van Iersel, *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 171. Nous ajoutons les citations du texte grec.)

<sup>6</sup> Évangile selon Marc 14, 10 – 15, 49.

3 de la « maisonnée » (οικία) et des « biens » (σκεύη) du « fort ». Premièrement, ces « biens » peuvent être rapprochés des dernières possessions de Jésus, qui lui sont enlevées au moment de sa mise en croix<sup>1</sup>. Deuxièmement, Jésus crucifié est rapproché d'une maison particulière, le Temple, par une équivalence sarcastique faite par les passants :

Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ λέγοντες ἰσχυρῶς ὅτι καταλύων τὸν ναὸν, καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, σώσον σεαυτὸν, καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

« Et ceux qui passaient blasphémaient envers lui, en hochant la tête et en disant : "Ha ! Toi qui détruis le Temple et le reconstruis en trois jours, sauve-toi toi-même en descendant de la croix !" <sup>2</sup> »

Deux éléments justifient l'association de ce verset au discours « en paraboles ».

D'une part, le verbe βλασφηῶ était employé en 3, 28-29<sup>3</sup>. Le verset 3, 29 évoquait notamment le blasphème « contre l'esprit saint » (εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Or, les blasphèmes des passants précèdent le moment où Jésus « rendit l'esprit » (ἐξέπνευσεν<sup>4</sup>).

D'autre part, dans le chapitre 11 de l'Évangile selon Marc, le Temple a été présenté comme la « maison » (οἶκος) de Jésus, c'est-à-dire du « fort » « lié », si on se fonde sur Marc 15, 1. En effet, après avoir « chass[é] ceux qui vendaient et ceux qui achetaient dans le sanctuaire<sup>5</sup> »,

ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν [Isaïe 56, 7] ; Ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν [Jérémie 7, 11].

---

<sup>1</sup> Après l'avoir crucifié, les soldats « se partagent ses vêtements » (διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ) (Évangile selon Marc 15, 24).

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 15, 29-30. Les passants reprennent par ces mots une parole qui, dans l'Évangile selon Marc, n'a jamais été prononcée par Jésus mais qui figure lors de sa comparution devant le grand-prêtre comme un « faux témoignage porté contre lui » : Καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, λέγοντες ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τούτου τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. » Et certains se levèrent pour porter un faux témoignage contre lui en disant : "Nous, nous l'avons entendu dire : « Moi, je détruirai ce temple fait par la main et en trois jours j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait par la main." » (Marc 14, 57-58)

<sup>3</sup> Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα, καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου κρίσεως. « Amen je vous dis que l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes, et tous les blasphèmes qui seront blasphémés ; mais celui qui blasphémerait contre l'esprit saint, il ne reçoit pas de pardon pour l'éternité, mais il est condamné à un châtiment éternel. » (Évangile selon Marc 3, 28-29)

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 15, 37. Le même verbe est ensuite repris pour expliquer la déclaration par laquelle le centurion identifie en Jésus le fils de Dieu : Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, εἶπεν ὅτι ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν. « Le centurion qui se tenait en face de lui, voyant qu'il avait rendu l'esprit de cette façon, déclara : "Vraiment, cet Homme était le fils de Dieu." » (Évangile selon Marc 15, 39). En associant ainsi le πνεῦμα et la révélation de Jésus comme fils de Dieu, ce verset rappelle le récit du baptême où « une voix venant des cieux » (φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν) avait déclaré « Toi, tu es mon Fils, mon bien-aimé » (Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) (Marc 1, 11) au moment où « l'esprit » descendait sur Jésus (Marc 1, 12). Parce qu'à la mort de Jésus, l'esprit le quitte (ἐξέπνευσεν) au lieu de descendre sur lui, ce moment constitue un reflet inversé de cette scène. (La même idée est exposée par Bas van Iersel, qui voit dans le moment où Jésus rend l'esprit « le contraire » (« the opposite ») de ce qui s'est passé lors du baptême – Mark, op. cit., p. 477).

<sup>5</sup> ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ (Évangile selon Marc 11, 15).

« il [Jésus] enseignait en disant : N'est-il pas écrit *Ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples* » [Isaïe 56, 7] ? Mais vous, vous avez fait d'elle *une caverne de bandits*.<sup>1</sup> »

Le possessif de la première personne du singulier (*Ἡ οἰκός μου* « *Ma maison* ») renvoie à Dieu dans le contexte d'origine de la citation, l'ensemble de *Isaïe 56* étant introduit par la formule *Τάδε λέγει κύριος* « Voici ce que dit le Seigneur<sup>2</sup> » (*Isaïe 56, 1*). Mais il est possible de concevoir que le ou les auteurs jouent ici sur l'ambiguïté permis par l'intégration de ce pronom de la première personne dans un discours direct de Jésus. Dans ce cas, le sanctuaire serait identifié ici à la « maison » de Jésus, donc du « fort », Même si le mot « fort » n'apparaît pas, les gestes de Jésus dans le sanctuaire correspondent d'ailleurs à des manifestations de force :

*καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν, καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς κατέστρεψεν*  
« et les tables des changeurs, et les sièges des vendeurs de colombes, il les renversa<sup>3</sup>. »

Mais un détail surtout peut alors être rapproché de *Marc 3, 27* (« Eh bien, personne ne peut, en entrant dans sa maisonnée, piller les biens (*τὰ σκεύη*) du fort ») :

*καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ*  
« et il ne laissait personne transporter un *objet* à travers le sanctuaire<sup>4</sup> »

Interpréter ce verset par rapport à *Marc 3, 27* peut être justifié en outre par son caractère anodin au regard de l'épisode des vendeurs et acheteurs du sanctuaire : narrativement, cette indication ne joue aucun rôle<sup>5</sup>. Elle existe d'emblée dans un décalage par rapport à la structure linéaire, comme un fragment *en attente de réunification*<sup>6</sup>.

La réunification de *Marc 15, 1 ; 15, 24-29* et *11, 15-17* permet ainsi d'aboutir à un ensemble cohérent, qu'il est possible de rapprocher de *Marc 3, 27* : Jésus, qui manifeste sa *force* en en chassant les vendeurs et acheteurs (11, 15) a pour *maison* le sanctuaire (11, 17), une maison qui contient des *biens* (11, 16) et qui est ironiquement rapprochée de son corps (15, 29) au moment où, après avoir été *lié* (15, 1) et dépossédé de ses *biens* (15, 24), il a été mis en croix. Une fois que cette réunification a été mise en place, un détail du chapitre 15 prend un sens

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 11, 17.*

<sup>2</sup> *Isaïe 56, 1.* Pour la version grecque du livre d'*Isaïe*, nous reprenons le texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum: Band 14: Isaias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 11, 15.*

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 11, 16.*

<sup>5</sup> Bas van Iersel notamment remarque son caractère anti-climatique par rapport à la scène violente qui le précède : « La dernière action de Jésus est mentionnée sans être développée et constitue un anti-climax pour le lecteur. » (*Mark, op. cit.*, p. 357). Ces mots n'apparaissent d'ailleurs dans aucun des passages parallèles de *Matthieu* (21, 12-13) et *Luc* (19, 45-46), qui ne rendent compte que de l'expulsion des commerçants et des deux citations prononcées par Jésus. De même, ils ne figurent pas dans le récit correspondant de l'*Évangile selon Jean* (2, 14-22).

<sup>6</sup> À cela s'ajoute le fait que le mot *σκεῦος* n'apparaît qu'ici et en *3, 27* dans l'œuvre attribuée à Marc.

nouveau : la présence des deux bandits (δύο λησταιί) autour de Jésus, selon 15, 27<sup>1</sup>. Cette indication peut être rapprochée de la citation de *Jérémie* 7, 11 en *Marc* 11, 17, décrivant le sanctuaire comme « une caverne de bandits » (σπήλαιον ληστῶν). Que cette allusion apparaisse juste avant la mention du Temple dans la bouche des passants (15, 29) conduit à penser que Jésus en croix, non seulement est associé à la *maison* qu'est le sanctuaire, mais, par la proximité des bandits, *est* dans cette maison qui est la sienne, du moins dans ce qu'elle est devenue selon le chapitre 11.

D'autres fragments, empruntés au même chapitre 15, peuvent être associés au deuxième terme du raisonnement par induction, dans le discours en paraboles (Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη. « Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté.<sup>2</sup> ») En 15, 12, Jésus est qualifié par Pilate de « roi des juifs » (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων)<sup>3</sup>. Vêtu ensuite de la « pourpre » (πορφύρα) royale et couronné d'épines (ἀκάνθινον στέφανον) en manière de dérision<sup>4</sup>, c'est également en étant salué comme « roi des juifs » (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων<sup>5</sup>) qu'il reçoit les coups, humiliations et moqueries des soldats, qui feignent de « se prosterner devant lui en fléchissant les genoux » (καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ<sup>6</sup>). Cette « royauté » paradoxale culmine dans l'inscription mentionnée juste avant la mention des bandits et l'évocation du Temple :

Καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, « Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ».)

« Et l'inscription du motif de sa condamnation était inscrite ainsi : "Le roi des juifs"<sup>7</sup> »

La réunification de ces différents passages permet de déployer de manière plus complète le récit potentiel que les premiers rapprochements entre le discours en paraboles de *Marc* 3 et des passages individuels du reste de l'*Évangile* n'avaient permis que d'esquisser. La « fin » de

---

<sup>1</sup> Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστές, ἓνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἓνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ. « Et avec lui ils crucifient deux bandits, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. » (*Évangile selon Marc* 15, 27) Cette indication présente les deux mêmes caractéristiques que la mention du σκεῦος en 11, 16. *A priori*, elle est anodine et gratuite : contrairement à l'*Évangile selon Matthieu*, où ces « bandits » (λησταιί) insultent Jésus (*Matthieu* 27, 44) et à l'*Évangile selon Luc*, où l'un le méprise alors que l'autre lui demande de se souvenir de lui (*Luc* 23, 39-43), ces personnages sont seulement mentionnés dans *Marc*, sans avoir ni rôle ni parole. Par ailleurs, il s'agit, avec *Marc* 11, 17, du seul passage de l'*Évangile* où apparaît le mot λησταιί.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 3, 24.

<sup>3</sup> En *Évangile selon Marc* 15, 9, Pilate avait déjà demandé à Jésus s'il était ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων « le roi des juifs ».

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 15, 17,.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 15, 18,.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 15, 19,.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 15, 26,.

Satan se confond avec l'apparente défaite de Jésus. Le récit sur le « fort » (3, 27) peut être à la fois rapproché du possédé du territoire des Geraséniens que personne ne peut « lier » (5, 3) sauf Jésus mais aussi de Jésus lui-même, « lié » (15, 1) avant d'être mis en croix. En effet, cette partie du discours en paraboles conjoint les deux aspects contradictoires d'une même réalité : c'est en étant « lié » que Jésus peut « lier » Satan ; en étant humilié et crucifié qu'il peut être « roi » (15, 9 ; 15, 12 ; 15, 26). La réunification met ainsi en lumière à la fois le moment où Satan trouve sa « fin » (τέλος) (3, 26) et le moyen par lequel cette victoire est remportée : la crucifixion de Jésus.

Le caractère paradoxal de ce récit potentiel, maintenant complet était déjà présent dans la première partie du discours en paraboles de *Marc 3*, le raisonnement par induction :

<sup>23</sup> Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; <sup>24</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη. <sup>25</sup> Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. <sup>26</sup> Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.

<sup>23</sup> Comment Satan peut-il chasser Satan ? <sup>24</sup> Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté. <sup>25</sup> Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. <sup>26</sup> Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin.<sup>1</sup> »

Jésus exerce une royauté « divisée contre elle-même » puisqu'il n'est roi qu'en étant mis en croix. Sa maisonnée est « divisée contre elle-même » puisque c'est le temple devenu « caverne de bandits » (11, 17, cf. 15, 27). Mais, c'est par cette division même que Satan « a une fin ».

Comme les compositions annulaires que nous avons étudiées dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, la réplique « en paraboles » de Jésus en *Marc 3*, une réunification qui est le fait du texte ou de l'auteur, *déploie un récit potentiel*. Trois éléments confirment cette nature potentielle.

Premièrement, les éléments qui le constituent demeurent implicites dans le récit principal. Ainsi, le récit potentiel *suppose* l'assimilation du corps de Jésus crucifié et du Temple. Or, cette association n'apparaît que de manière implicite, dans les railleries adressées par les passants<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 3*, 23-26.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 15*, 29-30. En ce sens, l'*Évangile selon Marc* se distingue de l'*Évangile selon Jean* où l'assimilation entre le Temple et le corps de Jésus est explicitée : Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι · Τεσσαράκοντὰ καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν ; Ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. « Jésus leur répondit et leur dit : "Détruisez ce Temple et en trois jours je le relèverai." Alors les Juifs dirent : "En



Deuxièmement, ce récit a une nature radicalement distincte du récit principal de *Marc* au sens où le second des deux personnages majeurs du récit potentiel, Satan, n'apparaît quasiment jamais dans la narration de l'*Évangile* : il n'intervient que dans le compte-rendu, très bref, des tentations au désert<sup>1</sup>.

Troisièmement, ce récit potentiel est en fait impossible à raconter en raison de sa nature profondément paradoxale : l'apparente *défaite* de Jésus est en fait sa *victoire* contre Satan. Pour cette raison, il ne pourrait pas trouver (ou retrouver) place au sein de la structure linéaire qu'est le récit principal de l'*Évangile selon Marc*.

Ce récit potentiel n'apparaît que si le mouvement de fragmentation et de réunification qui préside à la constitution de cette réplique est prolongé au-delà d'elle-même : d'autres passages d'autres chapitres de l'*Évangile* doivent être fragmentés pour constituer une unification nouvelle, plus vaste que le seul discours en paraboles de *Marc* 3. Ainsi, pour être saisie, l'unification présente dans le texte *doit donner lieu à une autre fragmentation et à une autre réunification*.

L'analyse du discours « en paraboles » de *Marc* 3 permet donc en même temps de mettre en évidence une troisième caractéristique des unifications dues au texte et à l'auteur. Au sein du récit principal, le discours en paraboles de *Marc* 3 a un sens précis : il permet de répondre aux accusations formulées, d'une part, par certains scribes (Βεελζεβοὺλ ἔχει « Il a Belzéboul<sup>2</sup>. » ; Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. « Il a un esprit impur<sup>3</sup>. ») et, d'autre part, par les proches de Jésus (Ἐξέστη. « Il se tient hors de lui-même<sup>4</sup>. ») Le raisonnement par induction<sup>5</sup> fait apparaître ces deux griefs comme absurdes ; la règle qui conclut le discours en fait même un « blasphème » impardonnable<sup>6</sup>. Mais un premier processus de fragmentation et réunification nous a conduit à donner un deuxième sens à l'ensemble du passage : la lutte contre les démons est un combat mené par Jésus contre Satan, grâce à l'esprit saint. Des rapprochements plus complexes avec des fragments plus nombreux dans l'*Évangile*, nous ont permis d'aboutir à un troisième sens :

---

quarante-six ans ce Temple a été construit, et toi, en trois jours tu le relèveras ? " Mais lui, il parlait du Temple de son corps. » (*Évangile selon Jean* 2, 19-21.)

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 13. Pour cette raison, Bas van Iersel va jusqu'à dire que Satan « peut difficilement être considéré comme un personnage à part entière » (Bas van Iersel, *Mark, op cit.*, p. 34).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 3, 22.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 3, 30.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 21.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23-26.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 29.

c'est en étant mis en croix que Jésus conduit Satan à sa « fin ». Ainsi, le mouvement de réunification et de fragmentation étendu à d'autres passages de l'œuvre pour *déployer un récit potentiel* correspond en même temps à un *déploiement du sens*. C'est cette troisième caractéristique que nous allons maintenant présenter.

### C. La réunification comme déploiement du sens

Dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, les répliques semblent à première vue maintenir le caractère fragmentable de l'œuvre. Nous avons vu que, dans chaque prise de parole du Seigneur, la syntaxe était majoritairement marquée par des liens de juxtaposition. De plus, il est difficile d'identifier, pour une réplique donnée, un thème commun : chacune paraît rassembler des éléments divers, sans liens évidents de l'un à l'autre. C'est le cas, par exemple, de la plus longue d'entre elles, p. 6, 35 – 11, 6, puisque celle-ci<sup>1</sup> comporte successivement

- des propos sur la « disparition de la prophétie<sup>2</sup> » (p. 6, 35 – 7, 22)
- un appel à ne pas laisser dépérir le Règne des cieux (p. 7, 22-23)
- la « parabole du dattier<sup>3</sup> » (p. 7, 24-35)
- des propos sur les paraboles<sup>4</sup> (p. 7, 35 – 8, 10)
- un appel à être pressé pour le *logos* (p. 8, 10-11)
- une présentation des trois états du *logos* (p. 8, 11-15)
- la « parabole du grain de froment<sup>5</sup> » (p. 8, 16-23)
- une application de la parabole (p. 8, 23-25)
- une parole sur le lien entre le Royaume et la connaissance (p. 8, 26-27)
- une incitation à la vigilance (p. 8, 27-29)
- un rappel de propos antérieurs tenus à Jacques et aux disciples (8, 30-33)<sup>6</sup>
- une « invitation à suivre le Sauveur<sup>7</sup> » (p. 8, 33-36)

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici, tout en le modifiant, le plan proposé par Donald Rouleau pour cette réplique (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 111-123).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 112. (Donald Rouleau considère que la « parabole du dattier » comprend aussi les deux lignes précédentes, que nous considérons comme une section indépendante.)

<sup>4</sup> Donald Rouleau intitule cette section « Le Seigneur est retenu pour continuer l'enseignement des paraboles. » (*Ibid.*, p. 115).

<sup>5</sup> L'expression est employée par Donald Rouleau (*ibid.*, p. 116)

<sup>6</sup> Donald Rouleau regroupe ces six sections en une seule, auquel il donne un titre qui souligne sa nature plurielle : « p. 8, 10b-33a (Attachement au verbe *et* parabole du grain de froment) » (*ibid.*, *loc. cit.*) Il nous semble notamment difficile de considérer que le rappel de paroles antérieures adressées aux disciples (8, 30-33) *appartient* à la parabole du grain de froment, comme le chercheur semble le supposer.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 117.

des « propos concernant la descente de Jésus<sup>1</sup> » (p. 8, 37 – p. 9, 10)  
 une parole sur « la grande Lumière » (ΠΝΔΣ ΝΟΥΔΕΙΝ<sup>2</sup>) (p. 9, 10-11)  
 une parole sur les liens entre le père et le fils (p. 9, 11-17)<sup>3</sup>  
 des injonctions pour éviter la persécution<sup>4</sup> (p. 9, 18-23)  
 des reproches adressés aux interlocuteurs de Jésus (p. 9, 24 – p. 10, 6)  
 un rappel de leur chagrin passé (p. 10, 6-9)  
 une annonce du départ du Fils (p. 10, 9-15)  
 une évocation de ceux grâce à qui il aurait pu ne pas descendre (p. 10, 15-21)  
 une nouvelle annonce de son départ (p. 10, 22-26)  
 un appel à le suivre (p. 10, 26-27)  
 une identification des disciples avec ceux à cause de qui Jésus est descendu (p. 10, 27-29)  
 puis avec les bien-aimés (p. 10, 29-30)  
 l'annonce que les disciples seront cause de la Vie pour beaucoup (p. 10, 30-32)  
 un appel à la prière (p. 10, 32-34)  
 des formules de bénédiction (p. 10, 34-38)  
 une série d'injonctions sans lien évident entre elles (p. 10, 39 – p. 11, 4)  
 et, enfin, la garantie que le Seigneur intercède pour eux (p. 11, 4-6)<sup>5</sup>.

Rien ne justifie *a priori* que, par exemple, la garantie d'une intercession (p. 11, 4-6) appartienne à cette réplique plutôt qu'à une autre. Pourtant, cette diversité et cet arbitraire mêmes font de la réplique une réunification de fragments : chaque réplique est un moyen de conférer une unité à un ensemble de propos du « Seigneur » en les présentant comme prononcées par lui, au cours d'une même prise de parole.

En apparence, la réponse adressée par Jésus à Jacques, qui lui demande de ne plus parler de la croix et de la mort, revêt le même caractère de juxtaposition que la longue réplique p. 6, 35 – 11, 6.

Α21ΟΥΘΩΒ̄ ΝΔΕ ΠΑΧΗΙ ΝΕ9 ΧΕ ΠΧΔΕΙC ΜΠΩΡ ΔΤΕΥΟ ΔΡΔΝ ΜΠC[ΤΔΥΡ]ΟC · ΜΝ ΠΜΟΥ ΝΕΕΙ ΓΔΡ  
 CΕΟΥΗΟΥ 2 ΜΜΔΚ

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 11.

<sup>3</sup> Dans son plan, Donald Rouleau considère ces deux passages comme une séquence unique : « p. 9, 10b-17 (La grande Lumière) » (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 119). Selon nous, l'évocation de « la grande lumière » s'arrête en 9, 11 et l'évocation des rapports entre le père et le fils qui suit n'en fait pas partie.

<sup>4</sup> Donald Rouleau parle d'« [a]ssurances permises aux disciples » (*ibid.*, *loc. cit.*).

<sup>5</sup> Donald Rouleau rassemble ce que nous considérons comme treize séquences distinctes en une seule : « p. 9, 24 – 11, 6a (Condamnation de certaines attitudes face au Sauveur) » (*ibid.*, *loc. cit.*). Il nous semble cependant difficile de considérer une expression telle que ΝΤΩΤΝ̄ ΠΕ ΝΕΤΝΔ(Ω)ΠΕ ΝΔΙ ΤΙ ΟC ΜΠΩΝ̄ 2Ν̄ 2Δ2 « c'est vous qui serez cause de la Vie en beaucoup » (*Lettre* p. 10, 30-32) comme une « condamnation ».

Δ40[ΥΩ]ΦΒ̄ ΝΣΙ ΠΧΔΕΙC ΠΑΧΕ4 ΧΕ 2ΔΜΗΝ †ΧΟΥ Μ̄ΜΑC ΝΗΤ̄Ν ΧΕ Μ̄Ν ΛΑΔΥΕ ΝΔΟΥΧΕ ΕΙ ΕΙΜΗΤΙ Ν̄  
 CΕΠΙ [C]Τ[ΕΥΕ] ΔΠΑC[ΤΔΥΡ]ΟC <sup>5</sup> ΝΕΝΤΑ[2]ΠΙCΤΕΥ[ΕΓΔ]Ρ ΔΠΑC[ΤΔΥΡ]ΟC · ΤΦΟΥ ΤΕ Τ̄ΜΝ[Τ]ΕΡΟ  
 Μ̄ΠΠΝΟΥΤΕ ΦΩΠΕ ΒΕ ΕΡΕΤ̄ΩΙΝΕ ΝCΑ ΠΜΟΥ ΝΘ2Ε ΝΝΕΤΜΔΟΥΤ ΕΤΩΙΝΕ ΝCΑ ΠΩΝ̄2 · ΨΔ4 <sup>10</sup> ΟΥΩΝ̄  
 2 ΓΔΡ ΔΝΕΤ̄ΜΜΕΥ ΝCΙ ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ ΝCΩ4 · ΕῩΝΔΕ ΠΕΤΟΕΙ ΝΕῩ ΝΡΔΟΥΩ 2Μ̄ΠΤΡΕΤΕΤ̄ΝΚΩΤΕ ΝΤΩΤ̄  
 Ν 2Δ ΠΡΔ Μ̄ΠΜΟΥ 4ΝΔΤΔΜΩΤ̄Ν ΔΤ̄Μ̄ΝΤCΩΤ̄Π · ΕΜ̄ΜΔ <sup>15</sup> †ΧΟΥ Μ̄ΜΑC ΝΗΤ̄Ν ΧΕ ΝΕ Μ̄Ν ΛΑΔΥΕ ΝΔΟΥΧΕΕΙ  
 · Ν̄ΝΕΤ̄Ρ 2Δ†Ε 2ΗΤ̄4 Μ̄ΠΜΟΥ · Τ̄Μ̄ΝΤ̄ΡΟ ΝΓΔΡ Μ̄ΠΜΟΥ · ΤΔ ΝΕΤΟΥΜΟΥΟΥΤ · Μ̄ΜΔΥ ΤΕ ΦΩΠΕ ΕΡΕΤ̄Ν  
 CΔΤ̄Π ΔΡΔΕΙ · Τ̄Ν <sup>20</sup> Τ̄Ν ΤΗΝΕ ΔΠΩΗΡΕ Μ̄ΠΕΠ̄ΝΔ ΕΤ ΟΥΔΔΒ ·

Je répondis et lui dis : "Seigneur, ne nous parle pas de la croix et de la mort. Celles-ci en effet sont loin (p. 6) de toi."

Le Seigneur répondit, il dit : "Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé s'il n'a pas foi dans ma croix. <sup>5</sup> Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne<sup>1</sup> de Dieu. Soyez donc à la recherche de la mort comme ceux qui sont morts recherchent la Vie. Il <sup>10</sup> se révèle en effet à ceux-là, celui<sup>2</sup> qu'ils cherchent. De quoi ont-ils donc souci ? Si vous vous tournez vers la mort, elle vous enseignera l'élection. Amen <sup>15</sup> je vous le dis : personne ne sera sauvé de ceux qui ont peur de la mort. Car le règne de la mort est à ceux qui se tuent. Soyez meilleurs que moi : rendez-<sup>20</sup> vous semblables au Fils de l'Esprit Saint. "3 »

Jésus répond à Jacques, qui présente la « mort » (ΜΟΥ) comme une réalité à refuser. Le disciple ne parle pas alors seulement des événements de la Passion. En effet, il ne reprend pas le possessif employé par le Sauveur à la fin de la réplique immédiatement précédente<sup>4</sup> : ΔΡΙ ΠΜΕΕΥΕ Μ̄/ΔC[ΤΔΥΡ]ΟC ΔΥΩ ΠΔΜΟΥ ΔΥΩ ΤΕΤ̄ΝΝΔ ΩΝ̄2 « Rappelez-vous de *ma* croix et de *ma* mort et vous vivrez.<sup>5</sup> », ce qui, dans la bouche de Jacques, aurait pu être transcrit par « *ta* croix et *ta* mort »<sup>6</sup>. Au contraire, il parle, de manière générale, de ΠC[ΤΔΥΡ]ΟC · Μ̄Ν ΠΜΟΥ « *la* croix et *la* mort »<sup>7</sup>. Sans doute Jacques refuse-t-il ainsi également sa propre mort et la croix qu'il pourrait lui-même être amené à porter selon ce que Jésus lui a annoncé, ainsi qu'à Pierre, également dans la réplique précédente<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Μ̄ΝΤΕΡΟ, composé abstrait de Ρ̄ΡΟ « régner » peut avoir le sens de « règne » ou de « royaume ». Dans son dictionnaire, Walter Ewing Crum donne les deux traductions « *reign, kingdom* » (*A Coptic Dictionary*, Oxford University Press / Clarendon Press, 1929 – 1939, p. 299). Parce que, dans la *Lettre apocryphe*, la promesse de la Μ̄ΝΤΕΡΟ Μ̄ΠΠΟΥΤΕ apparaît aux côtés de la promesse de « régner » (Ρ̄ΡΟ), présente p. 3, 27 et 10, 5-6, nous avons préféré la première traduction.

<sup>2</sup> Ou : « ce qu'ils cherchent ». Grammaticalement, ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ pourrait être l'équivalent d'un masculin ou d'un neutre. Nous reviendrons sur cette ambiguïté.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 35 – 6, 21.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 32 – 5, 35.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 33-35

<sup>6</sup> Pour cette raison, nous n'adhérons pas à l'hypothèse proposée par Henri-Charles Puech et Gilles Quispel (Michel Malinine *et al.*, *Epistula*, *op. cit.*, p. 52) et reprise par Donald Rouleau, qui ferait de cette réplique de Jacques « un pendant *post factum* de la réaction de Pierre, en Mt 16, 22 ("Dieu t'en préserve, Seigneur, cela ne t'arrivera pas") à la première annonce de la passion » (Michel Malinine *et al.*, *Epistula*, *op. cit.*, p. 109).

<sup>7</sup> De plus, le verbe qui exprime son rejet, ΟΥΗΟΥ « être éloigné », ne renvoie pas seulement la croix et la mort dans un passé devenu lointain du fait de la résurrection de Jésus : il signifie l'incompatibilité radicale du « Sauveur » et de ces réalités en général. Une des deux autres occurrences du verbe dans la *Lettre*, avec cette construction (ΟΥΗΟΥ ΔΒΔΛ Ν-) exprime nettement cette idée de deux termes incompatibles. P. 7, 21-22, Jésus rejette l'hypocrisie parce qu'elle « est éloignée de la vérité » (ΟΥΗΟΥ ΔΒΔΛ ΝΤΜΗΕ).

<sup>8</sup> Ν̄ΤΕΤ̄ΝCΔΥΝΕ ΕΝ ΧΕ Μ̄ΠΔΤΟΥΡ̄2ΥΒΡΙΖΕ Μ̄ΜΩΤ̄Ν [...] ΟΥΤΕ Μ̄ΠΔΤΟΥΡC[ΤΔΥΡ]Ο[Υ] Μ̄ΜΩΤ̄Ν 2Ν̄Ν ΟΥΜ̄Ν̄ΤΛΟΓΟC ΟΥΤΕ Μ̄ΠΔΤΟΥΤΩΜ̄C ΤΗΝΕ « Ne savez-vous pas que vous n'avez pas encore été maltraités [...] ni encore crucifiés

Plusieurs des propos présents dans la prise de parole du « Seigneur » peuvent être compris comme un appel au martyr, en réponse à la protestation de Jacques. Le « Sauveur » reprend d’abord la mention de la croix, en la présentant explicitement comme la sienne, ce que son disciple refusait de faire :  $\zeta\alpha\mu\eta\eta\nu\ \dagger\chi\omicron\upsilon\gamma\ \bar{\mu}\mu\alpha\varsigma\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \chi\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\eta}\ \lambda\lambda\alpha\gamma\epsilon\ \eta\lambda\omicron\upsilon\chi\epsilon\ \epsilon\iota\ \epsilon\iota\mu\eta\tau\iota\ \bar{\eta}\ \varsigma\epsilon\pi\iota\varsigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\ \delta\pi\alpha\varsigma[\tau\alpha\gamma\rho]\omicron\varsigma\ \eta\epsilon\eta\tau\alpha\zeta\pi\iota\varsigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\ \gamma\alpha\rho\ \delta\pi\alpha\varsigma[\tau\alpha\gamma\rho]\omicron\varsigma\ \cdot\ \tau\omega\omicron\upsilon\gamma\ \tau\epsilon\ \tau\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\nu}\tau\epsilon\rho\ \bar{\mu}\bar{\pi}\ \pi\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon$  « Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé s’il n’a pas foi dans ma croix. Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu.<sup>1</sup> » La phrase qui suit est introduite par un lien de conséquence ( $\varsigma\epsilon$  « donc<sup>2</sup> ») :  $\varsigma\epsilon\ \epsilon\rho\epsilon\tau\bar{\eta}\ \psi\iota\eta\ \eta\epsilon\ \bar{\eta}\varsigma\alpha\ \pi\mu\omicron\upsilon\gamma$  « Soyez donc à la recherche de la mort<sup>3</sup> ». Elle apparaît ainsi comme une formulation radicale d’un appel à imiter Jésus dans sa mort, donc à subir le martyr<sup>4</sup>. Une des paroles qui suivent apparaît dans une continuité logique avec cette idée :  $\epsilon\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\alpha}\ \dagger\chi\omicron\upsilon\gamma\ \bar{\mu}\mu\alpha\varsigma\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \chi\epsilon\ \eta\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\eta}\ \lambda\lambda\alpha\gamma\epsilon\ \eta\lambda\omicron\upsilon\chi\epsilon\ \epsilon\iota\ \cdot\ \bar{\eta}\eta\epsilon\tau\bar{\rho}\ \zeta\alpha\ \dagger\epsilon\ \zeta\eta\tau\bar{\eta}\ \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon\gamma$  « Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé de ceux qui ont peur de la mort<sup>5</sup> ». On peut en déduire *a contrario* que le martyr, accepté sans peur à l’imitation du « Sauveur », procure la salut<sup>6</sup>.

---

dans un *logos* menteur, ni ensevelis dans la honte ? » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 9-19) Henri-Charles Puech et Gilles Quispel interprètent à juste titre le passage comme une « prédiction à Jacques et à Pierre de leur martyr » (Michel Malinine *et alii*, *Epistula*, *op. cit.*, p. 50).

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 2-7.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 7.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 7-8.

<sup>4</sup> Cette interprétation de l’appel à chercher la mort est la plus fréquente parmi les commentateurs de la *Lettre apocryphe de Jacques*. Pour Henri-Charles Puech et Gilles Quispel, le « Sauveur » veut dire ici qu’« il faut non seulement accepter la mort et le martyr, mais même les "chercher", les rechercher, aller à leur recherche, les désirer et, pour ainsi dire, les provoquer » (Michel Malinine *et alii*, *op. cit.*, *Epistula*, p. 52). De même, Francis E. Williams parle d’« un commandement à chercher le martyr » (« The Apocryphon », *cap. cit.*, p. 16). Henri-Charles Puech et Gilles Quispel rapprochent cette injonction de la description faite par Clément d’Alexandrie de certains « hérétiques » recommandant le martyr volontaire. (Clément d’Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate IV*, 4, 17, 1-3, et non 16, 3 comme il est indiqué dans les notes d’Henri-Charles Puech et Gilles Quispel – Michel Malinine *et alii*, *Epistula*, *op. cit.*, p. 52. En 16, 3, il est au contraire question d’« hérétiques » qui rejettent le martyr « parce qu’ils aiment la vie d’une façon à la fois impie et lâche » – ἀσεβῶς ἄμα καὶ δειλῶς φιλοζωοῦσι). *Stromates IV*, 4, 17, 1-3 était déjà rapproché de ce passage de la *Lettre apocryphe* par Antonio Orbe (Antonio Orbe, *Los primeros herejes ante la persecucion*, Rome, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1956, p. 288-289) et le même parallèle est repris par Francis E. Williams (« The Apocryphon », *op. cit.*, p. 16).

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 14-17.

<sup>6</sup> La réplique de Jésus constituerait une argumentation claire et solide en faveur du martyr si elle ne comportait que les phrases suivantes :  $\zeta\alpha\mu\eta\eta\bar{\nu}\ \dagger\chi\omicron\upsilon\gamma\ \bar{\mu}\mu\alpha\varsigma\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \chi\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\eta}\ \lambda\lambda\alpha\gamma\epsilon\ \eta\lambda\omicron\upsilon\chi\epsilon\ \epsilon\iota\ \epsilon\iota\mu\eta\tau\iota\ \bar{\eta}\ \varsigma\epsilon\pi\iota[\varsigma]\tau[\epsilon\upsilon\epsilon]\ \delta\pi\alpha\varsigma[\tau\alpha\gamma\rho]\omicron\varsigma\ \eta\epsilon\eta\tau\alpha\zeta\pi\iota\varsigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon[\epsilon\ \gamma\alpha]\rho\ \delta\pi\alpha\varsigma[\tau\alpha\gamma\rho]\omicron\varsigma\ \cdot\ \tau\omega\omicron\upsilon\gamma\ \tau\epsilon\ \tau\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\nu}[\tau\bar{\eta}]\epsilon\rho\ \bar{\mu}\bar{\pi}\ \pi\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \psi\omega\phi\eta\ \varsigma\epsilon\ \epsilon\rho\epsilon\tau\bar{\eta}\ \psi\iota\eta\eta\epsilon\ \bar{\eta}\varsigma\alpha\ \pi\mu\omicron\upsilon\gamma\ [\dots]\ \epsilon\bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\alpha}\ \dagger\chi\omicron\upsilon\gamma\ \bar{\mu}\mu\alpha\varsigma\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \chi\epsilon\ \eta\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\eta}\ \lambda\lambda\alpha\gamma\epsilon\ \eta\lambda\omicron\upsilon\chi\epsilon\ \epsilon\iota\ \cdot\ \bar{\eta}\eta\epsilon\tau\bar{\rho}\ \zeta\alpha\ \dagger\epsilon\ \zeta\eta\tau\bar{\eta}\ \bar{\mu}\pi\mu\omicron\upsilon\gamma$  « Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé s’il n’a pas foi dans ma croix. Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu. Soyez donc à la recherche de la mort [...] Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé de ceux qui ont peur de la mort. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 2-8 et p. 6, 14-17)

Pourtant, parmi les paroles qu'elle réunit, la réplique comportent aussi trois courts passages qui introduisent d'autres perspectives que celle du martyr en imitation de Jésus, voire s'opposent franchement à l'argumentation en faveur d'une mort volontaire<sup>1</sup>.

À la fin de la réplique, l'injonction  $\omega\omega\pi\epsilon \epsilon\rho\epsilon\tau\bar{\nu}\sigma\alpha\tau\bar{\pi}\ \lambda\rho\lambda\epsilon\iota$  « Soyez meilleurs que moi<sup>2</sup> » dépasse la perspective d'une imitation du « Sauveur » : il ne s'agit pas d'être *semblable* à lui mais d'être *meilleur* que lui. Les mots qui suivent peuvent d'ailleurs être interprétés dans ce sens :  $\tau\bar{\nu}\tau\bar{\nu}\ \tau\eta\eta\epsilon\ \lambda\pi\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\pi\epsilon\pi\bar{\nu}\bar{\lambda}\ \epsilon\tau\ \omicron\gamma\lambda\lambda\beta$  « rendez-vous semblables au Fils de l'Esprit Saint<sup>3</sup> ». Il n'y a pas de contradiction si l'on considère, avec Donald Rouleau<sup>4</sup>, que ce dernier désigne le « Sauveur » : devenir semblable à Jésus, par le martyr, ce serait « [se] rend[re] semblabl[e] au Fils de l'Esprit Saint ». Cependant, outre le fait que le chercheur cite, à l'appui de cette interprétation, deux parallèles dont aucun n'est probant<sup>5</sup> – une parole de l'*Évangile selon Philippe*<sup>6</sup> et une phrase du *Pasteur* d'Hermas<sup>7</sup> – certains aspects problématiques, qui

---

<sup>1</sup> Si l'on part de l'hypothèse que cette réplique est d'abord une argumentation en faveur du martyr, ces paroles apparaissent comme des interpolations gênantes. Nous pensons qu'il faut au contraire considérer d'emblée cet ensemble de paroles comme une unification de fragments exprimant des idées distinctes sur la mort et non comme une structure linéaire, consacrée initialement au martyr et perturbée par des ajouts faits après coup.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 19.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 19-21.

<sup>4</sup> « L'expression "Fils de l'Esprit Saint" peut se comprendre à partir des seuls récits de la conception de Jésus relatés par Matthieu et Luc (cf. Mt 1, 20 et Lc 1, 35). Cependant, l'idée selon laquelle le Christ est le Fils de l'Esprit s'est particulièrement développée dans les milieux d'expression ou d'inspiration syriaque ou araméenne. » (Donald Rouleau, « L'épître », *cap. cit.*, p. 23)

<sup>5</sup> Les deux rapprochements proposés par Henri-Charles Puech et Gilles Quispel sont plus convaincants : dans la *Vie d'Adam et d'Ève* et dans deux fragments considérés comme appartenant à l'*Évangile selon les Hébreux*, le Saint-Esprit nomme explicitement Jésus son « fils » (Michel Malinine et alii, *Epistula*, *op. cit.*, p. 55). Néanmoins l'expression complète « Fils de l'Esprit Saint » ne figure dans aucun de ces deux textes.

<sup>6</sup> Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, note 52 p. 24. L'*Évangile selon Philippe* est le cinquième texte du deuxième *Codex* de Nag Hammadi. Selon Donald Rouleau, cette référence appuie l'idée que l'Esprit « peut être figuré comme la mère du Fils » (*ibid.*, p. 23-24). Cependant, dans le passage précis auquel le chercheur fait alors référence (*Évangile selon Philippe* p. 55, 23-37 ; Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, note 52 p. 24), l'expression « Fils de l'Esprit Saint » n'apparaît pas. Le ou les auteurs de l'*Évangile selon Philippe* démontrent que la mère de Jésus est l'Esprit Saint et non pas Marie, mais sans qu'une telle formule apparaisse : « Certains disent que Marie a conçu de l'Esprit Saint. Ils se trompent. Ils ne savent pas ce qu'ils disent. Quand une femme a-t-elle jamais conçu d'une femme ? Marie est la vierge que nulle puissance n'a souillée. Elle est un grand anathème pour les Hébreux que sont les apôtres et [les] "apostoliques". Cette vierge que nulle puissance n'a souillée [est] une [ . . . ] : les puissances se [sont] souillées elles-mêmes. Et le Seigneur n'[aurait] pas dit : "Mon Père qui es] aux cieux" à moins qu'il n'ait eu un [au]tre Père mais il aurait dit simplement ["Mon Père"]. » (Nous reprenons la traduction de Louis Painchaud, publiée sur le site du projet Nag Hammadi – <https://www.naghammadi.org/wp-content/uploads/2015/08/NH-II-3-Évangile-selon-Philippe.pdf>, page consultée le 3 juin 2019, à paraître en format papier – *L'Évangile selon Philippe (NH II,5)*, Louvain et Québec, Peeters et Presses de l'Université Laval. Il s'agit du *logion* 17 dans le texte tel que l'édite Louis Painchaud.) Dans l'*Évangile selon Philippe*, Jésus n'est désigné que comme « le Fils de Dieu » (*logion* 112) et comme « le Fils de l'homme » (*logion* 120).

<sup>7</sup> À propos de l'expression  $\lambda\pi\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\pi\epsilon\pi\bar{\nu}\bar{\lambda}\ \epsilon\tau\ \omicron\gamma\lambda\lambda\beta$  « Fils de l'Esprit Saint », Donald Rouleau rapproche « [l]a manière de parler de l'ApocrJac [...] de celle du *Pasteur* d'Hermas (cf. Par. V, 5, 2  $\acute{o}\ \delta\epsilon\ \nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\upsilon\nu$ ) » (Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*, p. 24). Le lien entre les deux passages est cependant ténu. En effet, celui du *Pasteur*, où apparaît la formule citée par Donald Rouleau (« le fils, c'est l'Esprit Saint »), fait partie de l'interprétation d'une parabole (relatée en *Pasteur*, « Paraboles » V, 2, 2-11), où l'Esprit Saint et le

fragilisent l'interprétation de Donald Rouleau, il est frappant que Jésus ne soit, dans aucun autre passage de la *Lettre apocryphe*, qualifié de « Fils de l'Esprit Saint »<sup>1</sup>. Au contraire, quelques pages avant dans le texte, il se présente, à deux reprises, comme ΠΩΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ « le Fils de l'homme<sup>2</sup> ». On peut donc lire la fin de la réplique comme un appel adressé aux disciples à devenir semblables à un autre personnage que Jésus, meilleur que lui.

ΤΜΝΤΡΟ ΝΓΔΡ ΜΠΜΟΥ · ΤΔ ΝΕΤΟΥΜΟΥΟΥΤ « Car le règne de la mort est à ceux qui se tuent.<sup>3</sup> » remet plus radicalement en cause l'idée du salut par la recherche du martyr volontaire. Il est possible de lire ΝΕΤΟΥΜΟΥΟΥΤ « ceux qui se tuent » comme une présentation péjorative des martyrs. Avec raison, Henri-Charles Puech et Gilles Quispel la rapprochent de l'assimilation, par certains païens, de la recherche du martyr par les chrétiens à un suicide<sup>4</sup> et citent également un passage du Stromate IV, où Clément critique les adeptes du martyr volontaire en disant qu'ils « se font périr eux-mêmes » (ἐξάγειν ἑαυτούς) (IV, 4, 17, 2)<sup>5</sup>. L'expression ΤΜΝΤΡΟ ΝΓΔΡ ΜΠΜΟΥ « le règne de la mort » peut elle aussi être lue comme une critique de la mort volontaire à la suite de Jésus. Une lecture de cette phrase comme une défense du martyr ne peut faire l'économie d'une correction du texte copte, celle proposée par Henri-

---

Fils de Dieu sont justement dissociés. La parabole fait intervenir un « fils bien-aimé » (υἱός ἀγαπητός) et un « esclave » (δοῦλος), que l'interprétation identifie respectivement comme « l'Esprit Saint » et comme « le Fils de Dieu » : ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν · ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν « le fils, c'est l'Esprit Saint ; l'esclave, c'est le Fils de Dieu » (*Pasteur*, « Paraboles » V, 2, 2). Pour citer Mark Grundeken, « le fils de la parabole n'est pas le Fils de Dieu, mais l'Esprit Saint ; c'est l'esclave qui représente le Fils de Dieu » (*Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*, Leiden et Boston, Brill, 2015, note 41 p. 34). Les deux passages présentent une confusion entre les deux personnes, dans la mesure où « les titres du Christ dans le Nouveau Testament se trouvent partagés ici » entre eux deux (Luigi Cirillo, « La christologie pneumatique de la cinquième parabole du *Pasteur* d'Herma (Par. v, 6, 5) », *Revue de l'histoire des religions*, 184, 1, 1973, p. 25-48, p. 27), mais elle ne conduit pas à les identifier, encore moins à faire du « Fils de Dieu » le « Fils de l'Esprit Saint », expression qui n'apparaît nulle part dans le *Pasteur* (« il n'est pas correct de dire que le Fils de Dieu et l'Esprit Saint sont identifiés en « Paraboles » 5, 5 – Michael J. Szigel, « Trinitarism in *Didache*, *Barnabas*, and the *Shepherd*: sketchy, scant, or scandalous? », *Perichoresis*, 17, 1, 2019, p. 23-40, p. 34).

<sup>1</sup> L'expression n'apparaît pas non plus dans les quatre autres textes qui composent le *Codex 1* : la *Prière de l'apôtre Paul*, l'*Évangile de la vérité*, le *Traité sur la résurrection* et le *Traité tripartite*. Jésus y est désigné comme le « Fils de Dieu » (par exemple, *Traité tripartite*, p. 43, 29) ou comme « le Fils de l'Homme » (par exemple, *Prière de l'apôtre Paul*, p. A, 16). Pour ces deux textes, nous reprenons les textes édités par Einar Thomassen (*Traité tripartite* (NH I, 5), Louvain et Québec, Éditions Peeter et Presses de l'Université Laval, 1989) et Dieter Mueller (dans *The Nag Hammadi Library in English* (James M. Robinson, dir.), Leyde, Brill, 1978, p. 5-11).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 14 et p. 3, 17-18.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 17-18.

<sup>4</sup> Michel Malinine et alii, *Epistula*, op. cit., p. 54 Les deux chercheurs citent notamment Lucien (*Vie de Pérégrinos*, 13).

<sup>5</sup> Dans un passage précédent, des expressions semblables apparaissent alors que Clément rapporte l'opinion d'autres chrétiens qui, au contraire, refusent radicalement le martyr en considérant qu'« il est un meurtrier de lui-même et un suicidé celui qui témoigne par sa mort » (φονέα δὲ εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ καὶ αὐθέντην τὸν διὰ θανάτου ὁμολογήσαντα) (*Stromates* IV, 4, 16, 3).

Charles Puech<sup>1</sup>, le « règne de la mort » (ΤΜΝΤΡΟ ΜΠΜΟΥ) devenant le « règne de Dieu » (ΤΜΝΤΡΟ ΜΠΝΟΥΤΕ). Si l'on maintient au contraire la *lectio difficilior*, la phrase est ironique : les martyrs volontaires ne reçoivent pas le « règne de Dieu », comme ils l'espèrent, mais « le règne de la mort ». Les mots ΤΜΝΤΡΟ ΝΓΔΡ ΜΠΜΟΥ constituent ici une inversion moqueuse du « règne de Dieu », mentionné quelques lignes auparavant (ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΝΟΥΤΕ<sup>2</sup>). Dans ce cas, l'affirmation « Car le règne de la mort est à ceux qui se tuent. », loin d'être cohérente avec l'appel au martyr volontaire, en prend l'exact contre-pied.

Enfin, quatre autres phrases apparaissent en décalage par rapport à l'argumentation en faveur de la mort à l'image de Jésus :

ΩΩΠΕ ΟΕ ΕΡΕΤΝΩΙΝΕ ΝΣΔ ΠΜΟΥ ΝΘΖΕ ΝΝΕΤΜΔΟΥΤ ΕΤΩΙΝΕ ΝΣΔ ΠΩΝΖ · ΩΔΨΟΥΩΝΖ ΓΔΡ ΔΝΕΤΜ ΜΕΥ ΝΣΙ ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ ΝΣΩΨ · ΕΥ ΝΔΕ ΠΕΤΟΕΙ ΝΕΥ ΝΡΔΟΥΩ ΖΜ ΠΤΡΕΤΕΤΝΚΩΤΕ ΝΤΩΤΝ ΖΔ ΠΡΔ Μ ΠΜΟΥ ΨΝΔΤΔΜΩΤΝ ΔΤΜΝΤΣΩΤΠ

« Soyez donc à la recherche de la mort comme ceux qui sont morts recherchent la Vie. Il se révèle en effet à ceux-là, celui qu'ils cherchent. De quoi ont-ils donc souci ? Si vous vous tournez vers la mort, elle vous enseignera l'élection.<sup>3</sup> »

Ce passage se caractérise par la présence d'un champ lexical de la recherche et de l'interprétation : la mort ne *procure* pas l'élection, comme on aurait pu s'y attendre d'après la conception du martyr volontaire ; elle l'« *enseigne*[e] » (ΤΔΜΟ<sup>4</sup>). De même, on peut rapprocher l'occurrence de ΟΥΩΝΖ (« se révéler ») présente ici (ΩΔΨΟΥΩΝΖ « il se révèle<sup>5</sup> ») d'autres usages de ce verbe, dans la *Lettre*, pour désigner un langage révélé par opposition à un langage voilé<sup>6</sup>, dans la mesure où cette « révélation » est apparaît comme le résultat d'une recherche

<sup>1</sup> Michel Malinine *et alii*, *Epistula*, *op. cit.*

<sup>2</sup> ΝΕΝΤΔ[2]ΠΙΣΤΕΥ[Ε ΓΔ]Ρ ΔΠΔΣ[ΤΔΥΡ]ΟΣ · ΤΩΟΥ ΤΕ ΤΜΝ[Τ]ΕΡΟ ΜΠ ΠΝΟΥΤΕ « Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 5-7) On pourrait ajouter des points de suspension dans la traduction pour souligner cet effet : « Si vous vous tournez vers la mort, elle vous enseignera l'élection. Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé de ceux qui ont peur de la mort. Car le règne... de la mort est à ceux qui se tuent. » Nous rejoignons ici Donald Rouleau qui affirme à propos de cette phrase que « [l]e contexte immédiat interdit de l'interpréter en référence à la question, débattue du IIe siècle, du martyr volontaire des chrétiens, que la polémique païenne et gnostique assimilait à un suicide. Rien ne permet de penser que l'ApocrJac se soit fait le propagandiste d'une conception aussi extrême du martyr et rien non plus ne permet de corriger le ΠΜΟΥ de 6, 17 en ΠΝΟΥΤΕ, comme l'exigerait une telle interprétation. » (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 109-110).

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 7-14.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 13-14.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 10.

<sup>6</sup> *Lettre* p. 2, 13-14, ce que « le Sauveur » a dit « manifestement » (ΜΠΕΤΟΥΔΝΖ ΔΒΔΛ) est opposé à ce qu'il a dit « en secret » (ΜΠΕΤΘΗΠ). P. 7, 1-10, les propos « en paraboles » (ΖΝ ΖΜΠΑΡΔΒΟΛΗ et ΖΜ ΝΝΟΥΠΑΡΔΒΟΛΗ p. 7, 2-3 et 8-9) sont opposés aux paroles « en langage révélé » (ΖΝ ΟΥΩΝΖ ΔΒΔΛ p. 7, 5 et 10). ΟΥΩΝΖ peut aussi désigner la manifestation d'une personne, celle du « Sauveur » p. 2, 17 ; 13, 3 et 39 et celle des « enfants » annoncés à Pierre et Jacques en 16, 11.



(ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ Ν̄CΩϣ « celui [ou ce] qu'ils cherchent<sup>1</sup> »). La mort apparaît ainsi comme la source d'une révélation, ce qui est une conception radicalement différente de celle de la mort volontaire comme source de salut. Loin d'être intégré de manière fluide au reste de la réplique, ce passage conserve son caractère de fragment, ce que manifeste les difficultés d'identification et de traduction de ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ Ν̄CΩϣ. Grammaticalement, l'article ΠΕ peut avoir un sens masculin (« celui qu'ils cherchent ») ou neutre (« ce qu'ils cherchent »). Si la réplique était parfaitement unitaire, l'ambiguïté pourrait être levée et l'objet de la recherche identifié de manière anaphorique, c'est-à-dire en considérant que ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ Ν̄CΩϣ fait référence à une personne ou à une réalité qui a été mentionnée dans les lignes précédentes. Or, un tel processus d'identification est ici impossible, précisément en raison de l'aspect fragmentaire qui subsiste dans cette réplique<sup>2</sup>.

Ces trois raisons empêchent de considérer la réplique du « Seigneur » comme une structure linéaire. Elle conserve en partie un caractère fragmentaire : l'argumentation pour le martyr est entrecoupée par trois passages juxtaposés, dont chacun présente une perspective différente, voire opposée.

Pourtant, l'unification de fragments que constitue cette réplique est, en même temps, *le déploiement d'un sens nouveau* : il est possible de découvrir, dans le passage, un sens qui intègre à la fois l'apparente argumentation en faveur de la mort volontaire et les trois éléments qui s'en distinguent, à savoir l'appel à devenir « meilleur » que le Sauveur, l'ironie à l'égard du martyr et la conception de la mort comme révélation. Ce sens ne prend justement pas une forme linéaire, celle d'une démonstration suivie, mais il est possible de le reconstituer à partir des fragments unifiés par la réplique. Cela ne signifie pas que ce sens est créé par les lecteurs : il existe déjà dans le texte, dans la mesure où les fragments qui la composent sont constitués en unité par la réplique. Cependant, il n'est pas exprimé un discours explicite, dont l'ordre devrait seulement être reconstitué, à la manière d'un puzzle. Ce sens demeure en partie non écrit, raison

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 10-11.

<sup>2</sup> Linguistiquement, ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ Ν̄CΩϣ est une anaphore « sans antécédent ». Pour les notions d'anaphore et d'antécédent, cf. Francis Coblin, « Remarques sur la notion d'anaphore », *Revue québécoise de linguistique*, 15, 1, 1985, p. 173-195. Nous préférons traduire l'expression par un masculin, du fait d'un rapprochement possible avec p. 13, 3-4, où le Seigneur affirme : †ΟΥΩΝ̄? ΓΔΡ ΛΒΔΛ Ν̄ΝΗΤ̄Ν ΕΕΙΚΩΤ Ν̄ΝΟΥΗΕΙ « Car je me révèle à vous bâtissant une maison ». L'objet de la recherche dont il est question p. 6, 10-11 est donc une personne, Jésus. Nous procédons ainsi non par anaphore, mais par cataphore, en envisageant non un « antécédent », mais un « conséquent » très lointain.

pour laquelle nous ne pourrions l’appréhender qu’en faisant appel à d’autres textes du *Codex I* de Nag Hammadi.

L’argumentation en faveur de la recherche d’une mort à l’imitation de celle du Sauveur, d’une part, et la présentation de la mort comme une révélation, d’autre part, participent d’un sens commun à partir du moment où on admet que la mort du « Seigneur » est le moment d’une révélation. La crucifixion de Jésus est justement interprétée comme la communication d’une connaissance dans le troisième texte du *Codex I*, l’*Évangile de vérité*<sup>1</sup>. Selon ce texte « le Père » est « Connaissance » et « Jésus le Christ » est le « Sauveur »<sup>2</sup> grâce à qui cette Connaissance est « manifestée »<sup>3</sup>. Aussi son incarnation est-elle présentée comme la révélation de la connaissance du Père aux humains. Or, dans celle-ci, la mort sur la croix joue un rôle majeur, explicité à travers l’image du testament :

« Il s’est manifesté <sup>35</sup> dans leur cœur, le Livre vivant des Vivants, écrit dans la Pensée et l’Intellect 20 du Père (ΑΦΟΥΩΝΖ ΑΒΔΛ ΖΜ ΠΟΥ ΖΗΤ ΝΣΙ ΠΙ ΧΩΦΜΕ ΕΤΑΝΖ ΝΤΕ ΝΕΤΑΝΖ ΠΕΕΙ ΕΤΧΗΖ ΖΡΗΕΙ ΖΜ ΠΙΜΕΕΥΕ · ΟΥΔΖΜ ΠΙΝΟΥΣ ΖΟ [ΝΤΕ Π]ΙΩΤ), et qui, dès avant la fondation du Tout, se trouve dans ce qui, de Lui, est incompréhensible, ce (Livre) qu’il était impossible à personne de prendre, <sup>5</sup> puisque c’était chose réservée à Celui qui le prendra et qui sera immolé (ΝΣΕΖΛΖΩΛΨ). Aucun de ceux qui ont cru au Salut n’a pu être manifesté (ΕΜΠΕΛΛΥΕ ΦΟΥΔΝΖ ΑΒΔΛ ΖΜ ΝΕΕΙ ΝΤΑΥΝΖΟΥΤΟΥ ΔΠΙΟΥΧΕΕΙ) tant que ce Livre-là n’avait pas fait son apparition. <sup>10</sup> À cause de cela, lui, le miséricordieux, le fidèle Jésus, accepta d’endurer avec patience les souffrances (ΔΨΡ ΦΔΡΦΖΗΤ ΕΦΩΦΠ ΝΝΙΖΙΣΕ) jusqu’à ce qu’il eût pris ce Livre-là, puisqu’il sait que sa mort est Vie pour beaucoup (ΦΣΔΥΝΕ ΧΕ ΠΙΜΟΥ ΝΤΟΟΤΨ ΟΥΩΝΖ ΝΖΔΖ). De <sup>15</sup> même que, tant qu’un testament n’est pas ouvert (ΝΖΔΖ ΠΕ ΜΠΡΗΤΕ ΝΝΟΥΔΙ ΔΘΗΚΗ ΕΜΠΔΤΟΥΗΝ ΔΡΔΣ), la fortune du maître de la maison décédé reste cachée (ΕΣΖΗΠ), de même aussi le Tout restait caché, tant que le Père du Tout était <sup>20</sup> invisible, étant un être unique existant par soi de qui viennent tous les espaces. C’est pourquoi Jésus est apparu (ΑΦΟΥΔΝΖ ΑΒΔΛ ΝΣΙ ΗΨ) (et) a pris ce Livre- <sup>25</sup> là. On le cloua à un bois ; il fixa la disposition du Père (ΜΠΔΙ ΔΤΔΓΜΔ ΑΒΔΛ ΝΤΕ ΠΙΩΤ) sur la Croix. Ô le grand enseignement (ΝΣΒΩ),

---

<sup>1</sup> Pour l’*Évangile de vérité*, nous reprenons le texte copte et la traduction en français de Michel Malinine, Henri-Charles Puech et Gilles Quispel dans Michel Malinine *et alii*, *Evangelium veritatis, codex Jung f. VIIIv-XVIIv*, p. 16-32 f. *XIXr-XXIIIr*, p. 37-43, Rascher Verlag, 1956 et *Evangelium veritatis, codex Jung f. XVIIr/f. XVIIIr*, p. 33-36, Zürich, Rascher Verlag, 1961 (Les pages 33 à 36 ayant été séparées du *Codex* et égarées, elles ont fait l’objet d’un fascicule à part une fois retrouvées.) Anne Pasquier en propose une autre traduction, sur le site du projet Nag Hammadi (<https://www.naghammadi.org/wp-content/uploads/2015/07/NH-I-3-Évangile-de-la-vérité.pdf>, page consultée le 3 juin 2019), à paraître en format papier (Louvain et Québec, Éditions Peeters et Presses de l’Université Laval).

<sup>2</sup> Ce nom et ce titre apparaissent p. 18, 15 a.

<sup>3</sup> « ce qui se produit en Lui [le Père], c’est la Connaissance (ΠΙΣΔΥΝΕ), elle qui a été manifestée (ΝΤΑΦΟΥΩΝΖ ΑΒΔΛ) pour que fût aboli l’Oubli et qu’ils connussent le Père. Puisque l’Oubli s’est produit parce qu’ils ne connaissaient pas le Père, alors, s’ils connaissent le Père, l’Oubli dès là même, ne sera plus. C’est là l’*Évangile* qu’il a révélé aux Parfaits grâce aux miséricordes du Père, comme mystère caché, Jésus le Christ. » (*Évangile de vérité*, p. 18, 4-15) Le contenu de l’enseignement à transmettre est même identifié à la personne de Jésus : ΕΦΟΥΩΝΖ ΑΒΔΛ ΜΠΙΠΕΘΗΠ ΝΤΟΟΤΨ ΠΙΠΕΘΗΠ ΝΤΟΟΤΨ ΠΕ ΠΕΦΩΡΕ « Il révèle ce qui de Lui était caché (ce qui de Lui était caché était Son Fils). » (*Évangile de vérité*, p. 24, 11-14 ; « il » désigne alors le Père, ou, d’après p. 24, 10-11, « l’Esprit Saint » en tant que « Sein » du Père.)

si sublime ! C'est jusqu'à la mort qu'il s'abaisse, alors que la Vie <sup>30</sup> éternelle (ΕΡΕΠΙΩΝΖ ΝΑΝΗ2Ε)  
le revêt.<sup>1</sup> »

Comme l'a noté Willem Cornelis van Unnik, ce passage de l'*Évangile de vérité* « est clairement construit sur le récit de la Passion dans les évangiles et sur la Crucifixion de Jésus<sup>2</sup> » auquel il mêle des images du cinquième chapitre de l'*Apocalypse*<sup>3</sup> et des emprunts à l'*Épître aux Hébreux*<sup>4</sup>. Le plus notable est le rapprochement, dans l'écrit paulinien, entre la nouvelle alliance (διαθήκη καινή<sup>5</sup>), dont le Christ est le médiateur par son sang, et un testament (διαθήκη)<sup>6</sup>. Par rapport à Paul, le ou les auteurs de l'*Évangile de vérité* insistent sur l'action d'ouvrir le testament : tant que son auteur n'est pas mort, le testament n'est pas encore « ouvert » (ΕΜ ΠΑΤΟΥΗΝ ΔΡΔC<sup>7</sup>) et l'héritage reste donc « caché » (ΕC2ΗΠ<sup>8</sup>) ; de même, le « livre des Vivants », image de la connaissance, reste caché (ΜΕ92ΗΠ<sup>9</sup>) jusqu'à la mort du Christ, qui seule permet que le livre « soit manifesté » (Δ9ΟΥΩΝΖ ΛΒΛΛ<sup>10</sup>) à ceux à qui il était destiné. Le corps même de Jésus, cloué sur la croix, est assimilé au texte d'une « disposition » (ΔΙΔΤΔΓΜΔ), rendu public en étant « fixé » sur un support semblable<sup>11</sup>. Cette révélation procure la « Vie » (ΩΝ2) à ceux qui la reçoivent, c'est en ce sens que Jésus « sait que sa mort est Vie pour beaucoup<sup>12</sup> ».

<sup>1</sup> *Évangile de la vérité*, p. 19, 34 – 20, 33, traduction de Michel Malinine, Henri-Charles Puech et Gilles Quispel.

<sup>2</sup> Willem Cornelis van Unnik, « The recently discovered "Gospel of Truth" and the New Testament », in *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus* (Henri-Charles Puech, Gilles Quispel et Willem Cornelis van Unnik), A. R. Mowbray & Co, 1955, p. 81-129, p. 109.

<sup>3</sup> Il s'agit d'abord du « livre » (βιβλίον) (*Apocalypse* 5, 1), que personne ne peut ouvrir ni regarder (5, 3), mais que « saisit » (εἴληφεν) (5, 7) un « agneau » (ἀρνίον) (5, 6). Lui seul « est digne de saisir le livre et d'ouvrir ses sceaux » (καὶ ἀνοῖξει τὰς σφραγίδας αὐτοῦ) car, de même que Jésus est mis à mort dans le passage de l'*Évangile de vérité*, il « a été immolé » (ἐσφάγης) (5, 9) (Willem Cornelis van Unnik, *ibid.*).

<sup>4</sup> Willem Cornelis van Unnik note que la combinaison « le miséricordieux, le fidèle » qui apparaît ici à propos de Jésus (ΠΙΩΔΝ2ΗΤ ΠΙΠΙCΤΟC ΙΗC) (p. 20, 10 b – 11 a) ne se trouve nulle part dans la littérature chrétienne primitive, sauf dans la présentation du grand-prêtre en *Hébreux* 2, 17 : ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν « afin qu'il soit un grand-prêtre miséricordieux et fidèle dans le service de Dieu ». Il rapproche également le thème de la révélation de la connaissance dans ce passage de l'*Évangile de vérité* et l'affirmation cela laquelle tout grand-prêtre « peut être indulgent pour ceux qui sont dans l'ignorance et l'erreur » (μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις) (*Hébreux* 5, 2) (Willem Cornelis van Unnik, *art. cit.*, p. 110).

<sup>5</sup> *Épître aux hébreux* 9, 15.

<sup>6</sup> Ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου. Διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῆ ὁ διαθέμενος. Ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται. « Car là où il y a un testament, il est nécessaire que la mort de celui qui l'a établi soit constatée. En effet, un testament n'est valable que pour des morts, puisqu'il n'a aucune force tant que vit celui qui l'a établi. C'est pourquoi la première (alliance) elle aussi fut consacrée par du sang. » (*Épître aux hébreux*, 9, 16-18)

<sup>7</sup> *Évangile de vérité* p. 20, 15-16.

<sup>8</sup> *Évangile de vérité* p. 20, 16.

<sup>9</sup> *Évangile de vérité* p. 20, 19.

<sup>10</sup> *Évangile de vérité* p. 19, 34.

<sup>11</sup> « On le cloua à un bois ; il fixa la disposition du Père (ΜΠΔΙΔΤΔΓΜΔ ΛΒΛΛ ΝΤΕ ΠΙΩΤ) sur la Croix. » (*Évangile de vérité* p. 20, 25 sq.)

<sup>12</sup> *Évangile de vérité* p. 20, 13-14. De manière plus générale, la Vie est la conséquence de la connaissance dans l'*Évangile de vérité* : son ou ses auteurs affirment un peu plus loin que « par une connaissance (ΟΥCΔΥΝΕ), [chacun] va se purifier de la diversité en vue d'une unité, en engloutissant la Matière en lui, comme une flamme,

Cette conception de la mort du Christ comme moment d'une révélation permet, dans la réplique de la *Lettre*, de trouver un sens commun, d'une part, à l'appel à avoir « foi dans [l]a croix<sup>1</sup> », d'autre part à l'appel à « recherch[er] la Vie<sup>2</sup> » : avoir « foi dans [l]a croix » permet d'obtenir la connaissance révélée alors, donc d'obtenir la Vie.

Cette conception permet aussi d'établir un lien entre cette même foi dans la croix et la conception de la mort comme enseignement d'une *élection* (« Si vous vous tournez vers la mort, elle vous enseignera l'élection.<sup>3</sup> »). Ce lien est fourni par le troisième texte du *Codex I*, le *Traité sur la résurrection*<sup>4</sup>, qui présente une équivalence entre l'*élection* et l'acquisition, grâce au « Fils de Dieu<sup>5</sup> », de la connaissance qui procure la vie :

« Ne périra pas la pensée de ceux qui sont sauvés ; ne périra pas l'esprit de ceux qui l'ont connu [le "Fils de l'Homme"].<sup>25</sup> À cause de lui nous sommes élus (ἸΝΕΤΑΠ ΔΙΟΥΝ) pour le salut et la rédemption, ayant été destinés dès le commencement à ne pas tomber dans la folie de ceux qui ne savent pas (ἸΝΑΤΑΥΝΕ),<sup>30</sup> mais à avoir accès à la sagesse de ceux qui ont su la Vérité (n-netaβsouwn tmhe).<sup>6</sup> »

---

l'Obscurité par la Lumière, *la Mort par la Vie* (ΘΝ2) » (p. 25, 11-19, nous soulignons). Pour ce passage, nous modifions légèrement la traduction de Michel Malinine, Henri-Charles Puech et Gilles Quispel, qui rendent ΟΥΧΑΥΝΕ par « une gnose ». Comme ce mot copte est présent parallèlement au décalque du grec ΓΝΩΣΙΣ (γνώσις) dans plusieurs textes de Nag Hammadi, à commencer par la *Lettre apocryphe de Jacques*, nous préférons réserver « gnose » à ce dernier et traduire saune par « connaissance » ou « savoir ». Nous justifions également cette décision par une prudence : le concept de « gnose » a reçu des définitions très spécifiques en Histoire des religions, notamment dans ses liens avec ce qui a été appelé « gnosticisme » et il n'est pas certain que ces définitions s'appliquent ici. Sur les problèmes posés par les mots « gnose » et « gnosticisme », nous renvoyons au chapitre 1 du livre de Karen King, *What is gnosticism?*, (Harvard, Harvard University Press, 2005) et à l'article récent d'André Gagné, « What Are Scholars Saying About Gnosticism? », dans *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back* (Lorenzo DiTommaso et Gerbern S. Oegema, dir., New York, Bloomsbury, 2016, p. 373-383). Ce lien entre Vie et connaissance rappelle ce qu'on trouve par ailleurs dans l'*Évangile selon Jean*. Cf. *Jean* 17, 3 : Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν χριστόν. « Et cela est la vie éternelle : qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus, le Christ. »

<sup>1</sup> Il n'est alors pas anodin que, alors que Jacques parle de « la croix et de la mort » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 5, 37-38), le « Sauveur » ne reprenne dans un premier temps que le terme de « croix » : « Amen je vous le dis : personne ne sera sauvé s'il n'a pas foi dans ma croix. Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu. » (*Lettre* p. 6, 3-7) Le fait que Jésus meure sur une croix a une importance majeure dans la conception de sa mort comme révélation telle qu'elle apparaît dans l'*Évangile de vérité*.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 9.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 12-14.

<sup>4</sup> Pour cette œuvre, nous reprenons le texte établi par Jacques-Étienne Ménard dans *Le traité sur la résurrection* (NH I, 4) (Québec, Presses de l'Université Laval, 1983), ainsi que la traduction en français donnée par ce chercheur.

<sup>5</sup> Dans le *Traité de la résurrection*, « notre Sauveur notre Seigneur » (p. 43, 36 b – 37) est à la fois « Fils de Dieu » et « Fils d'Homme » (p. 44, 22-23). Les différences entre les christologies des différents textes du *Codex I* ne sont pas significatives et ne remettent pas en cause les points communs de la *Lettre apocryphe de Jacques*, de l'*Évangile de vérité* et du *Traité de la résurrection* en ce qui concerne la nature de la connaissance.

<sup>6</sup> *Traité de la résurrection*, p. 46, 21-32. Pour rendre compte de la répétition « ceux qui ne savent pas » (ἸΝΑΤΑΥΝΕ) / « ceux qui ont su la Vérité (ἸΝΕΤΑΔΙΟΥΝ ΤΜΗΕ). », nous modifions légèrement le texte français de

À la lumière de ce passage, Jésus annonce, dans la *Lettre apocryphe*, que sa propre mort « enseignera l'élection », c'est-à-dire qu'elle donnera à ceux qui songeront à sa crucifixion la connaissance qui les sauvera et leur procurera la Vie<sup>1</sup>.

Enfin, un dernier parallèle permet d'unir cette perspective de la mort comme connaissance avec le refus radical du martyr, manifesté selon nous par la formule ironique « le règne de la mort est à ceux qui se tuent<sup>2</sup>. » Une solution apparaît si l'on rapproche la réplique de la *Lettre* et l'interprétation de *Genèse 3* dans le *Traité tripartite*<sup>3</sup>, qui se conclut par ces termes :

« C'est là l'œuvre de la providence (†ΠΡΟΝΟΙΑ) afin que l'on comprenne que bref est le temps que l'homme peut jouir<sup>25</sup> de ces biens-là comparé < aux éternités > en lesquelles se trouve le lieu du repos (ΜΤΟΝ) que l'esprit (ΠΝΑ) a fixé après qu'il eût considéré au préalable que l'homme devait faire l'expérience<sup>30</sup> <de> ce grand mal qu'est la mort (ΠΜΟΥ), c'est-à-dire l'ignorance complète de toute chose (ΜΝΤΑΤCΔΥΝΕ ΤΕ ΝΔΕ ΠΤΗΡΨ ΤΕΛΕΥΤΗΣ) – et qu'il devait également faire l'expérience de tous les maux qui en découlent et<sup>35</sup> qu'après les avidités et les anxiétés qui en résultent, il pourrait prendre part à ce grand 108 bien qu'est la vie éternelle (ΠΙΩΝΖ ΩΔ ΝΙ ΕΝΗΖΕ), c'est-à-dire la pleine connaissance des Touts et la participations à tous les biens (ΠCΔΥΝΕ · ΝΔΕ ΝΙΠΤΗΡΨ · ΕΤΟΥΔΧ · ΔΥΩ ΠΧΙ ΔΒΟΛ · ΖΝΝΔΓΔΘΟΝ ΤΗΡΟΥ).<sup>5</sup> À cause de la transgression du premier homme, la mort a régné (ΔΠΜΟΥ Ρ ΧΔΕΙC). Elle a accompagné tous les hommes pour les faire mourir pendant la manifestation de sa domination, puisqu'elle lui a été accordée<sup>10</sup> [en guise de] de royaume ([ΔΟΥ]ΜΝΤΡΡΟ) en vue de l'économie dont nous avons déjà parlé et qui est voulue par le Père<sup>4</sup>. »

On retrouve dans ces lignes la conception de la « vie » qui apparaît dans l'*Évangile de vérité* et dans le *Traité sur la résurrection*, de même que dans la réplique de la *Lettre apocryphe de*

---

Jacques Étienne Ménard, qui traduit les deux termes respectivement par les « ignorants » et « ceux qui ont connu la Vérité » (*op. cit.*, p. 49).

<sup>1</sup> Ni dans la *Lettre apocryphe de Jacques* ni dans le *Traité sur la résurrection* « l'élection » n'apparaît comme une prédestination par laquelle certains individus seraient choisis et d'autres écartés. Dans le second texte, « l'élu » (ΠΕΤCΔΤΠ) est opposé au « méchant » (ΠΠΕΘΔΥ) (p. 45, 9-11), ce qui fait presque de CΔΠ un synonyme d'ΔΓΔΘC. Cette équivalence est selon nous présente dans la *Lettre apocryphe de Jacques* : les « bons » (Ν ΔΓΔΘC) qui « n'entreront pas dans le monde » (p. 5, 29-30) sont les mêmes personnes que ceux à qui la mort enseigne leur « élection » (ΤΜΝΤCΩΤΠ) (p. 6, 12-14). Cette synonymie est confirmée par les deux seuls autres emplois de COTΠ dans la *Lettre apocryphe*, qui ont le sens de « être meilleur que » (p. 6, 19 et p. 16, 17-18). La première de ces deux occurrences (ΩΩΠΕ ΕΡΕΤΝCΔΤΠ ΔΡΔΕΙ « Soyez meilleurs que moi ») est d'ailleurs trop proche de celle de ΤΜΝΤCΩΤΠ « élection » pour que les deux mots n'aient pas des traits sémantiques communs : l'élection apparaît ainsi comme le fait non d'être choisi, mais d'être « bon » ou « meilleur ». (Le double sens de COTΠ, « être choisi » et « être meilleur », est notamment rappelé par Benjamin Layton à propos du *Traité sur la résurrection* - « Vision and Revision. A Gnostic View of Resurrection » in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, Bernard Bard, dir., Québec et Louvain, Presses de l'Université Laval / Éditions Peeters, 1981, p. 190-215, p. 197-198.)

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe* de Jacques p. 6, 17-18.

<sup>3</sup> Pour le *Traité tripartite*, nous reprenons le texte établi par Einar Thomassen et la traduction de Louis Painchaud et Einar Thomassen dans *Le Traité Tripartite (NHI, 5)* (Québec, Presses de l'Université Laval, 1989).

<sup>4</sup> *Traité tripartite* p. 107, 22 – 108, 12, traduction de Louis Painchaud et Einar Thomassen. Sur ce traité, voir aussi Einar Thomassen, *The Tripartite Tractate From Nag Hammadi: A New Translation with Introduction and Commentary*, thèse de doctorat de l'Université de St Andrews, 1982, disponible en ligne (<https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2825>, page consultée le 4 juin 2019).

*Jacques* : la « Vie », nommée ΩΝ2 comme dans les trois autres textes, et qualifiée ici d'« éternelle », est une connaissance (ΠCΔΥΝΕ · ΝΔΕ ΝΙΠΤΗΡ̄ · ΕΤΟΥΔΧ « la pleine connaissance des Touts »)<sup>1</sup>. Mais le *Traité tripartite* présente aussi une caractérisation de la mort, comme opposé de la vie comme connaissance : « la mort (ΠΜΟΥ) » est « l'ignorance complète de toute chose (ΜΝ̄ΤΔΤCΔΥΝΕ ΤΕ ΝΔΕ ΠΤΗΡ̄ ΤΕΛΕΥΤΗC) »<sup>2</sup>. Celle-ci surgit « à cause de la transgression du premier homme<sup>3</sup> », relatée en *Genèse* 3. Selon une conception sans doute reprise de l'*Épître aux Romains*<sup>4</sup>, à partir de cet événement, « la mort a régné » (ΔΠΜΟΥ Ρ̄ ΧΔΕΙC<sup>5</sup>) et elle a été donnée aux hommes « [en guise de] de royaume » ([ΔΟΥ]ΜΝ̄ΤΡ̄ΡΟ<sup>6</sup>). La mort du « Sauveur » s'inscrit dans cette conception : en s'incarnant et en étant tué, il « reçoit » la mort<sup>7</sup>, ce qui permet que, délivrés du règne de celle-ci<sup>8</sup>, c'est-à-dire de l'ignorance, les « élus » parviennent à la connaissance.

<sup>1</sup> Dans le *Traité tripartite*, les « Touts » sont engendrés par le Père (p. 55, 39) et ils se confondent avec le Fils : « C'est lui qui est appelé le Fils et il l'est ; il est les Touts » (p. 65, 23-25). La connaissance qu'il révèle est ainsi celle des « Touts » : « Celui [le Fils] donc qui de lui [du Père] s'est levé (comme le soleil à l'horizon), se déployant en vue de l'engendrement et de la connaissance des Touts » (p. 66, 5 – 8). Cette connaissance correspond donc à la « Connaissance » (ΠCΔΥΝΕ) qui se produit dans le Père selon l'*Évangile de vérité* (p. 18, 4-5).

<sup>2</sup> *Traité tripartite* p. 107, 30-31. La « mort » ainsi conçue comme « ignorance » correspond à « l'Oubli » dans l'*Évangile de vérité* : « Au contraire, ce qui se produit en Lui (le Père), c'est la Connaissance, elle qui a été manifestée pour que fût aboli l'Oubli et qu'ils connussent le Père. » (*Évangile de vérité*, p. 18, 4-7, traduction de Michel Malinine, Henri-Charles Puech et Gilles Quispel.)

<sup>3</sup> *Traité tripartite* p. 108, 5.

<sup>4</sup> Διὰ τοῦτο, ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν, καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον... « C'est pourquoi, comme par un seul homme la faute est entrée dans le monde, et, par le péché, la mort, et qu'ainsi sur tous les hommes la mort s'est étendue, parce que tous ont fauté... » (*Épître aux Romains* 5, 12) Ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. « Mais la mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'ont pas commis de faute semblable à la transgression d'Adam, qui est le type de celui qui devait venir. » (*Épître aux Romains* 5, 14)

<sup>5</sup> *Traité tripartite* p. 108, 6.

<sup>6</sup> *Traité tripartite* p. 108, 10.

<sup>7</sup> « il a reçu (ΔΧΙ) pour eux la mort de ceux qu'il avait l'intention de sauver » (*Traité tripartite*, p. 115, 4-5) (Louis Painchaud et Einar Thomassen traduisent « il a assumé pour eux la mort ». Nous gardons le sens le plus courant de ΧΙ.) Dans sa thèse, Einar Thomassen traduit le passage par : « *For not only did he accept for them the death of those whom he had in mind to save...* » (*op. cit.*, p. 175).

<sup>8</sup> Un équivalent grec du ΤΜΝ̄ΤΡ̄Ο ΜΠΜΟΥ de la *Lettre apocryphe*, ἡ τοῦ θανάτου βασιλεία, apparaît d'ailleurs dans les *Résumés des idées de Théodote* de Clément d'Alexandrie. Même si aucun lien n'apparaît alors avec l'ignorance, l'expression désigne alors, comme dans le *Traité tripartite*, le contexte dans lequel s'exerce l'action salvifique de Jésus ; « Ainsi donc, après le règne de la mort (Μετὰ τὴν τοῦ θανάτου τοίνυν βασιλείαν), qui sans doute avait fait une grande et séduisante promesse, mais n'en était pas moins devenu un ministère de mort, JÉSUS CHRIST, le grand Lutteur, alors que toute Principauté et toute Divinité s'étaient refusées – "assumant" en lui-même, par sa puissance, l'Église – l'élément "élu" et l'élément "appelé" ; l'un, le pneumatique, issu de "Celle qui a enfanté", l'autre, le psychique, issu de l'"Économie", - sauva et souleva les éléments qu'il avait assumés : et, par ceux-là, ceux qui lui sont consubstantiels. » (*Résumés des idées de Théodote*, 57, 1. Nous reprenons la traduction de François Sagnard (*Extraits de Théodote*, Éditions du Cerf, 1948), en la modifiant sur un seul point : nous traduisons ἡ βασιλεία τοῦ θανάτου par « le règne de la mort » plutôt que par « l'empire de la mort » pour être cohérent avec nos traductions précédentes.) Bien que la sotériologie développée dans ces lignes, qui doit être attribuée non à Clément lui-même, mais à un des auteurs dont il reprend la doctrine dans ses *Résumés* (François Sagnard, *op. cit.*,

Le rapprochement avec ce passage du *Traité tripartite* permet de comprendre d'abord la suite de trois phrases sur « la recherche de la mort » :

ΩΩΠΕ ΘΕ ΕΡΕΤῼΩΙΝΕ ΝCΔ ΠΜΟΥ ΝΘ2Ε ΝΝΕΤΜΔΟΥΤ ΕΤΩΙΝΕ ΝCΔ ΠΩΝῼ · ΩΔ4ΟΥΩΝῼ ΓΔΡ ΔΝΕΤῼ  
ΜΕΥ ΝSΙ ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ ΝCΩ4 · ΕΥ ΝΔΕ ΠΕΤΟΕΙ ΝΕΥ ΝΡΔΟΥΩ

« Soyez donc à la recherche de la mort comme ceux qui sont morts recherchent la Vie. Il se révèle en effet à ceux-là, celui qu'ils cherchent. De quoi ont-ils donc souci ?<sup>1</sup> »

« Ceux qui sont morts » (ΝΝΕΤΜΔΟΥΤ) sont les humains soumis au règne de la mort, donc, selon le *Traité tripartite*, à l'ignorance, et qui cherchent la connaissance, celle qui donne la « Vie ». En ce sens, la réponse à la question posée par le « Sauveur », « De quoi ont-ils donc souci ? », est fournie par une injonction que lui-même a prononcée, dans la page précédente de la *Lettre* : ΝΤΕΤῼΙ ΡΔΟΥΩ ΔΠΩΝΕ2 « ayez souci de la Vie.<sup>2</sup> » Or, le désir de cette connaissance qui est « Vie » se confond avec celui de la mort, plus précisément d'une mort en particulier : celle du Christ, puisqu'elle manifeste la connaissance et donne la Vie. La recherche de la mort et celle de la Vie convergent donc dans la recherche de *quelqu'un* : « celui qu'ils cherchent » et qui « se révèle [...] à ceux-là », Jésus. Prendre en compte la perspective du *Traité tripartite* permet également de proposer une autre interprétation de « le règne de la mort est à ceux qui se tuent<sup>3</sup>. » En plus d'une ironie à l'égard du martyr, elle révèle que ceux qui cherchent ainsi la mort, sans avoir souci de la vraie Vie, c'est-à-dire de la connaissance, restent soumis au « règne de la mort ».

Un sens apparaît ainsi pour l'ensemble des fragments unifiés par la réplique du « Sauveur », p. 6, 2-21 : la mort n'est pas une réalité à craindre ou à rejeter, comme le fait Jacques, à partir du moment où il s'agit de la mort sur la croix du « Sauveur » ; celle-ci, au contraire, doit être recherchée puisqu'elle révèle la connaissance, c'est-à-dire, paradoxalement, la Vie.

Ce sens n'est pas explicité dans le texte. Il n'est pas non plus au sens strict *présent* dans le passage (en ce sens, l'unification conserve un caractère non unitaire, c'est-à-dire fragmentable). Il naît dire *entre* les différents fragments qui la constituent (le discours cohérent

---

p. 28), diffère de celle des œuvres du *Codex I*, « le règne de la mort » (ἡ βασιλεία τοῦ θανάτου) y désigne la même réalité que le monde où « la mort a régné » d'après le *Traité tripartite* et, selon nous, que « le règne de la mort » (ΤΜΝῼΡΟ ΜΠΜΟΥ) dans la *Lettre apocryphe de Jacques*.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 7-12.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 17-18.

d'apparente défense du martyr volontaire, la formule ironique à l'égard du martyr, la conception de la mort comme révélation<sup>1</sup>). Pour reprendre une expression de Gilles Deleuze et Félix Guattari, il apparaît à la croisée des « lignes de fuite » de ces fragments<sup>2</sup>. Aussi ne peut-on le découvrir qu'à partir d'autres textes (l'*Évangile de vérité*, le *Traité sur la résurrection* et le *Traité tripartite*).

Pourtant, à partir du moment où on admet l'existence de ce sens déployé par le passage, on constate que la réplique est organisée en fonction de lui<sup>3</sup>. En effet, celle-ci présente un parallélisme entre deux ensembles de phrases, p. 6, 2-7 et 14-21. Chacun commence par la formule  $\alpha\mu\eta\eta\eta$  [ou  $\epsilon\mu\mu\alpha^4$ ]  $\dagger\chi\omicron\upsilon\gamma\ \bar{\mu}\mu\alpha\varsigma\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \chi\epsilon$  « Amen je vous le dis » (p. 6, 2-3 et 14-15), suivie de l'exclusion de certaines personnes du salut, introduite par les mots  $\bar{\mu}\bar{\eta}\ \lambda\lambda\delta\gamma\epsilon\ \eta\lambda\omicron\upsilon\chi\epsilon$  « personne ne sera sauvé » (p. 6, 3 et 15-16). Dans chaque cas, ce rejet est ensuite expliqué ( $\Gamma\lambda\rho$  « car », p. 6, 5 et 17) par une référence à un « règne », d'une part « le règne de Dieu » ( $\tau\bar{\mu}\bar{\eta}\tau\epsilon\rho\ \bar{\mu}\bar{\pi}\bar{\pi}\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon$ ) (p. 6, 6-7), d'autre part « le règne de la mort » ( $\tau\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\rho}\ \bar{\eta}\Gamma\lambda\rho\ \bar{\mu}\bar{\pi}\eta\omicron\upsilon\gamma$ ) (p. 6, 17). Chaque groupe de phrases se termine par une injonction, introduite par  $\omega\omega\pi\epsilon$  « soyez » (p. 6, 7 et 19), et par une référence à un personnage, non explicitement nommé : dans la première partie, « celui qu'ils cherchent » ( $\pi\epsilon\tau\omicron\upsilon\omega\iota\eta\epsilon\ \bar{\eta}\varsigma\omega\vartheta$ ) (p. 6, 10-11) ; dans la seconde, le « Fils de l'Esprit Saint » ( $\pi\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\pi}\epsilon\bar{\eta}\bar{\alpha}\ \epsilon\tau\ \omicron\gamma\lambda\lambda\beta$ ) (p. 6, 20-21).

p. 6, 2-7	p. 6, 14-21
-----------	-------------

<sup>1</sup> Il reste à comprendre l'appel à devenir « meilleur » que le Sauveur, ce que nous n'avons pas encore pu faire.

<sup>2</sup> « Tout rhizome comprend des lignes de segmentarité d'après lesquelles il est stratifié, territorialisé, organisé, signifié, attribué, etc. ; mais aussi des lignes de déterritorialisation par lesquelles il fuit sans cesse. Il y a rupture dans le rhizome chaque fois que des lignes segmentaires explosent dans une ligne de fuite, mais la ligne de fuite fait partie du rhizome. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 16) Nous reviendrons sur ce concept et sur les conséquences de son application au langage d'oscillations. Citons pour l'heure le commentaire de Philippe Mengue quant à ce concept : « En définitive, ce qui traverse toute cette histoire du sens est l'idée que, dans les lacunes des discours cohérents, les failles des ensembles sociaux stratifiés, les fêlures des organismes bien formés, il passe toujours autre chose ; une autre pensée se dessine, une ligne de fuite se trace. » (« Logique du sens », dans *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (de Robert Sasso et Arnaud Villani, dir.), *Les Cahiers de Noesis*, 3, 2003, p. 239).

<sup>3</sup> Ce sens n'est pas explicité – il est, pour ainsi dire, invisible, manquant dans la réplique – et, pourtant, il explique l'organisation de la réplique. On pourrait le comparer au « tableau volé » dans *L'Hypothèse du tableau volé* de Raoul Ruiz (Institut national de l'audiovisuel, 1979). Dans ce documentaire fictif, un collectionneur présente une série de sept tableaux, attribués au peintre imaginaire Frédéric Tonnerre, et le jeu de symboles complexe qui unit aussi bien chaque tableau considéré individuellement que la série des sept œuvres. Cette interprétation est cohérente même si certains de ses éléments centraux demeurent hypothétiques. En effet, le quatrième tableau reste inconnu puisqu'il a été dérobé : le système d'interprétation gravite ainsi autour des hypothèses concernant ce « tableau volé ». De même, la réplique de la *Lettre* telle que nous proposons de la comprendre a un sens cohérent, mais qui reste en partie absent dans le passage, absence que nous avons contournée en trouvant des traces dans l'*Évangile de vérité*, le *Traité de la résurrection* et le *Traité tripartite*.

<sup>4</sup> Il s'agit de deux variantes orthographiques du même mot.



<p>ΖΑΜΗΝ †ΧΟΥ ΜΜΑC ΝΗΤ̄Ν ΧΕ « Amen je vous le dis : »</p>	<p>ΕΜΜ̄Α †ΧΟΥ ΜΜΑC ΝΗΤ̄Ν ΧΕ « Amen je vous le dis : »</p>
<p>Μ̄Ν ΛΑΔΥΕ ΝΑΟΥΧΕ ΕΙ ΕΙΜΗΤΙ Ν CΕΠΙCΤΕΥΕ ΔΠΑC[ΤΑΥΡ]ΟC « personne ne sera sauvé s'il n'a pas foi dans ma croix. »</p>	<p>ΝΕ Μ̄Ν ΛΑΔΥΕ ΝΑΟΥΧΕΕΙ · Ν̄ΝΕΤ̄Ρ ΖΑ†Ε ΖΗΤ̄ϣ Μ̄ΠΜΟΥ « personne ne sera sauvé de ceux qui ont peur de la mort »</p>
<p>ΝΕΝΤΑΖΠΙCΤΕΥΕ ΓΔΡ ΔΠΑC [ΤΑΥΡ]ΟC · ΤΩΟΥ ΤΕ Τ̄Μ̄ΝΤΕΡΟ Μ̄Π ΠΝΟΥΤΕ « Car ceux qui ont eu foi dans ma croix, à eux est le règne de Dieu. »</p>	<p>Τ̄Μ̄ΝΤ̄ΡΟ Ν̄ΓΔΡ Μ̄ΠΜΟΥ · ΤΑ ΝΕΤΟΥΜΟΥΟΥΤ · Μ̄ΜΔΥ ΤΕ « Car le règne de la mort est à ceux qui se tuent. »</p>
<p>ΩΩΠΕ CΕ ΕΡΕΤ̄ΝΩΙΝΕ Ν̄CΔ ΠΜΟΥ Ν̄ΘΖΕ Ν̄ΝΕΤΜΔΟΥΤ ΕΤΩΙΝΕ Ν̄CΔ ΠΩ̄ΝΖ « Soyez donc à la recherche de la mort comme ceux qui sont morts recherchent la Vie. »</p>	<p>ΩΩΠΕ ΕΡΕΤ̄ΝCΔΤ̄Π ΔΡΔΕΙ · Τ̄ΝΤ̄Ν ΤΗΝΕ ΔΠΩΗΡΕ Μ̄ΠΕΠ̄Ν̄ ΕΤ ΟΥΔΔΒ « Soyez meilleurs que moi : »</p>
<p>ΩΔϣΟΥΩ̄Ν̄Ζ ΓΔΡ ΔΝΕΤ̄Μ̄ΕΥ Ν̄CΙ ΠΕΤΟΥΩΙΝΕ Ν̄CΩϣ « Il se révèle en effet à ceux-là, celui qu'ils cherchent. »</p>	<p>Τ̄ΝΤ̄Ν ΤΗΝΕ ΔΠΩΗΡΕ Μ̄ΠΕΠ̄Ν̄ ΕΤ ΟΥΔΔΒ « rendez-vous semblables au Fils de l'Esprit Saint ».</p>

Cependant, même ce sens ne permet pas d'interpréter l'ensemble des fragments. Les deux propositions finales restent inexplicables : ΩΩΠΕ ΕΡΕΤ̄ΝCΔΤ̄Π ΔΡΔΕΙ · Τ̄ΝΤ̄Ν ΤΗΝΕ ΔΠΩΗΡΕ Μ̄ΠΕΠ̄Ν̄ ΕΤ ΟΥΔΔΒ « Soyez meilleurs que moi : rendez-vous semblables au fils de l'Esprit Saint.<sup>1</sup> ». Une ligne de fuite au moins demeure sans horizon identifié<sup>2</sup>. Ainsi, dans cette unification particulière, le déploiement du sens prend la forme d'un sens qui reste *ouvert*.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 19-21.

<sup>2</sup> Une possibilité d'interprétation existe, mais elle reste fragile. L'appel à devenir « meilleur » (CΩΠΠ) que Jésus (p. 6, 20) peut être mis en relation avec l'« éléction » (ΜΝΤCΩΠΠ) enseignée par la mort (p. 6, 14), c'est-à-dire avec l'accueil de la « Vie » qui est connaissance. (Les deux termes sont en effet formés sur la même racine, CΩΠΠ, auquel s'ajoute, dans le second cas, le préfixe Μ̄ΝΤ-, utilisé pour former les noms abstraits.) Il faudrait admettre ici que la conception de la « Vie » comme connaissance est poussée jusque dans ses ultimes conséquences. Si l'on accepte que la « mort » est l'ignorance et la Vie, la connaissance qui libère de cette condition ; alors, un disciple qui accueillerait cette vérité sans passer lui-même par la mort physique serait supérieur à Jésus, car ce dernier, lors de sa crucifixion s'est soumis au règne du mort. Autrement dit, il vaut mieux acquérir la connaissance, et ainsi atteindre la Vie sans passer par la mort, que subir le martyre. Par conséquent, la critique adressée à ceux qui cherchent ou acceptent la mort pour leur foi s'applique à Jésus lui aussi : un Homme qui recevrait la connaissance de son vivant serait « meilleur » que Jésus. Quant à l'assimilation d'un tel Homme au « fils de l'Esprit saint » (p. 6, 19-21), on peut la comprendre à partir d'un parallèle avec l'*Évangile de vérité*. Ce texte lie l'acquisition de la connaissance à l'Esprit saint : pour révéler son Fils et ainsi se faire connaître, le Père « découvre Son Sein », qui est « l'Esprit saint » (*Évangile de vérité*, p. 24, 9-18) et ceux qui ont acquis cette connaissance « se reposent, rafraîchis par l'Esprit. » (p. 42, 30-33) : dans la *Lettre apocryphe*, « fils de l'Esprit Saint » pourrait être une métaphore décrivant la relation privilégiée des humains ayant acquis la connaissance avec l'Esprit saint.

Les réunifications qui sont le fait du texte ou de l'auteur peuvent ainsi être caractérisés de trois façons. En tant qu'unité, elles demeurent *incomplètes et imparfaites*, ce qui leur permet de *prolonger la dynamique de fragmentation et de réunification qui est à leur origine*. Elles *déploient un texte potentiel*, parallèle au texte réel, et ce déploiement est en même temps un *déploiement du sens*. Cependant, cette triple caractérisation suppose une intervention extérieure au texte et à l'auteur<sup>1</sup> : celle d'une personne qui pourra fragmenter et réunifier de nouveaux fragments de l'œuvre. En ce sens, les réunifications dues au texte ou à l'auteur sont toujours déjà, en même temps, des réunifications qui sont le fait des lecteurs. C'est ce rôle des lecteurs dans le processus de fragmentation et de réunification que nous allons maintenant présenter.

### 3. Les réunifications par les lecteurs

Après avoir présenté les relations possibles entre texte, auteur et lecteurs dans le processus de fragmentation et de réunification, nous montrerons comment la réunification peut être strictement le fait des lecteurs, avant de voir comme la dynamique de fragmentation et de réunification conduit à redéfinir la nature du « texte », en lien avec l'expérience de lecture.

#### A. Auteur, texte et lecteurs dans le processus de fragmentation et de réunification

Le passage des *Stromates* qui nous a fourni des pistes pour saisir le processus de fragmentation et de réunification au sein des textes de notre corpus, *Stromates I*, 13, permettait de mettre en évidence trois origines de cette dynamique : le texte, l'auteur et le lecteur. L'analyse des réunifications par des compositions annulaires et par des répliques nous a permis d'éclairer les liens entre ces trois origines, à partir de la notion de *texte potentiel*.

Ces réunifications ont pour point de départ une *intention d'auteur* : Clément a fait le choix d'organiser de manière circulaire la matière présente en *Stromates I*, 15 ; le ou les

---

<sup>1</sup> Johannes Munck en fait déjà l'hypothèse, de manière générale, à propos des *Stromates* : « L'œuvre est délibérément conçue par la main de l'auteur comme inachevée (*unfertig*). Elle n'est pas écrite jusqu'au bout (*zu Ende*), mais c'est plutôt le lecteur, s'il en possède la volonté et la compétence, qui se soumet aux relations de sens données [par le texte], et achève l'œuvre, en se l'appropriant par son travail. » (Johannes Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, p. 79. Nous soulignons.)

personnes à l'origine de l'*Évangile selon Marc* ont voulu associer en un même discours « en paraboles » (*Marc* 3, 23-29) un raisonnement par induction, un court récit et une parole légale ; le ou les auteurs de la Lettre apocryphe de Jacques ont eu l'*intention* de réunir en une seule prise de parole du « Sauveur » les paroles qui constituent la réplique p. 5, 25 – 6, 21.

Mais ces réunifications échappent à l'auteur. En effet, un auteur peut avoir une intention concernant un texte *réel*, mais pas concernant un texte *potentiel*, tel que ceux que *déploient* les compositions annulaires et répliques. Le ou les auteurs de *Marc* ont pu *vouloir* l'organisation du discours en paraboles du chapitre 3. Ils n'ont pas pu *vouloir* le récit potentiel que les réunifications opérées à partir de cette prise de parole conduisent à découvrir. Un tel récit en effet demeure inexprimé, donc *sans auteur*. Les auteurs eux-mêmes peuvent les découvrir sans les avoir prévus. En ce sens, il n'est pas anodin que, dans les premières pages de ses *Stromates*, Clément présente son propre texte comme un moyen de retrouver des connaissances qu'il a oubliées, donc qu'il est incapable d'inscrire intentionnellement dans son œuvre.

Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεύσαι τὰ ἀπόρρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι, εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μηδ' ἐκλανθανώμεθα. Πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρήκειν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἑμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. Ἔστι μὲν οὖν τινα μηδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν (πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν), ἔστιν δὲ καὶ ἃ ἀνυποσημείωτα μεμενηκότα τῷ χρόνῳ ἃ νῦν ἀπέδρα, τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὲ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι...

« [Mes *Stromates*] promettent non d'expliquer les mystères de manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement de rappeler leur souvenir, soit pour les cas où nous les aurions complètement oubliés, soit afin de ne pas les oublier complètement. Beaucoup [de mystères], je le sais bien, nous ont échappé du fait de la longueur du temps écoulé, puisque, n'ayant pas été mis par écrit, ils se sont dérobés. Aussi, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me fournissant à moi-même un aide-mémoire salutaire – une exposition organisée en *képhalaia* de ma mémoire – j'ai par nécessité employé cette forme. Ainsi, il en est un grand nombre dont nous ne nous souvenons pas (grande, en effet, était la puissance chez ces hommes bienheureux) et il en est aussi qui, parce que pendant longtemps ils étaient restés sans être pris en notes, sont maintenant partis, et tous ceux qui se sont éteints, se sont fanés dans mon esprit lui-même, parce qu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été éprouvés, mais en les revivifiant par ces notes<sup>1</sup>... »

Les *Stromates* sont ici présentés comme un moyen d'aider la mémoire de leur propre auteur. Leur forme (ὑποτύπωσις) doit permettre à Clément de ne pas perdre ce dont il se souvient (« soit afin de ne pas les oublier complètement ») mais aussi de retrouver ce qui lui a déjà échappé (« pour les cas où nous les aurions complètement oubliés ») : les « notes » doivent ainsi permettre de « revivifi[er] » les souvenirs « qui sont maintenant partis », « qui se sont éteints, se sont fanés dans [l'] esprit [de Clément] lui-même ». Les *Stromates* sont donc un « remède

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 14, 2-3.

contre l'oubli » (λήθης φάρμακον<sup>1</sup>) en premier lieu pour leur auteur lui-même. Ainsi conçus, ils ne peuvent qu'échapper à son intention. Plus que l'auteur, Clément est alors plutôt le lecteur de son propre texte : Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἑπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs<sup>2</sup> ». Le personnage de Jacques a la même double relation au texte de la *Lettre*. L'introduction et la conclusion épistolaires en font l'auteur supposé de l'œuvre. Mais celle-ci rend avant tout compte de paroles du « Sauveur » dont Jacques a été, avec Pierre, le récepteur.

Ainsi, la part respective du texte, de l'auteur et du lecteur dans la dynamique de fragmentation et de réunification apparaît comme impossible à déterminer<sup>3</sup>. Le texte réel ouvre sur des textes potentiels donc ne peut expliquer à lui seul l'ensemble du processus de fragmentation et de réunification. Par ce fait même, les places de l'auteur et des lecteurs sont *interchangeables*. L'auteur n'est l'auteur que du texte réel ; vis-à-vis des textes potentiels, il est un lecteur parmi ses lecteurs. En revanche, les textes potentiels sont autant son œuvre que celle des lecteurs.

En effet, nous avons plusieurs fois remarqué la part nécessaire du travail des lecteurs dans le déploiement des textes potentiels. Les réunifications dues au texte ou à l'auteur, comme le discours en paraboles de *Marc 3*, sont le résultat d'un processus de fragmentation et de réunification, mais elles relancent aussi ce processus dans des directions nouvelles, que les lecteurs ont à suivre. En ce sens, *les lecteurs sont les auteurs des textes potentiels créés par ce processus*<sup>4</sup>. De plus, les lecteurs peuvent créer des textes potentiels qui ne sont pas issus d'un processus de fragmentation et réunification initié par le texte ou par l'auteur, c'est-à-dire des

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 11, 1.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 12, 3.

<sup>3</sup> Ainsi, il est impossible de déterminer si les deux compositions annulaires d'ensemble de la Lettre apocryphe de Jacques – l'une autour l'échange sur la prophétie ; l'autre autour d'une partie centrale plus longue – sont le fait du ou des auteurs, un phénomène qui existe au niveau du texte réel ou une création des lecteurs et en premier lieu, du lecteur que nous sommes.

<sup>4</sup> Dans la nouvelle de Bernard Quiriny dont nous avons cité un passage au début de ce chapitre, les lecteurs qui matérialisent des œuvres potentielles en combinant les paragraphes des livres de Paul Laspallières sont des écrivains à part entière : « Combiner les paragraphes de Laspallières n'est pas un travail d'automate, mais un travail d'érudit, voire d'écrivain. Ce n'est pas un labeur, c'est un art. Il faut du flair, du tact, le sens du récit ; la beauté de notre entreprise tient dans la recherche patiente et hasardeuse du paragraphe qui succédera le mieux au précédent. Un ordinateur vous crachera cent mille romans sans hiérarchie ni révision des coutures entre les tissus combinés – ces petites améliorations que nous apportons aux textes pour qu'ils soient les meilleurs, comme changer le temps d'un verbe ou supprimer une répétition. Oui, je le dis : combiner du Laspallières, *c'est être un écrivain*. » (Bernard Quiriny, *cap. cit.*, p. 78-79. Nous soulignons.)

textes potentiels qui ne sont pas liés à des réunifications déjà présentes dans le texte comme les compositions annulaires ou les répliques.

Réfléchir à une démarche qui serait strictement celle du lecteur demande de définir une méthode apte à la saisir.

Pour certains chercheurs, cette expérience de lecture doit être définie à partir d'indices présents dans le texte. Ainsi, à propos des paraboles canoniques, Dieter Massa considère que leurs formules introductives, la situation de communication dans laquelle elles apparaissent, leur contexte narratif, de même que les autres événements de la vie et de l'enseignement de leur locuteur, Jésus, constituent autant d'éléments qui en encadrent l'interprétation<sup>1</sup>. Ce présupposé justifie une analyse du texte en tant qu'expérience de lecture à partir de semblables indications du texte. En suivant ces indices, Dieter Massa entend à la fois définir des « conditions de compréhension<sup>2</sup> » des paraboles et former une image de leur lecteur idéal : celui qui participerait à leur création exactement selon les règles fixées par ce dernier<sup>3</sup>. Or, cette approche pose deux problèmes. Premièrement, cette approche suppose un lecteur docile, qui suive exactement les indications données par le texte. Plus exactement, elle réduit le rapport entre lecteur et texte à une suprématie de ce dernier. Cette perspective simplifie aussi l'identité du lecteur, le seul qu'une telle analyse fait apparaître n'étant en définitive que la transposition de certaines règles du texte. Deuxièmement, nous avons vu que l'expérience de lecture des œuvres de notre corpus portait aussi sur des textes potentiels, c'est-à-dire sur des textes implicites, qui ne sauraient donc imposer de telles règles.

Cette idée de texte potentiel empêche également d'aborder le rôle du lecteur comme un strict enregistrement des « actions et événements<sup>4</sup> » qui constituent l'expérience du lecteur confronté au texte. Selon cette approche, qui est notamment celle de Stanley Fish, le chercheur voulant saisir le rôle du lecteur et, plus généralement, comprendre un texte doit mener « *une analyse des réponses du lecteur au fur et à mesure de leur développement, en relation avec les*

---

<sup>1</sup> Dieter Massa, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*, Halle, Francke, 2000, p. 19.

<sup>2</sup> Dieter Massa, *Verstehensbedingungen*, *op. cit.*, p. 23. L'auteur désigne ainsi, pour une parabole, certains axes qui, sans limiter la lecture à une interprétation unique, justifient certaines explications, tout en rendant certaines autres impossibles.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Stanley E. Fish, « Literature in the reader: affective stylistics », *New literary history* 2, 1970, p. 123-162, p. 134.

*mots tels qu'ils se succèdent l'un après l'autre dans le temps*<sup>1</sup> ». Autrement dit, le regard d'un tel chercheur et celui du lecteur n'a pas une nature différente ; le second est seulement plus attentif que le premier<sup>2</sup>. Concrètement, interpréter le texte, c'est-à-dire comprendre sa relation avec le lecteur, consiste seulement à « ralentir l'expérience de lecture<sup>3</sup> » pour en percevoir toutes les étapes<sup>4</sup>. Or, par rapport à notre corpus, l'approche de Stanley Fish pose un double problème.

Malgré sa volonté d'analyser les œuvres littéraires strictement comme des expériences de lecture, le chercheur continue de se fonder sur le livre comme réalité objective et donc sur un modèle spatial de la lecture. C'est ce qui apparaît notamment quand il décrit la lecture comme existant « dans une interaction avec la réception temporelle, de gauche à droite, de la chaîne des mots<sup>5</sup> ». Dans cette superposition d'un adjectif relatif au temps (« réception temporelle ») et de repères spatiaux (« de gauche à droite ») se trouve toute l'ambiguïté de la théorie et de la méthode de Stanley Fish. Sa défense d'une expérience de lecture strictement temporelle repose en fait sur une réalité spatiale, celle du sens de lecture de la langue anglaise, de gauche à droite<sup>6</sup>. Or, la dynamique de fragmentation et de réunification suppose une expérience de lecture qui, justement, n'est pas linéaire et unidirectionnelle, mais qui s'exerce dans toutes les directions<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Stanley Fish, « Literature in the reader », *art. cit.*, p. 126-127. (Les italiques sont de Stanley Fish.)

<sup>2</sup> « devenir bon dans cette méthode signifie se poser la question "comment ceci ou cela agit-il ?" en prenant toujours plus conscience de la probable complexité (cachée) de la réponse » (*ibid.*, p. 160)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 125-126, où le chercheur commente de cette manière un vers de *Paradise lost*, composé par John Milton, et notamment sa double négation : « *Nor did they not perceive the evil plight.* »

<sup>5</sup> Stanley Fish, « Literature in the reader », *art. cit.*, p. 143

<sup>6</sup> Cette ambiguïté apparaît dans un lapsus révélateur du chercheur. Après avoir défendu « une analyse des réponses du lecteur au fur et à mesure de leur développement, en relation avec les mots tels qu'ils se succèdent l'un après l'autre dans le temps » (*ibid.*, p. 126-127), il reprend cette même phrase quelques pages plus loin, mais en transformant la fin : « Plus tôt, j'ai proposé une description de ma méthode : "une analyse des réponses du lecteur au fur et à mesure de leur développement, en relation avec les mots tels qu'ils se succèdent sur la page" » (*ibid.*, p. 143. Nous soulignons.) Cette substitution, peut-être inconsciente, de « sur la page » à « dans le temps » manifeste un implicite de la théorie et de la méthode de Stanley Fish : malgré ce qu'il affirme, le chercheur ne rejette pas la conception spatiale en général, mais seulement les modèles spatiaux les plus complexes. Son modèle temporel de l'expérience de lecture correspond en fait lui aussi à une réalité spatiale, qui est seulement plus simple : celle de la page où les mots se succèdent de gauche à droite. Ce modèle spatial apparaît d'ailleurs incidemment lorsque Stanley Fish mentionne, parmi les instruments permettant aux étudiants de saisir la dynamique de la lecture, « la présentation d'un texte petit à petit, de gauche à droite, par la méthode de la bande télégraphique » (*ibid.*, p. 161). Il est à nouveau indirectement revendiqué dans les notes de l'article, où l'auteur rejette les méthodologies « qui présentent des analyses de haut en bas plutôt que de gauche à droite » (*ibid.*, note 15 p. 148 ; nous soulignons).

<sup>7</sup> De manière plus générale, le modèle linéaire de Stanley Fish considère que le lecteur suivra mécaniquement l'ordre des mots et des phrases, alors que la réalité de la lecture est beaucoup plus variée. Une œuvre peut être relue, qu'il s'agisse d'une reprise complète de la lecture à partir de la première page, ou d'un retour en arrière pour retrouver ou vérifier une information. Dans ce second cas, la direction de la lecture n'est plus strictement de gauche

De plus, l'expérience de lecture telle que la présente Stanley Fish suppose que la lecture porte strictement sur un texte réel. Or, nous avons vu que la dynamique de fragmentation et de réunification déployait des textes potentiels, détachés du texte réel tout en existant parallèlement à lui.

À partir du moment où nous décidons de nous fonder sur les œuvres elles-mêmes et non sur des données extérieures à elles<sup>1</sup>, il n'est pas possible d'adopter une position autre que subjective : toute réflexion sur la lecture est forcément circulaire. Nous ne pouvons aborder l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates qu'en tant que nous-même en sommes un lecteur. « [L]'unique instrument<sup>2</sup> » dont nous puissions faire usage pour saisir la lecture de ces œuvres est nous-même en tant que nous nous efforçons de porter sur notre expérience de lecture un regard réflexif<sup>3</sup>. Les réunifications issues strictement des lecteurs

---

à droite, mais le lecteur feuillette le livre en sens inverse : par cette lecture rétrospective, l'axe horizontal est pour ainsi dire parcouru à l'envers. Mais on peut même prendre connaissance d'une œuvre autrement qu'horizontalement, comme lorsque, pour retrouver tel ou tel passage, on parcourt un texte, selon l'expression courante, « en diagonale », le regard passant rapidement d'un mot à l'autre. Ces réserves sont encore plus justifiées si l'on envisage un support numérique du texte lu, avec un système de liens hypertextes.

<sup>1</sup> Si l'on avait choisi de prendre en compte de telles données, deux approches auraient été possibles, l'une envisageant les œuvres dans leur contexte d'origine, l'autre en fonction des réactions de lecteurs actuels. En suivant la première, nous aurions pu définir, à partir d'autres textes proches par la chronologie, de même que de *realia*, la situation des premiers récepteurs des œuvres. Benoît Standaert procède de cette manière à propos de l'*Évangile selon Marc*. Cherchant à comprendre « à quoi servait ce texte dans la ou les communautés qui l'ont vu naître » (*L'Évangile de Marc. Traduction et lecture*, Paris, Bayard / Labor et Fides, 2002, p. 8), le chercheur considère que, comme « un discours de Cicéron ou une pièce dramatique de Sénèque », il devait être lu « tout d'une seule envolée », dans « une circonstance unique où l'on pouvait écouter l'ensemble du texte en une seule fois » (Benoît Standaert, *ibid.*). Sa conception des rapports entre le judaïsme et le christianisme le conduit à identifier ce moment avec la nuit pascale (*op. cit.*, p. 9) et à supposer que, parmi les auditeurs d'une telle lecture, se trouvent des chrétiens qui vont recevoir le baptême (*op. cit.*, p. 10). Ces présupposés amènent Benoît Standaert à commenter l'*Évangile selon Marc* dans une relation avec un tel public, des chrétiens qui ne le lisent pas, mais l'entendent, et parmi lesquels se trouvent des catéchumènes. Dans la perspective qui est la nôtre, nous aurions pu utiliser de telles informations sur les premières lectures des œuvres pour saisir la manière dont ils auraient pu mener une dynamique de fragmentation et d'unification. En ce qui concerne la seconde approche, prenant en compte des lecteurs actuels, on pourrait citer Roland Meynet, qui ne les fait intervenir cependant qu'à titre secondaire, celles-ci permettant, en amont, de mettre en évidence des difficultés que l'exégète aura à expliquer, et, en aval, de confirmer ou d'infirmer les interprétations du chercheur (Roland Meynet, *Initiation*, *op. cit.*, p. 86 et 52). Selon cette approche, nous aurions pu interroger des lecteurs actuels pour comprendre si leur expérience de l'*Évangile selon Marc*, de la Lettre apocryphe de Jacques et des Stromates peut correspondre à ce que nous décrivons comme une dynamique de fragmentation et de réunification.

<sup>2</sup> « D'une manière étrange et déstabilisante (pour des théoriciens), c'est une méthode qui transforme son propre utilisateur, qui est aussi son unique instrument. » (Stanley Fish, « Literature in the reader », *art. cit.*, p. 160)

<sup>3</sup> C'est un tel lecteur que Stanley Fish nomme le « lecteur informé » (« *informed reader* ») : « Le lecteur dont je présente les réponses est donc ce lecteur informé, qui n'est ni une abstraction, ni un vrai lecteur vivant, mais un lecteur hybride – un vrai lecteur (moi) qui fait tout ce qui lui est possible pour devenir lui-même informé. Ainsi, je peux, de manière assez justifiée, projeter mes réponses dans celles "du" lecteur parce qu'elles ont été modifiées par les contraintes que j'ai placées, à partir des hypothèses et des modes d'opération de la méthode » (Stanley Fish, *art. cit.*, p. 145)

seront donc forcément les réunifications que nous avons-nous-même mises en place en tant que lecteur. C'est une telle réunification que nous allons présenter à propos de l'*Évangile selon Marc*.

## **B. La réunification des discours de *Marc 4* et *Marc 12***

Le récit sur le semeur en *Marc 4* (versets 3 à 8), et le discours de *Marc 12* (versets 1 à 11<sup>1</sup>) présentent un certain nombre de points communs qui justifient qu'ils fassent l'objet d'une réunification.

Ils sont d'abord unis par trois éléments apparaissant dans la manière dont ils sont présentés.

En premier lieu, tous deux sont introduits de manière semblable :

Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν.

« Et de nouveau il [Jésus] commença à enseigner au bord de la mer.<sup>2</sup> »

Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά

« Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles<sup>3</sup> »

Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν

« Et il commença à leur parler en paraboles<sup>4</sup> »

Le récit sur le semeur et celui sur les vigneron, qui constitue la première partie du discours de *Marc 12*<sup>5</sup> sont par ailleurs les deux seuls passages « en paraboles » prenant la forme d'un récit relatant un fait unique, ce qu'Yvan Almeida nomme un « récit singulatif<sup>6</sup> ».

Enfin, les deux passages sont suivis d'une réaction de la part de certains auditeurs, dans laquelle ils sont définis chacun comme une « parabole » (παραβολή).

Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνους ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν.

« Et lorsqu'il fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole.<sup>7</sup> »

---

<sup>1</sup> Cette réplique comprend un récit (*Marc 12*, 1-9) et une citation (*Marc 12*, 10-11).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 4, 1.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 2.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 12, 1.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 12, 1-9.

<sup>6</sup> Yvan Almeida, *L'Opérativité*, *op. cit.*, p. 118. Pour le chercheur, le récit sur le grain qui pousse par lui-même (*Marc 4*, 26-29) n'est par exemple pas un « récit singulatif » car il rend compte de ce qui arrive toujours pour n'importe quel grain (*ibid.*, p. 119). De même, la parabole sur le grain de sénevé (*Marc 4*, 21-23) relate la croissance de n'importe quel grain de sénevé.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 10.



Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον · ἐγνώσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

« Et ils cherchaient à se saisir de lui, et ils eurent peur de la foule ; en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit la parabole et, le laissant, ils s'en allèrent.<sup>1</sup> »

Les deux passages présentent également cinq points communs si l'on considère leur contenu.

Leur enjeu est *a priori* le même. Les grains semés doivent porter du fruit (καρπός)<sup>2</sup> tandis que les serviteurs de l'homme sont envoyés « pour recevoir des cultivateurs une partie des fruits (καρποί) du vignoble<sup>3</sup> ».

En outre, chacun des deux passages présente une série de trois termes singuliers suivis d'un terme pluriel. Dans le récit sur le semeur, il s'agit des quatre sortes de grains, présentées comme ὁ μὲν « une partie<sup>4</sup> », ἄλλο δέ « une autre partie<sup>5</sup> », ἄλλο « une autre<sup>6</sup> » [partie] » et ἄλλα « d'autres parties<sup>7</sup> ». Dans celui sur les vigneron, l'énumération est celle des serviteurs : trois δούλοι envoyés un par un<sup>8</sup> puis « de nombreux autres » (πολλοὶ ἄλλοι) serviteurs au nombre indéfini<sup>9</sup>. À cela s'ajoute le fait qu'aucune de ces deux séries ne présente de gradation. Les quatre sortes de grains ne sont pas de plus en plus fécondes : seule la quatrième donne du fruit ; on ne peut pas en revanche identifier de progrès entre la deuxième, brûlée par le soleil après avoir crû et la troisième, étouffée par les ronces. De même, le sort des serviteurs n'est pas de plus en plus grave : le troisième est « tu[é] » mais, parmi ceux qui sont mentionnés dans un quatrième et dernier temps, certains sont seulement « batt[us] »<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 12, 12.

<sup>2</sup> La partie des grains tombée « dans les ronces » « ne donna pas de fruit » (καρπὸν οὐκ ἔδωκεν) (*Évangile selon Marc* 4, 7). En revanche, les grains tombés « dans la bonne terre » « donnèrent du fruit » (ἐδίδου καρπὸν) (4, 8).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 12, 2.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 4.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 5.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 7.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 8. Plusieurs manuscrits, dont le *Codex Sinaiticus* et le *Codex Alexandrinus* donnent également un singulier pour ce quatrième terme. Comme les éditeurs du *Novum Testamentum Graece*, nous adoptons la *lectio difficilior*. Il est, en outre, plus facile d'imaginer qu'un copiste a corrigé le pluriel en singulier pour uniformiser les quatre formulations que l'inverse. Cette distinction entre les trois premiers cas et le quatrième est une particularité marcienne. Le passage parallèle dans l'*Évangile selon Matthieu* comporte quatre neutres pluriels (cf. *Matthieu* 13, 4 ; 5 ; 7 et 8) ; celui de l'*Évangile selon Luc* quatre neutres singuliers (cf. *Luc* 8, 5 ; 6 ; 7 et 8).

<sup>8</sup> Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δούλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » (*Évangile selon Marc* 12, 2) ; Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δούλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (12, 4) ; Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (12, 5).

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 12, 5.

<sup>10</sup> Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν · κάκεινον ἀπέκτειναν · καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες οὓς δὲ ἀποκτένοντες. « Et il envoya un autre ; et celui-là, ils le tuèrent ; et beaucoup d'autres, dont ils battirent les uns et tuèrent les autres. » (*Marc* 12, 5)

On trouve également, en *Marc* 4, 3-8 comme en *Marc* 12, 1-11, un ou plusieurs processus que l'on pourrait qualifier d'élévation. Dans le récit sur le semeur, il s'agit de la croissance des céréales, avortée dans le cas de la partie des grains tombée « sur la pierre »<sup>1</sup> et pleinement réalisée dans le cas du « fruit » des parties des grains tombées « dans la bonne terre »<sup>2</sup>. Dans le discours de *Marc* 12, il s'agit d'une part de la croissance de la vigne<sup>3</sup> et, d'autre part, d'un processus de construction, présent dans la citation du Psaume 117 (118), présente à la fin du passage :

Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε · λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας · παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ;

« Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : la pierre qu'ont rejetée les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 22-23] ?<sup>4</sup> »

Que la « pierre » soit « devenu une tête d'angle » signifie qu'un bâtiment a été élevé à partir des fondations auxquelles il a été intégré. Ces processus d'élévation présentent en outre deux caractéristiques communes.

Dans chaque cas, un processus d'élévation est dédoublé. *Marc* 4, 8 rend compte de deux croissances successives : les grains tombés dans la bonne terre *ont grandi* et « donnèrent du fruit » qui, à son tour, « *monta et grandit* ».

Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα καὶ ἔφερον ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἐξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν.

« Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre et donnèrent du fruit, qui monta et grandit et qui porta un pour trente, un pour soixante, un pour cent.<sup>5</sup> »

En *Marc* 12, la construction auquel le « rocher » sert de « tête d'angle » selon la citation du Psaume, a été précédée, dans le récit sur les vigneron, par la construction d'une tour : le propriétaire du vignoble « construisit une tour » (ὠκοδόμησεν πύργον<sup>6</sup>).

Mais, dans chaque cas aussi, un ou plusieurs processus d'élévation fait l'objet d'une ellipse. En indiquant que « d'autres parties tombèrent dans la bonne terre et donnèrent du fruit », *Marc* 4, 8 sous-entend que ces « parties » des grains ont grandi avant de donner du fruit,

<sup>1</sup> καὶ εὐθὺς ἐξάνειλεν... καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη « et aussitôt elle crût... et parce qu'elle n'avait pas de racine, elle fut asséchée » (*Évangile selon Marc* 4, 5-6).

<sup>2</sup> ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα « ils donnèrent du fruit, qui monta et grandit » (*Évangile selon Marc* 4, 8).

<sup>3</sup> En *Marc* 12, 1, l'homme « planta un vignoble » (ἀμπελῶνα ἐφύτευεν). En 12, 2 il envoie un serviteur pour recevoir des fruits de celle-ci. La vigne a donc crû entre les deux versets.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 12, 10-11.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 8.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 12, 1. Il existe un lien lexical avec la citation du Psaume : l'homme « construisit (ὠκοδόμησεν) une tour » (12, 1) et le rocher a été rejeté par « les constructeurs » (οἱ οἰκοδομοῦντες) (12, 10).

mais sans que ce processus de croissance soit raconté. De même, la croissance de la vigne, « plant[ée] » en *Marc* 12, 1 et dont il est temps de récolter les « fruits » en *Marc* 12, 2, est passée sous silence. Enfin, de la même façon, la citation du Psaume suggère un processus de construction, mais sans en rendre compte directement : les deux états de « rocher » et de « tête d'angle » sont superposés sans que soit explicité l'opération qui a permis de passer de l'un à l'autre : λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας « le rocher qu'ont rejeté les constructeurs, il est devenu une tête d'angle<sup>1</sup> ». Le verset suivant reprend le verbe γίγνομαι en attribuant un acteur à ce changement, « le Seigneur<sup>2</sup> », mais sans que cette construction y soit davantage racontée.

À partir de l'ellipse de la croissance de la vigne en *Marc* 12, 1-2, Yvan Almeida propose trois éléments d'interprétation qui aboutissent à ce que nous considérons comme un nouveau récit linéaire. D'après le chercheur, l'ellipse de la croissance du vignoble doit être mise en lien avec la croissance végétale dont rend compte *Marc* 4, 3-8<sup>3</sup>. Ce passage pourrait donc être intégré entre les deux premiers versets du chapitre 12. Yvan Almeida envisage en outre une continuité entre les « fruits » produits par la vigne et les serviteurs (le premier serviteur serait « la métaphore ou l'anti-métaphore de l'Objet-valeur : fruit-de-la-vigne<sup>4</sup> ») de même qu'entre la croissance de la vigne et les divers travaux de construction dont il est question en *Marc* 12, 1<sup>5</sup> : vignoble, palissade, pressoir et tour seraient unis par une « métonymisation<sup>6</sup> ». Si nous comprenons bien Yvan Almeida, il en résulterait un récit unique et linéaire en deux étapes. Premièrement, la vigne / les grains semés grandissent / les bâtiments sont construits. Deuxièmement, les fruits sont récoltés / les serviteurs sont maltraités ou tués.

Bien qu'elle repose sur des arguments solides, l'analyse d'Yvan Almeida nous semble pouvoir être remise en cause. En effet, plusieurs points communs entre les deux récits vont nettement moins dans le sens d'une intégration dans un récit commun continu que dans celui

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 12, 10.

<sup>2</sup> παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23] » (*Évangile selon Marc* 12, 11).

<sup>3</sup> Yvan Almeida, *L'Opérativité*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 165. Le chercheur propose une analyse sémiotique de ce qu'il nomme les deux « récits-paraboles » de l'*Évangile selon Marc*.

<sup>5</sup> Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, καὶ περιέθηκεν φραγμόν, καὶ ὄρυξεν ὑπολήνιον, καὶ ὠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν. « Un homme planta un vignoble, établit une palissade autour, creusa un pressoir, construisit une tour, la donna à des cultivateurs et partit. » (*Évangile selon Marc* 12, 1)

<sup>6</sup> Yvan Almeida, *L'Opérativité*, *op. cit.*, p. 186.

d'une superposition des deux textes : la série de trois singuliers, suivis d'un pluriel, présente en *Marc 4, 3-8* comme en *Marc 12, 1-11* et la présence de deux processus d'élévation successifs dans les deux cas, dont l'un fait l'objet d'une ellipse. Il nous semble dès lors plus justifié d'envisager les deux passages comme pouvant être *réunifiés* à partir de leurs points communs : *Marc 4, 3-8* et *Marc 12, 1-11*, en étant rapprochés, permettent de déployer un même récit potentiel, qui est *en même temps* celui de trois ensemencements stériles, suivi d'un ensemencement fécond *et* celui des échecs successifs de trois serviteurs et d'un groupe de serviteurs ; *en même temps* celui d'une croissance végétale *et* d'une construction.

Nous pensons toutefois que ce récit potentiel peut être formé également à partir de quatre autres passages de l'*Évangile selon Marc*, fragmentés et unifiés à ces deux discours.

Le premier, dont les liens avec *Marc 12, 1-11* ont été plusieurs fois remarqués, est le récit de la mort de Jean (*Marc 6, 21-29*) et plus précisément sa décapitation<sup>1</sup>. Le destin du Baptiste a été rapproché de celui du troisième serviteur<sup>2</sup> :

Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον · κάκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.

« Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur : et, celui-là, ils le frappèrent à la tête et l'humilièrent.<sup>3</sup> »

Pourtant, cette association demeure problématique : le sens de κεφαλαῖω demeure complexe à établir mais il semble difficile d'y voir un synonyme de ἀποκεφαλίζω « décapiter », à moins d'imaginer qu'ἀτιμάζω décrit ici des humiliations subies par le cadavre du serviteur, ce qui est impossible dans des manuscrits qui présentent la leçon ἀπέστειλαν ἠτιμασμένον (« ils le renvoyèrent humilié »)<sup>4</sup>. Deux points communs nous paraissent plus justifiés. Le premier est la nature du récit de la mort du Baptiste : celui constitue, comme le récit sur le semeur et le récit sur les vigneron, un « récit singulatif », c'est-à-dire le récit d'une action qui n'a lieu qu'une seule fois. Le second est le mot κεφαλή « tête », employé trois fois en *Marc 6, 21-29*<sup>5</sup> et qui

<sup>1</sup> Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ » Et il [le *speculator*] sortit et le décapita dans sa prison » (*Évangile selon Marc 6, 28*)

<sup>2</sup> Dominic Crossan considère ce rapprochement comme assuré dans sa lecture du passage comme une allégorisation d'une parabole du Jésus historique (*In Parables The Challenge of the Historical Jesus*, New York, Harper & Row, 1973, p. 87.)

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 12, 4.*

<sup>4</sup> Robert H. Stein exprime la même objection (*Mark*, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2008, p. 535). Le verset est encore plus éloigné de la mort du Baptiste dans certains manuscrits, comme le *Codex Alexandrinus*, qui ajoutent la précision λιθοβολήσαντες (« ils le frappèrent à la tête *en lui lançant des pierres* »).

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc 6, 24 ; 25 et 28* : <sup>24</sup> Καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς · τί αἰτήσωμαι ; Ἡ δὲ εἶπεν · τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. <sup>25</sup> Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἠτήσατο, λέγουσα · θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. « <sup>24</sup> Et étant sortie, elle [la fille

réapparaît ici dans la citation du Psaume 117 (118) : λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας « le rocher qu'ont rejeté les constructeurs, il est devenu une tête d'angle<sup>1</sup> »

L'ensemble formé par *Marc 4, 3-8* et *Marc 12, 1-11* peut également être rapproché du « faux témoignage » porté contre Jésus au cours de sa comparution devant le grand-prêtre<sup>2</sup>, en raison de la présence, dans ce passage, du verbe οἰκοδομῶ :

Καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, λέγοντες ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.

« Et certains se levèrent pour porter un faux témoignage contre lui en disant : "Nous, nous l'avons entendu dire : « Moi, je détruirai ce temple fait par la main et en trois jours j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait par la main de l'Homme<sup>3</sup>." »

Pour la même raison, on peut intégrer à cette unification le blasphème des personnes qui passent devant Jésus en croix, au chapitre 15 :

Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ λέγοντες Ἐγὼ, ὁ καταλύων τὸν ναὸν, καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, σῶσον σεαυτόν, καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

« Et ceux qui passaient blasphémaient envers lui, en hochant la tête et en disant : "Ha ! Toi qui détruis le Temple et le reconstruis en trois jours, sauve-toi toi-même en descendant de la croix !"<sup>4</sup> »

Enfin, *Marc 12, 1-11* présente deux points communs avec un autre passage de *Marc 4* : les propos de Jésus sur les paraboles<sup>5</sup>, en réponse à la question de certains de ses disciples. D'une part, « ceux qui sont au dehors » (οἱ ἔξω<sup>6</sup>) peuvent être rapprochés du « fils bien-aimé » de *Marc 12*, « jet[é] au dehors du vignoble » (ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος<sup>7</sup>). D'autre part, les deux passages font intervenir la vue, à chaque fois dans une citation :

ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν...

pour qu'en voyant ils voient sans distinguer... [Isaïe 6, 9]."<sup>8</sup>»

παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν

---

d'Hérodiade] dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise."<sup>25</sup> Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." » (*Évangile selon Marc 6, 24-25*) ; ... καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι... « ...et il [le *speculator*] apporta sa tête sur un plat... » (6, 28)

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 12, 10.*

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 14, 53-65.*

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 14, 57-58.*

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 15, 29-30.*

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc 4, 11-12.*

<sup>6</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἑκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « Et il leur disait : "A vous est donné le mystère de la royauté de Dieu, mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (*Évangile selon Marc 4, 11*)

<sup>7</sup> Καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν καὶ ἐξέβαλον αὐτόν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος. « Et en le saisissant, ils le tuèrent et le jetèrent au dehors du vignoble. » (*Évangile selon Marc 12, 8*)

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc 4, 12.*

« c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23]<sup>1</sup> »

Le récit potentiel que créent ces unifications échappe à ce qui est exprimable.

La superposition possible des quatre séries de grains de *Marc* 4, 3-8 – trois perdues, une féconde – et des quatre serviteurs et groupes de serviteurs de *Marc* 12, 1-11, qui échouent tous dans leur mission invitent à lire cet échec même comme permettant une fécondité. C'est également ce que créent, d'une part, le rapprochement entre le faux témoignage rendu contre Jésus, le blasphème des passants devant sa croix et la citation du Psaume 117 (118) et d'autre part, la mise en relation de cette même citation avec la « tête » coupée du Baptiste. La crucifixion du Christ aboutit, de manière mystérieuse, à une reconstruction, et il en de même pour la décapitation de Jean : sa « tête » devient « tête d'angle ».

Cette croissance paradoxale n'est pas un événement unique, comme le supposerait une interprétation uniquement christologique de la citation<sup>2</sup>, où le rejet équivaldrait à la crucifixion de Jésus et la transformation en « tête d'angle » à sa résurrection<sup>3</sup>. La construction d'une tour (*Marc* 12, 1) a précédé la construction d'un bâtiment à partir de cette « tête d'angle » et, en 4, 8, les grains semés dans la bonne terre donnent du fruit qui, à son tour, « monta et grandit ». Autrement dit, cette fécondité paradoxale et souvent cachée (en *Marc* 4 comme en *Marc* 12 un des processus d'élévation fait l'objet d'une ellipse) est valable non seulement pour Jésus, mais aussi pour tous ceux qui le précéderaient ou le suivraient, pour Jean le Baptiste autant que pour les disciples du Christ et, parmi eux, les auditeurs des paraboles, « ceux du dehors », assimilables au « fils bien-aimé » jeté « au-dehors de la vigne ». Autrement dit, le texte potentiel qui apparaît ainsi ne concerne pas seulement Jésus, ni même strictement des personnages de l'*Évangile*, mais il peut décrire aux lecteurs leur propre destin, en tant que disciples et récepteurs des paroles du Christ.

Les dimensions de ce travail ne nous permettent pas de présenter de manière aussi détaillée des exemples comparables pour la *Lettre apocryphe de Jacques* ni pour les *Stromates*. Nous les présenterons seulement sans les développer.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 12, 11.

<sup>2</sup> On trouve une telle interprétation, assimilant Jésus au « rocher rejeté par les constructeurs » en *Actes* 4, 11 et dans la *Première lettre de Pierre* (2, 7) (cf. Robert H. Stein, *Mark, op. cit.*, p. 538).

<sup>3</sup> Cf. *Actes*, 4, 10-11.

Dans l'écrit de Nag Hammadi, il est possible de réunifier la réplique sur le fait d'être empli et diminué (p. 4, 2-22), le récit d'ascension final (p. 15, 5-28), que le « Sauveur » a présentée comme le moment où il « s'empli[rait] à la droite de [s]on père<sup>1</sup> ». Celui-ci est divisé en trois étapes : Pierre et Jacques élèvent leur « cœur », puis leur « intellect », puis souhaitent élever leur « esprit »<sup>2</sup>. En se fondant sur d'autres passages qui permettent notamment d'associer l'« esprit » et la « Vie »<sup>3</sup>, il est possible d'unifier ce récit d'ascension et une triple injonction, qui apparaît p. 9, 18-20.

ϸΩΤῚ ἸΝϸΑ ΠΛΟΓΟϸ · ΕΡΙΝΟΕΙ ἸΤΓΝΩϸΙϸ · ῘΡΡΕ ΠΩΩῚ

« Écoutez le *logos*, comprenez la connaissance, aimez la Vie<sup>4</sup> »

L'écoute du *logos* et la compréhension des paroles du « Sauveur » apparaît ainsi comme l'équivalent d'une ascension et plus précisément, de l'accès au Royaume des cieux annoncé par le « Seigneur » pour Pierre et Jacques au début du dialogue :

ϸΑΜΗΝ †ΧΟΥ ῘΜΑϸ ΝΗΤῚ Χ[Ε] ΜΝ ΛΑΔΥΕ ΔΝΗ2Ε ΝΑΒΩΚ Δ2ΟΥ[Ν] ΔΤΜΝΤῚΡΡΟ ΝῘΠΗΥΕ ΕΕΙΩΔΝ[Ρ]  
ΚΕΛΕΥΕΙ ΝΕϢ ΔΛΛΔ ΔΒΔΛ ΧΕ ΤΕΤῚΜΗ2 ἸΤΩΤΝ ΔΡΙ ϸΥΓΧΩΡΙΝΗῚ ἸΔΑΚΩΒΟϸ ΜῚ ΠΕΤΡΟ ΧΕΚΑϸΕ  
ΕΕΙΝΔΑΔ2ΟΥ

« Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis. Laissez-moi Jacques et Pierre pour que je les emplisse<sup>5</sup>. »

De même, dans les *Stromates*, il est possible d'unifier la présentation des *Stromates*, à la fin du septième volume, qui en font l'équivalent d'une « montagne ombragée et boisée » dont les lecteurs peuvent faire « un jardin gracieux et un bois charmant » (ώραῖος [...] παράδεισος καὶ ἄλσος ἐπιτερπές) « en repiquant et en transplantant » (μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας) à partir d'elle<sup>6</sup> ; les indications dispersées assimilant l'écriture de l'œuvre à une activité

<sup>1</sup> ΔΝΔΓΚΗΓΔΡ · ΔΡΔΕΙ ῘΠΟΥ ΔΤΡΑΜΟΥ2 · ἸΝϸΑ ΟΥΝΕΜ ῘΠΑῚΩΤ « car il est nécessaire pour moi aujourd'hui que je m'emplisse à la droite de mon père » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 30-31)

<sup>2</sup> ΔΝΔΚ ῘῚ ΠΕΤΡΟϸ ΔΝΩΩΠ ϸΜΑΤ ΔΥΩ Δ2ῚΧΔΥ ῘΠῚ2ΗΤ · Δ2ΡΗΕΙ ΔΜΠΗΟΥΕ ΔΝϸΩΤῚ ϸΡΗΕΙ ῚΝΝΕΝΜΕΩΧΕ « Pierre et moi, nous rendîmes grâce et nous élevâmes notre cœur vers les cieux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 7-9) ΔΥΩ ἸΤΑῚΡΝΟΥΟΥΩΤῚ Δ2ΡΗῚ ῘΠῚῚ ῘΠΜΔ ΕΤῚΜΕΥ Δ2ῚΧΔΥ ῘΠῚΝΟΥϸ Δ2ΡΗῚ Ἰ2ΟΥΟ « Et quand nous sommes passés plus haut que ce lieu-là, nous avons envoyé notre intellect plus haut encore » (p. 15, 13-16) ῘῚ ἸΝϸΑ ΝΕΕΙ ΔΝ Δ2ῚΟΥΩΩΕ · ΔΧΔΥ ῘΠΕΠῚΔ · ΔΠϸΑ ΝΤΠΕ ΔΡΕΤῚ ἸΤΜΝΤΝΔϸ « après cela, nous avons voulu envoyer notre esprit jusqu'à proximité de la grandeur » (p. 15, 23-25)

<sup>3</sup> Cf. *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 2-21.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 18-20.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques*, p. 2, 29-35.

<sup>6</sup> Ἐοῖκασι δέ πως οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μάλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένοις, ἐξελίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς. Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὄρια κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέας. Οὗτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποίηται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « Les *Stromates* ne ressemblent

agricole<sup>1</sup> et un passage du début du *Stromate VI*, où Jésus lui-même est présenté comme un « jardin » (παράδεισος) où Clément et ses lecteurs peuvent être « replacés et repiqués » (μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες) :

Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ· ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπῖαν συμβάλλεται. Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν.

« Notre connaissance et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même, dans lequel nous sommes transplantés, en étant replacés et repiqués dans la belle terre depuis notre vie ancienne ; et le changement d’implantation contribue à une fécondité. Ainsi, le Seigneur est la lumière et la connaissance véritable, dans laquelle nous avons été déplacés.<sup>2</sup> »

L’unification de ces différents passages unifie l’écriture des *Stromates*, la lecture de cette œuvre et l’union au Christ : composer les *Stromates* et les lire selon le processus de fragmentation et réunification, c’est s’unir à Jésus.

Ces interprétations ne sont, d’une certaine manière, plus celles du texte réel de l’*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates*, mais du texte potentiel déployé par chaque œuvre, du fait du processus de fragmentation et réunification. C’est cette nature des textes potentiels qu’il faut maintenant préciser.

### C. La nature des textes potentiels

Le processus de fragmentation et réunification déploie un texte qui n’est plus le texte physique que les lecteurs ont sous les yeux. Ce texte potentiel est *issu* du texte réel. Il apparaît au croisement de certaines « lignes de fuite<sup>3</sup> » qui partent de points du texte réel, parfois proches et parfois, au contraire, très distants. *Le texte potentiel est donc le texte réel partiellement*

---

en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers, où est mêlée à dessein la plantation d’arbres fruitiers et d’arbres sans fruits à cause de ceux qui ont l’audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché. En repiquant et en replantant alors à partir d’eux, l’agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. Ainsi donc ce n’est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d’être grecs aussi par le style et qu’ils ont accompli l’ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s’il s’en trouve, amis de l’effort et aptes à la découverte. » (*Stromates VII*, 18, 111, 1-3) Nous avons proposé une analyse de ce passage *supra*, dans la même section.

<sup>1</sup> Entre autres, *Stromates I*, 1, 17, 4 – 18, 1.

<sup>2</sup> *Stromates VI*, 1, 2, 4.

<sup>3</sup> Rappelons que nous reprenons ce concept à Gilles Deleuze et Félix Guattari (*Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, p. 16).



envisagé comme « rhizome<sup>1</sup> ». À l'extrême, on peut y appliquer les « principes de connexion et d'hétérogénéité », les principes « 1 et 2 » du rhizome selon Gilles Deleuze et Félix Guattari :

« n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être. C'est très différent de l'arbre ou de la racine qui fixent un point, un ordre. »

Dans notre approche, la narration dans l'*Évangile selon Marc*, le dialogue dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et l'« exposé systématique » dans les *Stromates* seraient, par leur caractère linéaire et par leurs directions déterminées « l'arbre » ou « la racine ». Les textes potentiels qui se déploient à partir des trois œuvres, au contraire, n'ont ni linéarité ni direction : ce sont des rhizomes.

Pourtant, il ne s'agit pas non plus d'une réalité purement mentale : le texte réel en tant que, par l'expérience de lecture, il deviendrait une réalité « subjective<sup>2</sup> ». Les textes potentiels sont en partie déployés par le lecteur et, cependant, dans le même temps, ils lui échappent ou plutôt ils existent indépendamment de lui. Puisqu'ils proviennent du texte réel, ils ne sont pas un ensemble de sensations mais ils ont une existence substantielle. Les textes potentiels ne se déploient pas sur la page. Ils existent pourtant, malgré le lecteur ou, pour reprendre une expression de Georges Poulet, « aux dépens du lecteur<sup>3</sup> ».

Pour cette raison, le texte potentiel est présenté, dans notre corpus et dans d'autres œuvres, comme un véritable texte, ayant une existence semblable à celle d'un texte objectif.

C'est ainsi que nous comprenons une étrange indication de la *Lettre apocryphe de Jacques*.

[ΕΥ2]ΜΑCΤ̄ ΝΔΕ Δ2ΡΗΙ ΤΗΡΟΥ 21ΟΥ[CΔ]Π ΜΝ̄ ΝΕΥ ΕΡΗΥ Ν̄CΙ ΠΜΝΤ̄CΝΔΟΥC Μ̄<sup>10</sup> ΜΔΘΗΤΗC · ΔΥΩ  
ΕΥΕΙΡΕ Μ̄ΠΜΕΕΥΕ · Ν̄ΝΕΝΤΔ2ΔΠCΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΑΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ Μ̄ΜΜΔΥ ΕΙΤΕ Μ̄ΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ  
Μ̄ΠΕΤΟΥΔΝ2 ΔΒΔΛ · ΔΥΩ ΕΥΡ̄ΤΑΩ[Ε] Μ̄<sup>15</sup> ΜΔΥ Δ2ΝΧΩΩΜΕ · Δ[ΝΔΚ ΔΕ] ΝΕΕΙC2ΕΕΙ Ν̄ΝΕΤ2Μ  
Π[Ι ΧΩΜΕ] [ΟΥ Π[ΔΧΩΜΕ]<sup>4</sup>]. ΕΙC Π̄CΩΡ Δ4ΟΥΩΝ2 ΔΒ[ΔΛ]

« [Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze<sup>10</sup> disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit en langage

<sup>1</sup> Nous reprenons ce concept également à Gilles Deleuze et Félix Guattari (*ibid.*, p. 13).

<sup>2</sup> David Bleich parle à propos de l'approche de Stanley Fish d'un « paradigme subjectif » (David Bleich, « Epistemological assumptions in the study of response » in *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism* (Jane P. Tompkins, dir.), Baltimore, The John Hopkins University Press, 1980, p. 134-163, p. 135.)

<sup>3</sup> Georges Poulet emploie cette formule pour rendre compte de la sensation, lors de la lecture, que la conscience est remplacée par une conscience autre : « une œuvre littéraire devient *aux dépens du lecteur*, dont elle suspend la propre vie, une sorte d'être humain ». (Georges Poulet, « Criticism and the experience of interiority », *art. cit.*)

<sup>4</sup> Les deux reconstructions sont possibles. La première est défendue notamment par Hans-Martin Schenke (« *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung* », *Orientalistische Literaturzeitung*, 66, 1971, col. 117-130) et reprise par Donald Rouleau (« L'Épître », *cap. cit.*); la seconde, par Rodolphe Kasser et Francis E. Williams (« The Apocryphon », *op. cit.*).

manifeste, et qu'ils le mettaient<sup>15</sup> dans des livres – moi, dans ce livre (*ou* dans mon livre) – voici que le Sauveur s'est manifesté.<sup>1</sup> »

Quel est le livre que Jacques peut alors être en train d'écrire ?

« S'agit-il du livre précédemment envoyé et dont il vient d'être question (p. 1, 28b – 2, 7a) ou d'un second ἀπόκρυφον, c'est-à-dire de notre Apocryphe de Jacques ? Il est difficile de trancher, mais on ne voit pas comment Jacques aurait pu, lorsque le Sauveur apparaît, travailler déjà à la rédaction du livre qui contiendrait les révélations que celui-ci allait lui faire.<sup>2</sup> »

Par élimination, c'est pourtant, pensons-nous, la possibilité d'interprétation la plus économique. Le livre que Jacques a entre les mains est son propre texte, qu'il est déjà en train d'écrire alors même qu'il n'a pas encore entendu les paroles ni vécu les événements qu'il va y consigner, un objet impossible mais un objet tout de même, comme les textes potentiels déployés par la *Lettre* elle-même.

Cette hypothèse d'une existence substantielle des textes potentiels nous conduit également à relire le passage des *Stromates* sur « le tissu de la prophétie » (τὸ ὕφος τῆς προφητείας) :

Κὰν τολμήσωσι προφητικαῖς χρήσασθαι γραφαῖς καὶ οἱ τὰς αἱρέσεις μετιόντες, πρῶτον μὲν οὐ πάσαις, ἔπειτα οὐ τελείαις, οὐδὲ ὡς τὸ σῶμα καὶ τὸ ὕφος τῆς προφητείας ὑπαγορεύει, ἀλλ' ἐκλεγόμενοι τὰ ἀμφιβόλως εἰρημένα εἰς τὰς ἰδίας μετάγουσι δόξας, ὀλίγας σποράδην ἀπανθίζόμενοι φωνάς, οὐ τὸ σημαίνονον ἀπ' αὐτῶν σκοποῦντες, ἀλλ' αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει. Σχεδὸν γὰρ ἐν πᾶσιν οἷς προσφέρονται ῥητοῖς εὖροις ἂν αὐτοὺς ὡς τοῖς ὀνόμασι μόνους προσανέχουσι, τὰ σημαίνονα ὑπαλλάττοντες, οὐθ' ὡς λέγονται γινώσκοντες οὐθ' ὡς ἔχειν πεφύκασι χρώμενοι αἷς καὶ δὴ κομίζουσιν ἐκλογαῖς. Ἡ ἀλήθεια δὲ οὐκ ἐν τῷ μετατιθέναι τὰ σημαίνονα εὐρίσκεται (οὕτω μὲν γὰρ ἀνατρέψουσι πᾶσαν ἀληθῆ διδασκαλίαν), ἀλλ' ἐν τῷ διασκέψασθαι τί τῷ κυρίῳ καὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τελῶς οἰκεῖόν τε καὶ πρέπον, κὰν τῷ βεβαιοῦν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν.

« Et si ceux qui appartiennent aux sectes ont l'audace aux aussi d'utiliser les Écritures prophétiques, d'abord ils ne les utilisent pas toutes, ensuite ils ne les utilisent pas entièrement ni comme l'impliquent le corps et la texture de la prophétie, mais en choisissant les passages à double sens pour les intégrer à leurs propres doctrines, en cueillant çà et là quelques sons, non pas en regardant la signification qui en ressort, mais en abusant du texte lui-même. En effet, dans presque toutes les expressions auxquelles ils ont recours, on découvre que, en se fiant aux mots eux-mêmes, ils changent les significations, sans comprendre la façon dont ils disent et sans les utiliser selon la façon dont les produisent même les choix d'extraits qu'ils retiennent. Or, la vérité ne se trouve pas dans le changement des significations (en effet, de cette façon, ils ruinent l'ensemble de l'enseignement véritable) mais dans l'examen de ce qui est parfaitement propre et convenable au Seigneur et au Dieu tout-puissant et dans l'affermissement de chaque point démontré dans des passages des Écritures à partir, de nouveau, des passages des Écritures elles-mêmes qui leur sont semblables.<sup>3</sup> »

Dans ces lignes, Clément n'oppose pas une lecture des Écritures qui en respecterait l'ordre et la succession et une autre, qui les malmènerait et, en ce sens, serait mauvaise<sup>4</sup>, mais

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques*, p. 2, 7-17.

<sup>2</sup> Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 98.

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 16, 96, 2-4.

<sup>4</sup> En ce sens, Clément se distingue d'Irénée de Lyon : dans le *Contre les hérésies*, toute modification de l'ordre des Écritures en est une déformation.

deux manières de réunifier les Écritures. Les hérétiques rompent la continuité du texte en cueillant (ἀπανθίζομενοι) dans la Bible et en faisant des « choix d'extraits » (ἐκλογαί), mais Clément suggère lui aussi de rompre cette continuité en rapprochant des passages scripturaires qui ne se suivent pas (τὰ ἀποδεικνύμενα κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν « des points démontrés dans des passages des Écritures à partir, de nouveau, des passages des Écritures elles-mêmes qui leur sont semblables »). Pour reprendre l'image qu'emploie Irénée à propos des Valentiniens<sup>1</sup>, Clément, tout comme les hérétiques, déplace et transforme les carreaux qui forment la mosaïque des Écritures : l'auteur des *Stromates*, autant que les hétérodoxes qu'il critique, crée un texte nouveau à partir de la Bible. Deux critères permettent de déterminer si une telle réunification est légitime ou illégitime : la cohérence interne (les passages des Écritures ainsi unifiés doivent se soutenir mutuellement) et la conformité à Dieu (τί τῷ κυρίῳ καὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τελέως οἰκεῖόν τε καὶ πρέπον « ce qui est parfaitement propre et convenable au Seigneur et au Dieu tout-puissant »). Quel est alors « le corps et le tissu de la prophétie » (τὸ σῶμα καὶ τὸ ὕφος τῆς προφητείας) que les hérétiques ne respectent pas ? D'après le passage, ce « corps » et ce « tissu » n'existent pas au début mais à la fin de ce processus de réunification : ils ne désignent pas la continuité et la cohérence du texte biblique donné *a priori* (puisque, contrairement à Irénée, Clément ne défend pas cette continuité et cette cohérence), mais celles du texte nouveau créé à partir de lui : une réunification conforme à Dieu, dans laquelle les passages scripturaires sont harmonieusement unis, respecte « le corps et le tissu de la prophétie » alors que les réunifications opérées par les hérétiques ne les respectent pas. Clément emploie donc ici la métaphore du tissage non pour désigner les Écritures elles-mêmes, mais pour désigner le texte potentiel créé à partir d'elles. Celui-ci est présenté, dans ce passage, comme une substance à part entière<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 8, 1, *cf. supra*.

<sup>2</sup> Il est frappant que Clément emploie la métaphore du tissu constitué par raccommodage pour décrire les idées des Marcionites, alors que celles-ci ne se confondent pas avec un texte concret. Par cette image, pensons-nous, ces doctrines sont présentées comme un texte potentiel : Αναλέγονται δὲ καὶ οὗτοι ἐκ τινῶν προφητικῶν περικοπῶν λέξεις ἀπανθισάμενοι καὶ συγκαττύσαντες κακῶς κατ' ἀλληγορίαν εἰρημένως ἐξ εὐθείας λαβόντες. « Et ceux-ci, en puisant dans certains passages des prophètes, rassemblent des phrases qui s'expriment par allégorie en les cueillant et en les ravaudant mal puisqu'ils les reçoivent au sens propre. » (Stromates III, 4, 38, 1) (Κασσύω, καττύω désigne, au sens propre, le fait de « rapetasser des chaussures, un vêtement » – *cf.* Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, op. cit.*, p. 504 et Platon, *Euthydème*, 294 b. Ses emplois au sens figuré pour désigner la composition d'une histoire ou d'un discours sont fréquents, *cf.* par exemple Alciphron, *Lettres*, 3, 58. Pour *Euthydème*, *cf.* le texte édité par Louis Méridier in Platon, *Œuvres complètes. 5/1., Ion ; Ménexène ; Euthydème*, Paris, Les Belles Lettres, 1989 et pour Alciphron, celui édité par Rogers Allen Benner et Francis Howard Fobes in *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press et Heinemann, 1962). Συγκαττύω est employé, de la même façon, pour un ensemble d'idées en Stromates VII, 16, 99, 3. Selon nous, Irénée de Lyon utilise le verbe d'une manière similaire lorsqu'il

---

écrit à propos des Valentiniens : ... τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ οὗτοι γραῶν μύθους συγκαττύσαντες, ἔπειτα ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολὰς ὅθεν καὶ πόθεν ἀποσπῶντες, ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μύθοις ἐαυτῶν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ. « ... c'est ainsi de cette même façon qu'eux aussi, en ravaudant des fables de vieilles femmes et en détachant ici et là des mots, des phrases et des paraboles, entendent les mettre en harmonie avec leurs fables les paroles de Dieu. » (Irénee de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 8, 1) Comme les « fables de vieilles femmes » sont plutôt une réalité orale, le résultat de l'opération de tissage dont il est question ici n'est pas un texte écrit mais un texte potentiel, celui constitué par la doctrine des Valentiniens, formée à partir de « fables » et de paroles arrachées aux Écritures. On retrouve cette métaphore du tissage pour un corps de doctrine, à nouveau à propos des Valentiniens, en *Contre les hérésies* II, 14, 2 : « ce qui a été dit par tous ces gens qui ignorent Dieu et qu'on appelle philosophes, ils l'ont rassemblé, l'ont cousu ensemble (*consarcientes*) en une sorte de centon fait de multiples et misérables lambeaux (*panniculi*) et se sont fabriqué ainsi, à grand renfort de subtilités, un extérieur mensonger » (Nous reprenons la traduction d'Adelin Rousseau et Louis Doutreleau – *Contre les hérésies. Livre II*, Paris, Éditions du Cerf, 1982. Le deuxième livre du *Contre les hérésies* ne nous est parvenu qu'en latin.)



## Conclusion

« La plaque rectangulaire exposait directement aux feux de l'aurore son couvercle lisse. [...] Son verso [...] donnait naissance à une myriade de fils métalliques qui servaient à faire communiquer chaque imperceptible région de la substance avec un appareil quelconque approvisionné d'une somme d'énergie électrique.<sup>1</sup> »

« Au final, à la grande satisfaction de l'Empereur, le crayon glissait agilement sur la feuille qui fut remplie en quelques minutes [...] malgré le contraste du décor, le dessin donnait l'idée exacte d'une fiévreuse circulation de rue.<sup>2</sup> »

### 1. Le texte comme « productivité<sup>3</sup> »

Envisagés comme textes – c'est-à-dire, selon la double métaphore dont nous sommes partis, comme tissus et comme paroles – l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* apparaissent chacun comme une réalité multiple. En effet, aucune de ces trois œuvres ne se limite à la coprésence d'une structure linéaire et d'une structure fragmentable ni à la présence simultanée d'une organisation homogène et d'une organisation hétérogène.

L'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, pris séparément, ne sont *autonomes* ni en tant que structures linéaires (nous avons vu que chacune des trois structures linéaires comportait des dysfonctionnements) ni en tant que structures fragmentables (car aucune des trois œuvres n'est intégralement fragmentable). De même, aucun

---

<sup>1</sup> Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, Paris, Flammarion, 2005, p. 312 (première publication à Paris, chez Alphonse Lemerre en 1910), cité par Anaïs Rolez in *La métaphysique dans la sculpture de Jean Tinguely : mécanique, contradiction et métamorphose comme principes générateurs*, thèse de l'Université Rennes 2, 2015, non publiée, p. 69.

<sup>2</sup> *Id.*, *Impressions d'Afrique*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>3</sup> Nous reprenons ce concept à Julia Kristeva. Cf. notamment notamment Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *Communications*, 11, 1968, p. 59-83.

des trois textes n'existe seulement comme structure hétérogène (des zones de recouvrement existent, où les différents genres utilisés débordent les lignes de la hiérarchie de chaque texte) ou seulement comme structure homogène (une hiérarchie, même imparfaite, est identifiable dans chacune des trois œuvres).

Ainsi, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* ne présentent ni une structure linéaire, ni une structure fragmentable, ni une structure linéaire *et* une structure fragmentable : ils ne sont ni un tissage, ni des bobines de fils séparés, ni les deux à la fois. De même, ils ne présentent ni une organisation homogène, ni une organisation hétérogène, ni une organisation homogène *et* une organisation hétérogène : ni une parole claire, ni un brouhaha, ni une parole claire et un brouhaha en même temps. Ni pour leur structure, ni pour leur organisation, ces œuvres ne sont la somme stricte de deux éléments. Le processus de réunification, ouvert aux lecteurs et déjà en partie réalisé dans le texte (par exemple sous la forme des compositions annulaires) naît de l'existence d'une *zone de jeu* entre, d'une part, les deux structures et, d'autre part, les deux organisations. Pour cette raison, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* n'ont pas chacun deux structures, mais des structures *multiples*, au nombre *indéfini*, et de même pour leur organisation.

Cette multiplicité se confond avec une caractéristique de la nature de ces textes. Déterminer s'ils ont une structure linéaire, fragmentable ou mixte (ou une organisation homogène, hétérogène ou mêlée) suppose que l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* constituent des objets statiques. Or, nous avons mis en évidence une *dynamique*, déjà à l'œuvre dans ces textes et prolongée dans l'expérience de lecture : les trois textes sont fragmentables et homogènes donc susceptibles d'être réunifiés ; ils sont déjà partiellement réunifiés par des procédés comme les répliques ou les compositions annulaires, mais restent ouverts à des réunifications nouvelles et indénombrables qui sont le fait des lecteurs. On pourrait les comparer à une pièce de monnaie dans un jeu de pile ou face. Potentiellement, cette pièce peut laisser voir son côté pile ou son côté face : lorsqu'elle retombera sur la table ou qu'on la retournera sur le plat de la main, elle montrera l'un ou l'autre. Cependant, dans la *dynamique* du jeu, quand elle tourne, lancée en l'air, elle présente des situations bien plus *multiples*, que seules des photographies permettraient de capter : un angle de 45° par rapport à la tranche, de 2°, une situation de parfaite verticalité, *etc.*

Pour les réalités textuelles que nous étudions, il nous semble fécond d'utiliser la distinction proposée par Julia Kristeva<sup>1</sup> entre le texte comme ou « produit<sup>2</sup> » et le texte comme « productivité<sup>3</sup> ». Pour la chercheuse, depuis la Renaissance, un texte se caractérise par une dissimulation du processus qui en est à l'origine : « notre culture [le] consomme en tant que produit fini (effet, impression) en refusant de lire le processus de sa productivité<sup>4</sup> ». Le texte apparaît ainsi comme « un résultat, un produit qui oublie l'artifice de la production<sup>5</sup> ». Alors que le processus d'écriture et de publication (entre autres processus à l'origine du texte) se sont déployés dans le temps, le texte est conçu comme « hors-temps<sup>6</sup> » : comme un « objet<sup>7</sup> » statique, et non comme une dynamique ; comme un « effet » et non comme un « faire »<sup>8</sup>.

Cependant, un texte peut être composé de manière à contourner cette dissimulation, c'est-à-dire de manière à souligner la production qui en est à l'origine : à se montrer en tant que productivité. Selon Julia Kristeva, c'est le cas, par exemple, des *Impressions d'Afrique*<sup>9</sup> et des *Nouvelles impressions d'Afrique*<sup>10</sup> de Raymond Roussel<sup>11</sup>, qui, avec *Comment j'ai écrit certains de mes livres*<sup>12</sup>, du même Raymond Roussel, doivent, pour la chercheuse, être envisagés comme un tout. Or, ces deux œuvres, telles que les comprend la chercheuse, présentent, selon nous, trois points communs avec l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément.

Premièrement, Julia Kristeva identifie, dans les *Impressions d'Afrique*, l'équivalent de ce que nous avons désigné, à propos de notre corpus, comme une structure linéaire. Selon la

---

<sup>1</sup> Cf. notamment Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *art. cit.* et *ead.*, « Le texte clos », dans *ead.*, *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 113-142, p. 113.

<sup>2</sup> *Ead.*, « La productivité » *art. cit.*, p. 65.

<sup>3</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>4</sup> *Ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 137.

<sup>5</sup> *Ead.*, « La productivité dite texte », *art. cit.*, p. 62. La phrase concerne plus précisément le vraisemblable, dont Julia Kristeva montre qu'il participe du statut du texte comme « produit ». Nous reviendrons sur cette association du vraisemblable et du texte comme produit, et, en conséquence, sur le lien possible entre le texte conçu comme production et un rapport au réel autre que le modèle du vraisemblable.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>7</sup> *Ead.*, « La productivité dite texte », *art. cit.*, p. 60.

<sup>8</sup> « Mais si le vraisemblable sémantique est un "ressembler", il est fixé dans l'effet de ressembler plutôt que dans le faire ressembler. » (*ibid.*, p. 62)

<sup>9</sup> Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, *op. cit.* p. 76 et 77.

<sup>10</sup> *Id.*, *Nouvelles impressions d'Afrique*, Alphonse Lemerre, 1932.

<sup>11</sup> « Roussel est amené [...] à penser son livre comme une activité » (Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *art. cit.*, p. 64).

<sup>12</sup> Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Alphonse Lemerre, 1935.



chercheuse, la seconde partie du livre de Raymond Roussel en particulier<sup>1</sup> s'organise selon la même linéarité que celle d'une phrase unique ou de quelques phrases<sup>2</sup>. Cette partie commence par une énumération de certains personnages (les voyageurs de Lyncée) et de leurs caractéristiques respectives, ce qui est l'équivalent du « sujet » d'une phrase, accompagné de ses qualificatifs<sup>3</sup>. Ces personnages sont ensuite présentés en action : chez le roi Talou VII, ils forment « le Club des Incomparables » et commencent, dans ce cadre, plusieurs activités, ce qui, dans le récit envisagé comme une phrase unique, est l'équivalent du « verbe » et de ses compléments<sup>4</sup>.

Mais, deuxièmement, Julia Kristeva souligne le fait que cette linéarité présente des juxtapositions. La seconde partie des *Impressions d'Afrique* commence par l'énumération des voyageurs sous la forme de « syntagmes attributifs juxtaposés<sup>5</sup> ». Les activités des Incomparables sont également présentées selon une « juxtaposition<sup>6</sup> ». De cette façon, le récit se présente d'une manière plus complexe qu'une simple linéarité : Julia Kristeva parle d'une « arborescence » qui, si l'on maintient l'assimilation du récit à une phrase, se déploie aussi bien au niveau du sujet qu'au niveau des compléments d'objet<sup>7</sup>. Par conséquent, la seconde moitié

---

<sup>1</sup> Ce type de structure n'est, selon Julia Kristeva, pas absente de la première partie des *Impressions d'Afrique*. Elle n'y est cependant pas systématique : « Nous dégageons des structures semblables dans la première partie du livre où les séquences mises ensemble s'organisent, dans leur autonomie, comme des récits (d'après le schéma sujet-prédicat). L'analyse de cette formule est pourtant plus pertinente à partir de la deuxième partie du livre puisque c'est elle qui se construit comme ensemble entièrement axé sur la correspondance sujet-prédicat. La première partie n'est pas un "récit" vraisemblable : ses syntagmes (phrases canoniques) ne s'intègrent pas dans une structure englobante de type sujet-prédicat. » (*ead.*, « La productivité », *art. cit.*, note 1 p. 73)

<sup>2</sup> « En commençant par le deuxième volet du livre, le lecteur étranger au laboratoire de Roussel, retrouvera le vraisemblable parce qu'il retrouvera le récit qui, nous le verrons, s'organise comme une phrase structurée. » (*ead.*, *art. cit.*, p. 72) ; « Simplifions, pourtant, en disant que le récit se structure comme deux séries de phrases minimales » (*ibid.*, p. 73).

<sup>3</sup> « Le récit vraisemblable (la deuxième partie des *Impressions d'Afrique*) s'ouvre par une constitution d'unités narratives élémentaires. C'est un syntagme de type nominal qui s'articule d'abord et qui jouera le rôle du sujet dans cette phrase qu'est le récit. Ainsi, Roussel commence par énumérer la liste des voyageurs de Lyncée en donnant de brèves caractéristiques à chacun, de sorte que le syntagme nominal S N s'organise comme un syntagme attributif (S+A). » (*ibid.*, p. 72)

<sup>4</sup> « On pourrait formuler que le syntagme verbal apparaît dans le récit lorsque les voyageurs, une fois sur le terrain du roi Talou VII, entreprennent un long travail de rachat en créant le Club des Incomparables et en se lançant dans ses activités. Ce syntagme verbal comporte un segment "verbe" V (les séquences narratives désignant les activités des Incomparables) et le "segment nominal Objet" S N<sub>1</sub> (les séquences narratives désignant l'objet des activités des Incomparables). » (*ibid.*, p. 72-73)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>7</sup> « La formule se complique quand on ajoute à l'arborescence du syntagme nominal S N<sub>1</sub> (cf. plus haut) celle du segment nominal-objet S N<sub>2</sub> dans le syntagme verbal. En effet, chacune des activités incroyables des Incomparables qui jouent le rôle d'objet par rapport au "verbe" principal du récit, le "rachat des prisonniers", – se déploie de sa part en récit autonome (en phrase canonique) avec un sujet, un verbe et un objet à soi. On constate ici, au niveau du syntagme nominal objet S N<sub>2</sub> un autre emboîtement de récits (de phrases canoniques) à travers la juxtaposition des syntagmes nominaux objets, contrôlés par le "verbe" » (*Ibid.*, *loc. cit.*).

des *Impressions d'Afrique* ne constitue pas un récit unique mais « une juxtaposition de récits qui s'emboîtent l'un dans l'autre<sup>1</sup> ». Si l'on envisage le livre de Raymond Roussel dans son ensemble, sa première partie apparaît principalement structurée comme une juxtaposition<sup>2</sup>. Même si l'article de Julia Kristeva ne va pas dans cette direction<sup>3</sup>, il nous semble que, de cette manière, les *Impressions d'Afrique* présentent une double structure : la structure linéaire d'un récit et une structure fragmentable car obéissant à un principe de juxtaposition. La différence entre une première moitié, où une juxtaposition domine, et une seconde moitié, où la linéarité du récit est plus nette (même si elle n'est pas non plus le principe de structure unique de cette partie du texte), n'est d'ailleurs pas sans ressemblance avec ce que nous avons remarqué à propos de l'*Évangile selon Marc* : ses treize premiers chapitres sont majoritairement structurés par des juxtapositions, alors que les trois derniers chapitres sont plus linéaires, parce qu'ils présentent davantage un récit unique continu.

Troisièmement, l'ensemble constitué par les *Impressions d'Afrique* et les *Nouvelles impressions d'Afrique*<sup>4</sup> présente une rupture nette de la structure linéaire : dans les *Nouvelles impressions d'Afrique*, chaque phrase donne lieu à « relances<sup>5</sup> » et à des « parenthèses<sup>6</sup> », ce que Julia Kristeva désigne comme des « anaphores<sup>7</sup> » : « Cet enchaînement anaphorique fait éclater la structure (de la phrase, du récit et toute structure possible), en lui substituant des connexions signifiantes mais non structurales.<sup>8</sup> » Cet éclatement de la structure crée, selon la chercheuse, un « mouvement infini<sup>9</sup> ». À la lumière de ce que nous avons mis en évidence pour l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément, nous

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>2</sup> « la première partie est une juxtaposition de phrases canoniques réduites à des noyaux simples (sémèmes) et s'enchaînant comme tels » (*ibid.*, p. 74).

<sup>3</sup> Parce qu'elle s'intéresse avant tout au « vraisemblable » et à la façon dont les *Impressions d'Afrique* « vraisemblabilise[nt] » un récit (*cf.* par exemple *ibid.*, p. 81-82), Julia Kristeva met avant tout l'accent sur la façon dont le texte produit de la structure à partir de la juxtaposition : « Un rapport de répétition joint les deux versants du livre : le deuxième est une reprise du premier avec un léger décalage introduit par la structure sujet-prédicat de la deuxième partie. Autrement dit, la première partie est une juxtaposition de phrases canoniques réduites à des noyaux simples (sémèmes) et s'enchaînant comme tels. La deuxième répète les mêmes phrases canoniques en les ordonnant dans la relation sujet-prédicat, et cet ordre est une correction qui fournit le vraisemblable rhétorique. » (*ibid.*, p. 74)

<sup>4</sup> Les titres choisis par Raymond Roussel invitent à lire le second livre par rapport au premier, et vice-versa.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>9</sup> « Vrais éclairs, ces anaphores prises dans leurs parenthèses (qui vont jusqu'à neuf) brisent la surface de la structure où chaque segment est dérivable du tout ou d'un autre, détruisent la ligne sujet-prédicat, et comme ce métier à tisser des aubes ou comme la machine de Louise, construisent un espace, un volume, un mouvement infini. » (*ibid.*, p. 79-80)

pensons que ce « mouvement » est celui des réunifications multiples auxquelles donnent lieu les textes de Raymond Roussel parce que leur structure présente ces « bris[ures]<sup>1</sup> ».

Pour Julia Kristeva, ce « mouvement infini » participe à une mise en relief, par Raymond Roussel, du travail à l'origine de ses textes : il manifeste les *Impressions* et *Nouvelles impressions d'Afrique* comme « productivité » plutôt que comme « produit ». Les deux livres sont aussi l'objet d'un « dédoublement » : « Les textes de Roussel entièrement modelés dans et par le *dédoublement* se déplient (dans l'écriture de même que pour la lecture) en deux versants : la *productivité* textuelle et le produit : *texte*.<sup>2</sup> » Parce qu'ils sont structurés de la même façon, il en est de même, selon nous, pour l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates : ils sont à la fois un « produit » (la suite de mots objective et statique dont les lecteurs prennent connaissance) et une « productivité » (parce que cette suite de mots créent une dynamique). L'interchangeabilité entre auteurs et lecteurs, que les Stromates et la Lettre apocryphe de Jacques mettent directement en relief, est liée à cette nature de productivité. Julia Kristeva note ainsi que le dédoublement des textes de Raymond Roussel en produits et productivités entraîne l'exigence du « même dédoublement dans le lieu de la lecture (qui devrait devenir, lui, lieu de lecture *et d'écrire*, de consommation *et de travail*)<sup>3</sup> ». Parce qu'ils sont (aussi) des productivités, les trois textes de notre corpus, comme les deux textes de Raymond Roussel, donnent aux lecteurs le rôle d'auteurs.

Cette double nature des textes – produits et productivités – nous conduit à revenir sur les deux métaphores dont nous sommes partis : celle du texte comme tissu ; celle du texte comme parole.

## 2. Le texte comme machine vivante

L'image du tissu et l'image de la parole apparaissent toutes deux comme insuffisantes pour rendre compte de l'*Évangile selon Marc*, de la Lettre apocryphe de Jacques et des Stromates. Parce qu'ils présentent une structure linéaire, mais aussi une structure fragmentable,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, *loc. cit.* Julia Kristeva ne parle pas de réunification mais souligne que, dans la manière dont Raymond Roussel le met en abyme, son texte « est aussi un *mouvement de réorganisation* » (*ibid.*, p. 78).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>3</sup> *Ibid.*, *loc. cit.* Nous soulignons.

donnant lieu à des réunifications, ils ne sont pas *seulement* des tissus. Parce qu'ils font des lecteurs de nouveaux auteurs, ils ne sont pas *seulement* des paroles, au sens de prises de parole d'un locuteur unique. Une métaphore plus exacte doit rendre compte à la fois de l'aspect dynamique de ces textes et du caractère incommensurable et imprévisible de l'expérience de lecture, puisque celle-ci consiste en la création, par réunifications, de textes potentiels dont le nombre exact est impossible à déterminer.

La métaphore de la *machine*<sup>1</sup> rend justice à la double nature des textes comme produits (les textes sont construits par des auteurs et ils se présentent ainsi comme des objets structurés) et comme productivités (ils exercent une dynamique et, ainsi, produisent, *par les lecteurs*, des textes potentiels). Il faut alors concevoir les textes comme des machines complexes. Pour filer une image informatique employée par Julia Kristeva, des œuvres comme l'*Évangile selon Marc* ou *Impressions d'Afrique* comportent un « programme » initial (la structure linéaire) mais aussi l'annulation, au moins partielle, de ce programme (puisque la structure linéaire comporte des dysfonctionnements, que ce soit par des juxtapositions ou par des ruptures de la linéarité)<sup>2</sup>. Cette métaphore présente cependant deux défauts.

---

<sup>1</sup> Cette métaphore du texte apparaît notamment chez Gilles Deleuze et Félix Guattari, dans l'introduction de *Mille plateaux*, avec des implications sur lesquelles nous reviendrons : « un livre [est] lui-même une petite machine » (*op. cit.*). On la trouve également dans l'article de Julia Kristeva où le texte est présenté comme une « machine » industrielle (la chercheuse parle de « chaîne productrice » – « La productivité dite texte », *art. cit.*, p. 76) et de type informatique (le texte est doté d'un « programme élémentaire » – *ibid.*). La métaphore est d'autant plus justifiée pour les textes de Raymond Roussel que la machine y apparaît comme possible mise en abyme du texte (*cf.* notamment Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, *op. cit.* p. 155 et 312, cités au début de cette conclusion). La métaphore du texte comme machine chez Julia Kristeva présente cependant, selon nous, une difficulté. Selon la chercheuse, l'œuvre de Raymond Roussel s'inscrit dans une langue qui est elle aussi une machine (« *Comment j'ai écrit certains de mes livres* » d'abord, démystifi[e] la programmation bi-sémantique de la machine linguistique » – *art. cit.*, p. 65) : elle serait donc une machine à l'intérieur d'une autre machine. Or, l'idée même de démystification suppose *a minima* que les textes de Roussel sont des machines qui fonctionnent autrement que la langue dans laquelle elles opèrent. Le même problème se pose pour la « société », envisagée comme l'origine d'une programmation à l'intérieur de laquelle la création d'un texte s'inscrit (*cf.* « la mort de l'"écrivain" tel que notre société le veut et le programme comme personnage qui "impressionne" en produisant du vraisemblable » – *ibid.*).

<sup>2</sup> « le processus de la production textuelle [...] ne présuppose aucun "concept" ou "idée" antérieurs à l'acte d'écrire, sauf un "programme élémentaire" de la machine comportant deux fonctions [...] Du coup, ces deux opérations dans leur ensemble produisent un discours vraisemblable sémantiquement (*Impressions d'Afrique* 1) avant de le faire syntaxiquement (*Impressions d'Afrique* 2) dans un récit ordonné comme nous venons de le démontrer. À ce bout de la chaîne productrice, l'arbitraire-déclencheur de l'écriture de même que les fonctions de son "programme élémentaire", sont absents, rayés ou oubliés. » (*ead.*, *art. cit.*, p. 76) Chez Julia Kristeva, que cet « arbitraire-déclencheur » et ces « fonctions » soient « absents, rayés ou oubliés » n'implique pas que le texte cesse d'être assimilable à une machine – une des affirmations initiales de l'article est qu'à l'époque où Raymond Roussel écrit, la « littérature » est « arrivée à la maturité qui lui permet de s'écrire aussi comme une machine et non plus uniquement de parler comme un miroir » (*ead.*, *art. cit.*, p. 60). Le texte est ainsi comparable à la « Matrice » des trois films éponymes d'Andy et Larry Wachowski (*Matrix*, *Matrix Reloaded* et *Matrix Revolutions*, Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Silver Pictures, NPV Entertainment et Heineken Branded Entertainment, 1999 et 2003 pour les deux derniers volets). Tout comme ce programme informatique a intégré dans son fonctionnement

D'une part, ainsi envisagée, la métaphore de la machine maintient l'auteur dans la position d'un concepteur tandis que les lecteurs ne peuvent être l'équivalent que de parties secondaires de la machine ou du programme. Elle ne permet pas de rendre compte de l'interchangeabilité totale de leur rôle.

D'autre part, aussi complexe sa programmation soit-elle, une machine ne peut pas produire quelque chose d'imprévu. Or, les textes potentiels créés par réunifications à partir des textes que nous étudions existent sans qu'il soit possible de les prévoir ni de les dénombrer.

Nous proposons d'appeler *vie* ce caractère d'imprévisibilité propre à la dynamique de réunification. Les textes étudiés sont ainsi semblables à des machines, mais aussi à des êtres vivants. Nous proposons ainsi de désigner les textes comme des *machines vivantes*<sup>1</sup> : *machines* parce qu'en tant qu'ils sont créés, les textes relèvent de l'*artifice* et parce que leur existence est ressentie comme distincte de celle du lecteur ou de la lectrice<sup>2</sup> ; *vivantes* parce que, dans le processus où les lecteurs jouent un rôle équivalent à celui des auteurs, il y a toujours une part des textes qui échappent aux uns comme aux autres<sup>3</sup>.

---

l'anomalie que constituent les « élus » par rapport à son programme initial – ce qu'explique le personnage de « l'Architecte » à la fin du deuxième film – l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*, tout comme les textes de Raymond Roussel, fonctionnent aussi à partir des dysfonctionnements de leur structure linéaire.

<sup>1</sup> Pour reprendre la référence d'une note précédente, la trilogie *Matrix* se termine par l'idée d'une *machine vivante* : la « Matrice », dans sa dernière version, intègre le personnage humain de Neo.

<sup>2</sup> C'est le sentiment d'altérité décrit par Georges Poulet (« Criticism and the experience of interiority », *cap. cit.*).

<sup>3</sup> Le concept de « machine » pour caractériser le « désir » chez Félix Guattari peut être considéré comme intégrant cette dimension de « vie » tout en soulignant ce sentiment d'altérité qui justifie l'emploi du terme « machine ». En effet, pour le philosophe, le désir, qui fait partie de la vie, est en même temps une « machine » parce qu'il coupe l'individu de soi-même : « L'objet "a", décrit par Lacan comme racine du désir, ombilic du rêve, lui aussi fait irruption au sein de l'équilibre structural de l'individu à la façon d'une machine infernale. [...] L'existence de cet objet-machine "a", irréductible, inassimilable aux références structurales, ce "même pour soi-même" qui ne se rapporte aux éléments de la structure que sur le mode de la coupure et de la métonymie, aboutit à ce que la représentation de soi-même par le moyen des grilles du langage ne conduit qu'à une impasse, à un point de rupture et d'appel d'une altérité répétée. L'objet du désir décentre l'individu au bord de lui-même, à la limite de l'autre ; il incarne l'impossibilité d'un refuge absolu de soi-même en soi-même et également l'impossibilité d'un passage radical à l'autre » (Félix Guattari, « Machine et structure », in Félix Guattari, *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, La découverte, 1969, p. 244-245). « [L] individu désirant » devient ainsi une « machine désirante » (Anne Sauvagnargues, « Machines, comment ça marche ? », *Chimères*, 77, 2, 2012, p. 35-46, <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2012-2-page-35.htm>, page consultée le 17 juillet 2019), un concept repris ensuite par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* (Paris, Éditions de Minuit, 1972) et dans *Mille plateaux* (*op. cit.*). Sur le concept de « machine » chez Félix Guattari puis chez Félix Guattari et Gilles Deleuze cf. notamment Christian Kerslake, « Les machines désirantes de Félix Guattari. De Lacan à l'objet "a" de la subjectivité révolutionnaire », *Multitudes*, 34, 3, 2008, p. 41-53 et Florence Andoka, « Machine désirante et subjectivité dans l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », *Philosophique*, 15, 2012, p. 85-94.

L'idée du texte comme être vivant apparaît d'ailleurs au début des Stromates de Clément, d'une manière qui justifie la perspective que nous proposons et nous conduit en même temps à approfondir cette manière de présenter le texte.

### 3. Le texte comme lecteur ; le lecteur comme texte

Καλὸν δ' οἶμαι καὶ παῖδας ἀγαθοὺς τοῖς ἔπειτα καταλείπειν. Οἱ μὲν γε παῖδες σωμάτων, ψυχῆς δὲ ἔγγονοι οἱ λόγοι. Αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηγήσαντάς φαμεν, κοινωνικὸν δὲ ἡ σοφία καὶ φιλόφρων. Λέγει γοῦν ὁ Σολομὼν · *Υἱέ, ἐὰν δεξάμενος ῥῆσιν ἐντολῆς ἐμῆς κρύψῃς παρὰ σεαυτῶ ὑπακούσεται σοφίας τὸ οὖς σου.* [Proverbs 2, 1-2] Σπειρόμενον τὸν λόγον κρύπτεσθαι μηνύει καθάπερ ἐν γῆ τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ, καὶ αὕτη πνευματικὴ φυτεία. Διὸ καὶ ἐπιφέρει · *Καὶ παραβαλεῖς καρδίαν σου εἰς σύνεσιν, παραβαλεῖς δὲ αὐτὴν εἰς νουθέτησιν τῶ νιῶ σου.* [Proverbs 2, 2] Ψυχὴ γάρ, οἶμαι, ψυχῆ καὶ πνεῦμα πνεύματι συναπτόμενα κατὰ τὴν τοῦ λόγου σπορὰν αὖξει τὸ καταβληθὲν καὶ ζωογονεῖ · υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος καθ' ὑπακοὴν τοῦ παιδεύοντος. *Υἱέ, φησὶν, ἐμῶν θεσμῶν μὴ ἐπιλανθάνου.* [Proverbs 3, 1]

« Il est bon, je pense, de laisser aussi de bons enfants à ceux qui viendront ensuite. Et les enfants sont les descendants des corps tandis que ceux de l'âme, ce sont les paroles<sup>1</sup>. D'ailleurs nous appelons "pères" ceux qui nous ont instruits à l'oral<sup>2</sup> et la sagesse est une chose sociable et philanthrope. Salomon dit d'ailleurs : *Mon fils, si après avoir reçu la parole de mon commandement, tu la caches en toi-même, ton oreille obéira à la sagesse.* [Proverbs 2, 1-2] La parole ensemencée, veut-il dire, est cachée comme dans une terre dans l'âme de celui qui apprend ; et c'est une croissance spirituelle. C'est pourquoi il ajoute : *Et tu tourneras ton cœur vers l'intelligence, tu le tourneras vers les recommandations pour ton fils.* [Proverbs 2, 2] L'âme en effet, je pense, s'unissant à l'âme et l'esprit à l'esprit dans l'ensemencement de la parole, fait grandir ce qui est tombé et façonne la vie. Toute personne qui reçoit un enseignement, par l'écoute de l'enseignant, est un fils. *Mon fils, dit-il, mes règles, ne les oublie pas.* [Proverbs 3, 1]<sup>3</sup>»

Le passage présente l'image de la formation d'une vie humaine, de quatre façons. Premièrement, celle-ci apparaît à travers le champ lexical de la famille et de l'enfantement humain : παῖδες « enfants », ἔγγονοι « descendants », πατέρες « pères », υἱός « fils » et συνάπτω, qui peut être utilisé dans le sens d'« épouser »<sup>4</sup> ou faire référence à l'union sexuelle<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ce passage rappelle le discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon sur les enfants engendrés par l'âme, puisque cet engendrement passe notamment par des « discours sur la vertu » (λόγοι περὶ ἀρετῆς) (Platon, *Banquet*, *op. cit.*, 209 b). La différence est cependant que, chez Platon, les enfants sont engendrés au moyen des discours alors que, dans ce passage de *Stromates*, les enfants *sont* les discours.

<sup>2</sup> Dans cette phrase, κατηγῶ a à la fois le sens général d'« enseigner à l'oral » (que l'on trouve par exemple nettement en *Stromates* I, 2, 19, 4 ; v, 2, 15, 3 ; VI, 11, 89, 2 et VII, 9, 52, 3) et le sens technique et spécifiquement chrétien de « catéchiser » (qui apparaît notamment sans ambiguïté en *Stromates* II, 18 96, 2 ; v, 8, 48, 9 et VI, 1, 1, 3). Nous y reviendrons.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 1, 1, 3 – 2, 2.

<sup>4</sup> Ainsi, dans les *Phéniciennes* d'Euripide, συνάπτω exprime le fait qu'Œdipe « épouse » sa mère (v. 1049) et dans *Andromaque*, du même Euripide, l'expression κῆδος συνάψας « ayant épousé en une alliance » désigne les liens qui existe entre Pélée et la famille de Priam.

<sup>5</sup> Après Clément, συνάπτω apparaît avec ce sens dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis : οὐ χορὸν ἄστρον λείψω νόσφι γάμων ἀχρήμιον, ἀλλὰ συνάψω ἄρσενι θηλυτέρην, ἵνα δούλια τέκνα λοχεύσῃ Παρθενικὴ πτερόεσσα παρευνηθεῖσα Βοώτη. « le chœur des astres, je ne le laisserai pas inutile, sans mariages, mais j'unirai des mâles à un genre féminin, pour la Vierge ailée, allongée avec le Bouvier, donne naissance à des enfants esclaves. » (II, v. 352-355)

et αὔξησις, qui désigne la « croissance<sup>1</sup> » et notamment la croissance d'un être vivant en cours de formation<sup>2</sup>. Deuxièmement, Clément emploie de manière filée la métaphore topique des semences et de la croissance végétale pour décrire respectivement l'engendrement et la croissance humaine. On trouve ici le verbe σπείρω « semer », qui peut désigner l'acte concret de la fécondation<sup>3</sup> mais aussi le lien généalogique abstrait entre un père et un fils<sup>4</sup>. Σπορά « ensemencement », également présent dans le passage, fait référence à ce lien généalogique<sup>5</sup> ou désigne les enfants<sup>6</sup>, tandis que φυτεία « croissance » peut être employé comme un équivalent de l'« éducation des enfants »<sup>7</sup>. Troisièmement, le verbe κρύπτω désigne ici non seulement un mode de réception de la parole (« *Mon fils, si après avoir reçu la parole de mon commandement, tu la caches (κρύψης) en toi-même* ») et l'enfouissement de la semence végétale dans la terre (« La parole ensemencée, veut-il dire, est cachée (κρύπτεσθαι) comme dans une terre ») mais aussi l'introduction de la semence masculine dans le ventre de la femme.

<sup>1</sup> Dans *De la génération des animaux* d'Aristote, en II, 1, 734 a et II, 2, 735 b, αὔξησις désigne la « croissance » en général, qu'elle se fasse avant ou après l'éclosion ou la naissance. Pour cette œuvre, nous suivons le texte établi par Pierre Louis dans *De la génération des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.)

<sup>2</sup> Αὔξησις est notamment employé par Aristote pour faire référence à la « croissance » d'un œuf (*De la génération des animaux*, II, 1, 733 a) ou d'une larve (*ibid.*, II, 1, 733 b).

<sup>3</sup> Ce sens est net dans les *Lois* de Platon, en VIII, 841 d, où l'Athénien évoque la possibilité d'une loi stipulant « de ne pas semer des semences impures et bâtardes de jeunes gens, ni des semences stériles de mâles contre nature » (ἄθυτα δὲ παλλακῶν σπέρματα καὶ νόθα μὴ σπείρειν, μηδὲ ἄγωνα ἀρρένων παρὰ φύσιν). Σπείρω désigne ici l'éjaculation et σπέρματα la semence masculine. (Nous suivons le texte établi par Édouard des Places dans Platon, *Œuvres complètes. 11/2. Les Lois. Livres III-VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.)

<sup>4</sup> On trouve ce sens, par exemple, dans *Ajax* de Sophocle, au vers 1293 (Ἀτρέα δ', ὃς αὖ σ' ἔσπειρε « Atrée, qui t'a engendré ») et dans la *République* de Platon (V, 460 b : ὡς πλείστοι τῶν παίδων ἐκ τῶν τοιοῦτων σπείρωνται « pour que la plupart des enfants soient engendrés par des hommes de cette nature »). Dans *Œdipe-Roi* de Sophocle, pour les vers 1496-1498, on peut hésiter sur le sens de σπείρω : Τί γὰρ κακῶν ἄπεστι ; τὸν πατέρα πατὴρ / ὑμῶν ἔπεφνεν · τὴν τεκοῦσαν ἤρσεν, / ὄθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη, κακῶν τῶν ἴσων) (« Car quelle infamie manque encore ? Son père, votre père l'a tué ; celle qui l'avait enfanté, il l'a ensemencée, action par laquelle, moi, je vous ai engendrés ». Soit σπείρω redouble ou prolonge l'action exprimée par ἄρῶ et, dans ce cas, il exprime l'action concrète d'engendrer ; soit les deux verbes sont à distinguer et σπείρω désigne plutôt, comme dans *Ajax* et en *République* V, un lien généalogique. (Nous suivons le texte établi respectivement par Alphonse Dain – *Sophocle. 2. Ajax ; Œdipe Roi ; Électre*, Paris, Les Belles Lettres, 1958 – et Émile Chambry – Platon, *Œuvres complètes. 7/1. La République. Livres IV-VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.)

<sup>5</sup> Ainsi, dans *Ajax* de Sophocle, après avoir énuméré à Agamemnon ses propres fautes et celles de son ancêtre Pélops et de son père Atrée, Teucer s'exclame : Τοιοῦτος ὢν τοιῷδ' ὀνειδίζεις σποράν ; « Toi qui es tel et issu de telles personnes, tu méprises mon origine ? » (*Ajax, op. cit.*, v. 1298).

<sup>6</sup> Ainsi, en *Lois*, V, 729 c, la périphrase παίδων [...] σπορά « semence [...] d'enfants » apparaît comme un équivalent de παῖδες « enfants ». Il en est de même en *Lois*, VI, 783 a, pour la périphrase ἡ τοῦ γένους σπορά (« la semence [...] d'une descendance ») même si, dans ce second cas, le fait que cette « semence » soit alors l'objet du « désir le plus aigu, [qui], bien qu'il aiguille en tout dernier, rend par des démentes les humains absolument les plus ardents » (ἔρωσ ὀξύτατος ὕστατος μὲν ὀρμάται, διαπρωτάτους δὲ τοὺς ἀνθρώπους μανίαις ἀπεργάζεται), conduit à réactiver le sens concret d'éjaculation, avec lequel σπείρω est employé, nous l'avons vu, en *Lois*, VIII, 841 d.

<sup>7</sup> Φυτεία et παιδοποιία sont utilisés comme des synonymes, dans le cadre d'une métaphore filée entre la croissance végétale et la croissance humaine dans le *Théagès* du Pseudo-Platon (121 c). (Pour le *Théagès*, nous suivons le texte établi par Joseph Souilhé in Platon, *Œuvres complètes. 13/2. Dialogues suspects : Second Alcibiade ; Hipparque ; Minos ; Les Rivaux ; Théagès ; Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.)

Même si cette idée n'est pas explicitée, elle est cohérente, selon nous, avec le rapprochement, filé dans l'ensemble du passage, entre les conceptions et croissances végétales et humaines. Quatrièmement, le verbe ζωογονῶ fait référence à un être vivant.

Or, ζωογονῶ ne désigne pas la conception ou la naissance d'un être, qui serait ainsi formé et vivant une fois pour toutes. Une comparaison avec d'autres emplois de ce verbe chez Clément et dans d'autres textes, notamment de la Bible grecque, conduit à lui donner plutôt un sens actif : celui d'une action qui maintient la vie<sup>1</sup> ou façonne une vie en cours de formation<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> À ce qu'il nous semble, ζωογονῶ désigne rarement le fait d'« engendrer » ou de « donner naissance » (il n'est pas un synonyme de τίκτω). Le verbe a notamment le sens de « laisser vivre » dans la Bible grecque, en *Exode* 1, 17 (ἐζωογόνουν τὰ ἄρσενα « elles laissaient vivre les enfants mâles »), 18 et 22, en *Juges* 8, 19 et dans le *Troisième livre des Rois* (21, 31). Οὐ ζωογονῶ signifie ainsi « ne pas laisser vivre », « faire mourir » dans le *Premier livre des Rois*, en 27, 9 et 11. Dans le *Premier livre des Rois*, on trouve l'opposition entre θανατῶ « faire mourir », « donner la mort » et ζωογονῶ « laisser vivre », « maintenir la vie », en 2, 6. Son sens est alors éclairé par un parallélisme entre deux propositions : κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ, κατὰγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει « le Seigneur fait mourir et fait vivre, il fait descendre dans l'Hadès et il fait en remonter ». La différence avec ζῶ « vivre » apparaît nettement dans le *Quatrième livre des Rois* (7, 4) : καὶ νῦν δεῦτε καὶ ἐμπέσωμεν εἰς τὴν παρεμβολὴν Συρίας · ἐὰν ζωογονήσωσιν ἡμᾶς, καὶ ζησόμεθα· καὶ ἐὰν θανατώσωσιν ἡμᾶς, καὶ ἀποθανούμεθα « eh bien, allons donc et tombons dans le campement des Syriens ; s'ils nous laissent vivre, eh bien nous vivrons ; et s'ils nous font mourir, eh bien nous mourrons ». Dans ce contexte, ζῶ « vivre » et ἀποθνήσκω « mourir » désignent chacun un résultat durable tandis que ζωογονῶ « laisser vivre » et θανατῶ « faire vivre » font référence à chacune des deux actions conduisant à ce résultat. Cet emploi de ζωογονῶ pour désigner une action (celle de laisser en vie, de maintenir en vie ou de faire advenir à une vie complète) n'est pas réservée à la Bible grecque et à des auteurs chrétiens tels que Clément. Le premier usage connu de ce verbe, dans une fable d'Ésope, présente le même sens, à propos d'un berger laissant un loup entrer dans la bergerie : Πῶς ἄγων τοῦτον ἔνδοθεν εἰς τὴν μάνδραν ποίμνια βούλει σοι τοῦ ζωογονεῖσθαι ; « Comment peux-tu permettre à celui-ci d'aller dans l'enclos, alors que toi, tu veux protéger la vie des brebis ? » Pour ces différentes œuvres, nous suivons le texte établi par John William Wevers (*Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 2/1. Exodus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), Alan England Brooke (*The Old Testament in Greek. 1,4. Vol 1. The Octateuch ; Pt. 4, Joshua, Judges, and Ruth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917) et Henry Barclay Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. 1. Genesis-IV Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901, pour les livres des *Rois*. Le livre des *Juges*, ainsi que le *Premier* et le *Troisième livre des Rois* dans leur traduction grecque sont en cours de publication dans la série *Septuaginta: Vetus Testamentum graece* (volume IV, 2, texte édité par José Manuel Cañas Reillo pour les *Juges* ; volume V, 1, texte édité par Anneli Aejmelaeus pour le *Premier livre des Rois* et volume VI, 1-2, texte édité par Julio Treballe Barrera et Pablo A. Torijano pour le *Troisième livre des Rois*.)

<sup>2</sup> Ainsi, lorsque Clément présente, dans le *Pédagogue*, la conception de l'être humain, ζωογονῶ désigne non pas la conception ou la naissance, mais la formation progressive de la vie de l'embryon, dans l'utérus de la mère : Καὶ δὴ καὶ τὸ κατὰ γαστρὸς τὸ μὲν πρῶτον ὑγροῦ ἐστὶ σύστασις γαλακτοειδῆς, ἔπειτα ἐξαιματομένη σαρκούται ἢ σύστασις αὕτη, πηγνυμένη δὲ ἐν τῇ ὑστέρα ὑπὸ τοῦ φυσικοῦ καὶ θερμοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ διαπλάττεται τὸ ἔμβρυον, ζωογονεῖται. « Et, certes, ce qui est dans le ventre en premier est une matière faite d'humidité, semblable à du lait, puis cette matière devient chair en étant irriguée de sang et, en s'épaississant dans l'utérus sous l'effet du souffle naturel et chaud par lequel l'embryon est formé, elle se forme en un être vivant. » (*Pédagogue* I, 6, 49, 2). De même, dans le *Stromate* VII, à propos des œufs, ζωογονῶ ne désigne ni la ponte ni l'éclosion, mais la formation de la vie lors de la couvaison : Ὅρα ν γοῦν ἐστὶ τὰ ὡὰ τὰ ἀπὸ τῶν περικαθαρθέντων, εἰ θαλφθεῖ, ζωογονούμενα. « En effet, il est possible de voir les œufs qui proviennent des rites de purification, s'ils sont couvés, former la vie. » (*Stromates* VII, 4, 26, 3). Ailleurs, ζωογονῶ est employé parallèlement à φύω : les deux verbes désignent un processus vital, relatif, pour l'un, aux animaux, et, pour l'autre, aux végétaux : τὰ ζωογονούμενα καὶ φυόμενα (*Stromate* V, 14, 107, 1) ; τὰ ζωογονούμενα καὶ τὰ φυόμενα (*Stromates* VI, 16 142, 4), littéralement « ce qui grandit selon la vie animale et ce qui pousse selon la vie végétale ». D'une manière similaire, τὰ ζωογόνουντα désigne « les animaux » dans la version grecque de *Lévitique* 11, 47. Pour le *Pédagogue* et pour le *Lévitique* dans sa version grecque, nous suivons le texte édité, respectivement par Marguerite Harl dans *Le Pédagogue. Livre I, op. cit.* et



Cette idée d'une vie en formation est appliquée, dans le passage, à deux phénomènes distincts. Chacun d'eux donne un rôle différent au lecteur.

Premièrement, l'image de la vie en formation décrit la relation entre le producteur et le récepteur des paroles, qu'il s'agisse de la relation entre un auteur et des lecteurs ou entre un orateur et ses auditeurs<sup>1</sup>. Un auteur ou orateur initial (les « pères » qui nous « ont instruits à l'oral » ; Salomon comme locuteur des *Proverbes*) communique des paroles à un lecteur ou auditeur envisagé comme son « fils » (c'est le cas, par exemple, du destinataire des *Proverbes*, appelé à deux reprises « mon fils »)<sup>2</sup>. Cependant, dans la mesure où ce dernier est lui-même appelé à transmettre les paroles qu'il a reçues, il est en même temps lui-même le père d'un nouveau « fils » : lorsque Salomon écrit « tu tourneras ton cœur vers l'intelligence, tu le tourneras vers les recommandations pour *ton fils* », il désigne, par ces deux derniers mots, une troisième génération<sup>3</sup>. Ainsi, quand Clément affirme « Toute personne qui reçoit un enseignement, par l'écoute de l'enseignant, est un fils. », il ne décrit pas une seule situation de communication, mais formule une loi générale, valable pour ces deux situations de communication successives. Dans cette première perspective (le récepteur des paroles est un enfant), le lecteur est donc à la fois un fils (par rapport à l'auteur) et un père (par rapport aux personnes auxquelles il s'adressera ou pour lesquelles il écrira).

Deuxièmement, l'image de la vie en formation permet de décrire la relation entre un auteur ou un locuteur et ses paroles, c'est-à-dire pour évoquer l'écriture d'un texte ou la composition et la profération d'un enseignement oral : « les enfants sont les descendants des corps tandis que ceux de l'âme, ce sont les paroles ». Les pères sont alors les auteurs et les orateurs, et les fils, les paroles écrites ou prononcées. Clément reprend cette image au *Phèdre*

---

par John William Weverset et Udo Quast dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, 2/2. *Leviticus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

<sup>1</sup> Comme nous le verrons, les deux perspectives – communication à l'écrit et communication à l'oral – sont étroitement mêlées au début du Stromate I. Le chapitre 1, dans son état actuel, commence par une question sur le droit aux συγγράμματα, donc aux compositions écrites : Πότερον δ' οὐδ' ὅλως ἢ τισὶ καταλειπτέον συγγράμματα ; « Faut-il refuser complètement ou laisser à certains les compositions écrites ? » (I, 1, 1, 1) (La formulation peut s'appliquer aussi au droit d'écrire qu'à l'autorisation de lire.) Cependant, en I, 1, 1, 3, καθηγῶ désigne nettement une communication orale. Nous partons donc du principe que ces propos, qui apparaissent au début des Stromates, s'appliquent aussi bien à un enseignement oral qu'à un enseignement écrit comme celui que présente Clément.

<sup>2</sup> On retrouve cette assimilation de l'auditeur à un fils en Stromates V, 2, 15, 2-3. Sur ce passage et son arrière-plan platonicien, cf. Alain Le Boulluec, *Stromate V*, tome II, *op. cit.*, p. 82.

<sup>3</sup> Cette succession de trois générations apparaît déjà dans l'intertexte de *Proverbes* 2, 1-2. David-Marc d'Harmonville et Épiphané Dumouchet l'interprètent, dans ce contexte, comme « un effet de mise en abîme » : « le texte grec crée un effet de mise en abîme en introduisant le fils du fils auquel s'adresse la monition » (*La Bible d'Alexandrie. 17. Les Proverbes*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 168-169).

de Platon<sup>1</sup>, où apparaît d'ailleurs l'expression ἐν [...] τῆ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ « dans l'âme de celui qui apprend »<sup>2</sup>, présente dans ce passage des Stromates. Dans cette seconde perspective, les lecteurs et les auditeurs ne sont pas envisagés comme des fils susceptibles de devenir les pères de nouveaux récepteurs des paroles, c'est-à-dire comme une génération intermédiaire. Ils sont présentés comme les parents des paroles initiales, au même titre que l'auteur ou le locuteur de ces dernières. La vie qui est formée apparaît ainsi comme le fruit de l'union de ceux qui écrivent ou parlent et de ceux qui les lisent ou les écoutent : « L'âme en effet, je pense, s'unissant à l'âme et l'esprit à l'esprit dans l'ensemencement de la parole, fait grandir ce qui est tombé et façonne la vie. » Cette idée est également présente dans l'image de la semence enfouie dans la terre : « La parole ensemencée, veut-il dire, est cachée comme dans une terre dans l'âme de celui qui apprend (ἐν γῆ τῆ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ)<sup>3</sup> ». Dans cette seconde

<sup>1</sup> Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν αἰεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαύουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γὰρ καὶ μή. πλημμελοῦμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς αἰεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. [...] Τί δ'; Ἄλλον ὀρώμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φέεται ; « L'écriture présente, mon cher Phèdre, un grave inconvénient, qui se retrouve du reste dans la peinture. En effet, les êtres qu'enfante celle-ci sont comme des vivants ; mais si l'on leur pose une question, ils gardent dignement le silence. La même chose a lieu pour les discours écrits : on pourrait croire qu'ils parlent comme des êtres sensés ; mais si l'on les interroge en voulant apprendre ce qu'ils disent, ils signifient une seule chose, toujours la même. Une fois écrit, chaque discours s'en va rouler de tous côtés, et passe indifféremment à ceux qui s'y connaissent et à ceux qui n'ont rien à en faire ; il ignore à qui il doit, ou ne doit pas s'adresser. Si des voix discordantes se font entendre à son sujet, s'il est injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père. À lui seul, en effet, il est incapable de repousser une attaque et de se défendre lui-même. [...] Mais alors, si nous considérons un autre discours, frère du précédent, et de naissance légitime celui-là ? Si nous examinons comment il naît, et combien il surpasse l'autre par sa qualité et sa puissance naturelles ? » (Platon, *Phèdre*, 275 d – 276 a) Nous reprenons la traduction de Claude Moreschini et Paul Vicaire, que nous modifions légèrement (Platon, *Phèdre*, *op. cit.*).

<sup>2</sup> Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῆ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ : « Celui [le discours] qui s'écrit avec la science dans l'âme de l'homme qui apprend » (Platon, *Phèdre*, 276 a). Nous reprenons la traduction de Claude Moreschini et Paul Vicaire (*op. cit.*).

<sup>3</sup> Il n'est pas impossible que Clément reprenne ici la manière dont Aristote présente la conception dans *De la génération des animaux*. Selon le philosophe, dans la conception sexuée, la femelle fournit la matière et le mâle, par le sperme, le mouvement qui permet de l'organiser (I, 16, 730 c). De cette façon, « il est nécessaire que ce soit dans la femelle que la gestation a lieu » (ἀνάγκη ἐν τῷ θήλει ὑπάρχειν τὸν τόκον) (*loc. cit.*). (Sur la conception chez Aristote, cf. notamment Christian Andres, « La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influence du Cortesano dans la comedia lopesque », *Bulletin hispanique*, 91, 2, 1989, p. 255-277, p. 257-259.) Dans la mesure où les lecteurs et auditeurs sont, dans le passage des Stromates, associés à deux noms féminins (γῆ et ψυχῆ), il serait tentant de les associer à la femelle, recevant le mouvement impulsé par l'auteur ou l'orateur, ce dernier correspondant, quant à lui, au mâle dans la conception sexuée selon Aristote. Lecteur ou auditeur aurait alors un rôle secondaire par rapport au lecteur ou à l'auditeur. (Cf. Christian Andres, « La nature de la femme », *art. cit.*, p. 257 : « chez Aristote, la génération a pour cause motrice le sperme, la semence mâle, tandis que la femelle ne procure que la matière de l'embryon ».) Deux raisons s'opposent cependant à cette idée d'une supériorité de celui qui émet les paroles sur celui qui les reçoit, sur la base d'un schéma aristotélicien de la conception. Premièrement, elle suppose, de la part de Clément, une connaissance assez précise de l'embryologie d'Aristote, qui reste à prouver. Or, dans la phrase sur « [l]a parole ensemencée [...] cachée comme dans une terre »,

perspective (les paroles écrites ou orales sont des enfants), le lecteur est un père : avec l'auteur, il crée le texte comme un être vivant.

Ces deux perspectives, exprimées par Clément, sont cohérentes avec ce que nous avons identifié dans les textes du corpus, par deux aspects.

D'une part, l'image de la création du texte comme un enfantement (la seconde perspective) fait de celui-ci comme une entité qui échappe toujours en partie à l'auteur, tout comme au lecteur. Cet aspect est cohérent avec la dynamique de réunifications que nous avons mise en évidence dans l'expérience de lecture de l'*Évangile selon Marc*, de la Lettre apocryphe de Jacques et des Stromates : celles-ci sont impossibles à dénombrer ; le texte apparaît donc comme imprévisible et impossible à circonscrire pleinement, ce qui justifie la métaphore du texte comme une machine vivante que nous avons proposée.

D'autre part, les deux perspectives mettent l'auteur et le lecteur sur un pied d'égalité. Dans la première (la communication comme enfantement du récepteur), le lecteur est un père au même titre que l'auteur dans la mesure où il peut créer, à son tour, un nouveau texte, pour de nouveaux lecteurs. Dans la seconde (la création d'un texte comme enfantement du texte), le lecteur et l'auteur sont les deux parents du texte. Cette égalité apparaît d'ailleurs dans une discrète métaphore sociale et politique employée par Clément : κοινωνικὸν δὲ ἡ σοφία καὶ φιλόανθρωπον « la sagesse est une chose sociable et philanthrope »<sup>1</sup>. Les adjectifs κοινωνικός et φιλόανθρωπος sont employés conjointement par plusieurs auteurs avant Clément pour décrire la bonne intégration d'un individu dans une société et dans une cité<sup>2</sup>. Auteur et lecteur

---

l'expression ἐν [...] τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ « dans l'âme de celui qui apprend » est reprise non à Aristote, mais à Platon (*Phèdre*, 276 a). Surtout, deuxièmement, le passage affirme l'égalité de l'auteur et du lecteur, de même que de l'orateur et de l'auditeur. Pour Clément, le récepteur de la parole peut en devenir un nouvel émetteur. La formulation de l'avant-dernière phrase (« L'âme en effet, je pense, s'unissant à l'âme et l'esprit à l'esprit dans l'ensemencement de la parole, fait grandir ce qui est tombé et façonne la vie. ») suppose également une égalité entre les deux « âme[s] » et les deux « esprit[s] » de l'auteur ou orateur et du lecteur ou auditeur. En résumé, Clément reprend peut-être, en employant deux mots féminins, une vulgate aristotélicienne sur la conception d'un être vivant, mais sans reprendre l'inégalité que cette vulgate suppose.

<sup>1</sup> À cette image se joint un intertexte biblique, signalé par Alain Le Boulluec (« Pour qui, pourquoi, comment ? Les Stromates de Clément », première publication dans *Entrer en matière. Les prologues*, Jean-Daniel Dubois et Bernard Roussel, dir., Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 23-36, republié dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012 – deuxième édition revue et augmentée, p. 111-123, p. 120.) : φιλόανθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία « la sagesse est un esprit qui aime l'humanité » (*Sagesse* 1, 6). Pour le texte grec de la *Sagesse*, nous suivons Joseph Ziegler (*Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 12/1. Sapientia Salomonis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962).

<sup>2</sup> Philon présente « les choreutes de la vertu » (οἱ χορευταὶ ἀρετῆς) comme pouvant éprouver de la tristesse « parce qu'ils se lamentent des malheurs des insensés à cause de leur appartenance naturelle à une même communauté et de leur amour pour l'humanité ou parce que leur joie est excessive » (τὰς τῶν ἀφρόνων ὀδυρομένοι συμφορὰς διὰ

apparaissent ainsi non comme unis par une relation de hiérarchie mais comme faisant partie d'une même société où chacun peut remplir les mêmes fonctions : celle de transmettre et recevoir la sagesse. Cette égalité entre auteur et lecteur correspond nettement à l'idée que, pour l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates, auteur et lecteur sont des rôles interchangeables, puisque par les réunifications qu'il réalise, le lecteur crée le texte autant que l'auteur.

Or, la façon dont Clément présente le texte comme un être vivant, dans le cadre d'une relation où auteur et lecteur sont sur un pied d'égalité, comporte aussi deux particularités qui nous conduisent à compléter la façon dont nous avons défini le texte, au terme de cette première partie.

Premièrement, les deux images (la relation entre l'auteur ou l'orateur et le lecteur ou l'auditeur comme un lien d'engendrement ; la composition de paroles orales ou écrites comme formation d'une nouvelle vie) sont étroitement mêlées dans le passage, selon un procédé qui apparaît plusieurs fois dans les Stromates<sup>1</sup>. Ainsi, la première phrase « Il est bon, je pense, de laisser aussi de bons enfants à ceux qui viendront ensuite. » peut se rattacher à l'une comme à l'autre des deux perspectives : les « enfants » peuvent ici désigner aussi bien des paroles que leurs récepteurs. Dans ces lignes les deux images sont même assimilées l'une à l'autre : être le

---

τὸ φύσει κοινωνικὸν καὶ φιλόανθρωπον) (Philon, *Sur la migration d'Abraham*, 156. Philon reprend sans doute ici un passage de Chrysippe – fragment 436 dans Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, vol. 3, 1903.) On retrouve les deux adjectifs dans la description des qualités supposées de Caligula : ὁ πρὸ μικροῦ χρηστὸς καὶ φιλόανθρωπος ἴσος τε καὶ κοινωνικὸς εἶναι νομισθεῖς Γάιος « Caius, que, peu de temps auparavant, on croyait être bon, sociable, juste et aimable ». De même, Strabon décrit « le caractère rétif et sauvage » (τὸ δὲ δυσήμερον καὶ ἀγριῶδες) des habitants des Pyrénées en disant qu'« ils ont perdu l'appartenance à une communauté et à l'amour de l'humanité » (ἀποβεβλήκασι τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ φιλόανθρωπον) (*Géographie*, III, 3, 8). On peut également mentionner Caius Musonius Rufus et Plutarque, qui emploient chacun ces deux adjectifs, conjointement avec φιλόπολις « soucieux de sa cité » pour décrire les qualités d'un bon citoyen (Caius Musonius Rufus, discours 14 – « Est-ce que le mariage est un handicap pour la poursuite de la philosophie ? » – 80 et Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 796 e – κοινωνικός et φιλόανθρωπος apparaissent également en 786 c dans le même traité, où il est question des « actions utiles à la communauté et à l'humanité » (τὰ κοινωνικὰ ἔργα καὶ φιλόανθρωπα). Nous suivons les textes édités respectivement par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 20. De Abrahamo et Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 32. Legatio ad Caium*, Paris, Éditions du Cerf, 1966 et 1972), François Lasserre (Strabon, *Géographie. Tome II. Livres III-IV*, Paris, Les Belles, 1966), Valéry Laurand (*in Valéry Laurand, Stoïcisme et lien social : enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 357) et Marcel Cuvigny (Plutarque, *Œuvres morales. Tome XI. 1<sup>ère</sup> partie : traités 49-51*, Paris, Les Belles Lettres, 1984).

<sup>1</sup> Nous avons vu, par exemple (*cf. supra*), comment, en *Stromates* I, 13, Clément entremêle les références au démembrement de Penthée et au démembrement de Dionysos ainsi que plusieurs métaphores de l'unité (les cordes d'une harpe, les nombres, les figures géométriques, les parties de l'univers) qui ne sont pas toutes assimilables.

père de paroles orales ou écrites, c'est toujours, en même temps, être le père d'auditeurs ou de lecteurs<sup>1</sup>. La succession des trois premières phrases suppose cette assimilation : Clément peut passer de l'idée que « les descendants [...] de l'âme, ce sont les paroles » au nom de « pères » donné à « ceux qui nous ont instruits à l'oral » puis à l'interjection « Mon fils » au début de la citation de *Proverbes* 2, 1-2 parce qu'engendrer des « paroles » signifie en même temps être un « père » pour ses auditeurs et en faire ses « fils »<sup>2</sup>. Ainsi, l'auditeur ou le lecteur et le texte sont un seul et même fils<sup>3</sup> : la personne qui reçoit les paroles et les paroles elles-mêmes ne font qu'un<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Alain Le Boulluec parle d'« une métonymie, qui fait passer la filiation du rapport entre le discours et le locuteur ou scripteur à la relation entre le lecteur-catéchumène et l'auteur-maître » (« Pour qui, pourquoi, comment ? Les Stromates de Clément », *art. cit.*, p. 114). La personnification du texte que suppose son assimilation à un « enfant » permet que la situation de filiation du texte se confonde avec celle de la personne du lecteur ou de l'auditeur par rapport à l'auteur ou à l'orateur, dans la perspective de Clément.

<sup>2</sup> La fusion entre les deux images est, par ailleurs, favorisée par le fait que Clément mêle, dans ce passage, différents procédés de rapprochement entre un signifiant et un signifié. Ces lignes comportent un rapprochement explicite, au moyen de l'adverbe καθάπερ : Σπειρόμενον τὸν λόγον κρύπτεσθαι μηνύει καθάπερ ἐν γῆ τῆ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ « La parole ensemencée, veut-il dire, est cachée comme dans une terre dans l'âme de celui qui apprend » – on peut parler d'une comparaison). Elles présentent d'autres rapprochements qui demeurent implicites, à des degrés distincts. Dans Οἱ μὲν γε παῖδες σωμάτων, ψυχῆς δὲ ἔγγονοι οἱ λόγοι. « Et les enfants sont les descendants des corps tandis que ceux de l'âme, ce sont les paroles. », les paroles sont nettement rapprochées des enfants même si l'on ne trouve pas d'adverbe explicitant ce lien. En revanche, dans Ψυχὴ γάρ, οἶμαι, ψυχῆ καὶ πνεῦμα πνεύματι συναπτόμενα κατὰ τὴν τοῦ λόγου σπορὰν αὐξεῖ τὸ καταβληθὲν καὶ ζωογονεῖ « L'âme en effet, je pense, s'unissant à l'âme et l'esprit à l'esprit dans l'ensemencement de la parole, fait grandir ce qui est tombé et façonne la vie. », le lecteur doit comprendre que les deux âmes et les deux esprits sont présentés comme deux parents, susceptibles de concevoir et faire grandir la parole. Enfin, Clément mentionne une métonymie entrée dans des habitudes de langage (une catachrèse), qu'il redynamise : Αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηγήσαντάς φαμεν « D'ailleurs nous appelons "pères" ceux qui nous ont instruits à l'oral ». Si chacune des deux associations (l'auditeur ou le lecteur est un fils ; le texte est un fils) avait été présentée de la même façon, par exemple, dans deux comparaisons présentées en parallèle, elles auraient existé de manière séparée. L'usage de rapprochements variés crée une impression de magma, qui permet la fusion des deux rapprochements.

<sup>3</sup> Cette double assimilation n'est pas une originalité de ce passage. On la retrouve en Stromates III, 15, 98, 4 – 99, 4. Ce sont d'abord des paroles, les « dogmes », qui sont assimilées à des enfants (Οἱ γὰρ τῶ ὄντι τοῦ κυρίου ἐκλεκτοὶ οὐ δογματίζουσιν οὐδὲ τεκνοποιοῦσιν τὰ εἰς κατάραν ὥσπερ αἱ αἱρέσεις. « En effet, les véritables élus du Seigneur n'ont pas d'opinions ni ne font des enfants qui soient pour la malédiction, comme le font les hérésies. » (III, 15, 98, 5) Cependant, Clément présente ensuite une citation où Jésus s'adresse à ses disciples en les appelant τεκνία « petits enfants » (*Jean* 13, 33) (III, 15, 99, 2), puis un verset où Paul emploie l'expression τεκνία μου « mes petits enfants » pour parler de ses destinataires (*Galates* 4, 19) (III, 15, 99, 2), avant de reprendre une autre citation paulinienne où l'apôtre affirme à ses lecteurs qu'ils « n'ont pas de nombreux pères : en effet, c'est moi qui vous ai engendrés dans le Christ par l'évangile » (οὐ πολλοὺς πατέρας · ἐν γὰρ Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα) (*Première lettre aux Corinthiens* 4, 15) (III 15, 99, 3). On passe ainsi d'un rapprochement des paroles avec des enfants à une assimilation des auditeurs et lecteurs, également à des enfants.

<sup>4</sup> La même assimilation apparaît déjà dans le *Phèdre* de Platon. Le discours « frère du précédent, et de naissance légitime », qui « surpasse » le discours écrit (*cf.* 276 a) est « Celui qui s'écrit avec la science dans l'âme de l'homme qui apprend ; celui qui peut se défendre lui-même, qui sait parler ou se taire devant qui il faut. » (Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῆ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.) (276 b) : il peut se défendre parce qu'il ne fait qu'un avec « l'homme qui apprend » et qui est capable de parler ou de garder le silence. C'est ce qu'explique *Phèdre* dans la réplique qui suit : « Tu veux dire le discours de celui qui sait » (Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον) (*ibid.*, *loc. cit.*).

Il nous faudra ainsi saisir dans quelle mesure le texte qui existe au-delà du texte écrit – le texte potentiel, le texte comme machine vivante – se confond avec le lecteur.

Deuxièmement, le passage du Stromate I fait intervenir de deux manières l'idée d'un langage voilé. D'une part, la citation de *Proverbes 2, 2* (*Καὶ παραβαλεῖς καρδίαν σου εἰς σύνεσιν, παραβαλεῖς δὲ αὐτήν εἰς νουθέτησιν τῷ υἱῷ σου. « Et tu tourneras ton cœur vers l'intelligence, tu le tourneras vers les recommandations pour ton fils. »*) fait intervenir deux fois le verbe παραβάλλω, qui signifie « tourner (vers) », mais qui rappelle aussi le langage ἐν παραβολαῖς « en paraboles » employé par Jésus, d'autant plus que Clément évoque ce langage « en paraboles » quelques lignes plus loin :

Διὰ τοῦτο, φησὶν ὁ κύριος, ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσι καὶ οὐ συνιᾶσι [*Évangile selon Marc 4, 11-12* ou parallèles], τὴν ἄνοιαν αὐτοῖς ὡς μὴ παρέχοντος τοῦ κυρίου - μὴ γὰρ οὐ θεμιτὸν οὕτω φρονεῖν - ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν διελέγξαντος προφητικῶς καὶ ἀσυνέτους τῶν λεγομένων ἐσομένων μνηύσαντος.

« Voilà pourquoi, dit le Seigneur, je leur parle en paraboles, parce qu'en voyant ils ne voient pas et qu'en entendant ils n'entendent pas et ne comprennent pas. [*Évangile selon Marc 4, 11-12* ou parallèles] Le Seigneur ne provoquait pas leur ignorance – n'allons pas penser une impiété de ce genre ! – mais il montrait dans un style prophétique l'ignorance qui leur appartenait et il signifiait qu'ils ne pourraient comprendre ses paroles.<sup>1</sup> »

D'autre part, surtout, le passage présente deux fois le verbe κρυπτό. La première occurrence apparaît dans la citation de *Proverbes 2, 1* : *Υἱέ, ἐὰν δεξάμενος ῥῆσιν ἐντολῆς ἐμῆς κρύψῃς παρὰ σεαυτῷ « Mon fils, si après avoir reçu la parole de mon commandement, tu la caches en toi-même »*. Le terme est ensuite repris par Clément dans un commentaire de ce verset et lui permet de le relier à l'image de la formation d'une vie nouvelle : *Σπειρόμενον τὸν λόγον κρύπτεσθαι μνηύει καθάπερ ἐν γῆ τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῆ, καὶ αὕτη πνευματικὴ φυτεία. « La paroleensemencée, veut-il dire, est cachée comme dans une terre dans l'âme de celui qui apprend »*. Le passage présente ainsi un lien entre le texte comme machine vivante et une caractéristique commune à l'*Évangile selon Marc*, à la Lettre apocryphe de Jacques et aux Stromates : l'usage d'un langage complexe. La fécondité du style voilé (« La paroleensemencée [...] est cachée comme dans une terre [...] et c'est une croissance spirituelle. ») y apparaît comme coïncidant avec la vie du texte.

C'est à ce lien entre le texte comme réalité vivante et l'usage d'un langage complexe que nous allons maintenant nous intéresser.

---

<sup>1</sup> *Stromates I*, 1, 2, 3.

## **Le langage d'oscillations dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie. Perspectives littéraires et herméneutiques**

### Résumé

Dans une perspective comparatiste, ce travail met en évidence un fonctionnement similaire dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ce fonctionnement consiste en deux aspects. Le premier est un mode ambivalent de construction du texte. Dans les trois œuvres, le texte est structuré selon une progression linéaire mais aussi, en même temps, comme une suite de fragments dissociables les uns des autres. L'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont également chacun organisés de manière hétérogène et hiérarchisée mais se présentent en même temps comme une matière textuelle homogène et inorganisée. En conséquence, les trois textes oscillent entre deux types de structure et entre deux types d'organisation, ce qui explique la présence, à l'intérieur d'eux, de modes de recomposition du texte qui ne sont ni la linéarité ni la fragmentation. L'expérience de lecture de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* est également une recomposition de ces trois textes selon des modalités nouvelles. Le second aspect propre au fonctionnement de ce corpus concerne l'usage du langage. Les oscillations qui caractérisent la structure et l'organisation des trois textes conduisent à la mise en œuvre d'un langage qui ne *dit* pas mais *montre*, d'une double façon : qui *montre* au-delà du langage et *montre* le langage lui-même. Ainsi, ce travail élabore un modèle littéraire commun aux trois œuvres mais aussi applicable à d'autres textes, voire à d'autres œuvres, relevant d'autres arts.

**Mots-clés :** *Évangile selon Marc* ; *Lettre apocryphe de Jacques* ; *Stromates* ; Clément d'Alexandrie ; Bible ; apocryphe ; patristique ; paraboles ; paradoxes ; comparatisme ; théorie littéraire ; lecture ; structure littéraire ; juxtaposition ; fragments ; Ludwig Wittgenstein ; monstration ; herméneutique

## **The oscillating language in the Gospel according to Mark, the Apocryphal Letter of James and Clement of Alexandria's Stromateis. Literary and hermeneutical perspectives**

### Summary

Lead from a comparative perspective, this work brings out a similar functioning in the *Gospel according to Mark*, the *Apocryphal Letter of James* and Clement of Alexandria's *Stromateis*. This functioning consists of two aspects. The first one is an ambivalent way of building the text. In the three works, the text is structured according to a linear progression, but also, at the same time, as a sequence of fragments which could be separated from each other. The *Gospel*, the *Letter* and the *Stromateis* are also organized in a heterogeneous and hierarchical way but exist, at the same time, as a homogeneous and unorganized textual material. Consequently, the three texts are oscillating between two kinds of structuring and between two kinds of organizing, which explain the presence, inside them, of ways of recomposing the text which are neither linear nor fragmentary. The experience of reading the *Gospel*, the *Letter* and the *Stromateis* is also an experience of recomposing the three texts in new ways. The second aspect which characterizes the functioning of this corpus is about the use of language. The oscillating character of the three texts concerning their structure and organization leads to a language which doesn't *say* but *shows*, in a twofold way: it *shows* beyond language and *shows* language itself. Thus, this work builds up a literary model, which exists in the three works but which also applies to other texts and even to other works from other arts.

**Keywords:** *Gospel according to Mark*; *Apocryphal Letter of James*; *Stromateis*; Clement of Alexandria; Bible; apocryphal; Patristics; parables; paradoxes; comparatism; literary theory; reading; literary structure; juxtaposition; fragments; Ludwig Wittgenstein; monstration; hermeneutics

SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ÉCOLE DOCTORALE 1 / ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

« Orient & Méditerranée » UMR 8167 / Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE / Pavillon Marguerite-d'Youville, C.P. 6128, succursale Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3J7, CANADA

**DISCIPLINES :** Études grecques et Études bibliques

**SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL**  
**ÉCOLE DOCTORALE I / ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES**

**« Orient & Méditerranée » UMR 8167**

**Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal**

**T H È S E**

pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE SORBONNE UNIVERSITÉ**

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL**

Disciplines : Études grecques et Études bibliques

Présentée et soutenue par :

**Antoine PARIS**

le 14 janvier 2021

***Le langage d'oscillations dans l'Évangile selon  
Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et  
les Stromates de Clément d'Alexandrie***

**Perspectives littéraires et herméneutiques**

**Volume II : Seconde partie et conclusion**

**Sous la direction de**

M. Pierre LETOURNEAU – Professeur d'université, Université de Montréal, directeur de thèse  
M. Olivier MUNNICH – Professeur d'université, Sorbonne Université, directeur de thèse

**Membres du jury**

M. Alain GIGNAC – Professeur d'université, Université de Montréal  
M. Alain LE BOULLUEC – Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études  
M. Jean-Yves MASSON – Professeur d'université, Sorbonne Université  
M. Sébastien MORLET – Professeur d'université, Sorbonne Université  
M. Geert VAN OYEN – Professeur ordinaire, Université catholique de Louvain





# **Seconde partie**

## **Le langage d'oscillations comme monstration**



## Introduction

L'étude de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* nous a conduit à les définir comme déployant une existence au-delà les mots. Par-delà la linéarité des mots qui se suivent sur la page, par la dynamique de réunification à laquelle les lecteurs participent, ces derniers déploient des textes nouveaux, correspondant à des structures et à des organisations inédites, au nombre impossible à définir.

En cela se manifeste ce que nous avons proposé d'appeler le « résidu d'abstraction<sup>1</sup> » de ces livres. En tant que livres, c'est-à-dire en tant qu'objets constitués d'une suite de mots, quel que soit le support où cette suite de mots se déploie<sup>2</sup>, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* ne sont qu'une forme concrète parmi d'autres d'une réalité qui demeure inachevée. Pour cette raison, ils demeurent susceptibles d'autres concrétisations : ils peuvent être organisés et structurés de façons nouvelles. Chaque expérience de lecture de l'un de ces livres donne ainsi naissance à ce que nous appelons un ou plusieurs *textes potentiels*. Pour reprendre la théorie du texte développée par Julia Kristeva<sup>3</sup>, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* ne sont pas seulement les « produit[s] fini[s]<sup>4</sup> » d'un processus d'écriture, mais aussi des « productivité[s]<sup>5</sup> » : ils font partie d'un mouvement de transformation, qui se poursuit dans l'expérience de lecture, ce qu'on peut désigner comme leur « productivité ».

---

<sup>1</sup> Cf. *supra* introduction, 9. A. Rappelons que nous reprenons cette expression à Gilbert Simondon, qui l'utilise pour décrire des objets techniques (*Du mode d'existence, op. cit.*, p. 23).

<sup>2</sup> Rappelons que nous employons « livre » comme terme générique pour désigner le support matériel d'un texte, qu'il s'agisse d'un *papyrus*, d'un *codex*, d'un manuscrit, d'un livre imprimé, d'un livre électronique ou d'un site Internet (cf. *supra* introduction, 9. A.).

<sup>3</sup> Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *art. cit.* et *ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*. Cf. *supra*, introduction, 9. C.

<sup>4</sup> *Ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 137.

<sup>5</sup> *Ead.*, « La productivité », *art. cit.*, *passim*.

Or, ce mouvement de transformation ne concerne pas le texte seulement. Il s'exerce, selon nous, à partir de ce qui est, chez le lecteur également, un résidu d'abstraction : la partie de son psychisme qui n'est pas pleinement constituée comme individu<sup>1</sup>. Nous pensons également qu'elle permet une reconfiguration de la réalité extérieure au texte, que ce soit celle de la communauté constituée par les lecteurs d'un même texte, ou celle du monde extérieur à l'expérience de lecture<sup>2</sup>.

Cette reconfiguration du lecteur, de la communauté de lecteurs et du monde en lien avec les reconfigurations du texte nous semble saisissable dans le texte lui-même à partir de la distinction posée par Ludwig Wittgenstein, dans le *Tractatus logico-philosophicus*, entre dire (*sagen*) et montrer (*zeigen*)<sup>3</sup>. Pour le philosophe, une proposition *dit* en tant qu'elle établit un lien avec la réalité : en tant qu'elle affirme que, dans la réalité, ce qu'elle formule est *ainsi*. En revanche, elle *montre* de deux manières : d'une part, en tant qu'elle montre ce qui échappe à tout langage ; d'autre part, en tant qu'elle se montre comme langage, indépendamment de tout lien avec la réalité.

Le premier chapitre nous permettra de montrer comment l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément sont composés de telle manière qu'ils évitent que le langage *dise*.

Nous verrons ensuite, dans un deuxième chapitre, comment cet évitement du dire permet une démultiplication de chacun des trois textes.

Enfin, un troisième chapitre fera apparaître cette démultiplication comme la cause d'une double monstration : parce que les trois textes sont démultipliés, ils *montrent* un au-delà du langage et *montrent*, en même temps, l'acte de langage que les lecteurs peuvent eux-mêmes accomplir et qui les transforme.

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, introduction, 9. C. et D.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, introduction, 9. E.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, introduction, 4. Dans « La productivité dite texte » (*art. cit.*), Julia Kristeva ne cite pas Ludwig Wittgenstein, mais il nous semble que l'opposition établie par le philosophe entre *dire* et *montrer* et la différence proposée par la chercheuse entre le texte comme produit et le texte comme productivité possèdent des points de convergence.

## Chapitre 1. L'évitement du dire<sup>1</sup>

L'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates sont chacun caractérisés par la présence d'un langage présenté comme difficile, voire impossible à comprendre. Ainsi, dans le premier de ces trois textes, après que Jésus a raconté le récit sur le semeur<sup>2</sup>, certains interlocuteurs l'interrogent sur cette « parabole » (παραβολή)<sup>3</sup>, ce que le personnage principal interprète comme le signe de leur incompréhension :

οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην ; Καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε ;

« Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ?<sup>4</sup> »

De même, dans la Lettre, Pierre manifeste son désarroi face aux propos du « Seigneur »<sup>5</sup> :

ΤΟΤΕ ΔΙΕΤΡΟC ΟΥΦΩΒ̅ ΧΕ ΕΙC ΨΔΜΝ̅Τ̅ Ν̅CΔΠ ΔΚΧΟΟC ΝΕΝ ΧΕ ΨΩΠΕ ΕΡΕΤ̅Μ̅Η2 ΔΛΛΔ Τ̅Ν̅Η2

« Alors Pierre répondit : "Voilà trois fois que tu nous as dit « Soyez emplis. » mais nous sommes emplis."<sup>6</sup> »

2̅Ν̅CΔΠ ΜΕΝ Κ̅Ρ̅Π̅Ρ̅Ο̅Τ̅Ρ̅Ε̅Π̅Ε̅ Μ̅Μ̅Δ̅Ν Δ2ΟΥΝ ΔΤΜ̅Ν̅Τ̅Ρ̅Ρ̅Ο̅ Ν̅Μ̅Π̅Η̅Υ̅Ε 2ΕΝΚΕCΔΠ ΔΝ ΚCΤΟ Μ̅Μ̅Δ̅Ν ΔΒΔΔ ΠΧΔΕΙC. 2̅Ν̅CΔΠ ΜΕΝ Κ̅Ρ̅Π̅Ι̅Θ̅Ε ΔΥΩ ΚCΩΚ Μ̅Μ̅Δ̅Ν Δ2ΟΥΝ ΔΤΠΙCΤΙC ΔΥΩ ΚΩΠ ΩΠ ΝΕΝ Μ̅Π̅Ω̅Ν̅2 2ΝΚΕCΔΠ ΔΝ Κ2ΒΔΡΒ̅Ρ̅ Μ̅Μ̅Δ̅Ν ΔΒΔΔ Ν̅Τ̅Μ̅Ν̅Τ̅Ε̅Ρ̅Ο̅ Ν̅Μ̅Π̅Η̅Υ̅Ε

---

<sup>1</sup> Nous reprenons cette expression à Judith Lindenberg, qui l'emploie à propos des évocations d'Auschwitz par Giorgio Caproni dans son Journal (Giorgio Caproni, *Frammenti di un diario – Cronache e racconti di un viaggio in Polonia*, Gênes, San Marco dei Giustiniani, 1995 ; Judith Lindenberg, « Giorgio Caproni et Paul Celan. Deux figures poétiques du témoin après Auschwitz », *Revue pluridisciplinaire de la fondation Auschwitz*, 105, 2009, p. 217-228).

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 4, 3-8.

<sup>3</sup> Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « Et lorsqu'il [Jésus] fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. » (*Évangile selon Marc* 4, 10)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 13.

<sup>5</sup> Aucun verbe copte pouvant être traduit par « comprendre » n'apparaît dans ces passages mais ces deux réactions de Pierre nous paraissent comparables aux questions posées par les proches de Jésus en *Marc* 4, 10 : les unes comme les autres sont le signe que ni Pierre, dans la *Lettre*, ni les interlocuteurs de Jésus, dans l'*Évangile*, n'ont compris les propos qui leur étaient adressés.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 38 – 4, 2.

« Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux, tantôt aussi tu nous rejettes, Seigneur. Tantôt tu nous persuades et tu nous attires dans la foi et tu nous promets la vie, tantôt tu nous repousses hors du règne des cieux.<sup>1</sup> »

Enfin, Clément d’Alexandrie affirme que : « [s]on écrit trouvera un seul qui le comprendra » (εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή<sup>2</sup>). Dans les trois cas, les récepteurs de certaines paroles, prononcées ou écrites, ne saisissent pas ce qu’elles « veulent dire », autrement dit, selon la définition que propose Julia Kristeva pour ce terme, ces auditeurs ou lecteurs ne comprennent pas le « sens<sup>3</sup> » de ces paroles.

Nous n’ignorons pas les différences qui existent entre l’*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, en ce qui concerne la présence d’un langage dont le sens échappe à ses récepteurs. À ce titre, ces trois œuvres se distinguent de quatre façons.

Premièrement, ce langage complexe n’est pas caractérisé au moyen des mêmes procédés dans les trois œuvres. Celui employé par Clément donne lieu à plusieurs développements de la part de l’auteur<sup>4</sup>, alors que, dans l’*Évangile selon Marc*, le langage complexe est commenté dans un court échange entre Jésus et certains de ses disciples<sup>5</sup> et que, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, il est décrit dans les deux répliques de Pierre que nous avons mentionnées<sup>6</sup>.

Deuxièmement, le langage difficile, voire impossible à comprendre n’est pas présenté dans les mêmes termes dans les trois textes. Dans la *Lettre*, le langage complexe n’est jamais qualifié. Dans l’*Évangile*, il se confond avec l’usage du nom παραβολή : lorsque Jésus n’est pas compris, il emploie des « paraboles » (παραβολαί<sup>7</sup>) ou ses propos sont « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς<sup>8</sup>). Dans les *Stromates*, Clément présente le langage complexe auquel il a recours de trois manières distinctes – comme une dissimulation<sup>9</sup>, comme un silence<sup>10</sup> et comme la

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 27-36.

<sup>2</sup> *Stromates* IV, 2, 4, 3.

<sup>3</sup> « le vraisemblable n’a qu’une seule caractéristique constante : il veut dire, il est un sens » (Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *art. cit.*, p. 61).

<sup>4</sup> *Stromate* I, 1, 15, 1 et 18, 1 ; 2, 20, 1 – 21, 2 et 12, 55, 1 – 56, 3 ; *Stromate* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 ; *Stromate* VI, 1, 2, 1-3 et *Stromate* VII, 18, 111, 1-3.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 10-13.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 38- 4, 2 et 13, 27-36.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 10 ; 30 et 33-34 ; 7, 17 ; 12, 12 et 13, 28.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23 ; 4, 2 et 12, 1.

<sup>9</sup> « Ἐστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεται μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφεῖναι... » « Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en cachant... » (*Stromates* I, 1, 15, 1) Cf. aussi les emplois de κρύπτω en I, 2, 20, 4, de ἐπικρύπτω en I, 12, 55, 1, de ἐγκαλύπτω en I, 1, 18, 1, de καλύπτω en I, 2, 20, 1, de ὑπονοέω en I, 2, 20, 3, de λανθάνω en IV, 2, 5, 2 ; VII, 18, 111, 1 et 3

<sup>10</sup> ... καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « ... et de montrer en se taisant. » (*Stromates* I, 1, 15, 1)

présence simultanée de plusieurs paroles<sup>1</sup> – sans qu’un terme unique se détache pour caractériser, dans son ensemble, ces modalités diverses mises en œuvre par l’auteur.

Troisièmement, le langage complexe n’est pas présent dans les trois textes avec la même ampleur. Dans les *Stromates*, Clément affirme que l’ensemble de ses *Stromates* présente cette caractéristique<sup>2</sup>. Dans la *Lettre*, les deux interventions où Pierre manifeste son incompréhension apparaissent au début et à la fin de l’entretien particulier entre le Seigneur et deux de ses disciples, Jacques et Pierre lui-même<sup>3</sup>. Ce sont donc les paroles de Jésus, particulièrement celles qu’il prononce dans cette partie du texte, qui sont vues comme complexes. Au contraire, les répliques des deux disciples, tout comme les parties narratives et épistolaires de la *Lettre*, ne seraient pas difficiles à comprendre. En tout cas, l’auteur fictif de la lettre n’avertit pas son destinataire d’une difficulté à saisir ces passages de son texte. Le langage complexe présent dans l’*Évangile selon Marc* semble être encore plus localisé. L’interrogation de certains auditeurs à l’issue du récit sur le semeur – ils « l’interrogeaient sur la parabole (παραβολή) » – tout comme les questions que leur pose Jésus – « Vous ne savez pas cette parabole (παραβολή) ? Et toutes les paraboles (πάσαι αἱ παραβολαί), comment pourrez-vous les comprendre ? » – le circonscrivent à certains propos de Jésus : les paraboles. Les autres paroles de Jésus, tout comme les répliques des autres personnages, ainsi que les propos attribuables au narrateur, échapperaient à cette complexité.

Enfin, quatrièmement, ceux qui sont censés recevoir le langage complexe n’ont pas le même statut vis-à-vis de ce langage selon le texte considéré. Le langage déployé dans les *Stromates* est complexe pour leurs lecteurs. En revanche, les paraboles de *Marc* sont présentées comme complexes pour certains personnages du récit seulement : nulle part le texte n’indique qu’elles sont censées être complexe pour les lecteurs de l’*Évangile* aussi. De manière encore plus restrictive, d’après la *Lettre*, Pierre est le seul à ressentir les propos du Seigneur comme difficiles à saisir. Jacques ne manifeste jamais son incompréhension et il n’adresse aucune mise en garde à son destinataire quant à la complexité qu’il y aurait à lire la mise par écrit de cet entretien.

---

<sup>1</sup> ... καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μνηύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. « et en laissant entendre une chose, dans la suite des paroles, tout en en montrant une autre. » (*Stromates* IV, 2, 4, 1) Cf. aussi IV, 2, 4, 1

<sup>2</sup> Cf. entre autres *Stromates* I, 1, 15, 1.

<sup>3</sup> L’entretien en particulier s’étend entre *Lettre* p. 2, 39 et p. 15, 5. La première réplique de Pierre apparaît p. 3, 38 – 4, 2 ; la seconde, p. 13, 27-36.



Nous faisons l'hypothèse que, par-delà ces différences, les langages complexes de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* présentent un même fonctionnement, qui peut être mis en lien avec la dynamique de réorganisation et de démultiplication, que, dans notre première partie, nous avons mise en évidence dans ces trois œuvres.

La présence d'un langage complexe dans les paraboles et propos « en paraboles » de l'*Évangile selon Marc* et dans les tirades du Sauveur dans la *Lettre apocryphe de Jacques* est manifestée par les réactions, dans chaque cas, des interlocuteurs de Jésus : certains disciples dans le premier texte, Pierre dans le second expliquent qu'ils ne comprennent pas ce que dit Jésus. Nous commencerons par montrer que, dans ces deux ensembles de passages, le langage complexe n'est pas un langage que ses récepteurs échoueraient à comprendre. Les propos du personnage principal de *Marc* et du « Sauveur » dialoguant avec Pierre et Jacques n'ont pas un sens – éventuellement caché – qui échapperait aux disciples et à Pierre. En effet, dans les deux textes, Jésus ne cherche pas à dire quelque chose. Ses propos fonctionnent autrement : en évitant de dire.

Nous verrons ensuite comment cet évitement du dire caractérise aussi l'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques* dans leur ensemble, y compris dans les passages qui ne sont ni des paraboles ni des propos du Sauveur, et qu'il en est de même pour les *Stromates* considérés dans leur totalité. En effet, l'absence de clôture fait de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* des textes dont les lecteurs ne peuvent saisir ce qu'ils *veulent dire*, autrement dit, des textes qui n'ont pas un *sens*.

Enfin, nous montrerons que cet évitement du sens reconduit les lecteurs au commencement de chacun des trois textes, pour les reconstruire d'une façon nouvelle. Ainsi, l'évitement du dire coïncide avec la dynamique de fragmentation et de réunification proposée aux lecteurs, dynamique que nous avons mise en évidence, dans la première partie, à propos de la structure et de l'organisation de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates*<sup>1</sup>.

## 1. L'évitement du dire comme absence d'interprétation

Les deux locuteurs (Jésus dans l'*Évangile*, le Seigneur dans la *Lettre*) ne disent pas quelque chose que les récepteurs comprendraient mal. L'incompréhension de ces derniers n'est

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, Première partie, chapitre 3.

pas accidentelle et le locuteur n'aurait pas pu l'éviter en disant autrement, pas plus qu'il ne pourrait la lever en redisant d'une façon différente. Le désarroi des disciples dans le premier texte et de Pierre dans le second n'est pas non plus dû au fait qu'ils ne saisiraient pas un sens caché. En effet, la manière dont sont présentés ces problèmes de compréhension *en fait autre chose qu'une* mécompréhension, que ce soit celle d'un sens explicite ou d'un sens dissimulé.

### A. L'absence d'interprétation dans la *Lettre apocryphe de Jacques*

Ainsi, les protestations de Pierre dans la *Lettre* ne sont pas suivies d'une explication, de la part du Sauveur, qui permettrait au disciple de comprendre ce qui lui aurait échappé. Certes, à l'étonnement de Pierre quant à la triple injonction de Jésus à être « emplis » succède une réponse qui se présente comme une explication puisqu'elle commence par ΕΤ[ΒΕ ΠΕΕΙ] « À cause de cela<sup>1</sup> »).

2ΑΠ[ἘΦΩΡ ΟΥΦΩΒ ΠΑ]ΧΕ4 ΧΕ ΕΤ[ΒΕ ΠΕΕΙ Δ21ΧΟΟΣ] ΝΗΤἸ ΧΕ [ΨΩΠΕ ΕΡΕΤἸΜΗ2 ΧΕ] <sup>5</sup> ΚΑΣ ἸΝΕ [ΤἸΣΩΧ4 ΝΕΤΩΧ4] ἸΔΕ ΣΕΝ[ΔΟΥΧΕΕΙ] ΕΝ·ΝΔΝ[ΟΥ] ΠΜΟΥ2 ΓΔΡ Δ[Υ]Φ [ΠΩ]Χῆ 2ΔΥ·ΚΑΤΑ Τ2Ε ΒΕ ΕΝΔΝΟΥ ΤΡΕΚΩΧῆ ΔΥΦ ΤΡΕΚΜΟΥ2 2ΩΦ4 2ΔΥ ΤΕΕΙ ΤΕ <sup>10</sup> Τ2Ε·ΨΔ4ΩΧῆ ἸΒΙ ΠΕΤΜΗ2 ΔΥΦ ΜΔ<4>ΜΟΥ2 ἸΒΙ ΠΕΤΩΧῆ ἸΘΕ ΕΨΔ4ΜΟΥ2 ἸΒΙ ΠΕΤΩΧῆ·ΔΥΦ ΠΕΤΜΗ2 2ΩΦ4 ΨΔ4ΧΩΚ ΔΒΔΔ Ἰ ΠΡΩΦΕ ἸΨΕ ΒΕ ΔΩΧῆ <sup>15</sup> 2ΩΣ ΕΥἸ ΒΔΜ·ΔΜΟΥ2 ΤΗΝΕ ΔΥΦ ΔΜΟΥ2·2ΩΣ ΕΥἸ ΒΔΜ ΔΩΧῆ ΧΕΚΔΣ ΕΡΕΤΝΔ6Μ6Δ[Μ ΔΜΟ]Υ[2] ΔΡΩΤἸ ἸΝΟΥ2ΟΥ ΟΨΩΠΕ ΒΕ ΕΡΕΤἸΜΗ2 ΔΒΔΔ 2Ἰ ΠΠΝΕΥΜΑ <sup>20</sup> ΕΡΕΤἸ ΒΔΧῆ ΝΔΕ ΔΒΔΔ 2Ἰ ΠΛΟΓΟΣ ΠΛΟΓΟΣ ἸΓΔΡ ΠΕ ΤΨΥΧΗ ΟΥΨΥΧΗ ΔΝ ΤΕ.

« Le Sauveur répondit, il dit : "À cause de cela je vous ai dit « Soyez emplis ! » : pour <sup>5</sup> que vous ne diminuiez pas. Mais ceux qui diminuent ne seront pas sauvés. Elle est bonne la plénitude en effet et la diminution est mauvaise, de même donc qu'est bonne ta diminution et que ta plénitude au contraire est mauvaise, de même <sup>10</sup> il diminue, celui qui est empli et il ne s'emplit pas, celui qui est diminué, comme s'emplit celui qui est diminué, et celui qui est empli, au contraire, devient parfait suffisamment. Il faut donc diminuer <sup>15</sup> en tant qu'il est possible de s'emplir et vous emplir en tant qu'il est possible de diminuer, afin que vous puissiez vous emplir davantage. Soyez ainsi emplis de l'esprit <sup>20</sup> mais diminués du *logos*. Car le *logos* est l'âme, l'âme est aussi une âme."<sup>2</sup> »

De fait, ce passage permet de comprendre par déduction pourquoi le Sauveur a tant insisté sur la nécessité d'être empli : Jésus enjoint ses disciples à être « emplis » pour qu'ils soient sauvés puisque « ceux qui diminuent ne seront pas sauvés<sup>3</sup> ». Cependant, la suite de la réplique apparaît comme une manière insuffisante de mettre en évidence un sens que Pierre n'aurait pas saisi. En effet, certaines des phrases qui suivent l'assimilation de la diminution à l'absence de salut apparaissent au mieux comme difficiles à suivre<sup>4</sup>, au pire comme

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 3.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 2-22.

<sup>3</sup> ΝΕΤΩΧ4] ἸΔΕ ΣΕΝ[ΔΟΥΧΕΕΙ] ΕΝ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 5-6).

<sup>4</sup> Le Seigneur présente en effet deux groupes de deux concepts, en leur donnant un sens opposé tout en employant les mêmes mots pour les désigner. Dans ces phrases il est question, d'une part, de « la plénitude » (ΠΜΟΥ2) et de

contradictaires<sup>1</sup>. Quant à la seconde réplique de Pierre, elle n'est suivie d'aucune explication de la part de Jésus : non seulement celui-ci n'explique pas pourquoi il a « tantôt » exhorté ses deux interlocuteurs « à entrer dans le règne des cieux » et pourquoi « tantôt » il les a « rejet[és] », mais, au lieu de répondre à Pierre, il s'adresse, dès la deuxième phrase, à Jacques uniquement<sup>2</sup>.

## B. L'absence d'interprétation dans l'Évangile selon Marc

L'Évangile selon Marc semble présenter deux explications susceptibles de lever une mécompréhension de la part des disciples. La réaction des disciples<sup>3</sup> après le récit sur le semeur<sup>4</sup> est suivie de nouvelles paroles au sujet d'un semeur<sup>5</sup>, ce qui pourrait faire apparaître ces dernières comme une explication. De même, la reprise, par Jésus, de la « parabole » sur

---

« la diminution » ([ΠΣΩ]ΧΨ) (p. 4, 7) ; d'autre part, de « ta diminution » (ΤΡΕΚΣΩΧΨ) (p. 4, 8) et de « ta plénitude » (ΤΡΕΚΜΟΥΨ) (p. 4, 9) (donc, d'après le contexte, de celles de l'interlocuteur du Sauveur, Pierre). Jésus donne à ces deux ensembles de deux termes des sens radicalement différents puisqu'il commence en qualifiant « la plénitude » de « bonne » (p. 4, 6) (ΝΑΝ[ΟΥ]) et « la diminution » de « mauvaise » (ΖΑΥ) (p. 4, 7), avant d'employer les deux adjectifs, mais de manière inversée, pour « ta diminution » et « ta plénitude » : « ta plénitude » est, selon lui, « mauvaise » (ΖΑΥ) (p. 4, 9) et « ta diminution » « bonne » (ΝΑΝΟΥ) (p. 4, 8). D'après cette qualification axiologique, « la plénitude » serait donc opposée à « ta plénitude » et « la diminution » opposée à « ta diminution ». Cette caractérisation n'empêche pourtant pas Jésus d'utiliser à chaque fois les mêmes termes, en ne les distinguant que par l'emploi de l'article défini dans le premier cas (ΗΜΟΥΨ... [ΠΣΩ]ΧΨ « la plénitude... la diminution ») et du préfixe possessif dans le second (ΤΡΕΚΣΩΧΨ... ΤΡΕΚΜΟΥΨ « ta diminution... ta plénitude »), ce qui rend la première phrase relativement confuse (« Elle est bonne la plénitude en effet et la diminution est mauvaise, de même donc qu'est bonne ta diminution et que ta plénitude au contraire est mauvaise »). Dans la suite du passage, Jésus emploie les verbes ΣΩΧΨ « diminuer » (p. 4, 10), ΜΗΨ « être empli » (p. 4, 10 et 13), ΜΟΥΨ « s'emplier » (p. 4, 11 et 12) et ΣΑΧΨ « être diminué » (p. 4, 11 et 12) sans aucune précision, de sorte qu'il n'est pas possible de savoir, pour chacune des occurrences de ces verbes, s'il faut la rattacher au premier couple de termes (« la plénitude » et « la diminution ») ou au second (« ta plénitude » et « ta diminution »). Nous reviendrons *infra* sur cet aspect de certaines répliques de Jésus, que nous proposons de désigner comme leur nature *paradoxe*.

<sup>1</sup> C'est le cas des deux formules ΨΑΨΣΩΧΨ ΝΣΙ ΠΕΤΜΗΨ « il diminue, celui qui est empli » (p. 4, 10) et ΨΑΨΜΟΥΨ ΝΣΙ ΠΕΤΣΑΧΨ « [il] s'emplit celui qui est diminué » (p. 4, 12). Chacune des deux expressions peut avoir un sens non contradictoire, si l'on considère que le Sauveur met en relation, à chaque fois, un terme du premier couple d'opposés avec un terme du second couple de contraires. Ainsi, la première formule pourrait vouloir dire « il diminue *selon la diminution*, celui qui est empli *selon ta plénitude* – qui est le contraire de la plénitude » ou « il diminue *selon ta diminution* – qui est le contraire de la déminution, celui qui est empli *selon la plénitude* ». Mais parce que Jésus emploie les mêmes verbes pour désigner deux réalités distinctes (« diminuer » et « être diminué » aussi bien pour « la diminution » que pour « ta diminution » ; « être empli » et « s'emplier » aussi bien pour « la plénitude que pour « ta plénitude »), les deux formules apparaissent comme contradictoires.

<sup>2</sup> ΑΠΧΑΕΙΣ ΔΕ ΟΥΩΨ ΠΑΧΕΨ ΝΕΝ ΧΕ ΑΨΨ† ΝΗΤΨ ΝΤΠΙΣΤΙΣ ΝΨΑΨ ΝΣΑΠ · ΝΨΟΥΟ ΔΕ ΑΨΨΟΥΑΝΕΨΨ ΝΕΚ ΔΒΔΔ [Ω ΙΔ]ΚΚ[Ω]ΒΟΣ ΑΥΩ ΜΠΕΤΨΣΟΥΩΝΨ « Mais le Seigneur répondit et nous dit : "Je vous ai donné la foi à de nombreuses reprises et bien plus je me suis manifesté à toi, Jacques, et vous ne m'avez pas connu." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 36 – 14, 2)

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 4, 10.

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 4, 3-8.

<sup>5</sup> Évangile selon Marc 4, 13-20. Cf. 4, 14 : 'Ο σπειρων τον λογον σπειρει. « Le semeur sème la parole. »

l'intérieur et l'extérieur<sup>1</sup> intervient après une question de ses disciples<sup>2</sup>, ce qui lui donne l'apparence d'une explication sur ce que ces derniers n'auraient pas compris. Cependant, la lecture de ces deux passages comme des explications se heurte, entre autres, à un obstacle : les versets qui les introduisent ne présentent ni la parabole qui précède comme un discours devant être clarifié au moyen d'une seconde prise de parole ni ce qui suit comme un moyen de rendre la parabole plus facile à saisir.

Premièrement, les deux paraboles sont présentées non comme des propos que les interlocuteurs de Jésus auraient dû comprendre, mais comme quelque chose qu'ils auraient dû connaître, avant même que Jésus ne prenne la parole.

Καὶ λέγει αὐτοῖς · οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην [...];

« Et il leur dit : "Vous ne savez<sup>3</sup> pas cette parabole [...] ?"<sup>4</sup> »

Οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι [...];

« "Ne saisissez-vous pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela est incapable de le profaner [...] ?"<sup>5</sup> » (7, 18 b)

Dans le premier de ces deux versets, on trouve le verbe οἶδα qui, dans l'*Évangile selon Marc*, n'est jamais employé pour une activité d'interprétation, mais plutôt pour désigner un savoir antérieur<sup>6</sup>. Dans le second, on ne trouve pas de référence à la première prise de parole de Jésus : ce que les interlocuteurs auraient dû « sais[ir] » n'est pas la « parabole », mais un savoir sur ce qui entre dans l'humain, savoir qui existe indépendamment de la première réplique de Jésus.

Deuxièmement, les verbes employés en *Marc 4* ne présentent pas la réception du récit sur le semeur comme devant donner lieu à une activité intellectuelle d'*interprétation* : les récepteurs de la parabole sur le semeur ne sont pas censés être capables, parce qu'ils l'auraient comprise, de la reformuler d'une autre manière<sup>7</sup>. Certes, en *Marc 4*, 13, après que certains de

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 7, 15 pour la parabole ; 7, 18-23 pour la reprise.

<sup>2</sup> Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολὴν « Et quand il fut entré dans une maison après avoir quitté la foule, ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » (*Évangile selon Marc* 7, 17)

<sup>3</sup> Nous traduisons οἶδα par « savoir » en nous fondant sur les emplois du même verbe en *Marc* 10, 38 ; 10, 42 ; 11, 33 ; 12, 14 et 12, 15, sur lesquels nous revenons *infra*.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 13.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 7, 18.

<sup>6</sup> Cf. par exemple *Évangile selon Marc* 10, 42 : Οἶδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν · καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. « Vous savez que ceux qui pensent gouverner les peuples exercent sur eux une domination complète et que les grands parmi eux ont sur eux une autorité complète. » Cf. aussi *Marc* 10, 38 ; 11, 33 ; 12, 14 et 15.

<sup>7</sup> Nous nous fondons ici sur deux des sens possibles d'« interprétation » en français : « [a]ction de traduire un texte d'une langue dans une autre » (sens I. A. dans le Trésor de la Langue Française Informatisée – *op. cit.*) et

ses auditeurs l'ont interrogé sur le récit sur le semeur, Jésus utilise le verbe γινώσκω, qui peut signifier « comprendre » : καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε<sup>1</sup> ; Mais, dans les autres passages de l'Évangile où ce verbe apparaît, il désigne une simple connaissance des faits, sans qu'il y ait à comprendre, d'où notre traduction par « connaître ». En 5, 43, Jésus souhaite ainsi que « personne ne connaisse » (μηδεὶς γνοῖ τοῦτο) la guérison qu'il vient d'accomplir. En 7, 24, il « v[eut] que personne ne connaisse » (οὐδένα ἤθελεν γῶναι) qu'il est là<sup>2</sup>. De même, en 6, 38, lorsque les disciples « connaissent » (γόντες) le nombre de pains et de poissons disponibles, le verbe n'exprime pas le résultat d'une réflexion, mais seulement la connaissance résultant d'une prise de renseignements<sup>3</sup>. Dans aucun de ces trois cas, les personnages qui « connaissent » (γινώσκω) ne sont confrontés à un message qu'ils sont appelés à comprendre, c'est-à-dire à être capables de reformuler autrement. Autrement dit, l'emploi de γινώσκω en Marc 4, 13 ne sous-entend ni que les paraboles, comme le récit sur le semeur, seraient difficiles à comprendre, ni *a fortiori* que les propos de Jésus dans les versets qui suivent devraient faciliter cette compréhension. Il faudrait, pour cette occurrence aussi, traduire γινώσκω par « connaître » : « Et toutes les paraboles, comment les connaîtrez-vous ?<sup>4</sup> » De même, lorsque le verbe γινώσκω apparaît en Marc 12, après un autre récit « en paraboles », celui qui met en scène des vigneron, ce n'est pas pour présenter une explication sur ce texte ou pour introduire une reformulation de son sens :

ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν

---

« [a]ction d'expliquer, de chercher à rendre compréhensible ce qui est dense, compliqué ou ambigu » (sens II. A. 1. dans le même lexique – *op. cit.*). Le même double sens existe en latin : pour *interpretatio*, le dictionnaire de Félix Gaffiot donne « interprétation, explication » en sens 1 et « interprétation, traduction » en sens 2 (Félix Gaffiot, *Dictionnaire, op. cit.*). On le trouve également, en grec, pour ἐρμηνεύω. Le verbe peut signifier « traduire dans une autre langue ». Ainsi, en *Anabase* v, 4, 5, alors que les mercenaires grecs veulent conclure une alliance avec certains Mosynécien, l'auteur indique que ἔλεξε Ξενοφῶν, ἡρμῆνευε δὲ Τιμησίθεος « Xénophon parla et Timésithée traduisait ». Timésithée parle grec puisqu'il est natif de Trébizonte (Τραπεζοῦντιος) et la langue des Mosynécien, puisque il est un « hôte public » chez eux (πρόξενος) (*cf. Anabase*, v, 4, 2 pour ces deux informations) : ἐρμηνεύω désigne donc, dans ce contexte, l'action de traduire du grec au mosynécien. (Pour le texte grec d'*Anabase* v, nous suivons Paul Masqueray dans Xénophon, *Anabase. Tome II : Livres IV-VII*, Paris, Presses Universitaires de France, 1931.) Mais ἐρμηνεύω peut aussi signifier « expliquer » comme lorsque, au vers 398 d'*Œdipe à Colone*, le personnage éponyme demande à sa fille Ismène de lui « expliquer » ce que veut faire Créon en venant le trouver (Ὅπως τί δράσῃ, θύγατερ ; ἐρμῆνευέ μοι. « Pour faire quoi, ma fille ? Explique-moi. ») (Pour le texte grec de cette pièce, nous suivons Alphonse Dain dans Sophocle, *Tragédies. Philoctète. Œdipe à Colone*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.)

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 4, 13.

<sup>2</sup> Cf. aussi Évangile selon Marc 9, 30.

<sup>3</sup> De la même façon, en Marc 15, 45, Pilate « connaît » le moment de la mort de Jésus parce qu'il a interrogé le centurion à ce sujet (γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος « l'ayant connu par le centurion »).

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 4, 13.

« en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit la parabole<sup>1</sup> »

Les interlocuteurs de Jésus n'ont pas « compris » ce que ce récit veut dire, mais seulement qu'il leur est adressé.

Le contexte immédiat du récit sur le semeur confirme l'idée que ce passage ne doit pas donner lieu à une interprétation. La parabole n'est pas suivie d'un appel à comprendre, mais d'une injonction à « écouter » :

Εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούετω.

« Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute !<sup>2</sup> »

De même, dans la présentation générale des propos « en paraboles », l'aoriste εἶδον (μὴ ἴδωσιν) doit être interprété comme une référence à la vue (« sans voir<sup>3</sup> ») plutôt qu'à une perception par l'esprit (auquel cas il faudrait plutôt traduire par « sans savoir<sup>4</sup> »).

ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς.

« mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, pour qu'en regardant, ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre [Isaïe 6, 9, avec des différences par rapport au Texte Massorétique et au texte grec]<sup>5</sup> »

Dans le même passage, en revanche, συνήμι – qui apparaît également pour introduire une parabole, la parole sur l'intérieur et l'extérieur en *Marc 7*<sup>6</sup> – peut difficilement être traduit

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 12, 12.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 4, 8.

<sup>3</sup> Comme nous l'avons indiqué *supra* (Partie 1, chapitre 2, 3. C.), presque toutes les autres occurrences de l'aoriste εἶδον chez *Marc* expriment l'action de « voir », sans faire intervenir de notion de raisonnement intellectuel. Les deux seuls usages du verbe qui font exception désignent, par extension, la perception par un autre sens, l'ouïe (15, 4 et 35). Deux phrases où βλέπω et ὀρῶ / εἶδον sont associés (8, 24 et 9, 8) permettent seulement de donner au second terme le sens d'une vision plus précise. Aucune des autres occurrences de εἶδον dans l'*Évangile selon Marc* ne permet donc d'affirmer qu'en 4, 12, βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν opposerait une vue efficace et une réflexion déficiente. Parmi les traducteurs, André Chouraqui interprète également ἴδωσιν comme désignant simplement une perception visuelle (« pour que, regardant, ils regardent et ne voient pas » – *op. cit.*). Il en est de même pour les auteurs de la Traduction Œcuménique de la Bible de 2010 (« pour que, tout en regardant, ils ne voient pas » – *op. cit.*) et de la Traduction officielle liturgique française de 2013 (« Ils auront beau regarder de tous leurs yeux, ils ne verront pas » – *op. cit.*). Jérôme, dans la Vulgate (*op. cit.*) va jusqu'à utiliser le même verbe latin (*video*) pour traduire βλέπω et εἶδον (« *ut videntes videant et non videant* »). En revanche, les traducteurs de la Bible du roi Jacques utilisent « *to perceive* » pour εἶδον, qui laisse ouverte la possibilité d'un sens intellectuel, même si le verbe anglais ne peut pas désigner une action de compréhension (« *That seeing they may see, and not perceive* » – *op. cit.*).

<sup>4</sup> Et, même dans ce cas, οἶδα ferait référence à un savoir préalable, comme οἶδατε en *Marc* 4, 13 (οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην [...] ; « Vous ne savez pas cette parabole [...] ? » – *cf. supra*) et non à la compréhension d'un discours inédit, que les récepteurs découvrirait. Le caractère intertextuel ne permet pas de tirer le passage vers cette idée d'une compréhension, en faisant l'hypothèse que Marc reprendrait une idée de compréhension présente en *Isaïe* 6, 9 : la Bible grecque emploie en effet le même verbe (βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε) et la Bible juive le verbe עָרָא qui, comme οἶδα, signifie plutôt « savoir » que « comprendre ».

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 11-12.

<sup>6</sup> Ἀκούσατέ μου πάντες, καὶ σύνετε. « Écoutez-moi tous, et comprenez. » (*Évangile selon Marc* 7, 14) La parole sur l'intérieur et l'extérieur apparaît en *Marc* 7, 15. Elle est qualifiée de « parabole » (παραβολή) en *Marc* 7, 17.

autrement que par « comprendre ». Si le verbe peut signifier simplement « entendre », notamment chez Homère<sup>1</sup>, il n'a ce sens nulle part dans l'*Évangile selon Marc*. Le contexte d'origine de la citation où συνίημι apparaît en *Marc* 4, 12, à savoir le chapitre 6 d'*Isaïe*, ne permet pas non plus de donner à ce verbe un autre sens que « comprendre » : συνίημι y est associé non pas aux « oreilles » (ὠτα), mais au « cœur » (καρδία)<sup>2</sup>. De même, en *Marc* 8, 17, συνίημι est employé comme un équivalent de νοέω « saisir (par la pensée) ».

<sup>14</sup> Καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους, καὶ εἰ μὴ ἓνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ. <sup>15</sup> Καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς, λέγων· Ὁράτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου. <sup>16</sup> Καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν. <sup>17</sup> Καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· Τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; Οὐπω νοεῖτε, οὐδὲ συνίετε; Πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; <sup>18</sup> Ὁφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε; Καὶ ὠτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; Καὶ οὐ μνημονεύετε; <sup>19</sup> Ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἦρατε; Λέγουσιν αὐτῷ· Δώδεκα. <sup>20</sup> Ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἦρατε; Καὶ λέγουσιν· Ἑπτὰ. <sup>21</sup> Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Οὐπω οὐ συνίετε;

« <sup>14</sup> Et ils avaient oublié de prendre des pains et, si ce n'est un pain, ils n'en avaient pas avec eux dans la barque. <sup>15</sup> Et il leur ordonnait en disant : "Faites attention, détournez votre regard du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode." <sup>16</sup> Et ils réfléchissaient entre eux sur le fait qu'ils n'avaient pas de pains. <sup>17</sup> Et, s'en étant rendu compte, il leur dit : "Pourquoi réfléchissez-vous entre vous sur le fait que vous n'avez pas de pains ? Vous ne saisissez pas encore et vous ne comprenez pas ? Avez-vous votre cœur endurci ? <sup>18</sup> Ayant des yeux, ne voyez-vous pas ? Et ayant des oreilles, n'entendez-vous pas ? Et ne vous souvenez-vous pas ? <sup>19</sup> Quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille hommes, combien de paniers pleins de morceaux avez-vous ramassés ?" Ils lui disent : "Douze." <sup>20</sup> Quand je l'ai fait pour sept pains pour les quatre mille hommes, les morceaux, dans combien de

On retrouve un composé de συνίημι après cette parabole, lorsque Jésus interpelle « ses disciples » (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) qui l'interrogent sur celle-ci (cf. 7, 17) : Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε ; « Ainsi, vous aussi, vous êtes sans compréhension ? » (*Marc* 7, 18).

<sup>1</sup> On peut citer par exemple *Odyssée* IV, 75 : Τοῦ δ' ἀγορεύοντος ζύνετο ξανθὸς Μενέλαος « Et le blond Ménélas l'entendit parler ainsi ». (Pour le texte grec de ce passage, nous suivons Victor Bérard (Homère, *L'Odyssée*. Tome I : *Chants I-VII*, Paris, Presses Universitaires de France, 1924).

<sup>2</sup> Ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. « En effet, le cœur de ce peuple a été alourdi, avec leurs oreilles ils ont écouté de manière pesante, leurs yeux, ils les ont fermés, de peur qu'ils ne voient avec leurs yeux, qu'avec leurs oreilles ils n'écourent, qu'avec leur cœur ils ne comprennent, qu'ils ne se convertissent et je les guérirai. » (*Isaïe* 6, 10) Le « cœur » (καρδία) est ici le siège d'une activité intellectuelle (comme les « oreilles » permettent l'ouïe et les « yeux » la vue). Le verbe παχύνω « alourdir », employé ici à son sujet – Ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου « En effet, le cœur de ce peuple a été alourdi » – peut en effet désigner une diminution des facultés intellectuelles, comme dans la *Vie d'Apollonios*, dont le personnage principal « s'exemptait des nourritures animales comme n'étant pas pures et comme alourdissant l'esprit » (τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρητήσατο) (Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 8 – nous suivons le texte édité par Christopher Prestige Jones dans Philostrate, *The life of Apollonios of Tyana [I]*, Books I-IV, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2005). De plus, le début du passage est construit en chiasme : une première mention du « cœur », puis des « oreilles » et enfin des « yeux », précède une seconde référence à ces trois organes, mais dans l'ordre inverse : les « yeux » précèdent les « oreilles » puis le « cœur ». Cette structure conduit à mettre en rapport παχύνω « alourdir » (l'intelligence) avec μήποτε ... συνῶσιν, ce qui conduit à donner à συνίημι un sens intellectuel également : « de peur... qu'ils... ne comprennent ». Le verbe hébreu, traduit dans la Bible grecque par συνίημι, שָׁרָא, peut lui aussi avoir le sens d'une simple perception ou un sens intellectuel : le *Dictionnaire hébreu-français* de Nathaniel Philippe Sander et Isaac-Léon Trenel donne ainsi comme deux premiers sens de ce verbe « sentir, apercevoir, reconnaître » et « savoir, apprendre, connaître, faire la connaissance » (Paris, Bureau des archives israélites, 1859, p. 229).

corbeilles pleines les avez-vous ramassés ?" Et ils disent : "Dans sept." <sup>21</sup> Et il leur disait : "Vraiment, vous ne comprenez pas encore ?"<sup>1</sup> »

Comme la formule Οὐπω νοεῖτε, οὐδὲ συνίετε ; « Vous ne saisissez pas encore et vous ne comprenez pas ?<sup>2</sup> se trouve entre deux paroles de Jésus (« détournez votre regard du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode<sup>3</sup>. » et « Quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille hommes, combien de paniers pleins de morceaux avez-vous ramassés<sup>4</sup> ?... »), νοέω ne désigne pas, dans ce contexte, une connaissance antérieure à une prise de parole (comme en *Marc 7, 18*<sup>5</sup>) mais une connaissance directement liée à des propos qui sont prononcés, et il en est de même pour συνίημι : les deux verbes désignent ici le fait de comprendre une parole.

Pourtant, il est difficile de considérer cette compréhension comme une interprétation, c'est-à-dire comme la réception de paroles, en fonction de laquelle des auditeurs ou lecteurs seraient capables de reformuler ces paroles en des termes nouveaux. L'usage de συνίημι à propos des paraboles en général (en *Marc 4, 12*) et à propos de la parabole sur l'intérieur et l'extérieur (en *Marc 7, 14*) ne signifie pas que ces passages devraient donner lieu à des interprétations. En effet, en *Marc 8, 14-21*, cité plus haut, trois éléments empêchent de donner à συνίημι le sens d' « interpréter » une parole.

Premièrement, le verbe συνίημι est employé deux fois dans le passage (« Vous ne saisissez pas encore et vous ne comprenez (συνίετε) pas ? » en *Marc 8, 17* ; « Vraiment, vous ne comprenez pas encore (συνίετε) ? » en *8, 21*). Jésus pose la première de ces deux questions parce qu'il est conscient que ceux qui l'accompagnent parlent du fait qu'ils n'ont pas de pain (« Et ils réfléchissaient entre eux sur le fait qu'ils n'avaient pas de pains. Et, s'en étant rendu compte, il [Jésus] leur dit<sup>6</sup>... ») La seconde suit une évocation<sup>7</sup> des deux multiplications de pains<sup>8</sup>. Ainsi, συνίημι ne porte pas ici sur des paroles, mais sur des éléments qui appartiennent au récit, autrement dit non pas sur le ou les discours directs d'un personnage, mais sur des informations données par le narrateur : la situation des disciples, présentée par ce dernier en

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 8, 14-21.*

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 8, 17.*

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 8, 15.*

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 8, 19.*

<sup>5</sup> Οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι [...] ; « "Ne saisissez-vous pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela est incapable de le profaner [...] ? » (*Marc 7, 18 b*) Cf. *supra* dans la même section.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc 8, 16-17.*

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc 8, 19-20.*

<sup>8</sup> Nous avons présenté *supra* les liens précis entre *Marc 8, 19-20* et ces deux passages (Première partie, chapitre 1, 1. A.).



*Marc* 8, 14<sup>1</sup>, et les deux multiplications, dont il a rendu compte respectivement dans le chapitre 6 et au début du chapitre 8<sup>2</sup>. Par conséquent, ce verbe ne peut pas désigner ici l'interprétation d'un discours.

Deuxièmement, la reprise de la question initiale (« Vous ne saisissez pas encore et vous ne comprenez [συνίετε] pas ? » en *Marc* 8, 17) à la fin du dialogue entre Jésus et ses disciples (« Vraiment, vous ne comprenez [συνίετε] pas encore ? » en 8, 21) suggère que cet échange aurait dû aider ces denirers à « comprendre » : la reprise finale de la question signifierait : « Vraiment, [*même quand je vous dis cela*], vous ne comprenez [*toujours*] pas ? » Ce dialogue permet donc de saisir en quoi consiste cet acte de compréhension. Or, l'échange entre Jésus et ses disciples ne présente pas une reformulation – donc pas une interprétation – mais une simple répétition. À partir des deux récits de multiplication de pains, Jésus répète en effet, pour chacun des deux passages, le nombre des pains au départ et le nombre des personnes nourries (« Quand j'ai rompu les cinq pains pour les cinq mille hommes... Quand je l'ai fait pour sept pains pour les quatre mille hommes<sup>3</sup>... »), tandis que les disciples, à sa demande (« ... combien de paniers pleins de morceaux avez-vous ramassés ?"... "...dans combien de corbeilles pleines les avez-vous ramassés ?"<sup>4</sup> »), répètent le nombre des paniers ou corbeilles utilisés pour recueillir les morceaux restants, dans chacune des deux situations (« "Douze."... "Dans sept."<sup>5</sup> »).

Troisièmement, il est impossible de saisir ce qu'il y aurait à interpréter dans la situation des disciples ou dans les deux multiplications qui donnent lieu aux deux questions comportant le verbe συνίημι. Dans un contexte où les disciples « réfléchissaient entre eux sur le fait qu'ils n'avaient pas de pains<sup>6</sup> » le rappel de ces deux récits pourrait être interprété comme la preuve que Jésus a le pouvoir de produire des nourritures à partir de rien ou de quasi rien, comme il l'a déjà fait à deux reprises<sup>7</sup>. L'interprétation serait alors, pour les disciples, une reformulation du type : *Jésus est capable maintenant de multiplier des pains comme il l'a fait à deux reprises par le passé*. Mais cette lecture du passage se heurte à deux obstacles. Le premier est le fait que

---

<sup>1</sup> « Et ils avaient oublié de prendre des pains et, si ce n'est un pain, ils n'en avaient pas avec eux dans la barque. » (*Évangile selon Marc* 8, 14)

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 6, 32-44 et 8, 1-9.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 8, 19 et 20.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 8, 19 et 20.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 8, 19 et 20.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 8, 16.

<sup>7</sup> C'est l'interprétation de Théophylacte. Celui-ci considère que ce que les disciples ne parviennent pas à saisir est le fait que Jésus « peut faire des pains à partir de pains qui ne sont pas là » (ὅτι δύναται ἄρτους ἐκ μὴ ὄντων ποιῆσαι) (*Enarratio in evangelium Marci, op. cit.*, 8, col. 572).

l'argumentation qu'elle suppose est lacunaire. Il n'y a pas de similitude entre les deux multiplications passées et la situation présente si, comme se le disent les disciples, « ils n'[ont] pas de pains<sup>1</sup> » du tout : dans les deux passages auxquels Jésus fait référence, celui-ci n'a pas produit de la nourriture à partir de rien, mais à partir des quelques pains trouvés dans la foule<sup>2</sup>. Pour que le rapprochement soit convaincant et l'argumentation complète, il faudrait qu'avant d'évoquer les deux multiplications, Jésus dissipe l'erreur des disciples : il n'est pas vrai qu'ils n'ont pas de pains du tout ; ils en ont au moins un, puisque, d'après le narrateur, « ils avaient oublié de prendre des pains et, *si ce n'est un pain*, ils n'en avaient pas avec eux dans la barque<sup>3</sup> ». Jésus peut donc le multiplier comme il l'a fait avec les cinq pains du premier récit et les sept pains du second. Le second obstacle qui empêche de lire le passage comme une interprétation est la manière dont les deux récits de multiplication sont présents dans le dialogue. Jésus n'y fait pas seulement allusion : il les répète en partie. Plus précisément, il en sélectionne certaines informations – les six détails numériques sur les nombres de pains, de personnes nourries et de récipients remplis à l'issue des deux repas. Or, si l'on part du principe que *συνίημι* désigne ici une interprétation mettant en évidence la capacité de Jésus à multiplier les pains et à nourrir des foules à partir de peu, ces informations sont toutes superflues et il est impossible de saisir pourquoi le locuteur aurait sélectionné ces détails du récit et non pas d'autres<sup>4</sup>. On pourrait au contraire, faire l'hypothèse d'une interprétation qui se fonderait avant tout sur ces six nombres. Dans ce cas, « cinq », « cinq mille », « douze », « sept » et « quatre mille » devraient avant tout être compris et reformulés en fonction d'un symbolisme arithmétique<sup>5</sup>. Mais cette lecture également serait problématique pour deux raisons. D'une part,

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 8, 16.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 6, 38 et 8, 5.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 8, 14.

<sup>4</sup> À la rigueur, le rappel de ces nombres aurait pu souligner le pouvoir de Jésus si la seconde multiplication avait encore plus mis en relief ce pouvoir que la première, ce qui n'est pas le cas : les hommes nourris dans le second récit sont moins nombreux que ceux qui sont rassasiés dans le premier et, de la même manière, à l'issue du second repas, les fragments restants sont recueillis dans un nombre de récipients moins important qu'à la fin du premier.

<sup>5</sup> On trouve une telle interprétation numérique, entre autres, chez Bède le Vénéral : dans la première multiplication, les « cinq » pains représenteraient « les cinq livres de la loi mosaïque » (*quinque Mosaicae legis libros*), les douze paniers les « douze apôtres » (*duodecim apostoli*), les « cinq mille » hommes ceux qui sont encore soumis aux « cinq sens de l'homme extérieur » (*quinque [...] exterioris hominis sensus*), tandis que, dans la seconde multiplication, les « sept » pains de la seconde multiplication représenteraient « la grâce aux sept formes de l'Esprit saint » (*septiformis gratia Spiritus sancti*) et « le mystère du Nouveau Testament » (*mysterium Novi Testamenti*) (*In Marc evangelium expositio, in Patrologie latine*, Jacques-Paul Migne (dir.), Paris, 1862, XCII, 131-320, respectivement en II, 6 B, col. 193-194 pour le commentaire de la première multiplication et II, 8, D, col. 206 pour le commentaire de la seconde). Théophylacte présente les mêmes interprétations (*Enarratio in evangelium Marci, in Patrologie grecque*, Jacques-Paul Migne (dir.), Paris, 1864, CXXIII col. 491-682, 6 et 8, col. 557 et 569) et ajoute que les « quatre mille » hommes nourris dans le second récit peuvent être compris à partir

ni ce passage ni l'*Évangile selon Marc* dans son ensemble ne donne aux lecteurs un moyen de décrypter ces nombres<sup>1</sup> : ce n'est possible qu'en important dans le texte des données qui lui sont extérieures<sup>2</sup>. Autrement dit, cette interprétation se rapprocherait d'un hors-sujet. D'autre part, surtout, elle permet de rendre compte de la question qui conclut l'échange (après avoir rappelé à ses interlocuteurs les six nombres qui seraient à décrypter, Jésus s'étonnerait qu'ils « ne compren[nent] pas encore<sup>3</sup> », c'est-à-dire qu'ils ne soient pas capables de comprendre le sens de ces nombres) mais pas de celles qui l'inaugurent (« Pourquoi réfléchissez-vous entre vous sur le fait que vous n'avez pas de pains ? Vous ne saisissez pas encore et vous ne comprenez pas<sup>4</sup> ? »). Pour lire ces questions en fonction d'une interprétation numérique des deux multiplications, il faudrait supposer que les disciples auraient pu, dès le moment où ils ont vécu ces deux miracles, les interpréter en fonction de ce symbolisme, ce qui aurait dû les empêcher de s'inquiéter de l'absence ou de la quasi-absence de pains dans le contexte de ce passage, hypothèse qui est hautement improbable.

Pour ces trois raisons, il est impossible qu'en *Marc* 8, 17 et 21, συνίημι signifie « comprendre » au sens d' « interpréter ». Ce verbe doit désigner une compréhension d'un autre genre, susceptible à la fois d'expliquer les deux récits de multiplication et de calmer l'inquiétude des disciples. Il doit en être de même lorsque συνίημι est employé pour les paraboles et propos en paraboles, que ce soit en *Marc* 4, 12 (« mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, pour qu'[...] ils écoutent sans comprendre [καὶ μὴ συνιῶσιν]<sup>5</sup> ») ou en *Marc* 7, 14, pour introduire la parabole sur l'intérieur et l'extérieur (« Écoutez-moi tous, et comprenez [σύνετε]<sup>6</sup>. ») Cette lecture des paraboles à partir de la discussion entre Jésus et ses disciples sur les deux multiplications est d'autant plus possible que

---

des « quatre vertus » (τέσσαρες ἀρεταί) (8, col. 569). Jérôme quant à lui met en lien ce dernier nombre avec les « l'année du Nouveau Testament partagée en quatre saisons » (cité par Thomas d'Aquin, *Chaîne d'or*, « Évangile de Saint Marc » (chapitre 8, versets 1-9), Paris, Louis Vivès, 1868).

<sup>1</sup> Bas van Iersel note ainsi que « les lecteurs [...] ne sont pas dans une position plus favorable que les disciples de sorte que les questions des versets 17, 18 et 21 s'appliquent autant à eux. Eux non plus ne comprennent pas vraiment dans quelle direction va Jésus et, par conséquent, se demandent comment ils devraient reconstruire les fragments de leurs connaissances pour parvenir à la compréhension nécessaire. » (Bas van Iersel, *Mark, op. cit.*, p. 267)

<sup>2</sup> Pour reprendre les interprétations de Bède le Vénérable, Théophylacte et Jérôme, il n'est jamais question, dans l'*Évangile selon Marc*, des « cinq livres de la loi mosaïque », des « cinq sens », des « sept vertus », des « sept formes de l'Esprit saint », des « quatre vertus » ou des « quatre saisons ».

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 8, 21.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 8, 17.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 12.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 7, 14.

cet échange présente plusieurs points communs avec la discussion sur les paraboles en *Marc* 4, qu'il s'agisse de l'idée d'un échec de la vue<sup>1</sup> ou de l'emploi des verbes βλέπω, ἀκούω et συνίημι<sup>2</sup>. Employé à propos des paraboles et propos en paraboles, συνίημι ne désigne pas un acte d'interprétation – et donc une reformulation possible – mais une compréhension d'un autre genre<sup>3</sup>, ce qui confirme la lecture générale que nous avons proposée pour ce type de passages dans l'*Évangile selon Marc* : les paraboles ne sont même pas présentées comme des passages qui devraient être interprétés.

Ceci nous conduit à formuler l'hypothèse que Jésus, par ces paroles, ne cherche pas à dire, mais au contraire, à ne pas dire.

### C. Le refus de dire dans les trois textes du corpus

Ainsi, dans l'*Évangile selon Marc*, il faut prendre au sérieux les négations de *Marc* 4, 12 :

ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν

« mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, pour qu'en regardant, ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre<sup>4</sup> »

Les paraboles sont là « pour que » leurs récepteurs ne distinguent pas, pour qu'ils ne saisissent pas. Selon nous, c'est pour cette même raison que, dans la *Lettre*, le « Sauveur » ne répond jamais exactement au désarroi de Pierre : il n'a pas besoin que son interlocuteur comprenne ce qu'il voulait dire, parce que son discours ne dissimule pas un message que Pierre devrait interpréter. La même conception apparaît lorsque Clément justifie ses choix concernant l'organisation et le style des *Stromates* par la volonté que ces derniers échappent à certains lecteurs :

<sup>1</sup> Cf. en *Évangile selon Marc* 4, 12 : ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν « pour qu'en regardant, ils regardent sans voir »

<sup>2</sup> Tous les trois apparaissent en *Évangile selon Marc* 4, 12.

<sup>3</sup> Les questions posées par Jésus en *Marc* 8 comportent le verbe συνίημι mais aussi le verbe νοέω (« Vous ne saisissez [νοεῖτε] pas encore et vous ne comprenez pas ? » en *Marc* 8, 17). Nous avons vu que νοέω apparaît en *Marc* 7, après la parabole sur l'intérieur et l'extérieur (« Ne saisissez-vous [νοεῖτε] pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela est incapable de le profaner [...] ? » – *Marc* 7, 18) et que, dans ce contexte, il ne désigne pas une interprétation puisqu'il porte sur une connaissance qui précède la prise de parole de Jésus (cf. *supra* dans la même section). L'usage de ce même verbe dans la discussion sur les deux multiplications des pains le confirme : en *Marc* 8, 17 non plus, νοέω ne peut pas signifier « interpréter » puisque l'ensemble du passage s'oppose triplement à la lecture des propos de Jésus comme susceptibles de conduire à une interprétation.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 11-12.

Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες.

« Pourquoi donc une telle disposition a-t-elle paru bonne pour ces notes ? Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent<sup>1</sup>. »

Ailleurs, de la même façon, les *Stromates* sont présentées comme protégeant une nourriture qui doit être préservée, qu'il s'agisse de « semences » « cachée[s] à ceux qui picorent les semences comme des geais<sup>2</sup> » ou des produits de certains arbres fruitiers, mêlés à des arbres sans fruits « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison<sup>3</sup> ». Dans ces trois cas, l'œuvre de Clément est écrite de manière à ne pas pouvoir être comprise. Autrement dit, ce que nous avons mis en évidence pour les propos du Sauveur dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et pour les paraboles et propos en paraboles dans l'*Évangile selon Marc* semble également valable pour les *Stromates* considérés dans leur ensemble.

Il reste à identifier le même fonctionnement – le texte ne dit pas quelque chose ; il n'est pas à interpréter – pour les autres passages de la *Lettre* et de l'*Évangile* : pour ceux qui ne sont pas, dans le premier cas, des répliques de Jésus et, dans le second, des paraboles ou propos en paraboles. C'est ce que permet l'analyse de la manière dont chacun des trois textes se termine.

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 2, 21, 2. Nous revenons dans les pages qui suivent sur les emplois, dans ce passage, des mots ἀπόρρητος et ἐξορχοῦμαι.

<sup>2</sup> Ἄλλ' ἔστι τῷ ὄντι ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις † ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν, ὅπως ἂν λάθοι τοὺς δίκην κολοιδῶν σπερμολόγους. « Mais l'esquisse que constituent ces notes est véritablement ainsi : (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens, pour être cachée à ceux qui picorent les semences comme des geais. » (*Stromates* I, 12, 56, 3) Sur les problèmes de texte posés par ce passage et sur son interprétation, cf., *supra*, dans la Première partie, le chapitre 3 (I. A.).

<sup>3</sup> Ἐοῖκασι δὲ πως οἱ *Στρωματεῖς* οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῷ, μηλέαις τε ὀμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ, ἐξελπίτηδες ἀναμεμιγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὀμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς. « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers, où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché. » (*Stromates* VII, 18, 111, 1) Pour l'interprétation de ce passage, cf., *supra*, Première partie, chapitre 3, 1, C.

À partir du moment où on considère qu'un texte « veut dire<sup>1</sup> » quelque chose, on se fonde, consciemment ou inconsciemment, sur une hypothèse<sup>2</sup>. Si on lit le texte comme voulant dire quelque chose, on attendra qu'il ne se termine pas sans l'avoir dit (ce qui serait perçu comme une lacune) et qu'il n'aille pas au-delà (ce qui serait perçu comme un excès). L'idée du texte comme un *dire* correspond donc à une certaine conception de la *clôture* du texte. Celui-ci doit se terminer avec la sensation que la fin a un sens : le texte devait aller jusque-là et ne pouvait pas aller au-delà.

Or, ce que nous avons mis en évidence en étudiant la structure et l'organisation de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* s'oppose à cette idée : si les trois textes créent une dynamique de réunification et déploient des textes potentiels par-delà le texte réel, ils n'ont pas *a priori* de clôture à proprement parler. C'est ce que nous confirme l'étude des dernières lignes de chacune des trois œuvres. Les trois textes s'achèvent sans que les lecteurs aient eu accès à ce qu'ils pensaient recevoir. Il ne s'agit pas d'une mauvaise compréhension, que ce soit celle d'un sens explicite ou d'un sens dissimulé. Le problème n'est pas que les lecteurs n'auraient pas compris ce qui leur était dit, de manière directe (un sens explicite leur aurait échappé) ou dissimulée (ils n'auraient pas perçu un sens caché). Un tel sens demeure tout simplement absent. Lorsque l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* s'achèvent, alors que ces trois textes ont annoncé que certains événements seraient racontés ou que certaines informations seraient données, cela n'a pas été le cas : ce qui avait été annoncé comme devant être dit ne l'a pas été. Ainsi, comme les répliques de Jésus dans la *Lettre* et comme les paraboles dans *Marc*, les trois œuvres dans leur ensemble ne se présentent pas comme devant donner lieu à une interprétation – une reformulation selon d'autres termes – mais à une compréhension d'un autre genre.

---

<sup>1</sup> « le vraisemblable n'a qu'une seule caractéristique constante : il *veut dire*, il est un *sens* » (Julia Kristeva, « La productivité », *art. cit.*, p. 61). Nous avons signalé le lien entre le vraisemblable et le dire chez Julia Kristeva.

<sup>2</sup> Cette règle implicite a une nature semblable aux règles constituant, selon H. Paul Grice, le « principe de coopération » à la base de la participation à une conversation : consciemment ou inconsciemment, dans une conversation « on s'attendra à [les] voir respecté[es] par tous les participants » (H. Paul Grice, « Logique et conversation », *art. cit.*, p. 61).

## 2. L'absence de clôture du texte comme évitement du dire

### A. Fin et clôture d'un texte

La « clôture » d'un texte doit être distinguée de sa « fin »<sup>1</sup>. À la suite, notamment, d'Eyal Segal<sup>2</sup>, nous désignons comme une « fin » le fait que tout écrit se termine quelque part : un blanc total succède à des signes qui apparaissent sur le manuscrit, sur le papier, à l'écran ou sur autre support, la page se termine sans qu'une autre lui succède (ou il n'est pas possible de faire défiler l'écran plus bas) et ces signes apparaissent alors comme les derniers mots du texte. En ce sens, tout texte a une fin, que cette fin corresponde ou non à l'intention initiale de son auteur (les *Pensées* de Pascal<sup>3</sup> et « Der Bau<sup>4</sup> » de Franz Kafka ont autant une fin que *Madame Bovary*<sup>5</sup> ou « Le Lac » de Lamartine<sup>6</sup>) et quel que soit l'état du texte (un brouillon d'un roman a autant une fin que ce roman une fois édité, un fragment du *Sur l'âme* de Chrysippe<sup>7</sup>, quelle qu'en soit l'ampleur, a autant une fin que l'œuvre intégrale, aujourd'hui perdue, dont il a été extrait). Qu'il y ait une fin ne dépend ni de l'auteur ni du texte lui-même. Il s'agit d'une réalité purement matérielle : tout texte a nécessairement une fin parce qu'à défaut d'un point final – un texte peut se terminer au milieu d'une phrase – il a toujours un dernier mot<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous proposons ici une distinction terminologique qui n'a pas de valeur absolue. Il s'agit seulement, pour nous, de définir la façon dont nous allons employer les termes « fin » et « clôture » dans le cadre de notre travail.

<sup>2</sup> Eyal Segal, « L'école de Tel Aviv, une approche rhétorique et fonctionnaliste du récit » (traduction de l'anglais par Raphaël Baroni), in *Cahiers de Narratologie* (en ligne), 28, 2015, mis en ligne le 19 novembre 2015, consulté le 4 août 2019 : « Quand nous disons qu'un texte narratif est "fini", on peut simplement vouloir dire que la narration a atteint son point final, ce qui signifie que nous nous référons à un phénomène incontournable (et même évident), étant donné que tout récit doit se terminer quelque part. »

<sup>3</sup> En ce sens, les éditions de Léon Brunschvicg (Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris, Hachette, 1897) et Léon Lafuma (Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Éditions du Seuil, 1978) présentent toutes les deux un texte *fini* des *Pensées*.

<sup>4</sup> Cette nouvelle, que Franz Kafka n'a jamais achevée selon son projet initial, a été traduite notamment par Dominique Miermont (Franz Kafka, *Le Terrier*, Paris, Fayard, 2002).

<sup>5</sup> Gustave Flaubert, *Madame Bovary. Mœurs de province*, Paris, Michel Lévy frères, 1857.

<sup>6</sup> Alphonse de Lamartine, « Le Lac », in Alphonse de Lamartine, *Méditations poétiques*, Paris, Librairie grecque-latino-allemande, 1820.

<sup>7</sup> Les fragments du *Sur l'âme* de Chrysippe sont rassemblés par Hans von Arnim dans les *Stoicum veterum fragmenta* II (Stuttgart, Teubner, 1903, p. 235-263, fragments 879-911). Le chercheur s'efforce de reconstituer le traité *Sur l'âme*. Néanmoins, chacun des fragments constitue, en soi, un texte ayant une fin.

<sup>8</sup> Dans le vocabulaire de Julia Kristeva, tout texte a une fin parce qu'il est, toujours, un « produit fini » : « la finition structurale caractérise comme trait fondamental cet objet que notre culture consomme en tant que produit fini (effet, impression) en refusant de lire le processus de sa productivité » (Julia Kristeva, « Le texte clos », in *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 113-142, p. 137).

Le texte se termine toujours, mais sa fin n'est pas toujours ressentie par les lecteurs comme ayant la « qualité<sup>1</sup> » d'une fin. Ainsi, à la fin d'un récit, les lecteurs peuvent percevoir une fin comme « ouverte<sup>2</sup> » quand certaines questions, qu'ils ont été amenés à se poser, ne trouvent pas de réponse. Par exemple, la fin des *Frères Karamazov*<sup>3</sup> n'aurait pas la « qualité » d'une fin si, une fois le dernier mot atteint, on ignorait toujours l'identité de l'assassin de Fiodor Pavlovitch Karamazov. Si tel était le cas, l'« intérêt narratif<sup>4</sup> » ne cesserait pas, la curiosité des lecteurs ne serait pas comblée : le récit aurait une fin mais il ne serait pas ressenti comme *clos*. À la suite d'Eyal Segal, nous désignons ce sentiment que le texte est fini comme sa « clôture<sup>5</sup> ». Pour le dire autrement, la fin désigne les derniers mots d'un texte en tant que réalité objective, alors que la clôture les désigne comme une réalité subjective. Parce qu'elle est une caractéristique matérielle, il n'y a pas de texte sans fin. Au contraire, parce qu'elle est le sentiment de la fin, la clôture n'est pas présente dans tous les textes : certains seulement donnent aux lecteurs l'impression qu'ils ne sont pas finis<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> « un certain effet ou une qualité perceptible créée par le texte, qui peut être une résolution stable, une finalité ou une conclusion » (Eyal Segal, « L'école de Tel Aviv », *art. cit.*)

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, 1880. Première traduction en français par Ely Halpérine-Kaminsky et Charles Morice, Paris, Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1888.

<sup>4</sup> Eyal Segal, « L'école de Tel Aviv », *art. cit.*

<sup>5</sup> Eyal Segal parle de « *closure* », ce que Raphaël Baroni traduit par « clôture » (*ibid.*). Pour cette conception de la « clôture » comme sentiment de la fin, Eyal Segal s'inspire de la manière dont Meir Sternberg présente la narrativité, autrement dit, ce qui fait d'un texte une narration (*cf.* notamment Meir Sternberg, « Narrativity: From Objectivist to Functional Paradigm », *Poetics Today*, 31, 3, 2010, p. 507-659). Pour Meir Sternberg, la nature narrative d'un texte peut être définie à partir de son « intérêt », c'est-à-dire à partir de la manière dont ce texte va créer puis combler des « lacunes informationnelles » : le texte existe comme récit parce qu'il suscite une attente, en ne disant pas tout de suite comment les événements impliquant les personnages vont se terminer ou parce qu'il comporte un mystère qui doit être élucidé (dans un roman policier par exemple). Ainsi, une narration n'a pas de clôture lorsqu'elle se termine sans que ces attentes aient été comblées : lorsque, parvenus aux derniers mots, les lecteurs ne savent toujours pas comment se terminent les événements qui concernent les personnages ou quelle est exactement l'explication du mystère. Dans ces cas, certaines « lacunes informationnelles » demeurent jusqu'à la fin (Eyal Segal, *ibid.*). *Cf.* aussi Eyal Segal, *The Problem of Narrative Closure: How Stories Are (Not) Finished*, thèse de doctorat de l'Université de Tel Aviv, 2007, non publiée et « Closure in Detective Fiction », *Poetics Today*, 31, 2, 2010, p. 153-215. La clôture telle que la conçoit Eyal Segal est donc un concept qui s'implique avant tout à des textes narratifs, dont le seul exemple, dans notre corpus est l'*Évangile selon Marc*, auquel on peut ajouter la Lettre apocryphe de Jacques, mais seulement en partie (puisque la narration y est enchâssée dans un cadre épistolaire). Néanmoins, il nous semble possible d'envisager cette opposition entre clôture et fin également pour des textes non narratifs, c'est-à-dire, dans le cadre de ce travail, y compris pour la Lettre apocryphe de Jacques dans son ensemble et pour les Stromates. Dans ces deux textes aussi, des « lacunes informationnelles » demeurent à la fin : elles sont seulement d'une nature autre que narrative dans le cas des Stromates (puisque ce texte se présente comme un « exposé systématique » – *cf.* Stromates I, 1, 14, 1) et d'une nature non strictement narrative pour la Lettre (puisque ce texte comporte se présente comme une narration, mais aussi comme un dialogue et comme une lettre et qu'elle se termine d'ailleurs non par des lignes appartenant à la narration mais par une conclusion épistolaire).

<sup>6</sup> En raison du caractère subjectif de la clôture, il faudrait aussi envisager des variantes individuelles, d'un lecteur à l'autre. Face au même texte, tel lecteur ou lectrice peut avoir l'impression que le texte est fini, alors qu'un autre lecteur aura le sentiment contraire. Les attentes vis-à-vis d'un texte ne sont pas en effet les mêmes selon les



Parce que l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* entraînent une dynamique de réunification des textes par les lecteurs<sup>1</sup>, nous devons envisager les derniers mots de ces œuvres non en tant que réalité objective mais tels qu'ils sont perçus par les lecteurs : non comme fin, mais comme clôture. Si les trois textes avaient un sens – c'est-à-dire s'ils disaient quelque chose directement ou indirectement – les lecteurs pourraient le découvrir en lisant les œuvres et celles-ci ne s'achèveraient pas sans que cette découverte ait eu lieu. En tant que narrations, l'*Évangile* et la partie narrative de la *Lettre* ne se finiraient pas en laissant les enjeux de l'intrigue irrésolus. De même, la conclusion épistolaire de la *Lettre* (et donc ce texte, puisqu'il se présente, dans son ensemble, comme une lettre) ne se terminerait pas sans que les lecteurs aient reçu ce que l'auteur annonçait vouloir procurer à son destinataire. Quant aux *Stromates*, cet « exposé systématique<sup>2</sup> » ne se finirait pas sans que les thèmes annoncés par son auteur aient été abordés.

Or, c'est justement l'inverse qui se produit dans ces trois œuvres : chacune apparaît comme non close, pour deux raisons. D'une part, chacun des trois textes annonce qu'il va raconter certains faits ou donner certaines informations, sans que ceux-ci, à la fin des œuvres,

---

lecteurs. Aux « lacunes informationnelles » (Eya Segal, « L'école de Tel Aviv », *art. cit.*) créées par le texte s'ajoutent donc des « lacunes informationnelles » créées par la vie de chaque lecteur. Ainsi, dans le cadre de la composition de sa *Guerre du Péloponnèse*, Thucydide lit l'*Illiade* en fonction de son projet d'historien : « composer le récit de la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens en racontant comment ils furent en guerre les uns contre les autres [...] car il prévoyait qu'elle serait grande et la plus digne de récit de toutes celles qui ont eu lieu auparavant » (ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων, ὡς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους [...] ἐλπίσας μέγαν τε ἔσσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων – *Guerre du Péloponnèse* I, 1, 1) Cette entreprise conduit Thucydide à lire les événements de la guerre de Troie tels que les raconte Homère de manière à y trouver un récit similaire à celui qu'il entreprend. Cette lecture individuelle le conduit à trouver dans l'*Illiade* de nombreuses lacunes, qui demeurent impossibles à résoudre à partir des informations données par Homère. Aussi, lorsque, à partir de l'*Illiade*, Thucydide s'efforce de comparer le nombre d'hommes engagés dans la guerre de Troie et le nombre de ceux qui ont pris part à la guerre du Péloponnèse et d'en déduire que la première était « inférieure » (ἐνδεεστέρα) à la seconde (I, 10, 3), il doit fonder son raisonnement sur ce que Homère ne dit pas. Dans le catalogue des vaisseaux, ce dernier ne donne pas le nombre des combattants grecs, mais seulement le nombre de bateaux pour chacun de vingt-neuf peuples coalisés et pour deux de ces peuples, en plus, le nombre d'hommes par navire : « cent vingt [...] jeunes gens » (κοῦροι [...] ἑκατὸν καὶ εἴκοσι) pour chacun des cinquante embarcations des Béotiens (*Illiade*, II, v. 509-510) et « cinquante [...] rameurs » (ἑρέται [...] πεντήκοντα) pour chacun des bateaux de « ceux qui possédaient Méthone et Thaumacie et qui avaient Mélibée et Olizon la rugueuse » et qui accompagnent Philoctète (II, v. 716-720). Thucydide comble ce qui est, dans sa perspective, une lacune du passage (l'absence du nombre d'hommes pour chaque vaisseau des vingt-sept autres peuples) en considérant que Homère ne donne que « les plus grands et les plus petits [navires] » (αἱ μέγιστα καὶ ἐλαχίστα) (*Guerre du Péloponnèse*, I, 10, 4) et qu'il est donc possible d'évaluer le nombre total de combattants grecs « en cherchant la moyenne entre les plus grands navires et les plus petits » (πρὸς τὰς μεγίστας δ' οὖν καὶ ἐλαχίστας ναῦς τὸ μέσον σκοποῦντι) (I, 10, 5). (Le nombre de guerriers grecs serait donc environ quatre-vingt-cinq pour chacun des mille cent quatre-vingt-six bateaux, donc, approximativement cent mille huit cent dix guerriers.) Une personne qui lirait l'*Illiade* dans une autre perspective que l'approche historique propre à Thucydide ne percevrait pas comme une lacune l'absence d'un nombre total de guerriers.

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 3.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 14, 1.

aient été dits. D'autre part, dans les trois textes, la fin est présentée comme un nouveau commencement.

## B. L'absence de clôture dans les textes du corpus

Les trois œuvres que nous étudions annoncent qu'elles vont dire certaines informations ou certains faits qui, lorsque les textes arrivent à leur fin, n'ont pas été dits, ce qui en fait des textes qui ne sont pas clos : ils se terminent sans que les lecteurs aient l'impression d'une véritable fin.

Le cas le plus frappant est celui des *Stromates*. Si l'on accepte l'hypothèse, que nous développons dans l'annexe D<sup>1</sup>, que ceux-ci se terminent avec la fin du Stromate VII, le texte de Clément s'achève, comme nous l'avons signalé<sup>2</sup>, sans que l'ensemble du programme, annoncé quatre fois par l'auteur, ait été réalisé. Clément y signale en effet en que la partie sur l'éthique est terminée : Τούτων ἡμῖν προδιηυσιμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος... « Ces matières ayant été traitées préalablement et l'exposé éthique ayant été esquissé en résumé<sup>3</sup>... » Ainsi, quand les lecteurs parviennent au point final du Stromate VII – la fin des *Stromates* selon nous – ni la partie apologétique, ni la partie éthique annoncées n'ont été réalisées, ce qui fait du texte de Clément une œuvre sans véritable clôture.

En apparence, la *Lettre apocryphe de Jacques* est, par son organisation, un ensemble clos : de part et d'autre du dialogue entre Jésus et ses deux disciples, une partie narrative répond à une autre partie narrative et l'introduction épistolaire qui précède cet ensemble trouve un correspondant dans la conclusion épistolaire qui le suit. Pourtant, à l'intérieur de cette composition annulaire, la narration, le dialogue et l'ensemble de l'œuvre apparaissent tous les trois dépourvus de clôture.

En ce qui concerne le dialogue, la fin de l'introduction narrative présente ce qu'il est censé dire, lorsque le Seigneur annonce, au moment où il prend à part Pierre et Jacques :

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2. C.

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 110, 4.

ΖΑΜΗΝ †ΧΟΥ ΜΜΔC ΝΗΤ̄ Χ[Ε] ΜΝ ΑΔΔΥΕ ΔΝΗ2Ε ΝΔΒΩΚ Δ2ΟΥ[Ν] ΔΤΜΝΤ̄ΡΡΟ ΝΜ̄ΠΗΥΕ ΕΕΙΩΔΝ[Ρ]  
ΚΕΛΕΥΕΙ ΝΕ4 ΑΛΛΑ ΔΒΔΛ ΧΕ ΤΕΤ̄ΝΜΗ2 ΝΤΩΤΝ ΔΡΙCΥΓΧΩΡΙΝΗ̄ Ν̄ΙΔΚΩΒΟC Μ̄Ν ΠΕΤΡΟ ΧΕΚΔCΕ  
ΕΕΙΝΔΜΔ2ΟΥ

« Amen, je vous le dis : jamais personne n'entrera dans le règne des cieux si je lui en donne l'ordre, mais parce que vous êtes emplis. Laissez-moi Jacques et Pierre pour que je les emplisse.<sup>1</sup> »

Or, à l'issue du dialogue privé avec Jésus, Jacques et Pierre « n'entre[nt] » pas « dans le règne ». Parmi ses derniers propos, le Sauveur affirme en effet que ses deux interlocuteurs s'« attriste[nt] » et s'« afflige[nt] alors qu'[il les] instrui[t] sur le règne<sup>2</sup> », ce qui manifeste qu'ils « n'entr[ent] » radicalement pas « dans le règne ». Ainsi, le dialogue demeure sans clôture : ce que Jésus avait annoncé comme horizon de l'échange avec les deux disciples n'est pas atteint lorsque l'entretien privé se termine.

On pourrait alors imaginer que cette clôture, que l'on ne trouve pas à l'issue du dialogue qui constitue le centre de la composition annulaire, est réalisée à la fin de la narration dans laquelle cet échange est enchâssé. On peut en effet considérer, comme nous l'avons proposé<sup>3</sup>, que, dans la scène de l'ascension de Jésus telle qu'elle est relatée dans la conclusion narrative, le fait que Pierre et Jacques suivent le Sauveur par la vue et par l'ouïe est un moyen pour les deux disciples d'atteindre l'horizon que leur fixait Jésus à la fin de l'introduction narrative<sup>4</sup> : en étant témoins du moment où le Sauveur « s'empli[t] à la droite de [s]on Père » (ΜΟΥ2 ΝCΔ ΟΥΝΕΜ ΜΠΔ̄ΙΩΤ<sup>5</sup>), ils seraient eux-mêmes emplis. Mais cette possibilité aussi se solde par un échec. En effet, Pierre et Jacques sont interrompus par les dix autres disciples, avant de voir et d'entendre Jésus atteindre « la droite de [s]on Père » :

Μ̄Ν̄ΝCΔ ΝΕΕΙ ΔΝ Δ2̄ΝΟΥΩΩΕ · ΔΧΔΥ Μ̄ΠΕΝΠ̄ΝΔ · ΔΠCΔ ΝΤΠΕ ΔΡΕΤ̄9 ΝΤΜΝΤΝΔC ΔΥΩ ΝΤΔΡΝΩΕ · Δ2ΡΗ̄  
Μ̄ΠΟΥΚΔΔΝ · ΔΝΕΥ · ΟΥΤΕ ΔCΩΤ̄Μ̄ ΑΔΔΥΕ · ΔΠΚΕΩΩΧ̄Π̄ ΓΔΡ Μ̄ΜΔΘΗΤΗC ΜΟΥΤΕ ΔΡΔΝ

« Après cela, nous avons voulu envoyer notre esprit jusqu'à proximité de la grandeur. Et lorsque nous sommes montés, il ne nous a été permis de voir ni d'entendre rien car le reste des disciples nous a appelés<sup>6</sup> »

Ainsi, la narration qui enchâsse le dialogue se présente elle aussi comme non close : à la fin de la conclusion du récit, ce qui avait été annoncé dans son introduction (Pierre et Jean doivent

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 29-35.

<sup>2</sup> ΠΑΛΙΝ ΔΝ †ΝΟΥ †ΝΕΥ ΔΡΩ[Τ]̄Ν · ΕΡΕΤ̄ΝΡΕΩΕ Ν2Δ2 ΝCΔΠ ΔΥΩ ΔΡΕΤ̄ΝΩΔΝ̄ΩΙ ΑΔΡΟC Δ2ΡΗ̄ ΔΧΜ̄ [Π]ΩΠΩΠ Μ̄ ΠΩΝΕ2 ΩΔΡΕΤ̄ΝΩ[Κ]̄Μ̄ΔΕ · ΔΥΩ ΝΤΕΤ̄Ν̄ΡΛΥΠΙ ΕΥΩ[Δ]ΝΤCΕΒΕ ΤΗΝΕ ΔΒΔΛ ΔΤΜ̄Ν̄Τ̄ΡΡ[Ο] « À nouveau, maintenant, je vous vois vous réjouir de nombreuses fois et alors que vous êtes heureux à cause de la promesse de la Vie, vous vous attristez d'autre part et vous vous affligez alors que je vous instruis sur le règne » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 2-8).

<sup>3</sup> Cf. *supra*.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 33-35.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 31.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 23-29.

être emplis pour entrer dans le règne) n'est pas réalisé : à la fin de la narration, ce qui avait été annoncé comme horizon de celle-ci n'a pas été *dit*.

La conclusion épistolaire non plus ne présente pas cet horizon comme atteint. D'après le début du récit, Pierre et Jacques doivent être « emplis » (ΜΟΥ2) par Jésus<sup>1</sup>, ce qui leur permettra « entr[er] dans le règne des cieux » (ΒΩΚ Λ2ΟΥ[N] ΔΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ<sup>2</sup>). Le dialogue fait de ces deux objectifs des équivalents du fait d'être « sauvé »<sup>3</sup> et rappelle à plusieurs reprises que l'horizon de l'échange entre Jésus et ses deux disciples est que ces derniers soient « sauvés »<sup>4</sup>. Or, la conclusion épistolaire elle aussi maintient cet horizon ouvert. Jacques n'y mentionne pas le salut de Pierre et présente son propre salut comme encore à venir : ΤΕΕΙ ΓΔΡ ΤΕΘΕ ΕΤΝΑΩ ΟΥΧΕΕΙ « En effet, telle est la façon dont je serai sauvé<sup>5</sup> ». Ainsi, non seulement la conclusion épistolaire mais aussi la *Lettre* entière – puisque cette dernière présente un dialogue enchâssé dans un récit, lui-même inclus dans une lettre – s'achèvent en n'étant pas closes.

Le problème de la clôture est plus complexe dans l'*Évangile selon Marc*. En effet, la clôture de ce texte est évitée à deux niveaux. D'une part, l'*Évangile selon Marc* n'est pas clos en tant que « récit ». La suite des faits dont l'œuvre rend compte ne s'achève pas en donnant l'impression d'une fin : l'horizon des événements qui sont racontés reste ainsi ouvert. D'autre

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 35..

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 30-31..

<sup>3</sup> D'après le début de la page 4 de la *Lettre*, « être empli » est le contraire de « diminuer » et « diminuer » ne permet pas d'être « sauvé », ce qui permet de déduire qu'« être empli », au contraire, est un équivalent d'« être sauvé » (2ΔΠ[ΣΩΡ ΟΥΩΩΒ ΠΛ]ΧΕ4 ΧΕ ΕΤ[ΒΕ ΠΕΕΙ Δ2ΙΧΟΟΣ] ΝΗΤΝ ΧΕ [ΩΩΠΕ ΕΡΕΤΜΗ2 ΧΕ]ΚΔΣ ΝΝΕ [ΤΝΣΩΧ4 ΝΕΤΣΩΧ4] ΝΔΕ ΣΕΝ[ΔΟΥΧΕΕΙ] ΕΝ « Le Sauveur répondit, il dit : "À cause de cela je vous ai dit « Soyez emplis ! » : pour que vous ne diminuiez pas. Mais ceux qui diminuent ne seront pas sauvés. » – *Lettre* p. 4, 2-6.). Que le dialogue en particulier ait pour but d'« emplir » Jacques et Pierre (*cf.* p. 2, 35) signifie donc qu'il doit permettre de les « sauver ». De même, à la page 13 de l'œuvre, le « Sauveur » affirme « je me suis donné pour vous à la malédiction pour que, vous, vous soyez sauvés » (Δ2ΙΤΕΕΙΤ ΝΗΤΝ 2Δ ΠΣΔ2ΟΥΕ ΧΕΚΔΣΕ ΝΤΩΤΝ ΕΡΕΤΝΔΧΟΥΕΕΙ – p. 13, 23-25.), ce que Pierre interprète comme une manière de les « exhort[er] à entrer dans le royaume des cieux » (ΠΕΤΡΟΣ ΝΔΕ Δ4ΟΥΩΩΒ ΝΜΔ2ΡΝ ΝΕΕΙ ΠΔ[Χ]Ε4 ΧΕ 2ΝΣΔΠ ΜΕΝ ΚΡΠΡΟΤΡΕΠΕ ΜΜΔΝ Δ2ΟΥΝ ΔΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Mais Pierre répondit à ces paroles, il dit : "Tantôt tu nous exhortes à entrer dans le règne des cieux..." » – p. 13, 26-30.). La réaction du disciple suppose donc une équivalence entre le fait d'être sauvé et l'entrée dans le règne des cieux. Puisque, selon Jésus, être empli permet d'« entr[er] dans le règne des cieux » (p. 2, 30-31.), l'échange de la page confirme que l'un et l'autre signifient « être sauvé ».

<sup>4</sup> ΣΕΠΗ ΔΤΡΕΤΝΟΥΕΕΙ ΕΥΣΔΠΣΠ ΕΝ ΜΜΩΤΝ « Empressez-vous d'être sauvés sans qu'on vous en prie » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 10-12) ; ΔΥΩ 2Δ2 ΝΣΔΠ Δ2ΙΧΟΟΣ ΝΗΤΝ ΜΝ ΝΕΤΝΕΡΗΥ · ΔΥΩ ΔΝ ΝΤΔΚ ΟΥΔΕΕΤΚ Ω ΙΔΚΚΩΒΟΣ Δ2ΙΧΟΟΣ ΧΕ ΟΥΧΕΕΙ « et de nombreuses fois je vous ai dit, à vous et à vos compagnons et aussi à toi seul, Jacques, je t'ai dit : "Sois sauvé." » (p. 8, 30-33.) ; ΤΟΥΧΟ Μ[Π]ΟΥΩΤΕ ΧΕΚΔΣΕ ΕΡΕΤΝΔΟΥΧΕΕΙ « Sauvegardez [la] volonté pour que vous soyez sauvés. » (.)

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 14-15..

part, il n'est pas clos en tant que « discours<sup>1</sup> », c'est-à-dire en tant que prise de parole. Dans les dernières phrases du texte<sup>2</sup>, l'identité de la « voix » qui résonne<sup>3</sup> est rendue floue : la question de la personne qui raconte le récit est ainsi maintenue ouverte. Ce double évitement de la clôture se concentre dans les propos tenus en 16, 7, par le « jeune homme [...] vêtu d'un habit blanc<sup>4</sup> », s'adressant, dans le tombeau vide, à « Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé<sup>5</sup> » :

Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

« Eh bien, partez, dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée ; là, vous le verrez, comme il vous l'avait dit<sup>6</sup>. »

L'*Évangile selon Marc* n'est pas clos en tant que récit car un des événements ainsi annoncés n'a jamais lieu dans la narration de *Marc* : le fait que les disciples « voient » Jésus en Galilée (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε « là, vous le verrez »). Le verset suivant, que nous considérons comme le dernier de l'*Évangile selon Marc*<sup>7</sup>, rend même sa réalisation impossible :

Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

« Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite<sup>8</sup>, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet<sup>9</sup>. »

Si les trois femmes n'ont rien dit « à personne », elles n'ont pas transmis cette parole aux disciples, qui ne se sont donc pas rendus en Galilée et n'ont pas pu y « voir » Jésus<sup>10</sup>. L'*Évangile selon Marc* se termine sans que cet événement ait été raconté.

---

<sup>1</sup> Nous reprenons à Julia Kristeva cette distinction entre clôture du récit et clôture du discours. La chercheuse écrit notamment à propos de *Jehan de Saintré* (1456) qu'« Antoine de La Sale termine doublement son roman : comme récit (structuralement) et comme discours (compositionnellement) » (Julia Kristeva, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 139).

<sup>2</sup> Comme nous l'avons précisé *supra* (Introduction, 8.), nous considérons que l'*Évangile selon Marc* se termine en 16, 8. Nous envisageons cependant *infra* les implications des autres fins attestées par la tradition manuscrite (*cf. infra*, annexe B) pour la question de la clôture du texte.

<sup>3</sup> Sur ce concept de « voix », que nous substituons aux notions de « narrateur » et d'« auteur », *cf. supra* introduction, 9. A.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 16, 5.

<sup>5</sup> Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη (*Évangile selon Marc* 16, 1).

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 16, 7.

<sup>7</sup> *Cf. infra*, annexe B.

<sup>8</sup> Il est difficile de déterminer si le participe ἐξελθοῦσαι ajoute une modalité au verbe qui suit ἔφυγον (« en prenant la fuite, elles sortirent ») ou une action distincte de celle du verbe principal (« elles sortirent et prirent la fuite »).

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 16, 8.

<sup>10</sup> Sur ce point, *cf.* notamment Norman R. Petersen, « When is the end not the end? Literary reflections on the ending of Mark's narrative », *Interpretation*, 34, 1980, p. 151-166.

Les autres versions de la fin de l'Évangile selon Marc<sup>1</sup> ne résolvent que partiellement ce problème de la clôture du récit. Dans les manuscrits comportant une « forme plus brève de la fin supplémentaire<sup>2</sup> », le silence des femmes soit disparaît – les mots « elles ne dirent rien à personne » n'apparaissent plus en *Marc* 16, 8<sup>3</sup> – soit est suivi de l'affirmation qu'elles portèrent aussitôt la nouvelle à ceux qui étaient autour de Pierre.<sup>4</sup> – ce qui suppose une ellipse (entre *Marc* 16, 8 et la fin supplémentaire) : les femmes se sont remises de leur frayeur et, de ce fait, leur silence n'a été que temporaire. Dans les témoins qui comptent une « forme plus longue de la fin supplémentaire<sup>5</sup> », le texte fait suivre le silence des femmes d'une série de trois apparitions. La première de ces dernières clôt le récit pour ce qui est du silence des femmes en ce qui concerne la résurrection de Jésus : Jésus ressuscité apparaît à une des trois femmes venues au tombeau en *Marc* 16, 1-8, Marie de Magdala, qui ne se tait pas, mais « porta cette nouvelle à ceux qui avaient été avec lui<sup>6</sup> ». Mais aucune de ces cinq manières de prolonger *Marc* 16, 8 ne clôt le récit concernant deux autres points : le voyage des disciples en Galilée

---

<sup>1</sup> Nous avons indiqué *supra* (introduction, 8.) que nous optons pour un texte se terminant en *Marc* 16, 8 par les mots ἐφοβοῦντο γάρ « elles avaient peur en effet ». Nous présentons les cinq autres fins de l'Évangile selon Marc transmises par les manuscrits *infra*, dans l'annexe B.

<sup>2</sup> Nous reprenons l'expression « kürzere [...] Form des Zusatzschlusses », employée par Kurt Aland (« Der Schluss », *cap. cit.*, p. 437). Il s'agit des versions 4 et 5 de la fin de *Marc* dans la classification de Kurt Aland (*cf. art. cit.*, p. 436 ; la fin en *Marc* 16, 8 constitue, chez le chercheur, la version 2). La première, qui n'est attestée que dans k, un témoin de la *Vetus Latina*, comporte seulement la forme brève de la fin additionnelle, tandis que la version 5 présente, à la suite, la forme brève et la forme longue de la fin additionnelle (*cf. ibid. et infra*, annexe B).

<sup>3</sup> C'est ce qu'on trouve dans la version 4 de la fin de *Marc*, attestée seulement dans le *Codex Bobbiensis*, témoin de la *Vetus Latina*, où on trouve le texte suivant (comportant des incertitudes) : « [fin de *Marc* 16, 8] *At illae exeuntes, fugerunt de monumento : invaserat enim illas timor et pavor : timebant enim.* [début de la fin brève] *Omnia autem quaecumque praecepta erant et [eis ?] qui cum puero [= petro ?] erant breviter exposuerunt.* » « Et elles, en sortant, s'enfuirent du tombeau : en effet une peur et une frayeur les avaient envahies : elles avaient peur en effet. Mais toutes les instructions qui avaient été reçues, elles les exposèrent aussitôt à (ceux ?) aussi qui étaient avec l'enfant (= Pierre ?). » Dans les autres témoins de la *Vetus Latina*, *Marc* 16, 8 comporte, après « *pavor* » les mots « *et nemini quicquam dicebant* » (« et elles ne dirent rien à personne »), ce qui correspond au texte le plus souvent attesté. Pour la *Vetus Latina*, nous suivons le texte édité par Jean-Claude Haelewyck – *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. 17. Evangelium secundum Marcum*, Fribourg, Herder, 2013. Pour le texte latin de la « forme plus brève de la fin supplémentaire », nous reprenons la fin de k telle que l'édite Camille Focant (« Un silence », *art. cit.*, note 8 p. 343).

<sup>4</sup> Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Ainsi commence la fin additionnelle brève dans les manuscrits qui l'attestent. Nous reprenons le texte grec édité dans le *Novum Testamentum Graece* (*op. cit.*).

<sup>5</sup> Nous reprenons l'expression « längere Form des Zusatzschlusses », employée par Kurt Aland (« Der Schluss », *cap. cit.*, p. 437). Cette « forme plus longue de la fin supplémentaire » apparaît soit en étant séparée de *Marc* 16, 8 par une série de signes ou par une remarque d'un copiste (version 3 dans la classification de Kurt Aland – *cf. cap. cit.*, p. 436) soit à la suite de la « forme plus brève » (version 5 – *cf. ibid.*), soit directement après *Marc* 16, 8 (versions 1 et 6 ; la version 6, uniquement attestée dans le *Codex Washingtonianus*, se distingue de la version 1 par la présence de *logion* de Freer dans la fin longue, entre *Marc* 16, 14 et 16, 15 – *cf. ibid.*). Pour la présentation de ces différentes versions de la fin de *Marc*, *cf. infra*, annexe B.

<sup>6</sup> πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις (Évangile selon Marc 16, 10 – forme longue de la fin supplémentaire).

que l'annonce des femmes doit susciter et la rencontre entre ces derniers et Jésus, qui doit avoir lieu là-bas (cf. les paroles du jeune homme en blanc : « dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée ; là, vous le verrez<sup>1</sup> »). Dans la fin additionnelle brève, la mention d'une rencontre entre Jésus et ses disciples, seulement sous-entendue<sup>2</sup>, n'est pas précédée de l'évocation d'un déplacement que ces derniers auraient fait pour rejoindre Jésus là où il les aurait « préc[é]dé[s] »<sup>3</sup>. De même, dans la fin additionnelle longue, Jésus apparaît « aux onze » là où ils se trouvent (« Enfin, aux onze eux-mêmes, allongés à table, il fut manifesté<sup>4</sup> »). Dans aucune de ces fins additionnelles la « Galilée » n'est mentionnée<sup>5</sup>. Ainsi, les fins additionnelles brève et longue, souvent vues comme des moyens « d'amener l'Évangile à une clôture plus satisfaisante<sup>6</sup> » ne le conduisent pourtant pas, en tant que récit, à une clôture complète : la rencontre en Galilée, même à la fin de ces ajouts, reste encore à dire.

Mais le verset 16, 7 remet également en cause la clôture du texte en tant que discours. Un texte peut être clos en tant que discours en conférant un surcroît de réalité à la voix qui s'y exprime : en lui donnant, par exemple, un corps ou un nom. Ainsi, la version longue de l'Évangile selon Jean<sup>7</sup> se clôt en identifiant la voix qui s'exprime dans l'ensemble du texte avec un des personnages du récit, « le disciple qu'aimait Jésus » (ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς<sup>8</sup>).

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 16, 7.

<sup>2</sup> L'addition brève à la fin de *Marc* (version 4 et 5 dans la classification de Kurt Aland) précise que Jésus « envoya par leur intermédiaire (δι' αὐτῶν / *per illos*, donc par l'intermédiaire de » ceux qui étaient auprès de Pierre ») la prédication sainte et impérissable du salut éternel » mais elle ne fait pas explicitement mention d'une rencontre entre Jésus et les disciples au cours de laquelle celui-ci les aurait envoyés transmettre cette « prédication ». La version latine de cette addition brève, présente dans le *Codex Bobbiensis*, évoque une apparition de Jésus (« *ipse Iesus adparuit* ») mais ne précise pas à qui Jésus est alors exactement apparu (Camille Focant propose d'ajouter ici un *eis*, sans doute pour clarifier ce point, mais ce pronom n'est pas présent sur la page du *codex* – cf. Camille Focant, « Un silence », *art. cit.*, note 8 p. 343.)

<sup>3</sup> Le *Codex Bobbiensis* évoque une apparition de Jésus, mais sans préciser à qui Jésus se manifeste alors. Les versions grecque et latine de la fin additionnelle brève signalent un envoi en mission des disciples, mais sans préciser comment ceux-ci se sont trouvés en présence de Jésus. S'il y a un déplacement de ces personnages, il est sous-entendu.

<sup>4</sup> Ὑστερον [δὲ] ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανέρωθη (*Évangile selon Marc* 16, 14).

<sup>5</sup> Augustin, entre autres, soulève le problème de cette absence d'un récit d'une rencontre en Galilée entre Jésus et les disciples à la fin de l'Évangile selon *Marc*, en contradiction avec ce qu'annonce le jeune homme en blanc, et le résout en proposant des interprétations allégoriques du nom « Galilée » (cf. *De consensu evangelistarum*, in *Patrologie latine*, Jacques-Paul Migne (dir.), Paris, 1863, XXXIV, col. 1039-123, en III, 25, col. 1215-1216).

<sup>6</sup> « *bring the Gospel to a more satisfying close* » (Nicholas Denyer, « Mark 16 :8 », p. 149)

<sup>7</sup> Comme le rappellent notamment Claudio Moreschini et Enrico Norelli, le chapitre 21 de *Jean* constitue « un appendice ajouté ultérieurement » (*Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. 1. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 104).

<sup>8</sup> Ce personnage n'apparaît que dans « la dernière partie de l'Évangile de Jean (13-21) » (Christian-Bernard Amphoux, « L'identité et la fonction de Jean le témoin (Jn 1, 6) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 101, 1, 2017, p. 31-48, p. 43). La périphrase ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα (ὁ Ἰησοῦς) « le disciple qu'aimait Jésus / qu'il aimait » est employée cinq fois : en 13, 23 (« le disciple qu'aimait Jésus » demande à Jésus qui le

En effet, après que Pierre a interrogé Jésus au sujet de ce dernier – « S'étant tourné, Pierre aperçoit le disciple qu'aimait Jésus, à ses côtés [...] Donc, en voyant celui-ci Pierre dit à Jésus : "Seigneur que sera celui-ci ?"<sup>1</sup> » – que Jésus lui a répondu et que cette réponse a été commentée par l'auteur, ce dernier conclut le texte en disant :

Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, καὶ ὁ γράψας ταῦτα· καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

« C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites ; et nous savons que son témoignage est vrai.<sup>2</sup> »

Le « disciple qu'aimait Jésus » serait alors un avatar<sup>3</sup> de l'auteur du texte ou du moins de la voix qui s'exprime dans le chapitre 21 de *Jean*<sup>4</sup> : son incarnation dans l'univers du récit<sup>5</sup>. Or, la fin de l'*Évangile selon Marc*, loin de donner plus de consistance à la voix qui résonne pour les lecteurs rend floue son origine.

Jusqu'en *Marc* 16, 7, cette voix, que nous qualifierions de *voix principale*, peut être identifiée comme celle de l'auteur. C'est lui qui, en tant que *narrateur*, rend compte des actions accomplies par les personnages ; lui également qui, à travers les discours directs et indirects,

---

livrera) ; 19, 26 (Jésus crucifié donne à sa mère « le disciple qu'il aimait » comme fils) ; 20, 2 (Pierre et lui découvrent le tombeau vide) ; 21, 7 (il déclare à Pierre que la personne qui les interpelle du rivage est Jésus) et 21, 20, que nous citons. Pour le relevé de ces occurrences, nous reprenons Christian-Bernard Amphoux (« L'identité », *art. cit.*, p. 44).

<sup>1</sup> Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα [...] Τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· Κύριε, οὗτος δὲ τί ; (*Évangile selon Jean* 21, 20-21)

<sup>2</sup> *Évangile selon Jean* 21, 24.

<sup>3</sup> Nous avons défini *supra* (introduction, 9. A.) la manière dont nous employons ce terme : nous appelons « avatar » un personnage qui, à l'intérieur d'une œuvre, possède un corps et présente suffisamment de points communs avec l'auteur (au sens de la voix principale d'un texte) pour qu'on puisse l'identifier comme une incarnation de ce dernier à l'intérieur du texte.

<sup>4</sup> Christian-Bernard Amphoux intègre une interprétation semblable du « disciple qu'aimait Jésus » dans une réflexion historico-critique sur la rédaction de l'*Évangile selon Jean*, selon laquelle le « disciple qu'aimait Jésus » serait un avatar de « Jean l'apôtre », « l'inspirateur » des parties narratives de l'*Évangile* « et peut-être aussi le rédacteur des entretiens de Jésus », tandis que le personnage de Nathanaël serait l'avatar du rédacteur du reste du texte, « Jean, le presbytre » (Christian-Bernard Amphoux, « L'identité », *art. cit.*, p. 44).

<sup>5</sup> *Jean* 21, 24 comporte cependant une double distance entre « le disciple qu'aimait Jésus » et la voix qui s'exprime alors. La première est due à l'emploi de la troisième personne : le verset ne dit pas « Moi qui témoigne de ces choses, je suis ce disciple » mais « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses », ce qui signifie que la voix qui s'exprime alors ne se présente pas comme le disciple bien-aimé au moins dans cette dernière phrase. La seconde est due à l'usage de la première personne du pluriel : οἶδαμεν « nous savons ». Si la personne à l'origine du verset écrit « C'est ce disciple... nous savons que son témoignage est vrai », c'est qu'elle ne s'identifie pas à ce disciple. Nous reviendrons sur ce problème. Formulons pour le moment deux hypothèses. « [L]e disciple qu'aimait Jésus » peut être un avatar non de l'auteur de l'*Évangile selon Jean* mais de la personne à l'origine d'un écrit ou d'une tradition orale sur laquelle se fonde l'auteur de *Jean*. C'est l'hypothèse de Christian-Bernard Amphoux : « Jean, le presbytre » rédacteur des parties narratives de l'*Évangile selon Jean* – donc du chapitre 21 également – désignerait en 21, 24, par cette périphrase, « Jean l'apôtre », « inspirateur » des mêmes parties de récit (Christian-Bernard Amphoux, « L'identité », p. 44). On peut aussi voir dans *Jean* 21, 24 une phrase qui émane d'une autre voix que les versets qui précèdent. Elle serait comme un commentaire ajouté ultérieurement à un texte formant une unité.



donne la parole à ces derniers. Les propos du « jeune homme » présentent une continuité par rapport à ce que les lecteurs ont entendu de la part de cette voix principale. En effet, parmi les paroles des personnages mentionnées par ce dernier, un discours direct de Jésus, en *Marc* 14, 28 – Ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με, προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. « Mais, après que j'aurai été éveillé, je vous précéderai en Galilée. » – peut être interprété comme une prolepse de ce que le « jeune homme » déclare en 16, 7 : Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν « Eh bien, partez, dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée<sup>1</sup> ». Le « jeune homme » apparaît ainsi comme *prenant le relais de la voix principale*. Cependant, la voix de ce personnage est aussi séparée de la voix de l'auteur, pour deux raisons.

La première est le fait que l'auteur et le jeune homme ont une position distincte par rapport au texte. L'auteur est radicalement extérieur à l'*Évangile selon Marc* : il existe dans une réalité différente de celle où évoluent Jésus et les disciples. Au contraire, le « jeune homme » est un personnage de l'*Évangile selon Marc* : il existe dans la même réalité que ces derniers. Pour le dire autrement, le corps de l'auteur demeure invisible pour les lecteurs alors que celui du « jeune homme », « vêtu d'un habit blanc<sup>2</sup> » leur est donné à voir<sup>3</sup>. Ainsi la voix

---

<sup>1</sup> *Marc* 14, 28 constitue bien une prolepse de *Marc*, 16, 7 dans la mesure où le même verbe est employé au futur de l'indicatif dans le premier verset et au présent de l'indicatif dans le second. Selon *Marc* 14, 28, Jésus « précéder[a] » (προάξω) ses disciples ; selon *Marc* 16, 7, il les « précède » (προάγει). On ne peut interpréter *Marc* 14, 28 comme prolepse de *Marc* 16, 7 si l'on comprend προάγω « précéder » comme « marcher en avant de », sens qui apparaît en *Marc* 10, 32 (Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱερουσόλυμα · καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο « Ils étaient sur le chemin en train de monter vers Jérusalem, et Jésus était en train de marcher devant eux, et ils étaient bouleversés ») et en *Marc* 11, 9 (οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες « ceux qui marchaient devant et derrière lui »). Selon nous, en *Marc* 14, 28 et 16, 7, προάγω signifie « précéder » au sens d' « aller avant quelqu'un quelque part » et de l'y attendre. Προάγω est employé de cette façon en *Marc* 6, 45 : Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον, καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον. « Et aussitôt il obligea ses disciples à monter dans la barque et à aller avant lui sur l'autre rive, près de Bethsaïde, jusqu'à ce qu'il ait dispersé la foule. » Si προάγω signifie « marcher en avant de », la personne qui précède et la ou les personnes qui sont précédées se trouvent dans le même lieu alors que si le verbe signifie « être avant quelqu'un quelque part », pendant un premier temps, celui qui précède et ceux qui sont précédés se trouvent dans deux espaces distincts. Si l'on interprète προάγω de la première façon, *Marc* 16, 7 est rendu impossible par le verset qui suit : Jésus ne pourra pas « marcher en avant » des disciples et de Pierre en Galilée puisque le silence des femmes rend impossible que ces derniers rejoignent Jésus dans ce lieu. En revanche, si l'on comprend le verbe de la seconde manière, *Marc* 16, 7 peut décrire un fait réel : Jésus « s'est rendu avant » ses disciples en Galilée et les y « attend » et ce, qu'ils le rejoignent ou non. Dans ce cas, *Marc* 14, 28 (« je vous précéderai en Galilée » – donc « j'irai avant vous en Galilée et je vous y attendrai ») constitue bien une prolepse de *Marc* 16, 7 (« il vous précède » donc « il vous attend en Galilée »).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 16, 5.

<sup>3</sup> Le problème serait annulé si le récit pris en charge par le jeune homme était relaté par la voix qui rend compte de la majeure partie de l'*Évangile selon Marc* ou si la voix du jeune homme n'existait pas dans une continuité avec la voix principale du texte, c'est-à-dire s'il était seulement un personnage et pas, en même temps, un auteur *bis*.

de l'auteur du texte passe le relais à la voix d'un nouvel auteur, qui existe à l'intérieur du texte lui-même.

À cela s'ajoute le fait que la voix principale et la voix du « jeune homme » ne se succèdent pas selon une continuité. Au contraire, elles se contredisent. En effet, alors que l'annonce, par le jeune homme, que Jésus « précède » ses disciples « en Galilée<sup>1</sup> » peut être mise en relation avec ce que Jésus annonce en *Marc* 14, 28 (« Mais, après que je serai relevé, je vous précéderai en Galilée. »), la suite des propos du personnage en blanc – ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε « là, vous le verrez » – ne peut être associée à rien de ce que la voix principale a fait connaître auparavant, que ce soit par elle-même ou en laissant la parole au personnage de Jésus, et ce, alors même que ces mots du jeune homme sont suivis d'une formule censée les lier à une prolepse prononcée par Jésus : καθὼς εἶπεν ὑμῖν « comme il vous l'avait dit ». Si Jésus a bien dit à ses disciples qu'il les précéderait en Galilée (en *Marc* 14, 28), à aucun moment il ne leur a « dit » qu'ils le « verr[aient] » là-bas<sup>2</sup>. Du fait de cette contradiction entre la voix principale et celle du jeune homme, chacune conduit à mettre en question la « fiabilité<sup>3</sup> » de l'autre. Si l'on se fie à la voix principale, le jeune homme ne dit pas la vérité (il se trompe ou il ment). Si l'on accorde foi au jeune homme, il faut faire l'hypothèse que la voix principale a trompé les lecteurs en passant sous silence cette annonce de Jésus<sup>4</sup>. Ainsi, la voix qui, sous la forme d'un personnage, prend le relais de la voix principale pour narrer les événements, ne peut pas être interprétée comme une forme revêtue par cette dernière ; comme son avatar<sup>5</sup> : elle a une existence distincte, ce qui a trois conséquences pour la clôture de l'Évangile en tant que discours.

---

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 16, 7.

<sup>2</sup> L'annonce que Jésus précédera ses disciples en Galilée pourrait impliquer que les disciples le verront là-bas (*Marc* 14, 28 sous-entendrait alors les deux parties de *Marc* 16, 7) mais la correspondance mot pour mot entre προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (*Marc* 14, 28) et προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (*Marc* 16, 7) s'oppose à cette interprétation : si l'idée d'un contact visuel entre Jésus et les disciples avait dû être présente en 14, 28, ç'aurait dû être explicitement et non pas seulement comme un sous-entendu.

<sup>3</sup> Nous reprenons la traduction française la plus fréquemment employée comme équivalent de l'anglais « reliability », c'est-à-dire la confiance que l'on peut accorder à un narrateur, en particulier pour rapporter des faits tels qu'ils se sont exactement passés. Sur la « fiabilité » du narrateur, cf. notamment Wayne Clayton Booth, « Distance et point de vue », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Poétique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 85-113, traduction en français d'une partie de *The Rethoric of fiction*, op. cit.

<sup>4</sup> Dans ce second cas, Jésus aurait effectivement dit que ses disciples le verraient en Galilée, mais contrairement à ce qui se passe pour la mise à mort de Jean le Baptiste – dont la voix principale rend compte après en avoir fait l'ellipse (Cf. *Évangile selon Marc* 6, 17-29 et notre commentaire de ce passage *supra* Première partie, chapitre 1, 2. A.) – cette ellipse serait dissimulée jusqu'au bout.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, introduction 9. A.

Premièrement, ce passage de relais *pose la question de la voix qui racontera la suite des événements*, c'est-à-dire de celle qui s'exprime en *Marc* 16, 8, une fois que le jeune homme en blanc s'est tu, et de celle qui pourrait raconter la suite de récit, puisque la fin de l'*Évangile* maintient ce dernier ouvert. Deuxièmement, le fait que ces deux voix coexistent dans le même texte conduit à envisager une voix située à un autre niveau et qui aurait organisé leur cohabitation au sein de l'*Évangile*, ce qu'on pourrait appeler une *survoix*. Troisièmement, le fait que cette deuxième voix du texte apparaisse à l'intérieur du texte lui-même – en la personne du jeune homme en blanc – crée une situation paradoxale : si l'on accepte de voir dans ce personnage une voix apte à prendre le relais de la voix de l'auteur, il s'agit d'un auteur présent à l'intérieur du texte lui-même. Par ce procédé, le texte est à la fois dédoublé (donc ramené à sa nature de texte) et au contraire remis en cause (puisque'un texte dont l'auteur appartient au texte lui-même est une impossibilité). Nous nous concentrerons ici sur la première de ces trois conséquences, parce que celle-ci prolonge le problème de la clôture du texte en tant que discours. Nous reviendrons sur les deux autres lorsque nous nous intéresserons à la manière dont cette absence de clôture conduit le lecteur à dépasser le texte en tant que parole pour le recevoir en tant que monstration<sup>1</sup>.

La double distinction entre la voix principale et la voix du jeune homme en blanc (la première est extérieure au récit alors que la seconde appartient à l'univers du récit ; la première ne mentionne pas une rencontre à venir en Galilée, alors que la seconde l'annonce) et le passage de relais de l'une à l'autre *pose la question de la voix qui racontera la suite des événements*. Leur récit, et notamment celui de la rencontre en Galilée, sera-t-il pris en charge par la voix principale à nouveau (qui reprendrait ce rôle après l'intervention – éphémère – du jeune homme), par la voix du personnage en blanc (le passage de relais serait alors définitif) ou par une troisième voix ? Après que le jeune homme s'est tu (à la fin de *Marc* 16, 7), il semble que ce soit la voix principale qui évoque la réaction des femmes, à savoir leur silence et leur peur<sup>2</sup>. Pourtant, cette reprise de la parole est brève : si l'on considère que l'*Évangile* se termine en

---

<sup>1</sup> Cf. *infra* Seconde partie, chapitre 3.

<sup>2</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. « Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. » (*Évangile selon Marc* 16, 8)

*Marc* 16, 8<sup>1</sup>, aucun mot ne suit les derniers de ce verset : καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. « et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet<sup>2</sup> »).

Selon nous, cette mention du silence des femmes joue un double rôle par rapport à la question de la voix qui pourrait poursuivre le récit. D'une part, les trois femmes – « Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé<sup>3</sup> » – sont appelées à se faire le relais de la seconde voix, celle du jeune homme en blanc (Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ « Eh bien, partez, dites à ses disciples et à Pierre<sup>4</sup>... »), pour ainsi dire, à participer à cette seconde voix. Cependant, par peur, elles ne le peuvent pas : la seconde voix ne peut donc pas poursuivre le récit au-delà de *Marc* 16, 8. D'autre part, cet échec et ce silence sont stratégiquement placés. Il n'est pas anodin qu'ils se trouvent à la fin du texte, autrement dit, au moment où toute voix du texte est sur le point de se taire pour laisser place à du silence<sup>5</sup>. Leur silence représente ainsi, par ailleurs, le silence de toute voix du texte : la voix de l'auteur (qui – dans l'hypothèse d'une fin du texte en *Marc* 16, 8 – n'a pas placé d'autre mot après ἐφοβοῦντο γάρ), la voix du jeune homme en blanc (qui, comme personnage, ne parle plus après *Marc* 16, 8) et de toute autre voix possible. Le silence qui conclut le récit montre qu'aucune voix, à l'intérieur du texte, ne peut poursuivre le récit. De cette façon, l'absence de clôture du discours est maintenue jusqu'au bout : dans sa version brève, non seulement l'*Évangile* reste en attente d'une voix pour le continuer, mais cette continuation est également présentée comme impossible. Ainsi, le texte, dans son organisation même, souligne que l'*Évangile selon Marc* ne devient pas silence parce que tout aurait été dit : il cesse, pour ainsi dire, par extinction de voix.

Dans la fin brève de *Marc*, donc avec une fin du texte en 16, 8<sup>6</sup>, un autre indice, qui relève de la syntaxe, confirme que le texte se termine par extinction de voix : le dernier mot de l'*Évangile* est alors γάρ. Qu'un livre entier se termine par ce connecteur logique n'est pas

---

<sup>1</sup> C'est le choix que nous avons fait (cf. *supra*, introduction, 8.) et dont nous nous expliquons *infra* (annexe B).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 16, 8.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 16, 1.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 16, 7.

<sup>5</sup> Ce silence est celui, inévitable, qui suit toute parole orale ou écrite : « Toute parole est issue du silence et y retourne, c'est l'évidence même. » (Pierre van den Heuvel, *Parole mot silence. Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, José Corti, 1985, p. 65). Selon nous, le silence final des femmes est similaire à la formule « The rest is silence », prononcée par Hamlet dans un des derniers vers de la pièce éponyme : comme le note Margaret Shewring, cette expression rappelle que « ce qui reste quand les acteurs quittent la scène est du "silence" » (Margaret Shewring, « "The rest is silence" : Productions of *Hamlet* and the Politics of Silence », in *Le silence à la Renaissance*, Marie-Thérèse John-Davies et Marie-Madeleine Martinet, Turnhout, Brepols, 2015, p. 185-194, p. 194).

<sup>6</sup> cf. *supra*, introduction, 8, et *infra*, annexe B.

impossible<sup>1</sup> mais reste suffisamment rare et surprenant pour avoir conduit certains chercheurs à faire l'hypothèse d'un *Évangile selon Marc* qui n'aurait pas été terminé par son auteur<sup>2</sup> ou dont la fin aurait été perdue<sup>3</sup> ou censurée<sup>4</sup>, donc d'une fin *involontaire* ; autrement dit : d'une fin *accidentellement demeurée ouverte*<sup>5</sup>. Les mots ἐφοβοῦντο γάρ donnent donc l'impression d'une fin volontairement laissée en suspens : la phrase semble coupée avant d'être finie, comme

---

<sup>1</sup> Pieter Willem van der Horst signale en particulier le cas du 32<sup>e</sup> traité de Plotin (*Ennéades* V, 5) dont les deux derniers mots sont τελειότερον γάρ. (« Can a Book End with γάρ ? A Note on Mark XVI, 8 », *Journal of Theological Studies*, 23, 1972, p. 121-124). Il signale également à Kurt Aland le 12<sup>e</sup> traité de Musonius Rufus qui se termine par les mots γνώριμον γάρ (cf. Kurt Aland, « Der Schluss des Markusevangeliums » in *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, M. Sabbe, dir., Louvain, Leuven University Press, 1974 – seconde édition augmentée d'une note additionnelle en 1988 – p. 435-470, p. 462). Ce dernier rapprochement était déjà fait deux ans auparavant par William L. Lane (*The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, note 6). (Le 32<sup>e</sup> traité de Plotin a été édité et traduit par Émile Bréhier dans *Ennéades. Tome V* – Paris, Les Belles Lettres, 1932 – sous le titre « Que les intelligibles ne sont pas hors de l'intelligence du bien. » On peut également signaler l'édition, traduction et commentaire de ce traité réalisée par Luciana Gabriela Eiras Coelho Soares dans le cadre de sa thèse – Plotin, « Traité 32 (v, 5), sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien » : introduction, traduction, commentaire et notes, thèse de l'École pratique des hautes études, non publiée, 2009. Le 12<sup>e</sup> discours de Musonius Rufus est édité par Otto Hense dans *C. Musonii Rufi reliquiae*, Berlin, Teubner, 1905, p. 63-67 – le γάρ final apparaît donc p. 67.) Le rapprochement avec le 12<sup>e</sup> discours de Musonius Rufus (I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne) présente par rapport au parallèle avec le 32<sup>e</sup> traité de Plotin (III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne) l'avantage d'être plus proche de l'*Évangile selon Marc* chronologiquement parlant. L'un comme l'autre présente cependant des problèmes. Comme le remarque Nicholas Denyer, ces deux fins peuvent aussi être accidentelles puisque, d'une part, Porphyre témoigne de la négligence avec laquelle Plotin écrivait ses textes et que, d'autre part, le 12<sup>e</sup> discours de Musonius Rufus pourrait n'être qu'un extrait, comme en témoigne la manière dont en parle Stobée (« Mark 16:8 and Plato, Protagoras 328 D », *Tyndale Bulletin*, 57, 1, 2006, p. 149-150, note 3 p. 149).

<sup>2</sup> Dans ce cas, la fin de l'*Évangile selon Marc* serait similaire à celle de « Der Bau », une nouvelle laissée inachevée par Franz Kafka (cf. *supra* dans la même section).

<sup>3</sup> La fin de *Marc* serait alors davantage proche de celle d'un fragment du *Sur l'âme* de Chrysippe (cf. *supra* dans la même section).

<sup>4</sup> L'hypothèse d'une censure de la véritable fin de Marc est présentée notamment par Maurice Goguel (*L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc : Essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile*, Paris, E. Leroux, 1909, p. 301) et par Charles S. C. Williams Charles S. C. Williams, (*Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, Oxford, Basil Blackwell, 1951, p. 44-45). Les deux auteurs expliquent cette censure par un souci de résoudre les contradictions géographiques et chronologiques qui existent entre cette fin effacée – qu'ils considèrent comme proche de la « forme plus longue de la fin supplémentaire » (nous nommons ainsi, à la suite de Kurt Aland, Marc 16, 9-20 – cf. « Der Schluss », cap. cit., p. 437) – et les passages parallèles dans les évangiles attribués à Matthieu et Luc. Ces arguments sont réfutés, notamment, par Kurt Aland (« Der Schluss », cap. cit., p. 457-458) et par Camille Focant (« Un silence qui fait parler (Mc 16, 8) », *New Testament Textual Criticism and Exegesis : Festschrift J. Delobel, Adelbert Denaux, dir.*, Louvain, Peeters Publishers, 2002, p. 87-104, repris dans Camille Focant, *Marc, un évangile étonnant*, Louvain, Peeters Publishers, 2006, p. 341-358, édition que nous citons, note 16, p. 344-345). Nous revenons sur ces hypothèses et sur les problèmes qu'elles posent, notamment d'un point de vue méthodologique (*infra*, annexe B).

<sup>5</sup> C'est notamment le cas de Wilfred Lawrence Knox (« The Ending of St. Mark's Gospel », *The Harvard Theological Review*, 35, 1, 1942, p. 13-23), dont on pourrait résumer ainsi l'argumentation. 1. Aucun parallèle probant n'existe pour un livre se terminant par γάρ, seulement pour des phrases isolées (« The Ending », *art. cit.*, p. 14). 2. Mais il n'est pas dans les habitudes de Marc de terminer ne serait-ce qu'une phrase de cette façon (*art. cit.*, p. 14-15). 3. Aucun parallèle n'existe dans la Bible (Ancien ou Nouveau Testament) pour une fin de récit aussi abrupte (*art. cit.*, p. 16-22). La fin ouverte de l'*Évangile selon Marc* serait donc « un pur accident » (« a pure accident » – *art. cit.*, p. 23). On trouve une argumentation similaire chez Burnett H. Streeter (*The Four Gospels: A Study of Origins Treating of The Manuscript Tradition, Sources, Authorship & Dates*, New York, MacMillan & Co, 1924, p. 336-337).

un écran qui deviendrait noir avant la fin du film. On trouve le même effet à la fin du discours prononcé par Protagoras dans le dialogue platonicien du même nom<sup>1</sup> discours qui se clôt par les mots νέοι γάρ « ils sont jeunes en effet<sup>2</sup> » et qui suscite l'impression de n'être pas terminé puisque Socrate décrit ainsi sa réaction après les derniers mots prononcés par Protagoras :

Καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολλὸν χρόνον κεκλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν· ἐπεὶ δὲ δὴ ἤσθόμην ὅτι τῷ ὄντι πεπαυμένος εἴη, μόγις πως ἑμαυτὸν ὡσπερὶ συναγείρας εἶπον, βλέψας πρὸς τὸν Ἱπποκράτη...

« Et moi, pendant un long moment, resté sous le charme, je le regardais encore, croyant qu'il allait dire quelque chose et désirant l'écouter, mais, quand je me suis aperçu qu'il avait vraiment terminé, étant avec peine revenu à moi-même et ayant regardé Hippocrate...<sup>3</sup> »

La fin de *Marc* 16, 8, selon nous, suscite la même impression : l'impression que l'auteur va encore « dire quelque chose » et le « dési[r de] l'écouter ».

Les fins additionnelles répondent de plusieurs façons différentes au problème du conflit des deux voix et à la question de la voix qui pourrait raconter la suite du récit, notamment après *Marc* 16, 8. Mais la plupart maintiennent elles aussi le texte ouvert en tant que discours, même si elles emploient pour cela des modalités différentes

Parmi les cinq autres versions de la fin de l'*Évangile* recensées par Kurt Aland<sup>4</sup>, seule la version latine de la fin supplémentaire brève que l'on trouve dans le *Codex Bobbiensis*<sup>5</sup> clôt

---

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras*, 320 C – 328 D. Le rapprochement entre la fin de *Marc* et la fin du discours de Protagoras est proposé par Nicholas Denyer (Nicholas Denyer, « Mark 16:8 », *art. cit.*) Bien que le discours ne soit pas une œuvre entière (il n'est qu'une partie du dialogue de Platon), sa taille lui donne le statut d'une véritable œuvre dans l'œuvre (« a substantial work of literature in its own right » – *ibid.*) : Nicholas Denyer note qu'il comporte environ 2 500 mots, soit un peu moins du quart de l'*Évangile selon Marc*, qui en comporte environ 12 000 (*ibid.*) ; le rapprochement avec le discours de Protagoras est en tout cas, aussi justifié que le parallèle avec le 12<sup>e</sup> discours de Musonius Rufus, qui compte, quant à lui, environ 500 mots, et est donc un texte cinq fois plus court que le discours de Protagoras. Nicholas Denyer cite également, en note, le sixième des *Dialogues des courtisanes* de Lucien, plus proche chronologiquement de l'*Évangile selon Marc* que le discours de Protagoras, et dont la dernière réplique se termine par les mots ὑπισχνεῖτο γάρ « il l'a promis en effet » (*Dialogues des courtisanes* 6, 4) (Nicholas Denyer, « Mark 16:8 », *art. cit.*, note 4 p. 150). Comme le discours de Protagoras, il s'agit d'une partie d'une œuvre plus vaste, les *Dialogues des courtisanes* formant une collection de quinze textes semblables. Néanmoins, chacun de ces quinze textes forme une unité en soi. En effet, les mêmes personnages ne réapparaissent pas d'un dialogue à l'autre et aucune introduction ou conclusion de Lucien ne nous est parvenu qui établirait un lien entre les quinze textes. Le rapprochement avec la fin de l'*Évangile* est donc légitime. De plus, sa longueur (780 mots environ) est proche de celle du 12<sup>e</sup> discours de Musonius Rufus (500 mots). (Pour les *Dialogues des courtisanes*, le texte édité par Karl Jacobitz in Lucien, *Opera. Vol. III*, Leipzig, Teubner, 1896.)

<sup>2</sup> ...Τῶνδε δὲ οὐπω ἄξιον τοῦτο κατηγορεῖν· ἔτι γὰρ ἐν αὐτοῖς εἰσιν ἐλπίδες· νέοι γάρ. Πρωταγόρας μὲν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα ἐπιδειξάμενος ἀπεπαύσατο τοῦ λόγου. « "...Mais eux, il n'est pas juste de les condamner déjà ; en effet, il y a encore en eux des espérances ; ils sont jeunes en effet." Après avoir exposé autant de chose et de cette façon, Protagoras mit un terme à son discours. » (Platon, *Protagoras*, 328 D) (cité dans Nicholas Denyer, « Mark 16:8 », *art. cit.*, p. 150) Pour *Protagoras*, nous suivons le texte édité par Alfred Croiset dans Platon, *Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, 1997. Nous donnons notre propre traduction.

<sup>3</sup> Platon, *Protagoras*, 328 D.

<sup>4</sup> Kurt Aland, « Der Schluss », *cap. cit.*, p. 436. Nous décrivons ces fins *infra*, dans notre annexe B.

<sup>5</sup> Il s'agit de la version 4 de la fin de *Marc* dans la classification de Kurt Aland (*ibid.*), classification que nous suivons dans notre annexe B.

le texte par un retour sans ambiguïté à la voix initiale après l'intervention du jeune homme en blanc. Les contradictions avec ce qu'affirme le personnage ne sont pas levées : les mots qui suivent *Marc 16, 8* ne comportent ni un récit de rencontre avec les disciples en Galilée ni d'analepse vers un moment antérieur où Jésus aurait *vraiment* « dit » aux disciples qu'ils le verraient dans cette région. Mais ils n'introduisent aucune autre contradiction : la prise de parole du personnage en blanc apparaît alors comme une parenthèse, aussitôt refermée après 16, 7<sup>1</sup>.

En revanche, la fin supplémentaire brève transmise par d'autres témoins<sup>2</sup> comporte une contradiction majeure, qui s'ajoute à celles qui existent entre la voix initiale et celle du jeune homme en blanc :

« [fin de *Marc 16, 8*] et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. [début de la fin supplémentaire brève] Tout ce qui avait été annoncé, elles en portèrent aussitôt la nouvelle à ceux qui étaient autour de Pierre<sup>3</sup>. »

Si les femmes « ne dirent rien à personne », elles ne peuvent pas « port[er] aussitôt la nouvelle à ceux qui étaient autour de Pierre ». Ce n'est donc pas la même voix qui s'exprime en *Marc 16, 8* et au début de la fin supplémentaire brève : ce dernier correspond à l'introduction d'une *troisième voix*<sup>4</sup>.

La fin supplémentaire comportant le plus grand nombre de versets présente le même passage à une troisième voix, de manière encore plus nette. À nouveau, on trouve une contradiction de part et d'autre de *Marc 16, 8*, mais cette fois entre, d'une part, l'ensemble de la scène qui confronte les trois femmes et le jeune homme en blanc (*Marc 16, 1-8*), et, d'autre part, le début de la fin additionnelle (*Marc 16, 9-11*). D'après les huit premiers versets, « Marie

<sup>1</sup> Cette fin additionnelle brève ne comporte ni de récit de rencontre avec les disciples en Galilée ni d'analepse vers un moment antérieur où Jésus aurait *vraiment* « dit » aux disciples qu'ils le verraient dans cette région : le conflit avec la voix du personnage en blanc n'est donc pas résolu. Le début de la fin supplémentaire brève affirme que les femmes ont porté la nouvelle aux disciples mais cela n'introduit pas une contradiction par rapport au silence évoqué en *Marc 16, 8* puisque, dans le *Codex Bobbiensis*, les mots « elles avaient peur en effet » n'apparaissent pas. : « [*Marc 16, 8*] *At illae exeuntes, fugerunt de monumento : invaserat enim illas timor et pavor : timebant enim.* [début de la fin additionnelle brève] *Omnia autem quaecumque praecepta erant et qui cum puero [= petro] erant breviter exposuerunt.* » « [*Marc 16, 8*] Et elles, en sortant, s'enfuirent du tombeau : en effet une peur et une frayeur les avaient envahies : elles avaient peur en effet. [début de la fin additionnelle brève] Mais toutes les instructions qui avaient été reçues, elles les exposèrent aussitôt avec l'enfant [= Pierre]. ». On a donc un retour à la voix principale.

<sup>2</sup> On la trouve dans les témoins correspondant à la version 5 de la fin de *Marc* selon Kurt Aland (*ibid.*) Ces témoins présentent cette fin supplémentaire brève avant la fin supplémentaire longue (cf. *ibid.* et, *infra*, notre annexe B).

<sup>3</sup> « [fin de *Marc 16, 8*] καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. [début de la fin supplémentaire brève] Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. » (Nous reprenons le texte donné dans le *Novum Testamentum Graece*.)

<sup>4</sup> On aurait d'ailleurs attendu une transition entre les deux versets, par exemple sous la forme d'un pronom (Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα αὐταῖς « Tout ce qui leur avait été annoncé »), pronom qui est absent ici.

de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé<sup>1</sup> » rencontrent un jeune homme en blanc, qui leur affirme que Jésus « s'est relevé<sup>2</sup> » et les charge de porter un message aux disciples, mais, par peur, « elles ne dirent rien à personne<sup>3</sup> ». D'après le début de la fin supplémentaire, c'est « Marie de Magdala<sup>4</sup> » seule qui fait une rencontre, qui n'est plus celle d'un jeune homme en blanc, mais celle de Jésus « ressuscité<sup>5</sup> ». Celui-ci l'envoie lui aussi porter une annonce aux disciples<sup>6</sup> : elle ne se tait pas, mais transmet ce message<sup>7</sup>. Il n'y aurait pas de contradiction si l'apparition du jeune homme en blanc et celle de Jésus étaient situées à un moment différent : Marie de Magdala se tairait après la première apparition mais la manifestation de Jésus lui-même ressuscité convaincrat *ensuite* de parler. Or, les deux événements sont tous les deux situés quasiment au même moment : λίαν πρωὶ τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων « tôt, à l'aube<sup>8</sup>, le premier jour de la semaine<sup>9</sup> » pour la première rencontre ; πρωὶ πρώτη σαββάτου « à l'aube, le premier jour de la semaine<sup>10</sup> » pour la seconde. Pour résoudre la contradiction, il faudrait imaginer que l'adverbe λίαν « très » marque une très légère distinction entre deux moments à l'intérieur du temps que le soleil met pour se lever : entre λίαν πρωί « tôt, à l'aube » et πρωί « à l'aube » tout court<sup>11</sup>. Il faudrait imaginer aussi que dans l'intervalle entre ces deux moments, Marie de Magdala se serait séparée de Marie mère de Jacques et de Salomé, ce qui aurait fait d'elle le seul témoin de la seconde apparition. Il nous semble plus probable de considérer qu'il s'agit d'une contradiction insoluble. Marie de Magdala ne peut pas avoir rencontré en même temps

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 16, 1.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 16, 6.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 16, 8.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 16, 9.

<sup>5</sup> ἀναστάς (*Évangile selon Marc* 16, 9).

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 16, 10..

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 16, 11..

<sup>8</sup> Πρωί signifie « à l'aube » et l'adverbe λίαν « très » permet de l'accentuer, d'où notre traduction de λίαν πρωί par « tôt, à l'aube ».

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 16, 2.

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 16, 9.

<sup>11</sup> Le passage du pluriel τὰ σάββατα en *Marc* 16, 2 au singulier τὸ σάββατον en 16, 9 n'est pas significatif : les deux expressions apparaissent comme équivalentes dans l'*Évangile selon Marc*, si l'on compare, par exemple 1, 21 (καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν, ἐδίδασκεν « et aussitôt, le jour du sabbat, entrant dans la synagogue, il enseignait ») et 6, 2 (Καὶ γενομένου σαββάτου, ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ « Et quand vint le sabbat, il commença à enseigner dans la synagogue »). D'ailleurs le *Codex de Bèze* présente un singulier (πρωὶ τῆς μιᾶς σαββάτου) au lieu d'un pluriel en *Marc* 16, 2, comme en *Marc* 16, 9 (le *Codex de Bèze* est un témoin de la fin supplémentaire longue). De même, ἡ μία τῶν σαββάτων (ou σαββάτου) et πρώτη τῶν σαββάτων (ou σαββάτου) peuvent être considérés comme des équivalents, désignant tous deux « le premier jour de la semaine ». Ainsi, à juste titre, Sévère d'Antioche interprète la formule ἡ μία τῶν σαββάτων en *Matthieu* 28, 1 comme signifiant ἡ πρώτη ἡμέρα τῆς ἑβδομάδος « le premier jour de la semaine » (transmis dans la *Catena in Matthaem*, présente dans le cod. Paris. Coislin. gr. 23 et éditée par John Anthony Cramer dans *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1840, réimpression Hildesheim, Olms, 1967, p. 1-257, p. 243).



(ou quasi en même temps) le jeune homme en blanc (avec Marie mère de Joseph et Salomé) et Jésus ressuscité (seule). De même, elle ne peut pas à la fois avoir tu la nouvelle de la résurrection et l'avoir annoncée. Les deux passages s'excluent donc mutuellement<sup>1</sup>, ce qui conduit à interpréter autrement la présence d'expressions presque semblables au début de l'apparition de Jésus et au début de la rencontre avec le jeune homme en blanc (πρωὶ πρώτη σαββάτου en *Marc* 16, 9 ; λίαν πρωὶ τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων en *Marc* 16, 2). Cette quasi-répétition n'a pas pour rôle de présenter la presque simultanéité de deux événements du récit, mais d'introduire, en *Marc*, 16, 9, un passage censé remplacer *Marc* 16, 1-8. *Évangile selon Marc* 16, 9-11. apparaît alors non comme un prolongement mais comme une *réécriture* de *Marc* 16, 1- 8. La reprise, au début de 16, 9, d'une formule semblable à celle du début de 16, 2 signale le retour à un point antérieur du récit (l'aube du premier jour de la semaine suivant la mort de Jésus), à partir duquel le texte est pris en charge par une voix qui, parce qu'elle est contradictoire avec celle qui s'exprime en *Marc* 16, 1-8, doit être considérée elle aussi comme une troisième voix, distincte de la voix principale de l'*Évangile* et de celle du jeune homme en blanc<sup>2</sup>.

La suite immédiate de la fin supplémentaire longue souligne ce phénomène de réécriture, par une troisième voix, de certaines paroles relevant d'une autre voix, qui s'exprimait avant elle : la bifurcation entre deux voix après la fin du chapitre 15, à savoir entre la voix initiale, qui continue à s'exprimer en *Marc* 16, 1-8, et une troisième voix, qui commence à parler en *Marc* 16, 9, est reproduite, à l'intérieur même des paroles de la troisième voix, sous

<sup>1</sup> Plusieurs commentateurs antiques et médiévaux, sensibles à l'incompatibilité entre *Marc* 16, 1-8 et *Marc* 16, 9-11, proposent des solutions pour la résoudre. Ainsi, pour expliquer que Marie de Magdala ait à la fois tu et annoncé le retour à la vie de Jésus, Sévère d'Antioche dédouble le personnage grâce à une interprétation allégorique : « Marie qui annonce cette nouvelle, ne représente plus simplement la femme, mais l'Église ; comme femme, elle a gardé le silence [en *Marc* 16, 8], mais maintenant qu'elle représente l'Église [en *Marc* 16, 10], elle parle hautement et publie le miracle de la résurrection. » (cité dans Thomas d'Aquin, *Chaîne d'or*, « Évangile de Saint Marc », chapitre 16, versets 9-13, Paris, Louis Vivès, 1868)

<sup>2</sup> *Marc* 16, 1-8. et 16, 9-11. sont alors deux alternatives mutuellement exclusives. Après la fin du chapitre 15, l'*Évangile* sous cette forme présente successivement deux suites possibles, racontées chacune par une voix différente.

Jésus mort est mis dans un tombeau par Joseph d'Arimathie ( <i>Marc</i> 15, 46) et « Marie de Magdala et Marie mère de José contemplaient là où il avait été mis. » (15, 47)	
<b>Soit, selon la première voix</b> , à l'aube du premier jour de la semaine (16, 2), un jeune homme en blanc apparaît à Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé, leur annonce la résurrection de Jésus et les invite à transmettre un message aux apôtres, sur lequel elles gardent le silence. ( <i>Marc</i> 16, 1-8)	<b>Soit, selon la troisième voix</b> , à l'aube du premier jour de la semaine également (16, 9), Jésus ressuscité apparaît à Marie de Magdala seule et celle-ci porte la nouvelle aux disciples, qui ne la croient pas (16, 9-11).

la forme de la succession de trois apparitions, dont les deux premières échouent tandis que la troisième réussit à emporter la conviction des disciples.

Jésus mort est mis dans un tombeau par Joseph d'Arimatee ( <i>Marc</i> 15, 46) et « Marie de Magdala et Marie mère de José contemplaient là où il avait été mis. » (15, 47)			
<b>Soit, selon la première voix</b> , un jeune homme en blanc apparaît à Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé, leur annonce la résurrection de Jésus et les invite à transmettre un message aux apôtres, sur lequel elles gardent le silence. ( <i>Marc</i> 16, 1-8)	<b>Soit, selon la troisième voix</b> , Jésus ressuscité apparaît à Marie de Magdala seule et celle-ci porte la nouvelle aux disciples, qui ne la croient pas (16, 9-11).	<b>Puis, toujours selon la troisième voix</b> , Jésus ressuscité apparaît à deux disciples en chemin, qui portent cette nouvelle aux autres disciples, qui ne les croient pas (16, 12-14).	<b>Puis, toujours selon la troisième voix</b> , Jésus ressuscité apparaît à l'ensemble du groupe des disciples (16, 13-20).

En effet, l'incrédulité des disciples auxquels Marie de Magdala porte la nouvelle de la résurrection de Jésus (ἠπίστησαν « ils n'eurent pas foi » en 16, 11) reconduit à un point de départ qui est aussi celui de l'alternative entre *Marc* 16, 1-8 et *Marc* 16, 9-11 : une annonce n'a pas été pas reçue par les disciples ; dans le premier cas, parce que les paroles du jeune homme en blanc qui leur étaient destinées ont été tuées par les femmes<sup>1</sup> ; dans le second parce que les disciples n'ont pas cru à l'annonce Marie de Magdala<sup>2</sup>. En conséquence, au premier retour à un point de départ (« Et, après avoir été relevé, à l'aube, le premier jour de la semaine » en 16, 9 ; début de la prise de parole par la troisième voix) en succède un deuxième – en *Marc* 16, 12, Jésus se manifeste à deux nouveaux témoins, qui portent à leur tour aussi la nouvelle aux disciples – puis un troisième – puisque les deux nouveaux témoins non plus n'ont pas été crus<sup>3</sup>, Jésus lui-même se manifeste directement aux disciples en 16, 14<sup>4</sup>. On pourrait dire qu'alors que l'Évangile selon Marc dans sa version brève (*Marc* 1, 1 – 16, 8) se terminait par extinction de voix, le début de la « forme longue de la fin supplémentaire » se caractérise par une voix qui bégaie. De même que l'extinction de la voix principale de l'Évangile selon Marc était soulignée – nous avons vu que le silence final des femmes en *Marc* 16, 8 pouvait jouer ce rôle de soulignement – ce bégaiement de la fin additionnelle longue est également souligné, par la

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 16, 8.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 16, 11..

<sup>3</sup> Évangile selon Marc 16, 13..

<sup>4</sup> Le chapitre 16 de *Marc* avec la fin supplémentaire longue pourrait ainsi être modélisé par quatre cercles inscrits l'un dans l'autre et ayant en commun un même point (un faisceau de quatre cercles tangents en un même point).

répétition de certains termes entre les quatre scènes successives de manifestation et de proclamation<sup>1</sup>.

1

Marc 16, 1-8 (dialogue avec le jeune homme en blanc et échec de la première proclamation parce que les femmes se taisent)	λίαν πρωὶ τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων « tôt, à l'aube, le premier jour de la semaine » (Marc 16, 2)
16, 9-11 (manifestation de Jésus à Marie de Magdala et échec de la deuxième proclamation parce que les disciples n'y croient pas)	πρωὶ πρώτη σαββάτου « à l'aube, le premier jour de la semaine » (16, 9)  ἐφάνη « il se manifesta » (16, 9)  Ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις « Celle-ci, en partant, porta cette <b>nouvelle</b> à ceux qui avaient été avec lui » (16, 10)  ἠπίστησαν « ils n'eurent pas foi » (16, 11)
16, 12-13 (manifestation de Jésus à deux disciples et échec de cette troisième proclamation aux autres, qui n'y croient pas)	ἐφανερώθη « il fut manifesté » (16, 12)  Κάκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς « et eux, en revenant, portèrent cette <b>nouvelle</b> aux autres » (16, 13)  οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν « et ils n'eurent pas foi en eux » (16, 13)
16, 14-20 (manifestation de Jésus directement aux onze)	ἐφανερώθη « il fut manifesté » (16, 14)

Ce soulignement du bégaiement du texte est encore accentué dans les témoins de *Marc*, comme le *Codex Regius* et l'Athous Lavrentis, où la « forme plus brève de la fin supplémentaire » est insérée entre 16, 8 et la « forme plus longue de la fin supplémentaire » (version 5 dans la classification de Kurt Aland – « Der Schluss », *cap. cit.*, p. 436), pour deux raisons. Premièrement, parce que les deux « formes » de « fin supplémentaire » sont incompatibles entre elles, tout comme chacune d'entre elles est incompatible avec ce qui est raconté en *Marc* 16, 1-8 : la « forme brève » est donc une première réécriture ; un premier retour au point de départ (il s'agit d'une deuxième scène de manifestation et de proclamation, après celle de la rencontre avec le jeune homme en blanc et de l'échec de la proclamation des femmes), avant le retour au point de départ de *Marc* 16, 9. Il s'agit également d'une étape intermédiaire dans le bégaiement du texte puisqu'on y trouve des termes déjà présents en *Marc* 16, 1-8 et repris dans les scènes qui suivent.

[forme brève de la fin supplémentaire]	Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. « Tout ce dont elles avaient reçu la <b>nouvelle</b> , elles en portèrent aussitôt la <b>nouvelle</b> à ceux qui étaient autour de Pierre. »
--	---

Deuxièmement, un autre effet de répétition s'ajoute à ces reprises lexicales. La forme brève de la fin supplémentaire se termine par le mot Ἀμήν « Amen », ce qui pourrait indiquer que le texte est terminé. (Entre autres, le dernier mot de l'*Épître aux Romains* et de la *Deuxième épître aux Corinthiens* est aussi Ἀμήν « Amen ».) Dans la mesure où ce Ἀμήν « Amen » n'est pourtant pas suivi pas du blanc, mais par un texte supplémentaire – la forme longue de la fin additionnelle, cette dernière donne d'autant plus l'impression d'un retour à un point de départ.

### C. L'absence de clôture comme moyen d'un dédoublement du texte

Les *Stromates*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et l'*Évangile selon Marc* apparaissent tous les trois comme des textes qui demeurent ouverts : le programme de Clément n'est réalisé que pour son premier tiers lorsque les Stromates arrivent à leur point final, Pierre et Jacques n'ont pas été « emplis » par Jésus quand le récit de Jacques se termine, alors que le Seigneur avait annoncé qu'ils le seraient, et la rencontre entre Jésus et les onze disciples, annoncée par le jeune homme en blanc, ne peut pas avoir lieu puisque, selon le verset final de l'*Évangile selon Marc*, les femmes ne transmettent pas cette annonce aux disciples. Cependant, dans chacun de ces trois cas, l'absence de clôture n'est pas présentée comme définitive, pour deux raisons.

Dans aucune des trois œuvres, l'achèvement n'est présenté comme impossible. Les *Stromates* se terminent sans que le programme de Clément soit parvenu à son terme, mais cette fin ne rend pas cet achèvement impossible, en présentant, par exemple, l'apologétique et l'éthique comme ne pouvant être réalisés : elle n'est pas aporétique. De même, la fin de la *Lettre apocryphe de Jacques* ne démontre pas que Pierre et Jacques, ne peuvent pas être emplis, pas plus que celle de l'*Évangile selon Marc* n'empêche de manière absolue qu'un personnage joue le rôle que Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et Salomé, du fait de leur peur, n'ont pas pu remplir, ou qu'un autre événement survienne, qui permette à la nouvelle de la résurrection de parvenir aux disciples – de fait, c'est ce qui arrive dans les différents fins supplémentaires.

Au contraire, dans les trois textes, parvenu à la fin, du texte, le lecteur est renvoyé à son début : une autre lecture est ainsi possible. Cependant, cette nouvelle lecture est présentée comme distincte de la précédente : le parcours de lecture ne revient pas constamment à son point de départ sans progrès. Si tel était le cas, les œuvres seraient closes, ce qu'elles ne sont pas. Dans les termes de Clément, il ne s'agit pas d'un retour au même début, mais d'un « autre commencement » (ἄλλη ἀρχή<sup>1</sup>) : la nouvelle lecture est en fait le déploiement d'un nouveau texte.

La fin de l'*Évangile selon Marc* permet de caractériser un tel « autre commencement ».

---

<sup>1</sup> Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῶν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον. « Et après notre septième Stromate, que voici, nous composerons le discours sur ce qui suit à partir d'un autre commencement. » (Stromates VII, 18, 111, 4) Nous analysons *infra* ce passage dans la même section.

Premièrement, l'« autre commencement » est un retour au début du texte. Nous avons vu que les paroles du jeune homme vêtu de blanc ouvrent un horizon d'attente, qui ne correspond à aucun fait réellement raconté dans la suite de l'*Évangile* : celui de la vision, par les disciples et Pierre, de Jésus « en Galilée »<sup>1</sup>. L'œuvre arrive à sa fin sans que cet événement ait eu lieu<sup>2</sup>. Cependant, la mention de la « Galilée » reconduit le lecteur aux neuf premiers chapitres de l'*Évangile selon Marc*. La Galilée est mentionnée pour la première fois en *Marc* 1, 9<sup>3</sup> et pour la dernière fois en *Marc*, 9, 30<sup>4</sup>. Le premier épisode à s'y dérouler est le début de la proclamation de « l'évangile du règne de Dieu » par Jésus<sup>5</sup> ; le dernier, un ensemble de propos tenus par Jésus à Capharnaüm<sup>6</sup>, à la suite d'une action de ses disciples contre une personne

<sup>1</sup> Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. « Eh bien, partez, dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée ; là, vous le verrez, comme il vous l'avait dit. » (*Évangile selon Marc* 16, 7)

<sup>2</sup> La « fin supplémentaire » brève ne mentionne pas explicitement de rencontre entre Jésus et les disciples, que ce soit en Galilée ou ailleurs : Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερόν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. Ἀμήν. « Tout ce qui avait été annoncé, elles en portèrent aussitôt la nouvelle à ceux qui étaient autour de Pierre. Après cela Jésus lui-même aussi, depuis l'Orient et jusqu'au Couchant, envoya par leur intermédiaire la prédication sainte et impérissable du salut éternel. Amen. » (Nous reprenons le texte édité dans le *Novum Testamentum Graece*.) On peut faire l'hypothèse de l'ellipse d'un moment où Jésus a été vu par les disciples en Galilée et où il les a envoyés porter « l'annonce » dans le monde entier, mais, dans la mesure où cet épisode n'est pas explicitement raconté, l'*Évangile selon Marc* reste ouvert même avec cette fin supplémentaire brève. De même, la « fin supplémentaire longue » ne comporte pas de mention de la Galilée, ni d'un moment au cours duquel les disciples se rendent là-bas pour retrouver Jésus qui les y aurait « précédés » (*Marc* 16, 7). Au contraire, c'est Jésus qui vient trouver les disciples là où ils sont, en apparaissant à « deux d'entre eux, en train de marcher [...] et se rendant à la campagne » (δύο ἐξ αὐτῶν περιπατεῖς [...] πορευόμενοι εἰς ἀγρόν) (*Marc* 16, 12) puis aux « onze eux-mêmes » (αὐτοὶ οἱ ἑνδεκά) (*Marc* 16, 14). (La mention εἰς ἀγρόν « à la campagne » peut laisser supposer que les deux disciples « en train de marcher », viennent de Jérusalem. Le narrateur ne précisant pas qu'ils se sont déplacés, il se peut que les onze y soient eux aussi restés.) Ainsi, la fin supplémentaire longue non plus ne clôt pas le récit en présentant un accomplissement de ce qui a été annoncé en *Marc* 16, 7. Le *logion* de Freer non plus ne comporte pas de mention de la Galilée. (Sur la « fin supplémentaire » brève, la « fin supplémentaire » longue – deux expressions que nous reprenons à Kurt Aland, cf. « Der Schluss des Markusevangeliums » in *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (M. Sabbe, dir.), Leuven University Press, 1974 (seconde édition augmentée d'une note additionnelle en 1988), p. 435-470, p. 437) – et sur le *logion* de Freer, cf. *infra* notre annexe B.)

<sup>3</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. « Et il advint en ces jours que Jésus vint de Nazareth de Galilée, et qu'il fut baptisé dans le Jourdain par Jean. » (*Évangile selon Marc* 1, 9)

<sup>4</sup> Κάκειθεν ἐξεληθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας· καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ. « Et, étant partis de là, ils [Jésus et ses disciples] marchaient à travers la Galilée, et il [Jésus] ne voulait pas qu'on le reconnaisse. » (*Évangile selon Marc* 9, 30)

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 1, 14-15 ; cf. *Marc* 1, 14 : « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée, annonçant l'évangile du règne de Dieu » Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ – le début de ce verset laisse entendre que le baptême et les tentations de Jésus, racontés dans les versets qui précèdent – n'ont pas lieu en Galilée.

<sup>6</sup> cf. *Évangile selon Marc* 9, 33 : Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ « Et ils vinrent à Capharnaüm ».

chassant les démons en son nom<sup>1</sup>. Jésus traverse le Jourdain pour gagner la Judée au verset suivant<sup>2</sup>, à partir duquel il ne retournera pas en Galilée.

Deuxièmement, l'« autre commencement » est le début d'un texte construit en partie par les lecteurs. Nous avons vu<sup>3</sup> que l'*Évangile selon Marc*, dans quasiment toutes ses versions, se termine par une ouverture du texte en tant que récit – même au terme des fins supplémentaires, on ne sait pas si la rencontre entre les disciples et Jésus en Galilée, annoncée par le jeune homme en blanc<sup>4</sup>, aura (ou a eu) lieu – de même que, dans toutes les versions sauf une<sup>5</sup>, par une ouverture de l'*Évangile* en tant que discours : dans presque tous les cas, on ne sait pas quelle voix pourra raconter cette fin. Notre hypothèse est que cette ouverture du texte en tant que discours, autrement dit l'*attente d'une voix*, conduit les lecteurs à endosser ce rôle : à devenir la voix qui dira ce que le récit a constitué comme un manque, à savoir la scène où l'annonce de la résurrection du Christ serait transmise aux disciples (dans la version qui se termine en 16, 8) ou celle où ces derniers retrouveraient Jésus en Galilée (dans toutes les versions, y compris celles qui comportent une fin supplémentaire, qu'elle soit brève ou longue). Selon nous, cette continuation du récit se fonde sur le retour au début du texte auquel invite la référence à la Galilée. En relisant l'*Évangile* et en cherchant dans cette relecture les traces des scènes manquantes, le lecteur réunifie d'une façon nouvelle le texte de *Marc*, selon le processus que nous avons décrit précédemment<sup>6</sup>. Le silence de *Marc* 16, 8 – et les autres absences de clôture présentes dans les autres versions de la fin du texte – donne ainsi lieu au commencement d'un nouveau texte, par la voix des lecteurs.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 9, 38-50..

<sup>2</sup> Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου. « Et, à partir de là, il va, en montant, dans les régions de la Judée et de l'autre rive du Jourdain » (*Évangile selon Marc* 10, 1). En *Marc* 10, 32, Jésus prend la route de Jérusalem (Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα « Et ils étaient sur la route pour monter à Jérusalem »), où il entre en *Marc* 11, 11 (Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα « Et il entra à Jérusalem »). Même si l'ensemble des chapitres qui suivent ne se déroule pas uniquement à Jérusalem (cf. par exemple *Marc* 14, 3-9, qui se déroule ἐν Βηθανίᾳ « à Béthanie » – *Marc* 14, 3).

<sup>3</sup> Cf. *supra* Seconde partie, chapitre 1, 1. B.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 16, 7.

<sup>5</sup> Nous avons vu (Seconde partie, chapitre 1, 1. b.) que la version du *Codex Bobbiensis*, qui se termine par une fin supplémentaire brève en latin (version 4 de la fin de *Marc* dans la classification de Kurt Aland – « Der Schluss », *cap. cit.*, p. 436) est la seule à clore le texte en tant que discours. Elle présente en effet un retour sans ambiguïté à la voix principale : c'est donc cette voix qui devrait raconter la suite des événements du récit. En revanche, elle reste ouverte en tant que récit puisque le jeune homme annonce une rencontre entre Jésus et les disciples en Galilée qui, même avec la fin supplémentaire, reste à raconter. Autrement dit, dans la version du *Codex Bobbiensis*, comme dans les cinq autres, des événements sont annoncés mais sans être dits dans le texte. Mais, contrairement à ce qu'on trouve dans les autres témoins, on sait quelle voix devrait les raconter.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3.

Ce qui nous conduit au troisième élément : l' « autre commencement » est le début d'un texte inédit : un texte potentiel, recréé à partir de l'*Évangile selon Marc* tel qu'il existe<sup>1</sup>.

On retrouve ces trois éléments dans la présentation de l' « autre commencement » dans la dernière phrase des *Stromates* :

Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον.  
« Et après notre septième *Stromate*, que voici, nous composerons le discours sur ce qui suit<sup>2</sup> à partir d'un autre commencement.<sup>3</sup> »

Selon nous, cet « autre commencement » ne désigne ni le début d'un huitième *Stromate*, qui n'aurait été conservé que sous forme fragmentaire<sup>4</sup>, ni le début d'une nouvelle œuvre, mais une nouvelle lecture des sept *Stromates* : le « commencement » (ἀρχή) est *Stromates* I, 1, 1, 1, envisagé d'une « autre » façon par lecteur, invité à reprendre l'œuvre pour y découvrir les deux autres parties du programme annoncé par Clément, à savoir l'apologétique et l'éthique.

Cette interprétation nous semble justifiée par *Stromates* VII, 18, 110, 4 – 111, 4, passage à la fin duquel cette annonce apparaît. Ces lignes sont organisées de manière annulaire. Elles commencent par l'idée que le « développement éthique » est maintenant achevé et par la mention d'une suite conforme au programme fixé par Clément : μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν « poursuivons vers notre promesse<sup>5</sup> » (VII, 18, 110, 4). Cette indication fait écho, selon nous, à

---

<sup>1</sup> La mention de la « Galilée » en *Marc* 16, 7 peut d'ailleurs ramener non seulement aux neuf premiers chapitres de l'*Évangile*, mais aussi à des événements qui, dans le monde du récit, ont lieu avant le début de la narration. En effet, la première occurrence du mot « Galilée » suggère des faits antérieurs concernant Jésus ayant eu lieu dans cette région : Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας « Et il advint en ces jours que Jésus vint de Nazareth de Galilée » (*Marc* 1, 9). De cette façon, *Marc* 16, 7-8 permet la création, par les lecteurs, d'un texte potentiel capable d'embrasser à la fois des événements postérieurs à l'annonce du jeune homme en blanc et antérieurs à la première apparition de Jésus racontée dans l'*Évangile*.

<sup>2</sup> Nous interprétons τῶν ἐξῆς comme un neutre pluriel, en considérant, comme Pierre Nautin, que « l'expression ποιησόμεθα τὸν λόγον semble appeler un complément indiquant la matière qui sera traitée plutôt que le titre des livres » (« La fin des *Stromates* », *art. cit.*, note 86, p. 300-301). Il est également possible de lire ce génitif comme un masculin pluriel, comme nous le verrons.

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 4.

<sup>4</sup> C'est notamment l'hypothèse de Theodor Zahn, qui considère que l'ensemble des fragments qui suivent cette phrase dans le *Laurentianus* appartiennent à un huitième et dernier *Stromate* (*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. III. Theil: Supplementum Clementinum*, Erlangen, Andreas Deichert, 1884, p. 104-130), et d'Andrew C. Itter qui, sur la base d'un symbolisme arithmétique selon lui présent dans les *Stromates*, considère que l'œuvre de Clément devait compter huit livres (Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leyde, Brill, 2009, p. 73).

<sup>5</sup> Τοῦτων ἡμῖν προδιηγουσμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος, σποράδην, ὡς ὑπεσχίμεθα, καὶ διερριμμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπείραντες δογμάτων, ὡς μὴ ῥαδίαν εἶναι τῶ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἀγίων παραδόσεων εὔρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν. « Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le *développement éthique* a été esquissé par écrit de façon condensée, en semant çà et là, comme nous l'avions promis, et en tout sens, les braises des doctrines de la vraie

l'annonce d'un « discours sur ce qui suit » à partir d'un « nouveau commencement », à la fin du passage : Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον. « Et après notre septième Stromate, que voici, nous composerons le discours sur ce qui suit à partir d'un autre commencement. » (*Stromates* VII, 18, 111, 4). Ces deux affirmations encadrent non pas une présentation de cette suite ou de ce « commencement » inédits, mais un passage que nous avons précédemment analysé<sup>1</sup>, où les *Stromates* et la manière de les lire font l'objet d'une comparaison<sup>2</sup>. Clément y décrit son texte comme une montagne où plusieurs végétaux sont plantés en désordre (en étant « en aucune façon... arrangés soigneusement » – πῶς... οὐ... ἐξησκημένοι<sup>3</sup>) et assimile leur lecture à une extraction et à une transplantation de ces plantes dans un nouveau terrain, permettant de « mettre en ordre » (κατακοσμῶ<sup>4</sup>) « un jardin gracieux et un bois charmant<sup>5</sup> ». Selon notre interprétation de ces lignes, cette comparaison présente ainsi les *Stromates* comme un texte pouvant être fragmenté et réunifié, et leur lecture comme la création de « textes potentiels<sup>6</sup> » par ce processus de fragmentation et de réunification.

La composition annulaire à la fin du *Stromate* VII, où les deux références à une suite du texte encadrent une telle présentation des *Stromates* et de leur réception<sup>7</sup>, conduit à identifier la

---

gnose, de manière que trouver les saintes traditions ne soit pas facile au premier venu des non-initiés, poursuivons vers notre promesse. » (*Stromates* VII, 18, 110, 4)

<sup>1</sup> Première partie, chapitre 3, 1. c. et 3. b..

<sup>2</sup> Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ, ἐξεπίτηδες ἀναμεμιγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς. Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχέυσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέας. Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἕλληνας εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγινώσκοντας> εἴ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. Πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθύων διαφορὰς. « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers, où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché. En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. En effet les appâts sont nombreux et variés à cause des différences entre les poissons. » (*Stromates* VII, 18, 111, 1-3)

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1.

<sup>4</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 2.

<sup>5</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 2.

<sup>6</sup> Cf. Première partie, chapitre 3, 1. a.

<sup>7</sup> *Stromates* VII, 18, 110, 4 – 111, 4 se présente ainsi de la manière suivante :

(A) Bilan sur le programme et annonce d'une suite, conforme à la promesse de l'auteur (VII, 18, 110, 4)



« poursui[te] vers notre promesse<sup>1</sup> » et « le discours sur ce qui suit à partir d'un autre commencement<sup>2</sup> » – dont il est question au début et à la fin de cette composition annulaire – avec le texte nouveau créé par le lecteur – dont il est question dans la partie centrale. La suite et le nouveau commencement annoncés de part et d'autre du passage ne sont donc pas à chercher dans un *Stromate* à venir ou dans une œuvre ultérieure, mais dans les *Stromates* tels que les lecteurs peuvent les réorganiser. Ils existent à la fois dans les *Stromates* – que les lecteurs sont invités à réorganiser – et au-delà des *Stromates* – puisque, à partir du texte de Clément, les lecteurs constituent un texte nouveau : les mêmes *Stromates*, mais sous une forme nouvelle et dans un ordre nouveau.

À la fin de ce passage – « Et après notre septième *Stromate*, que voici, nous composerons le discours (ποιησόμεθα τὸν λόγον) sur ce qui suit à partir d'un autre commencement.<sup>3</sup> » – l'expression ποιῶ... λόγον désigne ainsi la composition<sup>4</sup> d'un texte potentiel, à la fois par l'auteur – puisque cette composition se fait à partir des *Stromates* – et par le ou les lecteurs – qui fragmentent et recomposent le texte de Clément pour en faire un ou des textes nouveaux. La première personne du pluriel (ποιησόμεθα « nous composerons ») est alors à comprendre comme unissant Clément et ses lecteurs.

En apparence, une affirmation précédente de l'auteur, dans le même *Stromate* VII, semble s'opposer à cette interprétation de l'« autre commencement » comme le commencement d'une version nouvelle des *Stromates*, dont les lecteurs seraient en partie les auteurs.

Ἐπειδὴ δὲ ἀκόλουθόν ἐστι πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων ἐπιφερόμενα ἡμῖν ἐγκλήματα ἀπολογήσασθαι, συνεπιλαμβάνονται δὲ ἐν τισὶ τῶν ἀποριῶν ὁμοίως τοῖς προειρημένοις καὶ αἱ περὶ τὴν ἄλλην διδασκαλίαν<sup>5</sup> αἱρέσεις, εὗ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδῶν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προῖεναι Στρωματέα.

---

(B) Évocation de la composition et de la réception des *Stromates* (VII, 18, 111, 1-3)

(A') Annonce d'un « autre commencement » (VII, 18, 111, 4)

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 110, 4.

<sup>2</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 4.

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 4.

<sup>4</sup> L'expression ποιῶ... λόγον apparaît deux autres fois dans les *Stromates*, à chaque fois avec le sens de la composition d'un discours. En *Stromates* V, 13, 84, 1, la formule désigne la composition, par Platon, du discours « sur les dieux visibles et engendrés » dans le *Timée* (περὶ γὰρ θεῶν ὁρατῶν τε καὶ γενητῶν ποιησάμενος τὸν λόγον ἐν τῷ Τιμαίῳ). En *Stromates* VI, 2, 15, 2, dans une citation de Hippias d'Élis, elle rend compte de la manière dont ce dernier entend « composer [un] discours nouveau et aux nombreuses formes » (τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι).

<sup>5</sup> Otto Stählin propose de corriger le texte en αἱ περὶ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν αἱρέσεις « les sectes du vrai enseignement ». Nous maintenons le texte du *Laurentianus*, comme le fait Alain Le Boulluec, selon qui ἄλλη

« Puisqu'il est logique que nous nous défendions contre les reproches qui nous sont adressés par les Grecs et les juifs, et que dans certaines difficultés, comme celles que nous avons mentionnées, les sectes de l'autre enseignement aussi prennent parti avec eux, il serait bien que nous élaguions ces obstacles pour être prêt à résoudre les difficultés quand nous passerons au Stromate suivant.<sup>1</sup> »

Le « Stromate [...] suivant » (ὁ ἐξῆς [...] Στρωματεύς) pourrait désigner un huitième Stromate, perdu ou conservé seulement sous forme de fragments et qui aurait fait suite à la fin du Stromate VII. Mais, si l'on considère, comme nous le proposons, que les Stromates écrits par Clément se terminent avec le Stromate VII et que leur suite consiste dans ces sept Stromates tels que les lecteurs sont invités à les reprendre, fragmenter et réunifier pour constituer de nouveaux textes, la mention d'un « Stromate suivant » (ἐξῆς Στρωματεύς) donne une information sur la forme de ces textes potentiels. Ceux-ci ressembleraient au texte de Clément : ils seraient eux aussi composés d'une suite de « Stromates ». Ces textes potentiels seraient plus précisément des Stromates nouveaux, des Stromates potentiels. La dernière phrase du Stromate VII, et donc des Stromates réels peut être interprétée de la même manière, en lisant le génitif τῶν ἐξῆς comme un masculin, plutôt que comme un neutre :

Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἑβδομὸν τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον.

« Et après notre septième Stromate, que voici, nous composerons le discours des suivants [c'est-à-dire des Stromates suivants, créés par les lecteurs<sup>2</sup>] à partir d'un autre commencement.<sup>3</sup> »

Les Stromates suivants ne sont donc ni des Stromates perdus ni les sept Stromates relus à l'identique, mais des *Stromates* créés par les lecteurs en réunifiant de façons nouvelles les pages écrites par Clément.

La narration de la *Lettre apocryphe de Jacques*, qui enchâsse le dialogue entre le Sauveur et deux de ses disciples, Pierre et Jacques (donc l'ensemble constitué par p. 2, 7 – p. 15, 11) présente les mêmes caractéristiques. Sa fin conduit aussi à revenir à son commencement, mais celui-ci est également envisagé d'une façon nouvelle : comme le début d'un texte potentiel, qui ne se confond pas avec le texte réel et qui est composé par les lecteurs, comme chez Clément, à partir d'un « autre commencement ».

---

διδασκαλία « peut être celle des chrétiens ». (Alain Le Boulluec, *Stromate VII*, introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, Éditions du Cerf, 1997, note 2 p. 272) Pierre Nautin reprend le texte d'Otto Stählin mais considère de la même façon que les περι τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν αἱρέσεις sont « des hérésies chrétiennes » (« La fin des Stromates », *art. cit.*, note 65, p. 290).

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 15, 89, 1.

<sup>2</sup> L'interprétation de τῶν ἐξῆς comme un masculin peut en outre s'appuyer sur deux arguments : le parallèle avec l'expression ὁ ἐξῆς [...] Στρωματεύς « le Stromate [...] suivant » en VII, 15, 89, 1 et la présence du mot Στρωματεύς en VII, 18, 111, 4 juste avant τῶν ἐξῆς, qui peut conduire à sous-entendre Στρωματέων.

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 4.

À cette absence de clôture pour le dialogue et la narration s'ajoute un autre phénomène qui maintient ouverte la *Lettre apocryphe*. Dans la conclusion narrative, interrogé par les dix autres disciples, Jacques donne un résumé des propos tenus par Jésus et de son ascension, un résumé qui apparaît en décalage par rapport aux propos du Sauveur dans la partie centrale de l'œuvre et à sa montée au ciel telle qu'elle a été décrite dans les lignes qui précèdent :

Α20ΥΩΙΝΤἸΝ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΑ2ΔΤΕΤἸΝCΩΤἸ ΔΡΔϳ ΔΒΔΛ 2ἸΤΟΟΤϳ ΜΠCΔ2 · ΔΥΩ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΑϳ ΧΟΟϳ ΝΗΤἸΝ ΔΥΩ ΧΕ ΝΤΑϳΒΩΚ ΔΤΟΝ ΔΝΔΝ ΝΔΕ Δ2ΝΟΥΩϳΒ ΝΕΥ ΧΕ ΔϳΒΩΚ Δ2ΡΗἸ ΔΥΩ ΧΕ Δϳ† ΝΕΝ Ν ΝΟΥΔΕΞΙΔ ΔΥΩ ΔϳΩΠΩΠ ΝΕΝ ΤΗΡἸΝ ΜΠΩΝ2 ΔΥΩ ΔϳΩΛΠ ΝΕΝ ΔΒΔΛ Ν2ΝΩΗΗΡΕ ΕΥΝΝΗΥ ΜΝἸCΩΝ ΕΔϳΡΚΕΛΕΥΕ [ΝΕΝ] Δ[ΤΡ]ΕΝΜΕΡΙ ΤΟΥ 2ΩC ΕΝΔ[ΟΥ] [Χ]Ε[ΕΙ] ΕΤΒΕ ΝΕΤἸΜΜΕΥ

« Ils [Les dix autres disciples] demandèrent : "Qu'avez-vous entendu du maître et que vous a-t-il dit et où est-il allé ?" Et nous, nous leur avons répondu : "Il est allé en haut et il nous a donné la main droite et il nous a promis à tous la Vie et il nous a dévoilé des fils qui viendront après nous, nous ordonnant de les aimer, dans la mesure où nous serons sauvés à cause de ceux-là."<sup>1</sup> »

Dans l'ascension telle qu'elle a été présentée p. 15, 5-29, il n'était pas précisé que Jésus « a donné la main droite<sup>2</sup> » à Pierre et Jacques<sup>3</sup> et ce geste n'apparaît nulle part dans l'entretien privé qui a eu lieu auparavant. De même, dans le dialogue, le mot « fils » (ΩΗΡΕ) n'apparaît qu'une fois au pluriel<sup>4</sup>, dans un passage à la deuxième personne du pluriel : ΡΕΩΕ ΔΥΩ ΤΕΛΗΛ ΜΜΩΤἸΝ 2ΩC ΩΗΡΕ ΜΠΝΟΥΤΕ « Réjouissez-vous et soyez heureux comme fils de Dieu. », où les « fils de Dieu » semblent désigner les interlocuteurs de Jésus et non « des fils qui viendront après [eux]<sup>5</sup> ». Au contraire, Jésus a abordé de nombreux autres sujets dont ne rend pas compte le résumé fait aux disciples<sup>6</sup> et Jacques ne dit rien non plus de ce que le Sauveur a explicité comme l'enjeu de cet entretien en particulier : emplir ses interlocuteurs<sup>7</sup>. Autrement dit, dans la manière dont il résume les paroles du Sauveur, Jacques les transforme et leur fait *dire* autre chose, en leur donnant un horizon nouveau : non pas emplir les deux disciples, mais leur faire aimer des fils à venir. ayant pour horizon non plus le fait d'emplir deux disciples, mais de leur faire aimer des fils à venir.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 29 – 16, 2.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 36.

<sup>3</sup> Cf. ΝΕΕΙ ΝΤΑΡΕϳΧΟΟΥ ΔϳΒΩΚ ΔΝΔΝ « Après qu'il eut dit ces mots, il partit » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-6).

<sup>4</sup> ΩΗΡΕ est utilisé au singulier dans les expressions ΩΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ « fils de l'homme » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 14 et 17-18 et ΩΗΡΕ ΜΠΕΠἸΔ ΕΤΟΥΔΔΒ « fils de l'esprit saint » (p. 6, 20-21), dans un passage sur le « père » et le « fils » qui mêle des propos sur Dieu et Jésus en tant que « père » et « fils » et des formules générales sur un père et son fils (p. 9, 11-17) et p. 10, 14, où il désigne Jésus.

<sup>5</sup> Quant à la promesse de la Vie adressée à tous les disciples selon p. 15, 36, on peut la rapprocher de formules telles que ΠΩΤἸΝ ΠΕ ΠΩΝ2 « À vous est la vie », p. 10, 28, mais il resterait à prouver que le « vous » dont il est alors question désigne bien le groupe de « tous » les douze disciples.

<sup>6</sup> On peut penser aux paroles sur la plénitude et la diminution (p. 4, 3-22) ou aux propos concernant la prophétie et la proclamation du *logos* (p. 7, 35 – p. 9, 35).

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 33-35.

Premièrement, comme la promesse de la Vie et le dévoilement de fils distincts de Pierre et Jacques sont tous deux difficiles à retrouver dans les paroles de Jésus dans le dialogue central, le résumé déformant fait par Jacques aux dix autres disciples constitue *a posteriori* cet entretien comme un ensemble inachevé : le dialogue central demeure ouvert. Deuxièmement, les dix disciples ne reçoivent pas le message de Jacques et n’accomplissent donc pas ce qui est, selon Jacques, l’ordre de Jésus : la narration également échappe à la clôture<sup>1</sup>. Troisièmement, la conclusion de la lettre ne comporte pas non plus le dévoilement des fils à venir : elle présente seulement le souhait de Jacques d’» acquérir une part avec les bien-aimés<sup>2</sup> » et de voir son destinataire « [s’]efforce[r] de leur ressembler et prie[r] afin d’acquérir une part avec eux<sup>3</sup> » : la conclusion épistolaire de la *Lettre* reste ainsi également non close.

Nous avons vu qu’il existe plusieurs décalages entre les propos tenus par Jésus dans la partie centrale de l’œuvre, avec pour horizon d’emplir Jacques et Pierre, et la manière dont Jacques présente ensuite ces paroles aux dix autres disciples, en conférant alors à ces propos un objectif différent : l’amour porté à des « fils » à venir. C’est cet objectif qui apparaît ensuite dans la conclusion épistolaire, où Jacques souhaite que lui-même et son destinataire aient « part » avec ces « bien-aimés »<sup>4</sup>. Cette réorientation de l’œuvre conduit à la reprendre<sup>5</sup> depuis la manifestation de Jésus dans l’introduction narrative<sup>6</sup>, en fonction de ce nouvel horizon du texte, c’est-à-dire, comme pour les *Stromates*, à reprendre la *Lettre* à partir d’un « autre commencement », en la réunifiant différemment.

Or, la manière dont l’ascension de Jésus est présentée dans l’œuvre permet une telle relecture qui soit non pas une reprise à l’identique, mais la construction du texte nouveau. En

<sup>1</sup> ΔΥΩ ΝΤΑΡΟΥΣΩΤΜ ΔΣΟΥΡΠΙ ΣΤΕΥΕ ΜΕΝ ΔΠΟΥΩΝΖ ΔΣΟΥΝΟΥΣC ΝΔΕ ΕΤΒΕ ΝΕΤΟΥΝΔΧΠΔΥ « Et quand ils eurent entendu, ils crurent à la révélation, mais ils furent en colère à cause de ceux qui seront engendrés. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 2-5)

<sup>2</sup> ΔΤΡΙ ΧΠΕ ΟΥΜΕΡΟΣ ΜΝ ΝΜΡΡΕ† (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 9-10).

<sup>3</sup> ΕΡΙ ΔΠ<Δ>ΤΟΟΤΚ · ΣΕ · ΔΤΡΕΚΝΤΩΝΓ ΔΝΕΤΜΜΕΥ ΔΥΩ ΝΓΩΛΗΛ ΔΤΡΕΚΣΠΟ ΝΝΟΥΜΕΡΟΣ ΝΜΜΕΥ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 20-23).

<sup>4</sup> Cf. *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 2-5 et 9-10.

<sup>5</sup> De fait, les dernières pages de l’œuvre se caractérisent par un retour du texte sur lui-même : Jacques est censé résumer pour les dix autres disciples ce dont Pierre et lui-même ont été témoins, qu’il s’agisse des paroles du Sauveur ou de son ascension, et il fait à nouveau référence, dans la conclusion narrative, aux propos tenus en particulier par Jésus : ΔΒΔΛ ΝΓ ΔΡ ΝΝΕΝΤ ΔΪΧΟΟΥ †ΔΠΟΚΔΛΥΨΙ C ΜΠΕΠ̄CΩΡ̄ ΣΔΛΠ̄C ΝΕΝ ΔΒΔΛ ΕΤΒΕ ΝΕΤΜΜΕΥ « en effet, en dehors des choses que j’ai dites, le Sauveur ne nous a pas dévoilé de révélation au sujet de ceux-là [les bien-aimés] » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 23-25).

<sup>6</sup> ΕΙC Π̄CΩΡ̄ ΔΦΟΥΩΝΖ ΔΒ[ΔΛ « voici que le Sauveur s’est manifesté » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 17).

effet, le début de la narration comporte l'évocation d'une ascension du Sauveur, qui ne se confond pas avec celle qui est racontée p. 15, 5-29.

Lorsque, dans l'introduction narrative, Jésus apparaît au groupe des disciples, leur première question suggère que son ascension a déjà eu lieu :

ΕΙΣ ΠΕΝΤΗΚΩΣΤΗ ΜΗΡΗΝ [ΑΛ] [...] ΑΥΤΟ ΜΗΝΗΝ ΤΟΥ ΝΩΤΕΙΟΥ ΝΕΩΤΟΥ ΝΤΑΡΕΦΤΩΟΥ ΑΒΑΛ ΖΗ  
 ΝΕΤΜΑΟΥΤ ΠΑΧΕΝΝΕΦ ΧΕ ΔΚΒΩΚ ΔΚΟΥΔΕΥΕ ΔΡΑΝ

« Voici que le sauveur s'est manifesté. [...] et cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts, nous lui avons dit : "Tu es parti, tu t'es éloigné de nous !" »<sup>1</sup>

Il est possible de comprendre la phrase des disciples comme une référence à une période où, après sa résurrection, le « Seigneur » se serait tenu à l'écart de ses proches, mais Jésus emploie le verbe ΟΥΔΕΙ ΕΛ- à deux reprises dans la suite du texte – la première fois, également conjointement à ΒΩΚ « partir » – pour évoquer l'ascension à laquelle Jacques et Paul assisteront après la fin du dialogue (p. 15, 5-29)<sup>2</sup>. Les événements dont la *Lettre* rend compte semblent donc avoir lieu entre deux ascensions – l'une évoquée par les disciples p. 2, 22 ; l'autre racontée par Jacques p. 15, 5-29 –, dont aucune n'est parfaitement identifiable à l'ascension, unique et finale relatée notamment dans l'*Évangile selon Luc*<sup>3</sup>, les *Actes des apôtres*<sup>4</sup> et la fin supplémentaire de l'*Évangile selon Marc*<sup>5</sup>.

Cette conception de l'ascension explique que les deux indications temporelles relatives à celle-ci dans la *Lettre*, d'une part ne correspondent à aucune de celles que l'on trouve dans d'autres textes contemporains, d'autre part soient contradictoires entre elles. L'ascension dont sont témoins Jacques et Pierre, tout comme l'ensemble de la rencontre avec Jésus et les disciples, est située « cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts<sup>6</sup> », indication qui ne trouve qu'un parallèle approximatif dans l'*Ascension d'Isaïe* et dans les

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 19-22.

<sup>2</sup> ΕΙΣ ΖΗΗΤΕ ΤΗΝ ΟΥΔΕΙ Ε ΔΡΩΤΗ ΝΕΤΑΒΩΚ ΑΥΤΟ ΝΤΟΥΩΩ ΕΝ ΔΩ ΔΠΕΖΟΥΟ ΖΑΤΗ ΤΗΝΕ ΝΘΕ ΖΩΤ ΤΗΥΤΗ ΕΤΕΜΠΕΤΗΟΥΩΕ « Voici : moi, je vais m'éloigner de vous et je vais partir et je ne veux plus rester davantage avec vous, comme vous aussi vous ne l'avez pas voulu. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 10, 22-26) ; ΠΣΑΠ ΝΔΕ Ε ΤΗΝ ΟΥΔΕΙ Ε ΔΡΩΤΗ ΕΡΙ ΠΔΜΕΕΥΕ « Mais quand je m'éloignerai de vous, souvenez-vous de moi ! » (p. 12, 33-35) Le verbe ΒΩΚ apparaît également au début du récit de l'ascension finale : ΝΕΕΙ ΝΤΑΡΕΦΧΟΟΥ ΔΦΒΩΚ ΔΝΔΝ « Après qu'il eut dit ces mots, il partit » (p. 15, 5-6).

<sup>3</sup> *Évangile selon Luc* 24, 50-53.

<sup>4</sup> *Actes des apôtres* 1, 9.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 16, 19. Cette idée d'au moins deux ascensions, dont aucune ne correspond à l'ascension relatée, notamment par les futurs écrits canoniques, peut

<sup>6</sup> ΜΗΝΗΝ ΤΟΥ ΝΩΤΕΙΟΥ ΝΕΩΤΟΥ ΝΤΑΡΕΦΤΩΟΥ ΑΒΑΛ ΖΗ ΝΕΤΜΑΟΥΤ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 19-21).

propos des Valentiniens et des Ophites rapportés par Irénée de Lyon<sup>1</sup>. Mais Jésus déclare aussi à Pierre et Jacques :

ΜΝΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[Δ1]Ε (ΟΥ ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[1C]Ε<sup>6</sup>) ΓΔΡ ΔΑΤΕΤ̄Ν̄† ΔΝΔΓΚΗ ΔΡΔΕΙ ' ΔΤΡΔΩ ΔΑΤ̄Ν̄ ΤΗΝΕ ' Ν̄ΚΕΜ̄Ν̄  
 ΤΩΜΗ<Ν> Ν20ΟΥ ΕΤΒΕ ΜΠΑΡΔΒΟΛΗ

« après la fin [ou après la souffrance], vous m'avez obligé à rester auprès de vous encore dix-huit jours à cause des paraboles »<sup>3</sup>.

Si l'on admet que cette phrase fait référence à une ascension de Jésus, ayant eu lieu au terme de ces dix-huit jours – ce qui semble l'interprétation la plus évidente<sup>4</sup> – celle-ci se produit à un moment qui reste flou, notamment du fait de l'état lacunaire du manuscrit<sup>5</sup>, un moment qui, en tout cas, ne trouve à nouveau aucun parallèle dans les textes contemporains<sup>6</sup>. Surtout,

<sup>1</sup> Donald Rouleau compare cette précision à la durée du séjour terrestre de Jésus après la résurrection selon différents textes de la même époque et ne trouve aucun parallèle. Les indications les plus proches apparaissent dans l'*Ascension d'Isaïe* (9, 16), selon laquelle cinq cent quarante-cinq jours séparent la résurrection et l'ascension, et dans les idées des Valentiniens et des Ophites, telles qu'Irénée les rapporte, et qui considère que cette durée correspond à dix-huit mois, soit, selon Donald Rouleau, cinq cent quarante jours (*Contre les hérésies*, I, 3, 2 et I, 30, 14) (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 98-99 ; pour l'*Ascension d'Isaïe*, voir la traduction d'Enrico Norelli – Paris et Turnhout, Brepols, 1993 ; pour Irénée de Lyon, voir *Contre les hérésies*, édition et traduction d'Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, *op. cit.*). La conversion, posée par Donald Rouleau des dix-huit mois de l'*Ascension d'Isaïe* en cinq cent quarante jours, suppose des mois de trente jours. Or, dans le calendrier lunaire utilisé en Égypte de langue copte (le lieu exact de composition de la *Lettre* reste toutefois à déterminer), les mois ont, en alternance, vingt-neuf et trente jours (*cf.* Cérés Wissa Wassef, « Le Calendrier copte, de l'antiquité à nos jours », *Journal of Near Eastern Studies*, 30, 1, 1971, p. 1-48, p. 2) : dix-huit mois correspondent donc plutôt à cinq cent trente-et-un jours, ce qui est une durée encore plus éloignée de cinq cent cinquante jours mentionnés dans la *Lettre*.

<sup>2</sup> Le texte est très endommagé. Les deux lectures que nous donnons ici sont respectivement proposées par Rodolphe Kasser (ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[Δ1]Ε « après la fin ») et Dankwart Kirchner (ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[1C]Ε « après la souffrance ») (*cf.* Rodolphe Kasser, édition du texte in Michel Malinine et alii, *Epistula Jacobi Apocrypha*, *op. cit.* et Dankwart Kirchner, *Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag Hammadi-Codex I, neu herausgegeben und kommentiert*, thèse de l'Alexander von Humboldt Universität, Berlin, 1977, publiée à Berlin, Akademie-Verlag, 1989). D'autres reconstructions sont proposées par Michel Malinine (ΜΝ̄Ν̄[ϸΔ] Π2[0ΟΥ]Ε « après le jour ») et par Hans-Martin Schenke (ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[Μ]Ε « après quarante ») (*cf.* l'édition de Donald Rouleau in « L'Épître apocryphe », *cap. cit.*).

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 1-4.

<sup>4</sup> À moins d'imaginer, à nouveau, un séjour de Jésus sur terre, à l'écart des disciples, à la fin de cette période.

<sup>5</sup> Si l'on admet la lecture de Dankwart Kirchner (ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[1C]Ε « après la souffrance »), cette ascension a lieu dix-huit jours après la Passion, ce qui est aussi le cas si l'on suit la reconstruction de Rodolphe Kasser (ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[Δ1]Ε « après la fin ») et si l'on suppose que la « fin » désigne la mort de Jésus – mais cette « fin » pourrait aussi être une référence à la résurrection.

<sup>6</sup> Donald Rouleau rapproche le passage de l'idée valentinienne et ophite d'une ascension ayant eu lieu dix-huit mois après la résurrection (*cf.* Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 3, 2 et I, 30, 14) (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 115) mais le rapprochement est contestable pour trois raisons. Premièrement, elle suppose un problème dans le texte. La solution proposée par Donald Rouleau, bien qu'élégante (un hébraïsme – « dix-huit mois de jours » – ramenés à « dix-huit jours » par haplographie ou mécompréhension), reste une spéculation (*ibid.*, p. 115-116). Deuxièmement, elle suppose que l'auteur de la *Lettre* « connait la tradition qu'Irénée attribue aux Valentiniens et aux Ophites » (*ibid.*, p. 115) et qu'il tient à la reprendre. Surtout, troisièmement, ce rapprochement n'est possible que si l'on adopte une reconstruction du début de la phrase qui permette d'identifier la résurrection de Jésus comme le point de départ des dix-huit jours. Cette interprétation est permise par exemple par la lecture de Rodolphe Kasser (ΜΝ̄Ν̄ϸΔ Π2[Δ1]Ε « après la fin »), reprise par Donald Rouleau (*ibid.*, p. 60), qui n'est pourtant pas sans ambiguïté (la « fin » pourrait désigner la mort de Jésus). En revanche, l'édition du passage par Dankwart

ces deux manières de situer l'ascension diffèrent : cinq cent cinquante jours après la résurrection dans le premier cas, dix-huit jours après la Passion ou la résurrection dans le second<sup>1</sup>. Selon nous, ces deux durées distinctes s'expliquent par le fait qu'elles désignent chacune une ascension différente : de même qu'il existe une ascension qui précède le récit (évoquée par les disciples p. 2, 22) et une ascension qui suit le dialogue avec Pierre et Jacques (décrite p. 15, 5-29), une ascension a lieu cinq cent cinquante jours après la résurrection (cf. p. 2, 19-21) de Jésus et une autre dix-huit jours après sa mort ou son retour à la vie (cf. p. 8, 1-3)<sup>2</sup>. Dans la *Lettre*, l'ascension n'est donc pas un événement unique, mais répété. L'idée d'une succession de manifestations sur terre et d'ascensions est d'ailleurs présente dans les premières paroles de Jésus dans l'œuvre : †ΝΑΒΩΚ ΔΠΤΟΠΟΣ ΝΤΑΖΙ ΕΙ ΜΜΕΥ « je vais aller au lieu d'où je suis venu » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 24).

De la même façon qu'il existe plusieurs ascensions, il existe, d'après les indications de la *Lettre*, plusieurs séjours terrestres de Jésus, et plusieurs manifestations du Sauveur, qui constituent les points de départ de tels séjours. C'est ce qui apparaît, selon nous, dans la manière dont est présentée la manifestation de Jésus, dans l'introduction narrative :

[ΕΥΖ]ΜΑCΤ̄ ΝΔΕ ΔΖΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[CA]Π ΜΝ ΝΕΥ ΕΡΗΥ ΝCΙ ΠΜΝΤCΝΔΟΥC ΜΜΔΘΗΤΗC · ΔΥΩ  
ΕΥΕΙΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ · ΝΝΕΝΤΑΖΔΠCΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΜΜΜΔΥ ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ  
ΜΠΕΤΟΥΑΝΖ ΔΒΑΛ · ΔΥΩ ΕΥΡΤΑΩ[Ε] ΜΜΔΥ ΔΖΝΧΩΩΜΕ Δ[ΝΔΚ ΔΕ] ΝΕΕΙCΖΕΕΙ ΝΝΕΤΖΜ  
Π[ΙΧΩΜΕ]. ΕΙC ΠCΩΡ ΔΥΟΥΩΝΖ ΔΒ[ΔΛ Ε<sup>3</sup>]ΔΥΕΙ ΔΒΑΛ ΖΙΤΟΟ[ΤΝ ΔΖΝC]ΩΩ[Τ] ΝCΩΥ · ΔΥΩ ΜΝΝCΔ

Kirchner (ΜΝΝCΔ ΠΖ[ΙC]Ε « après la souffrance ») empêche cette interprétation : dans ce cas, le point de départ des dix-huit jours est non pas la résurrection, mais la Passion.

<sup>1</sup> La solution proposée par Donald Rouleau (les « dix-huit jours » étaient à l'origine « dix huit mois de jours ») (Donald Rouleau, « L'Épître », *cap. cit.*, p. 115-116) ne permet d'aboutir qu'à une équivalence approximative avec les cinq cent cinquante jours de p. 2, 19-20 : cinq cent quarante jours si l'on compte, comme Donald Rouleau, trente jours par mois (*cap. cit.*, p. 99) ; cinq cent trente-et-un jours si l'on envisage un calendrier alternant des mois de vingt-neuf et des mois de trente jours, comme celui qui a cours en Égypte antique (cf. Cérés Wissa Wassef, « Le Calendrier copte », *art. cit.*, p. 2). Hans-Martin Schenke propose une autre solution, plus complexe, fondée sur trois hypothèses : les premiers mots de la page 8 de la *Lettre* sont ΜΝΝCΔ ΠΖ[Μ]Ε « après quarante » ; le mot ΝΖΟΟΥ « jours » a été accidentellement déplacé de la première ligne (après ΠΖ[Μ]Ε « quarante ») à la troisième (après ΝΚΕΜΝΤΩΜΗ<Ν> « encore dix-huit ») ; après chiffre « dix-huit », il faut sous-entendre ΕΒΑΤ « mois » (Hans-Martin Schenke, « Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung », *art. cit.*, col. 129). Dans ce cas, le nombre de jours est quarante jours et dix-huit mois, soit cinq cent soixante-et-onze jours, ce qui est encore plus éloigné des cinq cent cinquante jours de p. 2, 19-20.

<sup>2</sup> D'après p. 2, 17-21, l'ascension décrite p. 15, 5-29 est celle qui a lieu, comme l'ensemble des faits racontés dans la *Lettre* « cinq cent cinquante jours » après la résurrection. En revanche, il n'est pas certain que l'ascension évoquée par les disciples p. 2, 22 soit celle qui s'est produit « dix-huit jours » après la Passion ou la résurrection selon p. 8, 1-3. Si les deux passages désignent un même événement, deux ascensions sont présentées dans la *Lettre*. Si tel n'est pas le cas, il y en a trois.

<sup>3</sup> Le préfixe circonstanciel ε- est présent dans la reconstruction du texte proposée par Dankwart Kirchner (*Epistula Jacobi Apocrypha*, *op. cit.*), Hans-Martin Schenke (« Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung », *art. cit.*), Donald Rouleau (« L'épître apocryphe de Jacques », *cap. cit.*) et Francis E. Williams (« The apocryphon of James », *cap. cit.*), mais pas dans l'édition du texte par Michel Malinine (*Epistula Jacobi apocrypha*, *op. cit.*).

†ΟΥ ΝΩΕΤΑΕΙΟΥ Ν20ΟΥ ΝΤΑΡΕ4ΤΩ0Υ ΔΒΔΛ ΝΝ ΝΕΤΜΔΟΥΤ · ΠΔΧΕΝ ΝΕ4 ΧΕ ΔΚΒΩΚ ΔΚΟΥΔΕΥΕ  
ΔΡΔΝ

« [Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit en langage manifeste, et qu'ils le mettaient dans des livres et que, quant à moi, j'écrivais ce qui dans mon livre (ou dans ce livre) – voici que le Sauveur s'est manifesté, lorsqu'il a marché parmi nous<sup>1</sup>, nous l'avons regardé [ou nous l'avons attendu<sup>2</sup>]; et cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts, nous lui avons dit : "Tu es parti, tu t'es éloigné de nous !" <sup>3</sup> »

Si l'on admet que les disciples, dans leur question, évoquent une ascension antérieure de Jésus, la manifestation du Sauveur dont il est question ici (ΕΙC ΠCΩΡ Δ4ΟΥΩΝ2 ΔΒ[ΔΛ « voici que le Sauveur s'est manifesté<sup>4</sup> ») semble être celle qui précède le court séjour sur terre pendant lequel a lieu le dialogue avec Pierre et Jacques et qui se termine avec la montée au ciel racontée p. 15. Mais dans ce cas, à quel moment situer les faits présentés après l'évocation de cette manifestation : Ε]Δ4ΕΙ ΔΒΔΛ 2ΪΤΟΟ[ΤΝ Δ2ΝC]ΩΩ[Τ] ΝCΩ4 « lorsqu'il a marché parmi nous, nous l'avons regardé [ou nous l'avons attendu]<sup>5</sup> » ?

Deux interprétations sont possibles. On peut considérer que ces événements se sont produits entre l'apparition de Jésus aux disciples en train d'écrire et le moment où ceux-ci lui disent « Tu es parti, tu t'es éloigné de nous ! » : à un moment indéterminé, Jésus apparaît au groupe des disciples, en marchant avec eux (ou il leur apparaît *puis* marche avec eux<sup>6</sup>) ; ceux-ci le regardent (ou l'attendent)<sup>7</sup>, puis, un jour qui correspond au cinq cent cinquantième en

<sup>1</sup> Il est difficile de savoir si Ε]Δ4ΕΙ ΔΒΔΛ 2ΪΤΟΟ[ΤΝ] « lorsqu'il a marché parmi nous » décrit une circonstance du verbe qui précède (ΠCΩΡ Δ4ΟΥΩΝ2 ΔΒ[ΔΛ] « le Sauveur s'est manifesté », auquel cas il faudrait ponctuer « le Sauveur s'est manifesté lorsqu'il a marché parmi nous. Nous l'avons regardé [ou attendu] ») ou une circonstance du verbe qui suit (Δ2ΝC]ΩΩ[Τ] ΝCΩ4 « nous l'avons regardé [ou attendu] et, dans ce cas, la ponctuation devrait plutôt être « le Sauveur s'est manifesté. Lorsqu'il a marché parmi nous, nous l'avons regardé [ou attendu] »). Nous avons choisi de ne pas ponctuer ce passage, pour garder ouvertes les deux interprétations, toutes deux permises par le texte copte.

<sup>2</sup> Il s'agit du seul emploi de CΩΩΤ avec la préposition ΝCΔ dans la *Lettre*. Cette expression peut avoir ces deux sens, selon le *Coptic Dictionary* de Walter Ewing Crum : soit « regarder », comme dans la version copte de *Nombres* 21, 8, où il permet d'évoquer le fait qu' « en regardant » (ιδόν dans la Bible grecque) le serpent de bronze les Hébreux mordus par un serpent sont sauvés, soit « attendre », comme dans la traduction de *Lamentations* 3, 26 (l'âme « attendra paisiblement le salut du Seigneur » – ήσυχάσει εις τὸ σωτήριον κυρίου dans la Bible grecque) ou d'*Actes* 28, 6 (ceux qui accompagnent Paul mordu par un serpent « attendent » – προσδοκῶ en grec – qu'il soit empoisonné et qu'il meure) (Walter Ewing Crum, *A Coptic Dictionary*, *op. cit.*, p. 837 – nous reprenons trois des exemples cités par Walter Ewing Crum).

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-22.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 17.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 18-19.

<sup>6</sup> Selon que l'on considère que Ε]Δ4ΕΙ ΔΒΔΛ 2ΪΤΟΟ[ΤΝ] décrit une circonstance de ΠCΩΡ Δ4ΟΥΩΝ2 ΔΒ[ΔΛ] ou du verbe qui suit.

<sup>7</sup> Les deux verbes « marcher » et « regarder » (ou « attendre ») peuvent faire référence à des faits uniques ou constituer des « sommaires ». Rappelons que, dans la terminologie, de Gérard Genette, le sommaire est un passage du texte où le temps du récit est inférieur au temps de l'histoire : les événements sont rapportés plus brièvement par le narrateur qu'ils n'ont eu lieu dans la réalité où évoluent les personnages (*cf.* Gérard Genette, « Discours du récit », in *Figures III*, *op. cit.*, p. 129 *sq.*). Ε]Δ4ΕΙ ΔΒΔΛ 2ΪΤΟΟ[ΤΝ Δ2ΝC]ΩΩ[Τ] ΝCΩ4 « il a marché parmi nous, nous



comptant à partir de la résurrection, ils lui parlent de son ascension (« Tu es parti, tu t'es éloigné de nous ! »). Mais, si l'on admet cette situation chronologique des actions de « marcher » et de « regarder » (ou d'« attendre ») après la manifestation du Sauveur et avant la phrase prononcée par les disciples, il peut paraître étrange que cette dernière seulement et non l'ensemble des événements apparemment rattachés à ce séjour terrestre de Jésus, soit située dans une chronologie (« et cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts, nous lui avons dit »). L'intérêt également de la mention de ces deux actions est difficile à saisir : pourquoi le narrateur tient-il à dire que le Sauveur « a marché » parmi les disciples et qu'ils l'ont « écouté » – ou « attendu » ?

Ces deux problèmes conduisent à une autre hypothèse d'interprétation : les deux verbes peuvent être compris comme une sorte de parenthèse car les deux actions qu'ils présentent peuvent être rattachés à une période antérieure à celle du dialogue entre les Sauveurs et ses disciples présenté par la *Lettre*<sup>1</sup> : « voici que le Sauveur s'est manifesté (lorsqu'il a marché parmi nous, nous l'avons regardé / attendu<sup>2</sup>) ; et cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts, nous lui avons dit... ». Les deux actions se rattacheraient alors à un séjour sur terre de Jésus distinct de celui qui est évoqué dans la *Lettre*<sup>3</sup>, peut-être celui au terme duquel s'est produit l'ascension que les disciples évoquent ensuite.

Selon nous, ces séjours terrestres successifs de Jésus correspondent à des récréations successives du texte par les lecteurs, ce que confirme, selon nous, la manière dont est présentée la manifestation de Jésus dans l'introduction narrative. Celle-ci se produit précisément à un

---

l'avons regardé (ou attendu). » rendrait alors compte, en cinq mots, de plusieurs moments au cours desquels Jésus a marché avec les disciples et de plusieurs moments où ceux-ci l'ont regardé ou attendu.

<sup>1</sup> Ils constitueraient alors une analepse. Hans-Martin Schenke et Francis E. Williams interprètent également les deux verbes comme désignant des actions antérieures à la manifestation du Sauveur présentée p. 2, 17 : « *siehe, da erschien uns der Erlöser, [nachdem] er [uns] verlassen [und wir (lange)] auf seine Rückkehr [gewartet] hatten* » (« voici que le Sauveur se manifesta [après qu'] il [nous] avait laissé [et que nous] ayons [longtemps] attendu son retour ») (Hans-Martin Schenke, « Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung », *art. cit.*, col. 120) « *lo, the Savior appeared, after departing from us while we gazed after him* » (« voici que le Sauveur se manifesta, après être parti d'auprès de nous tandis que nous le regardions ») (Francis E. Williams, « The Apocryphon of James », *cap. cit.*). Pour les deux chercheurs, les deux verbes sont à rattacher à une ascension précédente de Jésus – tous deux donnent notamment à *ei abal* le sens de « partir » et le comprennent ainsi comme une référence au départ de Jésus. Cependant, lorsque *ei abal* apparaît plus loin dans la *Lettre* avec ce sens, c'est en étant suivi de la préposition *2N N4PI CT EY E ΔTMNT PPO N4NΔE I EN ΔBΔΛ N2HTC* (« celui qui croira au Règne ne le quittera jamais » – p. 14, 16-17) et non, comme ici, de la préposition *2I TN*.

<sup>2</sup> Rattacher *[E]Δ4E I ΔBΔΛ 2ITOO[TN]* au verbe qui suit (*[Δ2N6]ΩΘ[Τ] NCΩ4*) correspond davantage à cette hypothèse.

<sup>3</sup> Si l'on traduit *σωθητ NCΔ* par « regarder », l'action peut désigner un ou plusieurs moments où les disciples ont regardé Jésus au cours d'un précédent séjour sur terre de ce dernier. Si l'on traduit plutôt ce verbe par « attendre », il peut exprimer une attente des disciples entre une précédente ascension de Jésus et sa manifestation p. 2, 17.

moment où les disciples mettent par écrit ses propos, c'est-à-dire unifient chacun d'une façon nouvelle les paroles qu'ils ont reçues de lui : la manifestation du Sauveur apparaît comme un prolongement ou un équivalent des textes nouveaux qu'ils composent. Les douze disciples sont alors comme une image des lecteurs et la manifestation du Sauveur (autant que les textes des disciples<sup>1</sup>) comme une image des textes potentiels créés lors de la lecture de la *Lettre*.

[ΕΥΖ]ΜΑΧΤ̄ ΝΔΕ ΔΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[ΣΑ]Π Μ̄Ν ΝΕΥ ΕΡΗΥ Ν̄ΒΙ ΠΜΝΤ̄ΣΝΔΟΥΣ Μ̄<sup>10</sup> ΜΔΘΗΤΗΣ · ΔΥΩ  
 ΕΥΕΙΡΕ Μ̄ΠΜΕΕΥΕ · Ν̄ΝΕΝΤΔΔΠΣΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ Μ̄ΜΜΔΥ ΕΙΤΕ Μ̄ΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ  
 Μ̄ΠΕΤΟΥΔΝ̄ ΔΒΔΛ · ΔΥΩ ΕΥΡ̄ΤΑΩ[Ε] Μ̄<sup>15</sup> ΜΔΥ Δ̄ΝΧΩΩΜΕ · Δ[ΝΔΚ ΔΕ] ΝΕΕΙΣΖΕΕΙ Ν̄ΝΕΤ̄ΣΜ  
 Π[ΙΧΩΜΕ] [ΟΥ Π[ΔΧΩΜΕ]]. ΕΙΣ Π̄ΣΩΡ̄ ΔΦΟΥΩΝ̄ ΔΒ[ΔΛ]

« [Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze<sup>10</sup> disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit en langage manifeste, et qu'ils le mettaient<sup>15</sup> dans des livres et que, quant à moi, j'écrivais ce qui est dans ce livre (*ou* dans mon livre) – voici que le Sauveur s'est manifesté<sup>2</sup>. »

Cette hypothèse d'une identification entre Jésus manifesté et les textes potentiels trouve une confirmation dans une coïncidence de vocabulaire entre le « langage manifeste » (Μ̄ΠΕΤΟΥΔΝ̄ ΔΒΔΛ) qui caractérise certaines paroles du Sauveur entendues et mises par écrit et le fait que le Sauveur se « manifest[e] » (ΔΦΟΥΩΝ̄ ΔΒ[ΔΛ]) : Jésus se confond avec un langage.

Tout comme la fin des Stromates, celle de la *Lettre* permet ainsi un dépassement de son inachèvement parce qu'elle renvoie à un commencement qui ne se confond pas avec le début effectif de l'œuvre, mais avec le début d'une recréation de celle-ci par les lecteurs. Lorsque le mot « commencement » (ΖΟΥΕΙΤΕ) apparaît dans le texte, c'est d'ailleurs pour désigner non pas un début qui a déjà eu lieu, mais un commencement futur, que le destinataire de la *Lettre* doit faire advenir :

†Ρ̄ΠΡΟΣ · ΕΥΧΕΣΘΑΙ ΔΕ ΔΤΡΕΤΕ ΖΟΥΕΙΤΕ ΩΩΠΕ ΔΒΔΛ Μ̄ΜΔΚ  
 « Et je prie pour que le commencement naisse de toi.<sup>3</sup> »

Ainsi, l'évitement du dire que constitue l'absence de clôture est le moyen d'un dédoublement du texte. Cet aspect de la construction des trois œuvres peut être mis en relation avec le fait que leur lecture consiste en un ensemble de réunifications et de réorganisations, donc en la création de texte potentiels qui sont autant de nouvelles versions, partielles ou totales, du texte matériel<sup>4</sup>. Cette caractéristique de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de*

<sup>1</sup> Nous avons vu que l'écrit de Jacques mentionné p. 2, 16 : Π[ΙΧΩΜΕ] (ou Π[ΔΧΩΜΕ]) « ce livre » (ou « mon livre ») peut être interprété comme la *Lettre* en tant qu'elle est réunifiée par un lecteur (*cf.* première partie, conclusion).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-17.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 12-13..

<sup>4</sup> *Cf. supra*, Première partie, chapitre 3.

*Jacques* et des *Stromates* est confirmée par une analyse plus approfondie des trois langages complexes présents dans ces œuvres. Les paraboles de Jésus, les propos du Sauveur et les passages des *Stromates*, même considérés isolément, présentent une dynamique commune : le fait qu'ils ne veulent pas dire ouvre la possibilité d'une démultiplication du texte.

## Chapitre 2. L'évitement du dire comme démultiplication du texte

Le mouvement de l'expérience de lecture envisagé comme une reprise de chaque texte « à partir d'un autre commencement<sup>1</sup> », c'est-à-dire comme une recreation du texte par le lecteur, qui le structure et l'organise de façons nouvelles, est déjà présent dans les textes eux-mêmes tels qu'ils se déploient sur la page. Il existe ainsi une continuité entre le texte tel qu'il existe, donc le texte réel, et le texte tel que le reconstruit le lecteur, donc le ou les textes potentiels. Parce que l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément sont chacun une « productivité<sup>2</sup> » en même temps qu'un « produit<sup>3</sup> », le mouvement de construction d'un texte nouveau, mouvement dans lequel consiste l'expérience de lecture, y est déjà amorcé.

Nous avons vu dans la première partie de ce travail<sup>4</sup> que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* se présentent à la fois comme des textes structurés selon un plan linéaire et non structurés ; à la fois comme organisés en plusieurs genres littéraires et non organisés, ce qui fait que leur expérience de lecture consiste en une restructuration et en une réorganisation de ces œuvres, envisagées comme trois ensembles indifférenciés, autrement dit comme une matière première, à partir de laquelle il est possible de construire de nouveaux textes potentiels. Nous verrons comment l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* anticipent cette reconstruction du texte par les lecteurs en présentant, dans le texte lui-même tel qu'il se déploie sur la page deux étapes de cette construction.

---

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 4. Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 1., C.

<sup>2</sup> Julia Kristeva, « La productivité », *art. cit.*, *passim*.

<sup>3</sup> *Ead.*, « La productivité », *art. cit.*, p. 65

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Première partie.

La plus élémentaire de ces deux étapes est la constitution de certains passages en un système qui peut être décrit comme une « ritournelle », concept que nous reprenons à Félix Guattari et Gilles Deleuze<sup>1</sup> : parce que ces passages se présentent comme des séries, soit comme des listes, soit comme des ensembles unifiés par la répétition de certains mots ou formules – ce que nous désignons comme des motifs, ils ne constituent pas une matière première brute, mais un premier mode de restructuration de la matière textuelle.

La seconde étape est la constitution de certains passages séparés comme une même unité alors même que ces passages ne se suivent pas dans la structure linéaire du texte. Parce que ces passages sont unis par la répétition de certains termes, ils forment l'équivalent d'un autre texte à l'intérieur du texte, ce que nous proposons d'appeler des ensembles non juxtaposés.

Après avoir situé les ritournelles et les ensembles non juxtaposés à mi-chemin du texte réel et des textes potentiels, nous présenterons successivement ces deux modalités distinctes de rassemblement des œuvres envisagées comme des suites de fragments. Nous verrons ainsi comment l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément présentent deux modes partiels de reconstruction de leur texte qui ne sont ni une structure linéaire ni une organisation en genres littéraires séparés.

## 1. Les ritournelles et les ensembles non juxtaposés entre le texte et le lecteur

De tels ensembles ne peuvent jamais être parfaitement isolés des autres passages qui constituent la structure linéaire d'une œuvre donnée : il ne s'agit jamais d'une suite de digressions ou d'éléments strictement à part, qui pourraient donc être coupés de leur contexte et rassemblés, sans qu'eux-mêmes ou ce dernier paraissent, au moins en partie, amputés. En ce sens, elles se distinguent d'un texte dans le texte comme les brouillons de « *Journal de Tityre* ou *Paludes*<sup>2</sup> », composés et cités par le personnage principal et narrateur dans *Paludes* d'André

---

<sup>1</sup> Félix Guattari, « Monographie sur R. A. » (1956), in *id.*, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972, réédition Paris, La Découverte, 2003 ; *id.*, *L'inconscient machinique. Essais de psycho-analyse*, Paris, Recherches, 1979, p. 117 sq. ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 11. 1837 – De la ritournelle », in *id.*, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 381-433 et Félix Guattari, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, p. 107 sq.. Sur la ritournelle, cf. notamment Silvio Ferraz, « La formule de la ritournelle », *Filigrane*, 13, 2011, disponible en ligne : <https://revues.mshparisnord.fr/filigrane/index.php?id=420>, mis en ligne en janvier 2012, page consultée le 10 avril 2020 et Anne Sauvagnargues, « Ritournelles de temps », *Chimères*, 79, 1, 2013, p. 44-59.

<sup>2</sup> André Gide, *Paludes*, in André Gide, *Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques I*, Paris, Gallimard, 2009, p. 257-326. (Première parution en 1895 – Paris, Librairie de l'art indépendant.) Le titre de ce texte dans le texte apparaît in André Gide, *Romans et récits, op. cit.*, p. 263.

Gide<sup>1</sup>. Dans ce cas, les extraits des ébauches du *Journal de Tityre* ou *Paludes* sont isolables du texte-cadre : leur hétérogénéité est d'ailleurs signalée typographiquement par l'usage de caractères italiques<sup>2</sup>. On pourrait les rassembler dans une liste des fragments qui n'aurait un caractère incomplet que parce que le narrateur n'achève pas le livre qu'il s'efforce d'écrire<sup>3</sup>.

Les deux modalités de rassemblement que nous envisageons – les ritournelles, sous leur double forme de motifs et de listes et les ensembles non juxtaposés – se fondent sur la nature fragmentable de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates*, autrement dit sur le fait que ces trois œuvres ne constituent pas une suite de passages qui se succèdent dans un ordre nécessaire et donc impossible à modifier, mais une succession d'unités détachables les unes des autres et pouvant donc être agencées de façons inédites.

À ce titre, les listes, les motifs et les ensembles non juxtaposés se distinguent par leur degré de visibilité et donc par le rôle plus ou moins important qu'ils donnent aux lecteurs dans l'agencement des fragments. La liste est d'emblée visible. Le motif apparaît moins directement, puisqu'il peut unir des passages éloignés dans l'œuvre. L'ensemble non juxtaposé est la moins visible des trois modalités puisqu'il rassemble toujours des passages distants dans la structure linéaire. Pour cette raison, la liste est d'emblée donnée aux lecteurs, qui peuvent seulement la prolonger en y intégrant des données extérieures au texte. Cette possibilité existe également pour le motif et pour l'ensemble non juxtaposé mais, pour ces deux autres modalités, et plus

---

<sup>1</sup> *Id.*, *Paludes*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Par exemple, « Alors je continuai – déçu d'avance et, tant pis, – tâchant de donner à ces phrases une apparence inachevée : *Des fenêtre de sa tour, Tityre peut pêcher à la ligne...* – "encore une fois ce ne sont là que des notes... » (*id.*, *Paludes*, *op. cit.*, p. 264). Le caractère hétérogène du texte dans le texte est également signalé par la mention de son titre, en majuscules et détaché en milieu de ligne (*cf. id.*, *Paludes*, *op. cit.*, p. 263 :

« – Vous me lirez ça, dit Angèle.

- Quand vous voudrez. J'en ai précisément quatre ou cinq feuillets dans ma poche" ; et les en sortant aussitôt, je lui lus, avec toute l'atonie désirable :

journal de tityre  
ou paludes »

<sup>3</sup> *Cf. id.*, *Paludes*, *op. cit.*, p. 313. Les ensembles non juxtaposés se distinguent également de récits enchâssés dans un récit-cadre, comme les narrations enchâssées dans le récit-cadre des *Mille et Une Nuits*. En effet, celles-ci, contrairement aux passages constituant tel ou tel ensemble non juxtaposé, se distinguent par nature du reste du texte : elles sont notamment racontées par un narrateur qui appartient au récit-cadre, alors que ce récit englobant est le fait d'un narrateur extérieur à l'ensemble du texte. Cette hétérogénéité des récits enchâssés peut même être signalée dans la mise en page. Ainsi, dès la première édition des *Mille et Une Nuits* dans la traduction et adaptation d'Antoine Galland, les récits enchâssés sont distingués par des titres, par exemple « L'Âne, le Bœuf & le Laboureur », précédé de « Fable » en majuscules et d'une ligne de décorations, avant le premier d'entre eux, raconté à Schéhérazade par le Vizir (Antoine Galland, *Les Mille et Une Nuits. Contes arabes. Tome premier*, La Haye, Pierre Husson 1714, p. 41 – première édition en 1704).

encore pour la dernière d'entre elles, l'identification même du mode de rassemblement des fragments est elle aussi, en partie, soumise aux lecteurs.

En effet, les listes, les motifs et les ensembles non juxtaposés existent dans un entre-deux : entre le texte concret et les textes potentiels que les lecteurs peuvent créer à partir du texte concret envisagé comme un ensemble de fragments qu'ils peuvent agencer de façons nouvelles. Listes, motifs et ensembles non juxtaposés appartiennent tous les trois au texte concret, puisqu'ils sont en partie constitués par la répétition de certains termes. Mais ils restent également en partie potentiels, parce que même ces trois modalités ne constituent pas des ensembles qui apparaîtraient d'emblée comme détachés du reste du texte. Au contraire, ils ne sont jamais strictement séparables d'autres ensembles et du reste de la structure linéaire. De plus, d'autres indices – le retour de thèmes communs ou des mêmes images – sont moins immédiatement visibles.

Motifs et ensembles non juxtaposés n'existent donc pas dans un état concret de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément – dans la manière dont ces trois textes seraient structurés ou organisés par exemple. Mais ils relèvent d'une dynamique de rassemblement qui, à partir du texte concret, conduit vers des textes potentiels. Autrement dit, ils n'existent pas dans le texte en tant qu'il constitue une entité immobile, concrète au sens simondonien du terme<sup>1</sup>, mais dans le texte en tant qu'il est et reste susceptible de transformation ; en tant qu'il constitue une entité dynamique, abstraite<sup>2</sup>. En ce sens, listes, motifs et ensembles non juxtaposés correspondent à trois degrés dans les rapports entre le texte concret et les textes potentiels qui peuvent se déployer à partir de lui : à trois degrés d'abstraction du texte. Les listes sont immédiatement visibles dans le texte tel qu'il se déploie sur la page, les motifs le sont moins et les ensembles non juxtaposés sont encore plus détachés du texte concret : ils sont, pour ainsi dire, beaucoup plus abstraits que les deux autres modalités, même s'ils se fondent notamment sur des répétitions de termes qui appartiennent pleinement au texte concret.

Pour cette raison, ces trois modalités dépendent des lecteurs qui, dans l'expérience de réception de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément, vont constituer des textes potentiels. Si les répétitions de termes appartiennent au texte concret, le choix de considérer telle ou telle répétition comme pertinente pour constituer des

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, introduction, 9., C.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, introduction, 9., C.

rassemblements de fragments ou non appartient aux lecteurs. Ces répétitions étant moins immédiatement visibles pour les ensembles non juxtaposés que pour les motifs et moins visibles pour ces derniers que pour les listes, de manière symétrique, les ensembles non juxtaposés dépendent davantage des lecteurs et de leurs choix que les motifs, qui eux-mêmes dépendent plus des lecteurs que les listes.

Il en résulte deux conséquences pour les ensembles non juxtaposés que nous présenterons.

D'une part, comme ce mode de rassemblement dépend, encore plus que les listes et les motifs, des choix des lecteurs, les exemples que nous donnons dépendent, de manière inévitable, de choix qui ont été les nôtres, en tant que lecteur<sup>1</sup>.

D'autre part, comme ces ensembles appartiennent non au texte statique qui se déploie sur la page mais à une dynamique qui va du texte concret à d'autres textes potentiels, la présentation que nous donnons de quelques-uns de ces ensembles est en partie infidèle à leur nature. En effet, il est impossible de commenter de tels ensembles dans leur nature proprement dynamique, en tant qu'ils émergent à partir du texte concret sans s'en détacher pleinement comme de nouveaux textes concrets indépendants. Pour porter un regard sur eux et les mettre en mots, il faut nécessairement les figer. Pour cette raison, les exemples que nous donnons et commentons peuvent être considérés comme des instantanés issus des dynamiques qui s'exercent dans ces œuvres.

## **2. Les ritournelles comme démultiplication des textes**

### **A. Définition des ritournelles : listes et motifs**

*L'Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément comportent chacun des passages constitués en unité par des phénomènes de répétition. Cette répétition peut revêtir deux modalités différentes.

La première est celle d'une suite d'éléments de forme et/ou de contenu similaire, qu'il s'agisse d'une suite de noms, de formules, de phrases ou d'ensembles de phrases présentant des

---

<sup>1</sup> Pour cette raison, ces ensembles donnent, nécessairement, l'impression d'être, en partie, arbitraires.



éléments semblables, autrement dit la première modalité de répétition présente dans les trois textes est la *liste*<sup>1</sup>. La seconde est la présence de plusieurs mots ou expressions qui, sans se suivre directement, se présentent toujours dans le même ordre et constituent ainsi « une forme ou un dessin qui reste en mémoire<sup>2</sup> ». Pour donner un exemple emprunté à un autre texte que ceux du corpus, on trouve des reprises de ce genre dans les paroles de la chanson « *Pigmy Pig* » (« Cochon pygmée ») de Louis Thomas Hardin, dit Moondog, dont voici le début :

Pigmy Pig, how big you are, big as Pigmy Seal.  
Pigmy Corn, how big you are, big as Pigmy Eel.  
Pigmy Elk, how big you are, big as Pigmy Bear.  
Pigmy Yam, how big you are, big as Pigmy Hare<sup>3</sup>.

Ces quatre vers se caractérisent par la récurrence des mots et expression « *Pigmy... how big you are... big as Pigmy...* », toujours dans le même ordre<sup>4</sup>. Nous désignons cette seconde modalité de répétition par un terme que nous empruntons au vocabulaire de la musicologie : elle correspond au retour d'un même « motif<sup>5</sup> ».

Ces deux modalités ne sont pas hermétiquement séparées : nous verrons qu'une liste peut être marquée par la récurrence de certains mots, autrement dit qu'un motif peut s'ajouter à une liste<sup>6</sup>. Plus précisément, liste et motif nous semblent avoir une même valeur rythmique, qui fait de l'un comme de l'autre un moyen de constituer une unité nouvelle au sein d'un texte et que nous pouvons désigner en reprenant le concept de « ritournelle », élaboré par Félix

---

<sup>1</sup> Sur la liste dans l'Antiquité gréco-romaine, cf. les actes des deux colloques « Interpréter la liste dans l'Antiquité gréco-romaine » (Université Jean Moulin Lyon 3 / École Normale supérieure de Lyon, 2016 et 2017), à paraître.

<sup>2</sup> Nous suivons ici la présentation du « motif » par Arnold Schönberg, qui écrit qu'intervalle et rythme y sont « combinés de manière à produire une forme ou un dessin qui reste en mémoire et qui sous-entend généralement une harmonie propre » (Arnold Schönberg, *Fondements de la composition musicale. Manuel de composition musicale*, traduction de Denis Collins, Paris, Jean-Claude Lattès, 1987, p. 23. Le texte original est paru en 1967. Cité par Emmanuelle André dans *Esthétique du motif. Cinéma musique peinture*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2007).

<sup>3</sup> « Cochon pygmée, comme tu es grand, comme un phoque pygmée / Maïs pygmée, comme tu es un grand, comme une anguille pygmée / Élan pygmée, comme tu es grand, comme un ours pygmée / Igname pygmée, comme tu es grande, comme un lièvre pygmée » (« *Pigmy Pig* », première chanson de l'album *H'art Songs* (Kopf, 1978)

<sup>4</sup> Ce sera également le cas des huit vers suivants. Les six vers qui leur succèdent présentent un second motif, qui revient trois fois (« *All you... if the only food were... you would eat...* »), avant que les deux derniers vers ne consistent en une conclusion. La récurrence de ces deux motifs dans les mots employés est soutenue par le retour d'un même motif musical. Les paroles de « *Enough About Human Rights* » et « *I'm This, I'm That* », deux autres chansons de l'album *H'art Songs*, sont construites sur le même principe du retour d'un même motif.

<sup>5</sup> Sur le « motif » en musique, cf. notamment Emmanuelle André, *Esthétique du motif, op. cit.*. Emmanuelle André montre notamment comment le concept de « motif » peut être utilisé pour d'autres arts que la musique, comme le cinéma.

<sup>6</sup> Le début des paroles de « *Pigmy Pig* » se présente d'ailleurs comme une liste.

Guattari et Gilles Deleuze<sup>1</sup>. Liste et/ou motif introduisent dans un passage donné un rythme qui n'existe pas ailleurs. De cette façon, ils le singularisent par rapport au reste de l'œuvre. Pour cette raison, elles reconstruisent un texte potentiel au sein d'un texte plus vaste.

Nous présenterons successivement chacun de ces deux moyens de créer une unité nouvelle au sein du texte, avant de présenter les liens entre les deux modalités de ritournelle et l'expérience de lecture.

## B. Les listes et les motifs comme modes de rassemblement présents dans le texte réel

### a. Les listes

L'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément présentent tous les trois des listes.

Certaines de ces séries font simplement se succéder des mots ou groupes de mots. C'est le cas par exemple d'une suite de cinq interpellations lancées par le Sauveur dans la Lettre apocryphe de Jacques.

Ω ΝΤΑΛΛΙΠΦΡΟΣ Ω ΝΚΑΚΟΔΔΙΜΩΝ Ω ΝΖΥΠΟΚΡΪΤΗΣ ΝΤΜΗΕ · Ω ΝΡΜΜΝΟΥΧ ΝΤΓΝΩΣΙΣ · Ω <Μ>  
ΠΑΡΑΒΑΤΗΣ ΜΠΝΕΥΜΑ

« Ô misérables, ô malheureux, ô comédiens de la vérité, ô falsificateurs de la connaissance, ô transgresseurs de l'esprit<sup>2</sup> ! »

Dans l'Évangile selon Marc, la liste des « douze<sup>3</sup> » personnes choisies par Jésus<sup>4</sup>, sur laquelle nous reviendrons<sup>5</sup>, se présente sous la même forme. Il en est de même, dans les Stromates, pour

---

<sup>1</sup> Le premier exemple de « ritournelle » que donnent Félix Guattari et Gilles Deleuze dans le chapitre qu'ils lui consacrent dans *Mille plateaux* est ce que chantonne un enfant pour se rassurer dans le noir (Félix Guattari et Gilles Deleuze, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 382) mais la « ritournelle » dépasse le domaine de la musique et du langage et même le domaine humain : les gestes de « l'oiseau *Scenopoïetes dentiostrois* [...] faisant chaque matin tomber de l'arbre des feuilles qu'il a coupées, puis [...] les tournant à l'envers » constituent eux aussi une ritournelle (*op. cit.*, p. 387). La ritournelle est un « rythme » et non une « mesure » ou une « cadence » parce qu'elle n'est pas une règle imposée de l'extérieur : elle émerge d'un « chaos » et y introduit une singularité, un changement de « direction » (*op. cit.*, p. 385). Nous y reviendrons (*cf. infra* dans la même section).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 24-28. On pourrait également mentionner, dans ce texte, une liste d'impératifs, adressés à Pierre et Jacques : ΡΕΩΕ ΔΥΩ ΤΕΛΗΛ ΜΜΩΤΗ ΖΩΣ ΩΗΡΕ ΜΠΝΟΥΤΕ · ΤΟΥΧΟ Μ[Π]ΟΥΩΩΕ ΧΕΚΔΣΕ ΕΡΕΤΝΔΟΥΧΕΕΙ · ΧΙ ΧΠΙΟ ΔΒΔΔ ΖΪΤΟΟΤ · ΔΥΩ ΝΤΕΤΝΤΟΥΧΕ ΤΗΝΕ » Réjouissez-vous et soyez heureux comme fils de Dieu, sauvez [la] volonté afin que vous soyez sauvés ; recevez une réprimande de moi et sauvez-vous. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 10, 39 – 11, 4). On y trouve également une liste de six ou sept titres de paraboles (p. 8, 1-10), passage que nous avons cité *supra* (introduction, 1.).

<sup>3</sup> L'expression οὐ δώδεκα apparaît en *Marc* 3, 16. Ils ne sont cependant pas jugés authentiques par les éditeurs du *Novum Testamentum Graece* (*op. cit.*).

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 16-19.

<sup>5</sup> *Cf. infra*, dans la même section.

les « successions » (διαδοχαί<sup>1</sup>) de plusieurs philosophes grecs<sup>2</sup>. Citons par exemple le début de la « succession » de Thalès :

Ἀναξίμανδρος δὲ Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλῆν διαδέχεται, τοῦτον δὲ Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος, μεθ' ὃν Ἀναξαγόρας Ἡγησιβούλου Κλαζομένιος.

« Et à Thalès succède le Milésien Anaximandre, fils de Praxiados ; à celui-ci, le Milésien Anaximène, fils d'Eurysteate ; après ce dernier le Clazoménien Anaxagore, fils d'Hégésibule.<sup>3</sup> »

Certaines de ces listes sont structurée par un principe unique qui les constituent comme des unités. Ainsi, dans le dernier exemple, tiré des *Stromates*, la liste est structurée chronologiquement : Anaximandre apparaît après Thalès parce qu'il a vécu après lui et ainsi de suite. La liste des cinq interpellations adressées à Pierre et Jacques dans la *Lettre* obéit en partie à une structure syntaxique : elle commence par deux adjectifs uniques (ὦ ΝΤΔΛΔΙΠΩΡΟΣ ὦ ΝΚΔΚΟΔΔΙΜΩΝ « Ô misérables, ô malheureux<sup>4</sup> ») auxquels succèdent trois noms associés chacun à un complément du nom (ὦ ΝΖΥΠΟΚΡΪΤΗΣ ΝΤΜΗΕ · ὦ ΝΡΜΜΝΟΥΧ ΝΤΓΝΩC I C · ὦ <Μ> ΠΑΡΔΒΔΤΗΣ ΜΠΝΕΥΜΔ « ô comédiens de la vérité, ô falsificateurs de la connaissance, ô transgresseurs de l'esprit !<sup>5</sup> »). Quant à la liste des « douze » chez *Marc*<sup>6</sup>, elle semble en partie structurée par un principe d'importance dans le récit. Elle commence par « Pierre<sup>7</sup> », « Jacques, le fils de Zébédée » et « Jean »<sup>8</sup>, qui sont notamment les témoins de la transfiguration<sup>9</sup>. On trouve ensuite « André<sup>10</sup> », qui avait été appelé en même temps que son frère Pierre dans le

---

<sup>1</sup> Le nom διαδοχαί apparaît en *Stromates* I, 14, 62, 1. Nous reviendrons *infra*, dans la même section, sur cette occurrence.

<sup>2</sup> Succession de Thalès : *Stromates* I, 14, 63, 2-3 ; succession d'Aristote : *Stromates* I, 14, 63, 5 ; succession de Platon : *Stromates* I, 14, 63, 6 ; succession de Crantor : *Stromates* I, 14, 63, 6 – 64, 1 ; succession de Cratès : *Stromates* I, 14, 64, 1 ; succession de Xénophane : *Stromates* I, 14, 64, 3 ; succession de Démocrite : *Stromates* I, 14, 64, 4.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 14, 63, 2.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 24-25.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 26-28. On pourrait également mentionner, dans ce texte, une liste d'impératifs, adressés à Pierre et Jacques : ΡΕΩΕ ΔΥΩ ΤΕΛΗΛ ΜΜΩΤῆΝ ΖΩC ΩΗΡΕ ΜΠΝΟΥΤΕ · ΤΟΥΧΟ Μ[Π]ΟΥΩΩΕ ΧΕΚΔCΕ ΕΡΕΤΝΔΟΥΧΕΕΙ · ΧΙ ΧΠΙΟ ΔΒΔΛ ΖΪΤΟΟΤ · ΔΥΩ ΝΤΕΤῆΝΤΟΥΧΕ ΤΗΝΕ » Réjouissez-vous et soyez heureux comme fils de Dieu, sauvez [la] volonté afin que vous soyez sauvés ; recevez une réprimande de moi et sauvez-vous. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 10, 39 – 11, 4). On y trouve également une liste de six ou sept titres de paraboles (p. 8, 1-10), passage que nous avons cité *supra* (introduction, 1).

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 13-19.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 3, 16.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 3, 17.

<sup>9</sup> William L. Lane notamment explique la mention des deux fils de Zébédée immédiatement après Pierre dans la liste de *Marc* 3 par le fait que « Pierre, Jacques et Jean constituent un groupe privilégié à l'intérieur des Douze » (William L. Lane, *The Gospel of Mark, op. cit.*, p. 134).

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 3, 18.

premier chapitre<sup>1</sup>, puis, à l'exception notable de « Judas Iscariote », qui clôt la liste<sup>2</sup>, des disciples qui ne seront plus jamais mentionnés dans l'Évangile<sup>3</sup>, « Philippe, Barthélémy, Matthieu, Thomas, Jacques fils d'Alphée, Thaddée, Simon le Cananéen<sup>4</sup> ».

Mais une même liste peut également être structurée selon plusieurs principes à la fois<sup>5</sup>, comme celle des « chresmologues » (χρησμολόγοι) grecs dans les Stromates<sup>6</sup>, dont nous reprenons ici le début.

<sup>1</sup> Ἡδη δὲ καὶ παρ' Ἑλλησι χρησμολόγοι συχνοὶ γεγονέναι φέρονται, ὡς οἱ Βάκιδες (ὁ μὲν Βοιωτίος, ὁ δὲ Ἀρκάς), πολλὰ πολλοῖς προαγορεύσαντες. <sup>2</sup> Τῇ δὲ τοῦ Ἀθηναίου Ἀμφιλύτου συμβουλῇ καὶ Πεισίστρατος ἐκράτυνε τὴν τυραννίδα τὸν καιρὸν τῆς ἐπιθέσεως δηλώσαντος. <sup>3</sup> Σιγάσθω γὰρ Κομήτης ὁ Κρήσις, Κινύρας ὁ Κύπριος, Ἄδμητος ὁ Θετταλός, Ἀρισταῖος ὁ Κυρηναῖος, Ἀμφιάραιος ὁ Ἀθηναῖος, Τιμόξενος ὁ Κερκυραῖος, Δημῆταιος ὁ Φωκαεύς, Ἐπιγένης ὁ Θεσπιεύς, Νικίας ὁ Καρύστιος, Ἀρίστων ὁ Θετταλός, Διονύσιος ὁ Καρχηδόνιος, Κλεοφῶν ὁ Κορίνθιος, Ἰππὼ τε ἡ Χείρωνος καὶ Βοιωτῶ καὶ Μαντῶ καὶ τῶν Σιβυλλῶν τὸ πλῆθος, ἡ Σαμία ἡ Κολοφωνία ἡ Κυμαία ἡ Ἐρυθραία ἡ Φυτῶ ἡ Ταραξάνδρα ἡ Μακέτις ἡ Θετταλὴ ἡ Θεσπρωτίς, Κάλχας τε αὐτὸ καὶ Μόσος, οἱ κατὰ τὰ Τρωϊκὰ γεγονόσιν, πρεσβύτερος δὲ ὁ Μόσος, ὡς ἂν συμπλεύσας τοῖς Ἀργοναύταις.

« <sup>1</sup> Et par ailleurs, on rapporte que chez les Grecs aussi est né un grand nombre de chresmologues, comme les Bacides (l'un de Béotie, l'autre d'Arcadie), qui ont prédit de nombreuses choses à de nombreux personnes. <sup>2</sup> Et c'est aussi sur le conseil de l'Athénien Amphilyte, qui lui montra le moment favorable pour attaquer, que Pisistrate s'est emparé de la tyrannie. <sup>3</sup> Je passerai également sous silence Comètes le Crétois, Cinyras le Chypriote, Admète le Thessalien, Aristée le Cyrénéen, Amphiaraios l'Athénien, Timoxène le Corcyréen, Dèmainète le Phocéan, Épigène le Thespien, Nicias le Carystien, Ariston le Thessalien, Dionysios le Carthaginois, Cléophon le Corinthien et Hippô la fille de Chiron, et Boiô, et Mantô et la foule des Sibylles, la samienne, la colophonienne, la cumienne, l'érythrénienne, Phytô, Taraxandra, la macédonienne, la thessalienne, la thesprotienne, et Calchas aussi et Mopsos, qui ont vécu pendant les événements de Troie, le plus âgé étant Mopsos, puisqu'il aurait navigué avec les Argonautes.<sup>7</sup> »

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 16-18. La place d'André dans la liste pourrait ainsi s'expliquer par une sorte de privilège d'ancienneté : « Il apparaît haut dans la liste parce qu'il est un homme qui avait suivi Jésus depuis le commencement du ministère en Galilée. » (William L. Lane, *The Gospel of Mark*, op. cit., p. 135.)

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 3, 19.

<sup>3</sup> « Aucun des autres noms dans la liste ne joue de rôle dans la suite du récit. » (Eugene Boring, *Mark*, op. cit., p. 103) ; « Les noms qui suivent, à l'exception de Judas, ne réapparaissent pas dans le récit marciens et les hommes qui les portent restent des silhouettes indistinctes. » (William L. Lane, *The Gospel of Mark*, op. cit., p. 135)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 18.

<sup>5</sup> André Méhat considère que la « liste des inventeurs » (Stromates I, 16) est essentiellement organisée selon un « ordre alphabétique » (André Méhat, *Étude*, op. cit., p. 235). Cependant, un tel ordre ne nous paraît possible à déceler dans le chapitre en question ni dans l'ordre des peuples évoqués (cf. Stromates I, 16, 74, 2-3 : Αἰγύπτιοι, Χαλδαῖοι, Κἄρες, Φρύγες, Τοῦσκοι... « Égyptiens », « Chaldéens », « Cariens », « Phrygiens », « Étrusques »...) ni dans l'ordre des « découvertes barbares » (εὐρετὰ βάρβαροι) (I, 16, 74, 1) (cf. Stromates I, 16, 74, 2-3 : ἀστρολογία, λύχνοι, ὁ ἐνιαυτὸς εἰς δώδεκα μῆνας διεῖλος, γεωμετρία, ἡ δι' ἀστέρων πρόγνωσις, πτήσεις ὀρνίθων, θυτική... « l'astrologie », « les lampes », « l'année divisée en douze mois », « la géométrie », « la prescience par les étoiles », « les vols des oiseaux » (à des fins divinatoires), « la divination à partir des victimes sacrifiées »...).

<sup>6</sup> *Stromates* I, 21, 132, 1 – 133, 4.

<sup>7</sup> *Stromates* I, 21, 132, 1-3. Le passage comporte plusieurs problèmes par rapport à ce qui nous a été transmis, par d'autres sources, des personnages mentionnés par Clément. Nous n'en mentionnerons que trois. « Boiô » est mentionnée par Pausanias (*Description de la Grèce*, X, 5, 7) non comme une chresmologue, mais comme « une femme du pays [de Delphes] qui a composé un hymne pour les Delphiens » (ἐπιχωρία γυνὴ ποιήσασα ὕμνον Δελφοῖς). Athénée de Naucratis fait quant à lui référence à « Boios [...] ou Boiô », qui serait, selon Philochore, l'auteur d'une *Ornithogonie* (Βοῖος δ' ἐν Ὀρνιθογονίᾳ ἢ Βοιώ), un recueil de mythes d'après l'exemple qui suit (la métamorphose de Cyncos en cygne) (*Deipnosophistes*, IX, 49). (Pour ce livre des *Deipnosophistes*, nous suivons

On peut distinguer trois ensembles dans ces lignes : une énumération d'hommes chresmologues (« Comète le Crétois... Cléophon le Corinthien »), suivie d'une énumération de femmes dotées des mêmes dons<sup>1</sup> (« Hippô la fille de Chiron... »), cette deuxième énumération intégrant elle-même une énumération des « Sibylles » (« la foule des Sibylles... la Thesprotienne »). Ces trois ensembles sont précédés des mentions de deux autres chresmologues, sous la forme de propositions comprenant un verbe (« les Bacides... qui ont prédit [προαγορεύσαντες]... sur le conseil de l'Athénien Amphilyte, qui lui montra [δηλώσαντος] »). C'est également par des éléments du même genre que la liste se poursuit (« Calchas aussi et Mopsos, qui ont vécu [γεγόνασι] pendant les événements de Troie »), y compris après les mentions de Calchas et Mopsos<sup>2</sup> et jusqu'à la fin du passage<sup>3</sup>. Cette distinction de trois ensembles est en partie confirmée par certaines variations dans la syntaxe. L'énumération de chresmologues masculins, de Κομήτης ὁ Κρής « Comète le Crétois » à Κλεοφῶν ὁ Κορίνθιος « Cléophon le Corinthien » est constituée de formules toutes parallèles, constituées à chaque fois d'un nom, d'un article et d'un adjectif correspondant à une ville ou à une région et qui se succèdent sans aucun mot de

---

le texte établi par Charles Burton Gulick dans *The Deipnosophists. 4. Book VIII-Book X*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.) Dans ce cas ni le statut de devin ni même le sexe du personnage ne sont clairs. De même, « Mantô », si l'on excepte un fragment d'Hésiode où ce nom apparaît sans indication (fragment 136, ligne 5), est présentée par le Pseudo-Apollodore, tout comme par Pausanias, comme la fille de Tirésias (*Bibliothèque* III, 7, 4 ; *Description de la Grèce* VII, 3, 1 ; IX, 10, 3 et 33, 2) mais sans que ces auteurs mentionnent qu'elle ait eu, comme son père, des dons divinatoires. Diodore de Sicile parle également d'une « Mantô » fille du « devin » (μάντις) Mélampous (*Bibliothèque historique* IV, 68) mais à nouveau sans dire qu'elle est elle aussi une prophétesse (cf. Pausanias, *Description of Greece. III. Books VI-VIII (I-XXI)*, Londres – New York, W. Heinemann – G. P. Putnam's sons, 1935 et *id.*, *Description of Greece. IV., Books VIII (XXII)-X*, Londres – Cambridge (Massachusetts), W. Heinemann – Harvard University Press, 1935 ; Athénée de Naucratis, *The Learned banqueters. 4., Book 8-10 420E*, texte édité par S. Douglas Olson, Londres – Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2008 ; Hésiode, *Fragmenta Hesiodica*, texte édité par Reinhold Merkelbach et Martin Litchfield West, Oxford, Clarendon Press, 1967 et Pseudo-Apollodore, *The Library*, édité par James George Frazer, Londres – Cambridge (Massachusetts), W. Heinemann – Harvard University Press, 1976-1989). Clément d'Alexandrie est également le seul auteur à mentionner une sibylle « macédonienne » (cf. Auguste Bouché Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Tome II. Les sacerdoces divinatoires. Devins, chresmologues, sibylles. Oracles des dieux*, Paris, E. Leroux, 1880, p. 92).

<sup>1</sup> À moins de supposer que « Boiô » soit un homme, comme la substitution possible de « Boios » chez Athénée de Naucratis peut le laisser supposer (cf. note précédente).

<sup>2</sup> Cf. par exemple Προγνώσει δὲ καὶ Πυθαγόρας ὁ μέγας προσανείχεν « Et même le grand Pythagore se consacra à la divination » (Stromates I, 21, 133, 2).

<sup>3</sup> Cf. le dernier terme de la liste, qui comporte lui aussi des verbes : Ἐξήκεστός τε ὁ Φωκέων τύραννος δύο δακτυλίους φορῶν γεγοητευμένους τῷ ψόφῳ τῷ πρὸς ἀλλήλους διησθάνετο τοὺς καιροὺς τῶν πράξεων, ἀπέθανεν δὲ ὁμοῦς δολοφονηθείς, καίτοι προσημύναντος τοῦ ψόφου, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Φωκέων πολιτείᾳ. « Exécèstos, le tyran des Phocéens, en portant deux anneaux prédisant l'avenir par le son de leur choc l'un contre l'autre, connaissait distinctement les moments d'agir. Mais il mourut cependant tué par trahison, alors que le son le lui avait fait connaître d'avance, comme le dit Aristote dans *La Constitution de Phocée*. » (Stromates I, 21, 133, 4) *La Constitution de Phocée* ne nous est connue que par un extrait rapporté par Athénée de Naucratis (*Deipnosophistes*, XIII), où la mention d'Exécèstos n'apparaît pas. Pour ce livre des *Deipnosophistes*, nous suivons le texte établi par Charles Burton Gulick dans *The Deipnosophists. 6. Book XIII-Book XIV*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970.

liaison. L'énumération de chresmologues féminins est au contraire marquée par l'utilisation de conjonctions de coordination : Ἰππὼ τε ἡ Χείρωνος καὶ Βοιωτὴ καὶ Μαντῶ καὶ τῶν Σιβυλλῶν τὸ πλῆθος « et Hippô la fille de Chiron, et Boiô, et Mantô et la foule des Sibylles ». Celles-ci disparaissent dans l'énumération des Sibylles, qui se présente comme une suite de noms ou d'adjectifs, chaque fois précédés par l'article défini, comme ἡ Σαμία « la Samienne » ou ἡ Φυτώ « Phytô ».

Néanmoins, la liste des chresmologues est aussi structurée par ce qui semble être une part d'arbitraire. Si l'on ne considère que les chresmologues masculins, l'ordre dans lequel ils se présentent semble correspondre à certains effets de rimes – ainsi, les trois formules Ἀρισταῖος ὁ Κυρηναῖος, Ἀμφιάραος ὁ Ἀθηναῖος et Τιμόξενος ὁ Κερκυραῖος, qui se suivent, se terminent toutes par -αῖος, tandis que celles qui apparaissent ensuite, Δημαίνετος ὁ Φωκαεὺς et Ἐπιγένης ὁ Θεσπιεὺς, se finissent toutes les deux par -εὺς – mais aussi par une part d'arbitraire. Rien ne justifie que « Comètes le Crétois » apparaisse avant « Cinyras de Chypre » plutôt que l'inverse. De même, la liste des Sibylles semblent mêler des adjectifs liés à la géographie (comme ἡ Ἐρυθραία « l'érythréenne ») et des noms propres (ἡ Ταραξάνδρα « Taraxandra ») sans les séparer en deux ensembles. On pourrait tirer la même conclusion des autres listes dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément. Pour reprendre certains des exemples précédents, si la liste d'imprécations lancées par le « Sauveur » dans la Lettre<sup>1</sup> est constituée de deux adjectifs simples (« Ô misérables, ô malheureux ») puis de trois noms suivis chacun d'un complément (« ô comédiens de la vérité, ô falsificateurs de la connaissance, ô transgresseurs de l'esprit »), rien n'explique qu'au sein de chacun des deux groupes la succession s'organise de cette façon et non d'une autre : que, par exemple « ô falsificateurs de la connaissance » succède à « ô comédiens de la vérité » au lieu de le précéder. De la même façon, rien n'explique, en Marc 3, 18, l'ordre dans lequel se succèdent les noms des sept disciples qui n'apparaissent pas ailleurs dans l'Évangile selon Marc : puisqu'ils sont *a priori* d'importance tout aussi mineure dans le récit, pourquoi Barthélémy apparaît-il avant Matthieu et non le contraire ?

Parce qu'elles comportent également une part d'arbitraire, elles demeurent aussi proches des trois œuvres conçues comme une matière textuelle indifférenciée<sup>2</sup>. Cependant, parce qu'elles obéissent à certaines règles, les listes apparaissent comme une façon de structurer

---

<sup>1</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 9, 24-28. Cf. *supra*, dans la même section.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2. et chapitre 2, 3.

le texte, qui ne se confond ni avec une non-structure ni avec une structure linéaire semblable au récit que l'on trouve dans l'*Évangile*, au dialogue de la *Lettre* et à l'exposé des *Stromates*<sup>1</sup>. La nature de structure alternative de tels passages, par rapport à la structure linéaire d'ensemble de chaque œuvre, se manifeste dans le fait que la structure en liste et la structure en récit, dialogue ou exposé se perturbent mutuellement : elles existent dans une relation de concurrence.

Dans le cas de la *Lettre apocryphe de Jacques*, la nature même de la liste s'oppose à la structure du dialogue : une liste ne peut émaner que d'une seule voix. Pour la liste des « douze » dans l'*Évangile selon Marc*, le conflit entre les deux types de structures se manifeste déjà dans le fait que sept des douze disciples ne jouent aucun rôle dans le récit et que les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, sont désignés en *Marc* 3 par un nom (« *Boanèrgés*<sup>2</sup> »), qui ne sera plus jamais utilisé dans le récit. Il s'incarne également de manière syntaxique dans le passage même où ces douze disciples sont énumérés.

<sup>13</sup> Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. <sup>14</sup> Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν <sup>15</sup> καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια · <sup>16</sup> [Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα] καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, <sup>17</sup> καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου, καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] Βοανηργές, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς · <sup>18</sup> καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον <sup>19</sup> καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.

« <sup>13</sup> Et il [Jésus] monte sur la montagne et appelle à lui ceux qu'il voulait, lui, et ils vinrent à lui. <sup>14</sup> Et il fit les douze, pour qu'ils soient avec lui et pour qu'il les envoie proclamer <sup>15</sup> et avoir autorité pour expulser les démons ; <sup>16</sup> [Et il fit les douze] et il imposa comme nom à Simon "Pierre", <sup>17</sup> ainsi que Jacques, le fils de Zébédée, et Jean le frère de Jacques, et il leur imposa comme nom "Boanèrgés", c'est-à-dire "fils du tonnerre", <sup>18</sup> ainsi qu'André, Philippe, Barthélémy, Matthieu, Thomas, Jacques fils d'Alphée, Thaddée, Simon le Cananéen <sup>19</sup> et Judas Iscariote, celui-là même qui le livra<sup>3</sup>. »

La liste des « douze » intervient à l'intérieur d'une étape de la structure linéaire d'ensemble de l'*Évangile*, qui est celle d'un récit, donc d'une suite d'actions, de sorte qu'il existe ici une concurrence entre les actions accomplies par Jésus et l'énumération des douze disciples. Jésus « monte (ἀναβαίνει) sur la montagne », « appelle » (προσκαλεῖται) les disciples, « fit (ἐποίησεν) les douze » et « imposa » (ἐπέθηκεν) un nouveau nom, d'une part à Simon, d'autre fils aux deux fils de Zébédée. Or, il est difficile de savoir auquel de ces verbes doivent être rattachés les accusatifs que constituent les neufs derniers noms de la liste (καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ). Ils ne peuvent être sur le même

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 1.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 3, 17.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 3, 13-19.

plan que l'accusatif ὄνομα[τα] Βοανηργές qui complète le dernier verbe, ἐπέθηκεν, à moins de supposer que Jacques et Jean, en plus d'être désormais appelés « *Boanèrgés* » sont également nommés « André, Philippe, *etc.* » Dans ce cas, il faut les associer à ἐποίησεν (« il fit les douze... André, Philippe, *etc.* » ou « il constitua comme les douze... André, Philippe, *etc.* ») ou à προσκαλεῖται si l'on considère, comme les éditeurs du *Novum Testamentum Graece*, que les mots Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα doivent être écartés (« et il appelle à lui ceux qu'il voulait... André, Philippe, *etc.* ») Cependant, si l'on admet l'une de ces deux constructions, il faut considérer comme des parenthèses les deux propositions relatives aux changements de nom de Simon et des fils de Zébédée (καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, καὶ Ἰακώβου τὸν τοῦ Ζεβεδαίου, καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] Βοανηργές), ce qui les exclut du groupe. S'il en est ainsi, il faut supposer que les douze sont en fait neuf (si l'on admet l'expression Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα), ce qui rend le texte illogique, ou que Pierre, Jacques et Jean ne font pas partie des personnes appelées par Jésus (si l'on rejette les quatre mots), ce qui est contredit par la suite du récit, où les trois personnages jouent un rôle de premier plan. Ces contradictions insolubles viennent du fait que les éléments du passage qui relèvent du récit sont déjà partiellement réorganisés en une autre structure, celle d'une liste<sup>1</sup>.

Les listes de philosophes mentionnées par Clément en *Stromates* I, 14<sup>2</sup> ont un caractère d'hétérogénéité différent par rapport à la structure linéaire des *Stromates*, dans la mesure où il apparaît non dans les listes elles-mêmes mais dans la manière dont elles modifient le cours de l'exposé où elles sont intégrées. D'après une affirmation qui les précède, elles se rattachent à une présentation de « trois successions » de philosophes :

Φιλοσοφίας τοίνυν μετὰ τοὺς προειρημένους ἄνδρας τρεῖς γεγόνασι διαδοχαὶ ἐπώνυμοι τῶν τόπων περὶ οὓς διέτριψαν, Ἰταλικὴ μὲν ἢ ἀπὸ Πυθαγόρου, Ἰωνικὴ δὲ ἢ ἀπὸ Θαλοῦ, Ἑλεατικὴ δὲ ἢ ἀπὸ Ξενοφάνους.

« Or, pour la philosophie, après les hommes dont j'ai déjà parlé, il y eut trois successions, nommée d'après les lieux où elles furent en exercice : l'Italique, née de Pythagore, l'Ionienne, née de Thalès, l'Éléate, née de Xénophane.<sup>3</sup> »

<sup>1</sup> Il est assez certain que cette suite de douze noms a circulé dans cet ordre avant d'être intégrée dans la narration marcienne, ce qui explique qu'on la retrouve, avec des variantes minimales, en *Matthieu* 10, 2-4 ; *Luc* 6, 14-16 – ce qui implique qu'elle serait présente dans la source Q selon la théorie des deux sources – ainsi qu'en *Actes* 1, 13. Régis Burnet parle à son sujet d'une « liste figée » et William L. Lane de son « caractère de tradition » (Régis Burnet, « La notion d'apostolicité dans les premiers siècles », *Recherches de Science Religieuse*, 103, 3, 2015, p. 185-202 ; William L. Lane, *The Gospel of Mark, op. cit.*, p. 134). Si l'on admet cet élément d'histoire du texte, il faut aussi reconnaître que cette liste traditionnelle n'est pas pleinement intégrée dans le récit et dans la syntaxe marcienne, mais qu'elle conserve un caractère d'hétérogénéité.

<sup>2</sup> *Stromates* I, 14, 63, 2 – 64, 4.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 14, 62, 1.



La récurrence du verbe διαδέχεται (« succède ») dans les lignes qui suivent confirme leur adéquation à ce dessein<sup>1</sup>. Cependant, ces listes comportent aussi certaines digressions. La première concerne le lieu de naissance de Pythagore, à l'origine de la première succession<sup>2</sup>. Ayant présenté plusieurs opinions à ce sujet, Clément conclut que « selon la plupart des gens, Pythagore est barbare de naissance<sup>3</sup> ». Une autre concerne les maîtres de Thalès, à l'origine de la deuxième succession : « Celui-ci, semble-t-il, n'a été en contact qu'avec les prophètes égyptiens<sup>4</sup> ». À cela s'ajoute le fait que les listes comportent également, dans la « succession » de Thalès, deux occurrences d'un verbe qui est le contraire de διαδέχομαι, ἀποκλίνω « se détourner » :

Τούτον διαδέχεται Αρχέλαος, οὗ Σωκράτης διήκουσεν. Ἐκ δ' ἄρα τῶν ἀπέκλινε λαοζόος, ἐννομολέσχης, Ἑλλήνων ἐπαιδός, ὁ Τίμων φησὶν ἐν τοῖς Σύλλοις διὰ τὸ ἀποκεκλικέναι ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ἠθικά.

« À lui [Anaxagore, le troisième successeur de Thalès] succède Archélaos, dont Socrate suivit les leçons. De là se détacha alors un sculpteur, un discuteur de lois, un charmeur des Grecs, dit Timon dans les *Silles* parce qu'il s'était détaché des questions relatives à la nature pour se consacrer aux questions relatives à l'éthique.<sup>5</sup> »

La rupture dans la succession de Thalès que constitue Socrate est soulignée dans la syntaxe par l'irruption d'une voix autre, celle de Timon, dont les mots ne sont identifiés qu'après coup comme une citation. À partir de ces mots, la succession de Thalès se démultiplie en successions distinctes : celles de trois disciples directs ou indirects de Socrate, Platon<sup>6</sup>, Aristote<sup>7</sup> et Zénon de Citium<sup>8</sup>, que l'auteur des *Stromates* présente par erreur comme un disciple de Cratès, un des successeurs de Platon<sup>9</sup>. L'ensemble du passage et ces différentes listes ne se termine pourtant par l'idée que les « successions » des philosophes grecs seraient plus nombreuses que seulement trois. Au contraire, Clément conclut en évoquant une « succession » unique de la philosophie grecque :

Καὶ ἡ μὲν διαδοχὴ τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσόφων ὡς ἐν ἐπιτομῇ ἦδε, οἱ χρόνοι δὲ τῶν προκαταρξάντων τῆς φιλοσοφίας αὐτῶν ἐπομένως λεκτέοι, ἵνα δὴ ἐν συγκρίσει ἀποδείξωμεν πολλαῖς γενεαῖς πρεσβυτέραν τὴν κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφίαν.

<sup>1</sup> Cf. *Stromates* I, 14, 63, 2 ; 63, 3 ; 63, 5 ; 63, 6 et 64, 1 (deux occurrences).

<sup>2</sup> *Stromates* I, 14, 62, 2.

<sup>3</sup> εἶναι κατὰ τοὺς πλείστους τὸν Πυθαγόραν βάρβαρον τὸ γένος (*Stromates* I, 14, 62, 2)

<sup>4</sup> Μόνους οὗτος δοκεῖ τοῖς τῶν Αἰγυπτίων προφήταις συμβεβληκέναι (*Stromates* I, 14, 62, 4)

<sup>5</sup> *Stromates* I, 14, 63, 3.

<sup>6</sup> *Stromates* I, 14, 63, 6 – 64, 1.

<sup>7</sup> *Stromates* I, 14, 63, 5.

<sup>8</sup> *Stromates* I, 14, 64, 1.

<sup>9</sup> Clément confond le Cratès platonicien et le Cratès cynique, qui fut le véritable maître de Zénon de Citium (cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate I*, Paris, Éditions du Cerf, 1951, notes de Marcel Caster, note 1 p. 86).

« Voilà donc en résumé la succession des philosophes grecs et il faut dire ensuite les époques de ceux-là précisément qui ont commencé la philosophie eux-mêmes, afin de montrer par là, en une comparaison, que la philosophie hébraïque est plus ancienne de nombreuses générations.<sup>1</sup> »

Le paradoxe n'est qu'apparent, si l'on est attentif à ce qui suit et qui révèle une réorientation du propos : le but n'est plus de présenter les écoles philosophiques grecques mais de démontrer l'ancienneté de la Bible par rapport à elles. Or, cette déviation de la structure linéaire de l'exposé vers un nouvel horizon a été permise par les listes qui précèdent. D'une part, en effet, elles comportent des digressions relatives à l'origine non grecque de Pythagore lui-même et des maîtres de Thalès, qui favorisent déjà une comparaison avec les Barbares, dont, d'après les Stromates, les Hébreux font partie. D'autre part, les ruptures présentes dans la succession de Thalès ont fragilisé l'idée de trois successions distinctes, ce qui contribue à confondre ces dernières en une *διαδοχή* « succession » unique, plus jeune que la philosophie hébraïque. La concurrence entre la structure en listes et la structure linéaire d'ensemble des Stromates se manifeste ainsi, dans ce passage, par le fait que la première fait dévier la seconde dans une direction nouvelle.

Les listes correspondent ainsi à un mode de reconstruction, voire de transformation des textes à l'intérieur des textes eux-mêmes. Ce type de structure correspond ainsi à la manière dont le lecteur les reconstruira à son tour. La présence de motifs anticipe l'expérience de lecture de la même façon. Leur étude va en outre nous conduire à étudier deux autres aspects, communs aux listes, aux motifs et à la lecture : tous trois recréent le texte et tous trois l'ouvrent en un prolongement qui n'a *a priori* pas de fin.

## **b. Les motifs**

Le motif a en commun avec la liste de constituer plusieurs éléments en une série. Il s'en distingue par trois différences.

Premièrement, le motif apparaît à travers un schéma commun repérable à la lecture, sans forcément que les mêmes mots y soient utilisés<sup>2</sup>. Ainsi, les premières lignes de la *Lettre*

---

<sup>1</sup> *Stromates* 1, 14, 64, 5.

<sup>2</sup> En ce sens le motif se rapproche des rythmes binaires et ternaires sur lesquels Roland Meynet fonde sa méthode de la rhétorique sémitique. Cf., entre autres, Roland Meynet, *Initiation à la rhétorique biblique*. « *Qui donc est le plus grand ?* », Paris, Éditions du Cerf, 1982 et « *Présupposés de l'analyse rhétorique, avec une application à Mc 10,13-52* », in Claude Coulot (dir.), *Exégèse et Herméneutique. Comment lire la Bible ?*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 69-111.

*apocryphe de Jacques* présentent un motif dans la mesure où cinq formules successives comportent chacune un nom répété, dont les deux occurrences sont séparées par ΔΒΔΛ 2N « de la part de », formant ainsi un schéma dont le lecteur peut se rendre compte.

[ἸΑΚΩΒΟΣ Π]ΕΤ[Σ2]ΕΕΙ Μ[<sup>1</sup>]ΘΟΣ †ΡΗΝΕ [ΝΕΚ ΔΒΔΛ 2N] ΟΥΕΙΡΗΝΗ [ΟΥΔΓΔΠΗ ΔΒΔΛ 2]N  
 ΟΥΔΓΔΠΗ ΟΥΧ[ΔΡΙΣ ΔΒΔΛ 2]NN ΟΥΧΔΡΙΣ · ΟΥΠ[ΙΣΤΙΣ] Δ[Β]ΔΛ 2N ΟΥΠΙΣΤΙΣ ΟΥΩN2 ΔΒΔΛ 2N  
 ΟΥΩN2 ΕΦΟΥΔΔ4

« [Jacques est ce]lui qui [é]cr[it à [ ]thos. Paix [à toi de la part d'] une paix. [Une charité de la part] d'une amour. Une g[râce de la part] d'une grâce. Une f[oi] de la part d'une foi. Une Vie de la part d'une Vie sainte.<sup>2</sup> »

Parce qu'elle consiste en un schéma commun, un motif donné comporte un très grand potentiel de variations, de la même manière qu'un motif musical peut être varié de très nombreuses façons<sup>3</sup>. Les mots employés peuvent varier, un élément peut être dédoublé : l'essentiel est qu'un système commun puisse être perçu par le lecteur. Ainsi, *Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5, consacré au « genre [...] plagiaire » (τὸ κλεπτικὸν [...] εἶδος<sup>4</sup>) parmi les auteurs grecs, c'est-à-dire aux plagiat de ces derniers entre eux, présente cinquante-deux fois le schéma suivant :

- Un participe et un nom d'auteur grec au génitif
- Première citation
- Verbe conjugué avec un autre nom d'auteur comme sujet
- Seconde citation<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Environ huit lettres manquent ici, qui faisaient peut-être partie du nom du correspondant de Jacques.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 1-8.

<sup>3</sup> On peut penser aux *33 Variations sur une valse de Diabelli* de Ludwig van Beethoven, composées en 1819 et 1823, dont chacune est une variation d'un même motif, constitué par une valse d'Anton Diabelli, ou à la *Folia*, motif musical repris en variations par de nombreux compositeurs. Sur la seconde, cf. notamment Richard Hudson, « The Folia Melodies », *Acta Musicologica*, 45, 1, 1973, p. 98-119.

<sup>4</sup> *Stromates* VI, 2, 5, 2. L'expression est sans doute ironique dans la mesure où εἶδος désigne souvent un « genre » littéraire. La formule τὸ κλεπτικὸν [...] εἶδος « le genre [...] plagiaire » semble parodier des expressions telles que τὸ εἶδος [...] διαλεκτικόν « le genre [...] dialectique » (Platon, *Phèdre*, op. cit., 266 c) et τὸ τε ἐγκωμιστικὸν εἶδος « le genre encomiastique » (Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, II, 35). Pour ce dernier texte, nous suivons le texte établi par Pierre Chiron (Paris, Les Belles Lettres, 2002).

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5 comporte deux autres schémas différents, proches du premier mais malgré tout trop éloigné pour être envisagés comme des variations de celui-ci. Le premier apparaît deux fois, en *Stromates* VI, 2, 6, 1-2 et VI, 2, 6, 5-6 :

- Participe désignant l'action du plagiaire par rapport au texte d'origine
- Passage plagié
- Verbe conjugué désignant l'acte d'écriture du plagiaire
- Passage du plagiaire

Les quatre occurrences du second système se suivent (*Stromates* VI, 2, 10, 2-3 ; 4-5 ; 6-7 et 8-9). À chaque fois, Clément constate des similitudes entre des vers d'auteurs dramatiques ayant vécu au même moment, sans se prononcer sur le sens dans lequel s'est fait le plagiat.

Ce schéma se présente le plus souvent de manière simple :

Γράψαντός τε Μουσαίου ·

ὡς αἰεὶ τέχνη μέγ' ἀμείνων ἰσχύος ἐστίν<sup>1</sup>,

Ὅμηρος λέγει ·

μήτι τοι δρυτόμος περιγίνεται ἢ ἐ βίηφι<sup>2</sup>.

« Et Musée ayant écrit :

Comme, toujours, l'art est bien supérieur à la force !,

Homère dit :

C'est par son habileté que le bûcheron se distingue plutôt que par sa puissance.<sup>3</sup> »

Mais le second élément du système peut aussi être dédoublé en deux citations de deux auteurs distincts, introduites de la même manière et distinguées alors par μὲν... δὲ... :

Ἀλκμαίωνος γὰρ τοῦ Κροτωνιάτου λέγοντος ·

ἐχθρὸν ἄνδρα ῥᾶον φυλάσασθαι ἢ φίλον

ὁ μὲν Σοφοκλῆς ἐποίησεν ἐν τῇ Ἀντιγόνη ·

τί γὰρ γένοιτ' <ἄν> ἔλκος μεῖζον ἢ φίλος κακός ;

Ξενοφῶν δὲ εἴρηκεν ·

οὐκ ἂν ἐχθροὺς ἄλλως πως βλάψειεν ἂν τις ἢ φίλος δοκῶν εἶναι.

« Et Alcmeon de Crotone ayant dit :

Il est plus facile de se garder d'un ennemi que d'un ami.,

Sophocle a composé les mots suivants dans son *Antigone* :

Car quelle plaie est plus grande qu'un ami mauvais ?

et Xénophon a dit :

Personne ne pourrait blesser des ennemis comme le fait quelqu'un qui feint d'être un ami<sup>4</sup>. »

---

Nom du premier auteur et nom de l'œuvre concernée, sans verbe

Passage concerné

Nom du second auteur et nom de l'œuvre concernée, sans verbe

Passage concerné

*Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5 est ainsi essentiellement constituée de cinq-huit passages organisés sur un des trois schémas, auxquelles s'ajoutent une comparaison entre deux auteurs ne correspondant à aucun de trois systèmes (*Stromates* VI, 2, 6, 3-4) et des passages de transition dont certains organisent ces exemples de matière thématique (*Stromates* VI, 2, 5, 1-2 : introduction générale des exemples de plagiat des auteurs grecs entre eux ; VI, 2, 10, 1 : introduction des exemples de plagiat entre auteurs ayant vécu au même moment ; VI, 2, 11, 1 : courte introduction intermédiaire, sans nuance particulière ; VI, 2, 15, 1 : citation d'Hippias d'Élée, présentée comme un aveu de plagiat (cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 2) ; VI, 2, 16, 1 : introduction des exemples empruntés à la philosophie et à l'histoire ; VI, 2, 25 1 : conclusion).

<sup>1</sup> Musée, fragment 4 dans Hermann Diels et Walther Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit..

<sup>2</sup> Homère, *Iliade* XXIII, 315. Cf. Homère, *Iliade*. 4. *Chants XIX-XXIV*, texte établi par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

<sup>3</sup> *Stromates* VI, 2, 5, 5-6.

<sup>4</sup> *Stromates* VI, 2, 16, 2-4. Le second des deux termes du système est également dédoublé en VI, 2, 5, 9-11 ; VI, 2, 7, 6-8 (cf. *infra* dans la même section) ; VI, 2, 13, 5-7 (où le second terme est composé d'une citation puis d'une

Ce dédoublement peut aussi concerner non le second mais le premier terme du système, soit divisé en deux citations, de deux auteurs distincts<sup>1</sup> ou d'un même auteur<sup>2</sup>, soit formée d'une seule référence, présentée en deux parties<sup>3</sup>. Ces variations peuvent aussi concerner la syntaxe. Dans la plupart des cas, le participe et le nom au génitif qui forment la première partie du système constituent un génitif absolu. Cependant, dans une des occurrences – la septième – ces deux génitifs complètent un verbe, ἀκήκοα « j'ai entendu ». Le second terme est alors lui aussi

---

autre référence paraphrasée) ; VI, 2, 18, 6-8 ; VI, 2, 22, 3-5 et VI, 2, 23, 1-3. En *Stromates* VI, 2, 8, 7-10 et VI, 2, 20, 3-6, le second terme est même constitué de trois exemples.

<sup>1</sup> Ἀρχιλόχου τε ὁμοίως εἰρηκότος ·  
 ἀλλ' ἄλλος ἄλλω κραδίην ἰαίνεται,  
 παρὰ τὸ Ὀμηρικόν ·  
 ἄλλος γάρ <τ'> ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις,  
 Εὐρυπίδης ἐν τῷ Οἰνεῖ φησιν ·  
 ἀλλὰ ἄλλος ἄλλοις μᾶλλον ἥδεται τρόποις.

« Et, de même, Archiloque ayant dit :  
 Eh bien, chacun réjouit son cœur à sa façon.,  
 en reprenant le passage d'Homère :  
 Chaque homme se réjouit en ses travaux.,  
 Euripide dit dans son *Oenée* :  
 Eh bien, chacun trouve davantage ses délices à sa manière. » (*Stromates* VI, 7, 3-5)

Il s'agit respectivement du fragment 41 d'Archiloque, d'*Odyssee* XIV, 228 et du fragment 560 d'Euripide. Cf. Ernest Diehl, *Anthologia lyrica graeca. Fasc. 1., Poetae elegiaci*, Leipzig, Teubner, 1954 ; Homère, *L'Odyssee : poésie homérique. 2. Chants VIII-XV*, texte édité par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1974 et *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Volume V : Euripides*, textes édités par Johann August Nauck et Richard Kannicht, Leipzig, Teubner, 2004.

En VI, 2, 19, 5-8, les deux termes du système sont chacun dédoublés : le premier est constitué d'une citation de Théopompe puis d'une citation de Sophocle ; le second, d'une citation d'Antiphon puis de Platon.

<sup>2</sup> *Stromates* VI, 2, 18-3, où le premier terme est constitué de deux citations d'Euripide, extraite, la première d'*Oenomaos*, la seconde, de *Phénix*.

<sup>3</sup> Ἐπιχάρμου τε εἰπόντος ·  
 ὃ θύγατερ, αἰαὶ τύχας · συνοικεῖς ὧν νέφ γ' ἔσσα παλαιτέρα,  
 καὶ ἐπάγοντος ·  
 ὃ μὲν γὰρ ἄλλην δῆτα λαμβάνει νεάνιδα, <ἃ δ'> ἄλλον δ' ἄλλη <δῆτα> μαστεύει τινά,  
 Εὐρυπίδης γράφει ·  
 κακὸν γυναικα πρὸς νέον ζεῦξαι νέαν · † ὃ μὲν γὰρ ἄλλης λέκτρον ἰμείρει λαβεῖν, ἢ δ' ἐνδεῆς τοῦδ' οὔσα βουλεύει  
 κακά.

« Épicharme ayant dit :  
 Ô ma fille, hélas, quelles infortunes ! Tu vis avec un jeune homme, en étant plus âgée.,  
 et ayant continué en écrivant :  
 car, certes, il prend une autre jeune femme, et elle va chercher quelqu'un d'autre ailleurs.,  
 Euripide écrit  
 Il est mauvais qu'une jeune femme s'unisse à un jeune homme, car lui désire avoir le lit d'une autre et elle, privée de lui, a de mauvais projets. » (*Stromates* VI, 2, 8, 3-4)

Georg Kalbel considère les deux citations d'Épicharme comme le fragment 298 de cet auteur tandis que la citation d'Euripide constitue le fragment 914 du poème selon Johann August Nauck (*Comicorum Graecorum Fragmenta*, textes édités par Georg Kaibel, Berlin, Weidmann, 1899 et *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Volume V, op. cit.*).

formé d'un nom et d'un participe au génitif et les deux parties du système sont distinguées par μὲν et δέ<sup>1</sup>. Dans deux autres cas, l'ensemble du système est introduit par εὔροισ ἄν « on pourrait trouver » et, dans ce cas, le second verbe devient un participe, à l'accusatif, le second nom du système étant lui aussi à l'accusatif<sup>2</sup>. Enfin, le premier terme peut être toujours introduit par un participe accompagnant un nom, mais au datif au lieu du génitif<sup>3</sup>. Dans tous les cas, le rythme créé par la répétition du système reste essentiellement le même : la mention d'un premier auteur, une première citation, la mention d'un second auteur, une seconde citation.

Deuxièmement, parce que le motif consiste dans le retour d'un même schéma, il unit toujours des éléments qui vont au-delà du simple mot ou groupe de mots : ceux-ci, en soi, sont trop brefs pour former un schéma. Ces éléments peuvent également être bien plus vastes que ceux qui constituent une liste : il peut s'agir d'expressions, de phrases, voire de passages plus longs. Ainsi, dans le récit de l'ascension du Seigneur, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>4</sup>, que nous avons déjà cité et commenté<sup>5</sup>, un même motif revient trois fois et unit ainsi trois passages.

<i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 15, 6-13	<i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 15, 13-23	<i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 15, 23-27
---	--	--

<sup>1</sup> À cette différence s'ajoute un dédoublement du second terme du système (*cf. supra*). Ἀκήκοα δὲ Αἰσχύλου μὲν λέγοντος :

οἴκοι μένειν χρῆ τὸν καλῶς εὐδαίμονα καὶ τὸν κακῶς πράσσοντα καὶ τοῦτον μένειν,  
 Εὐριπίδου δὲ τὰ ὅμοια ἐπὶ τῆς σκηνῆς βοῶντος :  
 μακάριος ὅστις εὐτυχῶν οἴκοι μένει,  
 ἀλλὰ καὶ Μενάνδρου ὃδέ πως κωμωδοῦντος :  
 οἴκοι μένειν χρῆ καὶ μένειν ἐλεύθερον, ἢ μηκέτ' εἶναι τὸν καλῶς εὐδαίμονα.

« J'ai entendu Eschyle dire :

Il faut que qui est heureux reste chez lui et que qui se sent mal y reste lui aussi.,

tandis qu'Euripide proclame sur la scène des paroles semblables : *Bienheureux celui qui, vivant bien, reste à la maison.*,

et que Ménandre aussi dit ainsi dans une comédie :

Il faut rester à la maison et rester libre ou ne plus être heureux. » (Stromates VI, 2, 7, 6-8)

Les trois citations sont respectivement les fragments 317 et 793 d'Eschyle, ce second fragment provenant sans doute du *Philoctète* (Johann August Nauck et Stefan Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta, Volume III: Aischylus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985) et le fragment 132 de Ménandre, probablement tiré de l'*Heautontimoroumenos* (Alfred Körte et Andreas Thierfelder, *Menandri, quae supersunt. Pars altera. Reliquiae apud veteres scriptores servatae*, 2<sup>nd</sup>e édition revue et corrigée, Leipzig, Teubner, 1959).

<sup>2</sup> *Stromates* VI, 2, 14, 5-6 et 2, 24, 1-2.

<sup>3</sup> *Stromates* VI, 2, 12, 5-6.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-29.

<sup>5</sup> *Cf. supra*, Première partie, chapitre 2, 3. C.

<p>ΑΝΑΝ ΝΔΕ ΑΝΩΛΧ ΠΕΤ  ΑΝΔΚ ΜΝ ΠΕΤΡΟΣ ΑΝΩΠ  ΖΜΑΤ ΔΥΩ ΔΖΝΧΔΥ ΜΠΝΖΗΤ·  ΔΖΡΗΕΙ ΔΜΠΗΟΥΕ ΑΝCΩΤΜ  ΖΡΗΕΙ ΖΝ ΝΕΝΜΕΩΧΕ ΔΥΩ  ΑΝΝΕΥ ΖΡΗΙ ΖΝ ΝΕΝΒΕΛ  ΑΠΖΡΔΥ ΝΖΜΠΟΛΕΜΟC ΔΥΩ  ΟΥCΜΗ ΝCΔΛΠΙΖ ΜΝ ΟΥΝΔC Ν  ΩΤΑΡΤΡ·</p>	<p>ΔΥΩ ΝΤΑΡΝΟΥΟΥΩΤΒ ΔΖΡΗΙ  ΜΠΒΧ Μ<sup>15</sup> ΠΜΔ ΕΤΜΜΕΥ ΔΖΝ  ΧΔΥ ΜΠΝΝΟΥC ΔΖΡΗΙ ΝΖΟΥΟ  ΔΥΩ ΔΖΝΝΕΥ ΖΝ ΝΕΝΒΕΛ·  ΔΥΩ ΑΝCΩΤΜ ΖΡΗΙ ΖΝ  ΝΕΝΜΕΖΧΕ· ΔΖΝΖΥΜΝΟC ΜΝ Ζ  ΝCΜΟΥ ΝΝΑΓΓΕΛΟC ΔΥΩ  ΕΥΤΕΛΗΛ ΝΖΕΝΑΓΓΕΛΟC  ΔΥΩ ΖΕΝΜΝΤΝΔC ΝΜΠΗΥΕ  ΝΕΥ ΡΖΥΜΝΕΙ ΠΕ ΔΥΩ ΑΝ· ΑΝ  ΖΩΩΝ ΔΝΤΕΛΗΛ ΜΜΔΝ</p>	<p>ΜΝΝCΔ ΝΕΕΙ ΔΝ ΔΖΝΟΥΩΦΕ·  ΑΧΔΥ ΜΠΕΝ ΠΝΔ· ΑΠCΔ ΝΤΠΕ  ΔΡΕΤΦ ΝΤΜΝΤΝΔC ΔΥΩ Ν  ΤΑΡΝΩΕ· ΔΖΡΗΙ ΜΠΟΥΚΔΔΝ·  ΔΝΕΥ· ΟΥΤΕ ΔCΩΤΜ ΔΛΔΥΕ</p>
<p>« Quant à nous, nous nous  mîmes à genoux, Pierre et  moi, nous rendîmes grâce et  nous élevâmes notre cœur  vers les cieux. Nous  entendîmes de nos oreilles et  vîmes de nos yeux le bruit de  la guerre et une sonnerie de  trompette avec un grand  trouble. »</p>	<p>« Et quand nous sommes  passés au-delà de ce lieu-là,  nous élevâmes notre  compréhension davantage et  nous vîmes de nos yeux et  entendîmes de nos oreilles  des hymnes et des louanges  d'anges, une joie exprimée  par des anges et des  grandeurs des cieux qui  chantaient des hymnes et  nous aussi nous nous  réjouissions. »</p>	<p>« Après cela, nous voulûmes  élever notre esprit jusque  près de la grandeur et lorsque  nous fûmes montés, il ne  nous fut pas permis de voir ni  d'entendre quoi que ce soit »</p>

Dans les trois cas, on trouve en effet :

Le verbe ΧΔΥ « élever », précédé d'une première personne du pluriel, soit conjugué (dans les deux premiers cas), soit à l'infinif (dans le troisième)

Les actions de voir et d'entendre, exprimées dans les trois cas avec les verbes neu et CΩΤΜ. (L'action est effective dans les deux premiers cas et niée dans le troisième.)

De même, dans le chapitre 1 de l'Évangile selon Marc, les deux récits des appels de Simon et André d'une part et de Jacques et Jean d'autre part sont unis par un motif commun.

Appel de Simon et André ( <i>Marc</i> 1, 16-18)	Appel de Jacques et Jean ( <i>Marc</i> 1, 19-20)
<p><sup>16</sup> Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμονα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.</p> <p><sup>17</sup> Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων.</p> <p><sup>18</sup> Καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.</p>	<p><sup>19</sup> Καὶ προβάς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,</p> <p><sup>20</sup> καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. Καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.</p>
<p>« <sup>16</sup> Et, marchant au bord de la mer de Galilée, il vit Simon et André, le frère de Simon, qui pêchaient dans la mer. En effet, c'était des pêcheurs. »</p> <p><sup>17</sup> Et Jésus leur dit : "Venez derrière moi et je vous ferai devenir des pêcheurs d'Hommes."</p> <p><sup>18</sup> Et aussitôt, laissant leurs filets ils le suivirent. »</p>	<p>« <sup>19</sup> Et avant avancé un peu, il vit Jacques le fils de Zébédée et Jean son frère et il les vit tandis que, dans leur barque, ils réparaient leurs filets,</p> <p><sup>20</sup> et aussitôt il les appela. Et laissant leur père Zébédée dans leur barque avec leurs salariés ils partirent derrière lui. »</p>

En effet, les deux passages présentent :

Καὶ

le participe d'un verbe de mouvement (παράγων en *Marc* 1, 16 ; προβάς en 1, 19)

εἶδεν

la mention de deux personnages présentés comme deux frères (Σίμονα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος en 1, 16 ; Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ en 1, 19)

une participiale décrivant une activité relative à la pêche (ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ en 1, 16 ; καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα en 1, 19)

καὶ

une parole de Jésus (au style direct en 1, 17 ; narrativisée en 1, 20)

καὶ

ἀφέντες suivi d'un complément (τὰ δίκτυα en 1, 18 ; τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον en 1, 20)

un verbe conjugué décrivant le départ des personnages à la suite de Jésus (ἠκολούθησαν αὐτῷ en 1, 18 ; ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ en 1, 20)



La troisième différence entre le motif et la liste est le fait que cette dernière ne peut s'interrompre que brièvement : elle ne peut laisser place qu'à des digressions, comme les nouveaux noms donnés à Pierre et aux fils de Zébédée en *Marc* 3<sup>1</sup>. Si cette interruption est trop longue, elle est perçue comme deux listes distinctes et non comme une liste unique. Au contraire, un motif peut reprendre et être perçu comme une continuité même après une interruption plus importante qu'une digression. Ainsi, l'appel de « Lévi fils d'Alphée » en *Marc* 2 présente un motif similaire à celui commun à deux passages précédents, l'appel de Simon et André<sup>2</sup> et l'appel des deux fils de Zébédée<sup>3</sup>, bien qu'il soit séparé de ceux-ci par huit sections narratives, soit trente-huit versets<sup>4</sup>.

Καὶ παράγων εἶδεν Λεβὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει αὐτῷ· Ἀκολούθει μοι. Καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.

« Et marchant au bord, il vit Lévi, le fils d'Alphée, assis à son comptoir de douane, et il lui dit : "Suis-moi." Et, se levant, il le suivit<sup>5</sup>. »

Le motif présent dans ce récit est légèrement différent de celui qui apparaît pour l'appel de Simon et André et pour celui de Jacques et Jean. Néanmoins il présente avec lui suffisamment de points communs pour qu'on le puisse le considérer comme une variation de celui-ci.

Motif commun aux récits de l'appel de Simon et André ( <i>Marc</i> 1, 16-18) et de Jacques et Jean (1, 19-20)	Motif du récit de l'appel d'André ( <i>Marc</i> 2, 14)
Καὶ le participe d'un verbe de mouvement	Καὶ le participe d'un verbe de mouvement ( <i>παράγων</i> )
εἶδεν la mention de deux personnages présentés comme deux frères une participiale décrivant une activité relative à la pêche	εἶδεν la mention d'un personnage unique
καὶ une parole de Jésus	une participiale décrivant une activité relative à une activité financière ( <i>καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον</i> )
καὶ <i>ἀφέντες</i> un verbe conjugué décrivant le départ des personnages à la suite de Jésus	καὶ une parole de Jésus
	καὶ un mouvement du personnage appelé ( <i>ἀναστὰς</i> ) un verbe conjugué décrivant le départ du personnage à la suite de Jésus ( <i>ἠκολούθησεν αὐτῷ</i> )

<sup>1</sup> Pour donner un autre exemple, en *Stromates* 1, 15, 71, 4-6, la liste des personnes de ceux qui « eurent la prééminence » (*προέστησαν*) (1, 15, 71, 4) dans la philosophie barbare (*cf.* 1, 15, 71, 3) est brièvement interrompue par deux digressions : la première pour rappeler l'intervention des « Mages » (*οἱ Μάγοι*), les philosophes de Perse d'après Clément, après la naissance de Jésus (1, 15, 71, 4), la seconde pour donner des détails sur, parmi les philosophes de l'Inde, « ceux qui vivent dans les bois » (*οἱ ὕλόβιοι*), comparables, selon Clément, aux « Encratites » (*οἱ [...] Ἐγκρατηταί*) (1, 15, 71, 5).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 1, 16-18.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 1, 19-20.

<sup>4</sup> Nous reprenons la division de l'*Évangile selon Marc* en sections que nous proposons *infra* dans notre annexe G. L'appel des fils d'Alphée et l'appel de Lévi sont séparés par les sections que nous intitulons « Le premier enseignement et le premier exorcisme » (*Marc* 1, 21-28), « La guérison de la belle-mère de Simon » (1, 29-31), « Nombreuses guérisons » (1, 32-34), « Jésus se retire et ses disciples le cherchent » (1, 35-38), « Activité de Jésus en Galilée » (1, 39), « Guérison d'un lépreux » (1, 40-45), « Guérison d'un paralytique » (2, 1-12) et « Enseignement au bord de la mer » (2, 13).

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 2, 14.

Tout comme la liste, le motif crée des ensembles qui existent en concurrence avec la structure linéaire de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément<sup>1</sup>. Le motif qui apparaît au début de la *Lettre*<sup>2</sup> existe en marge du dialogue qui constitue la structure linéaire de cette œuvre, puisqu'il appartient à l'introduction épistolaire qui précède le récit dans lequel ce dialogue est enchâssé<sup>3</sup>. Il en est de même pour celui qui structure l'ascension de Jésus<sup>4</sup>, puisque ce récit suit l'échange de paroles entre ce dernier et ses deux disciples, Pierre et Jacques. Le motif qui rythme la présentation des plagiats mutuels des auteurs grecs en *Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5 s'intègre dans une démonstration, donc dans la structure linéaire d'exposé qui est celle du texte de Clément, comme le montre la phrase qui le précède.

Ὀλίγοις δὲ τῶν καθωμλημένων καὶ παρὰ τοῖς Ἑλλησιν εὐδοκίμων ἀνδρῶν χρησάμενος μαρτυρίαις, τὸ κλεπτικὸν διελέγξας εἶδος αὐτῶν, ἀδιαφόρως τοῖς χρόνοις καταχρώμενος, ἐπὶ τὰ ἐξῆς τρέψομαι.

« Et après avoir démontré le genre plagiaire qu'ils emploient en utilisant un petit nombre de témoignages tirés des hommes en faveur et estimés parmi les Grecs, en procédant sans distinction d'époques, je passerai à la suite.<sup>5</sup> »

Cependant, il existe une immense disproportion entre le « petit nombre de témoignages » annoncé et les cinquante-deux répétitions d'un même motif, qui organisent sur un schéma commun plus d'une centaine de citations d'auteurs grecs<sup>6</sup>. Le motif déborde pour ainsi dire la structure linéaire, ce qui explique que Clément, au terme de cette énumération, ne conclue pas sur les plagiats des auteurs grecs entre eux, mais présente une autre idée, déjà abordée plusieurs fois dans les *Stromates*, celle du plagiat des Barbares par les Grecs :

Ταυτὶ μὲν οὖν ταύτη· ἐπιλείπει γάρ με ὁ βίος, εἰ καθ' ἕκαστον ἐπεξιέναι αἰροίμην τὴν Ἑλληνικὴν διελέγχων φίλαντον κλοπὴν, καὶ ὡς σφετερίζονται τὴν εὐρεσιν τῶν παρ' αὐτοῖς καλλίστων δογμάτων, ἦν παρ' ἡμῶν εἰλήφασιν.

<sup>1</sup> Le motif a un rôle structurant en musique également. Emmanuelle André écrit ainsi à propos de ce qu'Arnold Schönberg nomme les « formes motiviques » (*motif-forms*) qu'elles « sont à l'origine de la structuration des thèmes et des segments et garantissent un principe de cohérence indispensable à l'œuvre. » (Emmanuelle André, *Esthétique du motif*, *op. cit.*) Arnold Schönberg expose la notion de « forme motivique » dans les *Fondements de la composition musicale* (*op. cit.*).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 1-8.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 1. C.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-29.

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 2, 5, 2.

<sup>6</sup> Rappelons que certaines des occurrences du schéma commun comportent un dédoublement, voire un triplement du premier ou du second terme. De plus, à côté des cinquante-deux occurrences d'un motif unique, existent aussi six autres passages structurés selon un autre motif, ainsi qu'un passage fonctionnant indépendamment (*cf. supra*, dans la même section), auxquels il faudrait encore ajouter les exemples de plagiats d'œuvres « entières » (ὀλόκληρα) (*Stromates* VI, 2, 25, 1), donnés par Clément entre VI, 2, 25, 1 et 27, 4. Le nombre total de références aux auteurs grecs est donc plus proche de cent cinquante que de cent.

« Mais en voilà assez, car ma vie ne me suffirait pas si je choisisais de continuer à démontrer au cas par cas le plagiat grec plein d’amour-propre et comment ils se sont approprié la découverte des plus belles idées qui sont chez eux, découverte qu’ils ont reçue de nous<sup>1</sup>. »

En ce qui concerne enfin le motif qui structure les trois récits d’appels de disciples dans l’*Évangile selon Marc* – l’appel de Simon et André<sup>2</sup>, l’appel de Jacques et Jean<sup>3</sup> et l’appel de Lévi<sup>4</sup> – deux des personnages en question – André et Lévi n’apparaissent pas dans tout le reste du récit qui constitue la structure linéaire de l’*Évangile*.

Ce dernier exemple nous permet de faire une autre remarque : « Lévi fils d’Alphée<sup>5</sup> » n’apparaît pas dans le reste du récit, mais il n’apparaît pas non plus dans la liste des disciples en *Marc* 3<sup>6</sup>. Alors que Lévi fait l’objet d’un appel de la part de Jésus similaire à celui des quatre premiers personnages cités dans cette liste, « Simon<sup>7</sup> », « Jacques, le fils de Zébédée<sup>8</sup> », « Jean, le frère de Jacques<sup>9</sup> » et « André<sup>10</sup> » il n’apparaît pas aux côtés de ces quatre disciples dans la liste de *Marc* 3<sup>11</sup>. Ainsi, au sein d’un texte, le motif existe comme une unité indépendante non seulement vis-à-vis de la structure linéaire, mais aussi vis-à-vis des autres unités partielles que sont les listes.

### C. Les ritournelles, les textes et les lecteurs

#### a. Les ritournelles comme structure et organisation inédites

Le motif consiste en un schéma commun repérable à la lecture, raison pour laquelle il peut unir des éléments plus vastes que ceux constitués en une liste et, contrairement à cette dernière, s’interrompre et reprendre ensuite. Cette différence et ses deux conséquences ne font cependant pas de la liste et du motif des phénomènes essentiellement distincts. En effet, il s’agit

---

<sup>1</sup> *Stromates* VI, 2, 27, 5.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 1, 16-18.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 1, 19-20.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 2, 14.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 2, 14.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 16-19.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 3, 16.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 3, 17.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 3, 17.

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 3, 18.

<sup>11</sup> Certains témoins, notamment le *Codex de Bèze* et le *Codex Coridethianus*, donnent au cinquième personnage appelé par Jésus, en *Marc* 2, 14, le nom de « Jacques » (Ἰάκωβος) au lieu de « Lévi ». Dans ce cas, le problème d’inadéquation entre le récit de *Marc* 2 et la liste de *Marc* 3 est résolu puisque, dans cette dernière, figure un « Jacques fils d’Alphée » (ὁ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου) (3, 17). Comme « Lévi » est également le nom qui apparaît dans le passage parallèle de l’*Évangile selon Luc* (5, 27-28), on peut faire l’hypothèse que le *Codex de Bèze* et le *Codex Coridethianus* se rattachent à une tradition qui corrige *Marc* 2, 14 à partir de *Marc* 3, 17. (Le passage parallèle de l’*Évangile selon Matthieu* nomme le personnage répondant à l’appel de Jésus « Matthieu » – *Matthieu* 9, 9.)

non d'une différence de nature, mais d'une différence de degré. La liste présente elle aussi un schéma commun, qui est seulement trop élémentaire pour être spontanément perçu comme tel par les lecteurs, car ce schéma commun est simplement la répétition d'un élément semblable<sup>1</sup>. Il n'en est pas moins un schéma, un motif en soi.

Pour reprendre la métaphore musicale, on pourrait comparer les deux phénomènes à certaines des composantes de *In C* de Terry Riley (1964)<sup>2</sup>. Ce morceau minimaliste consiste en une suite de cinquante-trois motifs, nommés « *riffs* » sur la partition, que chaque membre de la formation musicale peut jouer autant de fois qu'il le souhaite avant de passer au motif suivant. Certains des *riffs* ressemblent aux schémas répétés que nous avons mis en évidence dans l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les *Stromates* de Clément. Ainsi le *riff* 18, qui alterne trois fois un mi et un fa dièse<sup>3</sup>, ressemble au schéma qui revient cinquante-deux fois en *Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5 et qui alterne un nom d'auteur et une citation, puis un nom d'auteur différent et une autre citation. Les listes en revanche, comme celle des cinq imprécations lancées aux disciples dans la *Lettre*<sup>4</sup>, ressemblent davantage au *riff* 12, composé de quatre notes distinctes (fa, sol, si et do<sup>5</sup>) ou même au *riff* 1, constitué de trois mis successifs<sup>6</sup>. La liste est simplement un motif élémentaire alors que le motif est une liste élaborée. Pour cette raison, l'une et l'autre peuvent être réunis sous un même nom, celui de « ritournelle ».

Ce concept, créé par Félix Guattari, puis repris en collaboration avec Gilles Deleuze, nous semble particulièrement utile dans la mesure où il permet d'envisager liste et motif non comme des caractéristiques figées d'un texte donné mais comme des processus, des

---

<sup>1</sup> Si nous les comprenons bien, Gilles Deleuze et Félix Guattari expriment une idée semblable quand ils écrivent qu'un battement de tam-tam, même régulier, est déjà un « rythme » : « Le tam-tam n'est pas 1, 2, la valse n'est pas 1, 2, 3, la musique n'est pas binaire ou ternaire, mais plutôt 47 temps premiers, comme chez les Turcs. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 385).

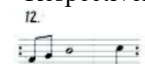
<sup>2</sup> Sur Terry Riley et *In C*, cf. notamment Keith Potter, *Four Musical Minimalists: La Monte Young, Terry Riley, Steve Reich, Philip Glass*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 109-115. La partition de *In C* est reproduite p. 110.

<sup>3</sup> Sous la forme de deux doubles croches, suivies d'une croche pointée double :



<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 24-28.

<sup>5</sup> Respectivement deux croches, une blanche et une noire :



6



« fonction[s]<sup>1</sup> ». En effet, ils participent au mouvement de création du texte, qui commence avec l'action de l'auteur et se poursuit dans la lecture. Dans les termes de Gilles Deleuze et Félix Guattari, les ritournelles « marquent [...] de nouveaux agencements, [...] passent à de nouveaux agencements<sup>2</sup> ».

Si l'on les envisage à partir de la double structure<sup>3</sup> et de la double organisation<sup>4</sup> que nous avons mises en évidence à propos de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément, les ritournelles textuelles – donc les listes et les motifs – ne s'inscrivent pas dans la structure linéaire : nous avons vu qu'elles peuvent même exister dans une concurrence avec cette dernière. Elles ne se rattachent pas non plus au texte envisagé comme organisé, c'est-à-dire comme constitué de passages se rattachant chacun à un genre distinct. En effet, chacun des exemples de ritournelles que nous avons présentés appartient à un des genres présents dans le texte, tout en ayant en même temps, du fait de la présence d'une liste ou d'un motif, une nature distincte. Pour n'en mentionner que trois, en *Marc* 3<sup>5</sup>, la liste des disciples se rattache au genre narratif, qui domine dans l'*Évangile*, par la présence de verbe décrivant des actions<sup>6</sup> mais il présente également les caractéristiques de ce qu'on pourrait appeler un genre de la liste<sup>7</sup>. De même, la suite de reproches adressée par le Seigneur à Pierre et Jacques dans la *Lettre* (« Ô misérables, ô malheureux<sup>8</sup>... ») relève du genre du dialogue mais aussi du genre de la liste, ce qui le distingue des autres passages de dialogue dans l'écrit attribué à Jacques et *Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5 appartient à la fois au genre de l'exposé – puisqu'il se rattache à une démonstration des plagiat des auteurs grecs, mais s'en

---

<sup>1</sup> Anne Sauvagnargues parle de « fonction ritournelle » (Anne Sauvagnargues, « Ritournelles de temps », *art. cit.*, p. 48).

<sup>2</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 402.

<sup>3</sup> Cf. *infra*, Première partie, chapitre 1.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, Première partie, chapitre 2.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 3, 16-19.

<sup>6</sup> ἀναβαίνει « montre », προσκαλεῖται « appelle », ἀπῆλθον « vinrent » (*Évangile selon Marc* 3, 13) ; [ἐποίησεν] « [fit] », ἀποστέλλη « envoie », κηρύσσειν « proclamer » (3, 14) ; ἐκβάλλειν « expulser » (3, 15) ; ἐπέθηκεν « imposa » (3, 16 et 17) ; παρέδωκεν « livra » (3, 19) αὐτόν.

<sup>7</sup> La liste est définie comme « genre littéraire » par plusieurs chercheurs en littérature biblique. François Bovon, évoque ainsi le « genre littéraire de la liste sapientiale » (François Bovon, « Le Christ, la foi et la sagesse dans l'*Épître aux Hébreux* », in *id.*, *Révélation et écritures : Nouveau Testament et littérature apocryphe*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 77-93 note 14 p. 81). On trouve également cette caractérisation dans certains textes qui abordent directement la question de la liste. Catherine König-Pralong parle ainsi du « genre littéraire de la liste » dans son article « Une liste scolastique en réseau. La *Concordance* thomiste de Pierre de Bergame et Ambroise de Alemanian » (in Claire Angotti, Pierre Chastang, Vincent Debiais et Laura Kendrick (dir.), *Le pouvoir des listes au Moyen Âge. I. Écritures de la liste*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 133-156, p. 150).

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 24-28.

distingue aussi par la récurrence, à cinquante-deux reprises, du même schéma, que nous avons qualifié de motif, et qui lui donne, en même temps, une nature particulière.

Cependant, listes et motifs ne sont pas non plus caractéristiques d'une structure fragmentable ni d'un texte non organisé. Ils existent comme une structuration et une organisation inédites<sup>1</sup> d'une portion de chaque texte, envisagé, en-deçà de toute structure et de toute organisation, comme une matière textuelle indifférenciée. Pour employer des expressions que Gilles Deleuze et Félix Guattari emploient pour la ritournelle, listes et motifs resaisissent chaque texte en tant qu'il est un « chaos<sup>2</sup> » pour le constituer en un nouveau « territoire<sup>3</sup> ».

Cette nouvelle structure (distincte de la structure linéaire) et cette nouvelle organisation (distincte d'une organisation selon un genre unique) – autrement dit, ce nouveau « territoire » – ne consistent pas seulement en la présence d'une série (dans le cas de la liste) ou dans la répétition d'un même schéma (dans le cas du motif). Dans chaque ritournelle, d'autres éléments la constituent en une unité nouvelle. Il en est ainsi, par exemple, dans les premières lignes de la *Lettre apocryphe de Jacques*, où nous avons précédemment identifié un motif, que nous mettons ici en évidence en présentant le passage en question en plusieurs lignes.

†ΡΗΝΕ [ΝΕΚ ΔΒΔΛ 2̄N] ΟΥΕΙΡΗΝΗ	« Paix [à toi de la part d'] une paix.
[ΟΥΔΓΔΠΗ ΔΒΔΛ 2]N ΟΥΔΓΔΠΗ	[Une charité de la part] d'une charité.
ΟΥΧ[ΔΡΙC ΔΒΔΛ 2]NN ΟΥΧΔΡΙC ·	Une g[râce de la part] d'une grâce.
ΟΥΠ[ΙCΤΙC] Δ[Β]ΔΛ 2̄N ΟΥΠΙCΤΙC	Une f[oi] de la part d'une foi.
ΟΥΩN̄ ΔΒΔΛ 2̄N ΟΥΩN̄ ΕΦΟΥΔΔΦ	Une Vie de la part d'une Vie sainte. <sup>4</sup> »

Le schéma commun aux cinq expressions de ce passage – un nom avec l'article ΟΥ « un », suivi de ΔΒΔΛ 2̄N « de la part de », lui-même suivi de la reprise du premier nom, également avec l'article ΟΥ « un » – comporte trois légères modifications. La première occurrence du schéma se distingue des suivantes par la présence de la deuxième personne du singulier (ΝΕΚ « à toi ») et par le fait qu'elle ne commence pas par l'article ΟΥ : « Paix [à toi de la part d'] une paix. » (et non « Une paix [à toi de la part d'] une paix. »). La dernière se

<sup>1</sup> De même, en musique, Emmanuelle André note que « [l]e rôle que le motif joue dans l'engendrement de la forme le situe à la source du matériau créatif » (Emmanuelle André, *Esthétique du motif*, op. cit.).

<sup>2</sup> « Un enfant dans le noir, saisi par la peur, se rassure en chantonnant. Il marche, s'arrête au gré de sa chanson. Perdu, il s'abrite comme il peut, ou s'oriente tant bien que mal avec sa petite chanson. Celle-ci est comme l'esquisse d'un centre stable et calme, stabilisant et calme, au sein du chaos. » (eid., *Mille plateaux*, op. cit., p. 382. Cf. aussi p. 385 et p. 416-417)

<sup>3</sup> Cf. eid., *Mille plateaux*, op. cit., p. 402 notamment.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 2-8.

différencie, quant à elle, par l'ajout d'un adjectif à la seconde occurrence du nom répété : non pas « Une Vie de la part d'une Vie. » mais « Une Vie de la part d'une Vie *sainte* (ΕΦΟΥΛΛΗ). »

Ces modifications ont deux conséquences.

Premièrement, la deuxième personne du singulier au début a une fonction d'ouverture du passage dans la mesure où elle en désigne le destinataire principal. De même, l'absence d'article devant †ΡΗΝΕ « paix » rappelle le début de plusieurs lettres<sup>1</sup>. Au contraire, l'ajout d'un adjectif à la fin apparaît comme une clausule. Autrement dit, ces trois modifications referment la ritournelle sur elle-même : elles la constituent en une unité nouvelle.

Deuxièmement, ces modifications permettent aussi de lier la ritournelle à la suite de la *Lettre apocryphe de Jacques*. En effet, la présence de la deuxième personne du singulier et l'adjectif final « saint » (ΕΦΟΥΛΛΗ) peut être rapprochée d'une indication de l'auteur, dans la suite de l'introduction épistolaire, lorsqu'il écrit à propos de la *Lettre* : ΔΖΙΤ̄Ν̄ΝΔΟΥΨ ΝΕΚ ΝΕΚ ΜΕΝ ΟΥΔΕΕΤΚ̄ ΔΛΛΔ ΖΩC ΝΤΚ̄ ΟΥΖΥΠΗΡΕΤΗΣ Μ̄ΠΟΥΧΕΕΙ Ν̄ΝΕΤΟΥΔΔΨ « je te l'envoie, à toi seul, mais à toi comme serviteur du salut des saints<sup>2</sup> ». Ces modifications font donc de la ritournelle une unité nouvelle, mais non pas isolée et isolable par rapport au reste du texte ; au contraire, cette unité est liée aux autres passages de l'œuvre, mais d'une manière non linéaire.

Cette relation avec le reste de la *Lettre* est confirmée par les rapprochements que l'on peut faire entre l'unité unie par un motif, et un passage ultérieur, où le *logos* est décrit au moyen de quatre mots, dont trois apparaissent dans la ritournelle.

†ΡΗΝΕ [ΝΕΚ ΔΒΔΔ Ζ̄Ν̄] ΟΥΕΙΡΗΝΗ [ΟΥΔΓΔΠΗ ΔΒΔΔ Ζ̄Ν̄] ΟΥΔΓΔΠΗ ΟΥΧ[ΔΡΙC ΔΒΔΔ Ζ̄]Ν̄Ν ΟΥΧΔΡΙC ·	« Paix [à toi de la part d'] une paix. [Une <b>charité</b> de la part] d'une <b>charité</b> . Une g[râce de la part] d'une grâce.	ΠΛΟΓΟC    Ν̄ΓΔΡ · ΨΔΡ̄Π̄ ΜΕΝ ΠΕΨΡΔ ΠΕ ΤΠΙCΤΙC    ΠΜΔΖ CΝΕΥ ΠΕ ΤΔΓΔΠΗ ΠΜΔΖ ΨΔΜ̄Ν̄Τ̄ ΠΕ ΝΕΖΒΗΥΕ · ΕΨΔΨΨ ΠΕ    ΓΔΡ	Le <i>logos</i> en effet son état est premièrement la <b>foi</b> , le deuxième est la <b>charité</b> , le troisième est les œuvres. Ce
--	---	---	--

<sup>1</sup> Cf., entre autres, *Première épître aux Corinthiens* 1, 3 après la mention de l'auteur (1, 1) et des destinataires (1, 2) : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ « grâce à vous et *paix* de la part de Dieu notre père et du seigneur Jésus Christ » ; *Seconde épître aux Corinthiens* 1, 3 ; *Épître aux Galates* 1, 3 ; *Épître aux Éphésiens* 1, 2 ; *Épître aux Philippiens* 1, 2 ; *Épître aux Colossiens* 1, 2 ; *Seconde épître aux Thessaloniens* 1, 2 ; *Épître à Philémon* 1, 1 (même formule) ; *Première épître aux Thessaloniens* 1, 1 (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη « grâce à vous et *paix* ») ; *Première épître à Timothée* 1, 2 et *Seconde épître à Timothée* 1, 2 (χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν « grâce, miséricorde, *paix* de la part de Dieu père et de Jésus Christ notre seigneur »).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 16-20.

<p>ΟΥΠ[ΙCΤΙC] Δ[Β]ΔΔ          2Ν ΟΥΠΙCΤΙC          ΟΥΦΩΝ2 ΔΒΔΔ 2Ν ΟΥΦΩΝ          2 ΕΦΟΥΔΔ4</p>	<p>Une <b>f[oi]</b> de la part          d'une <b>foi</b>.          Une <b>Vie</b> de la part          d'une <b>Vie</b> sainte.<sup>1</sup> »</p>	<p>ΔΒΔΔ 2Ν ΝΕΕΙ ΝCΙ          ΠΦΝ2</p>	<p>sont d'elles en effet          que provient la <b>Vie</b><sup>2</sup>.</p>
--	--	---	---

Même si ni l'ordre ni les mots ne sont exactement les mêmes dans les deux passages, « charité » (ΔΓΔΠΗ), « foi » (ΠΙCΤΙC) et « Vie » (ΦΝ2) apparaissent à la fois dans la présentation du *logos* et dans les premières lignes de la *Lettre*, qui est elle-même un *logos*<sup>3</sup>, ce qui permet d'éclairer les deux passages l'un par rapport à l'autre : la *Lettre* est un *logos* qui procure la « Vie » et même la « Vie » sainte à partir de la « paix », de la « charité », de la « grâce » et de la « foi », unies par le retour du même motif dans les premières lignes du texte.

On trouve de tels éléments, qui permettent de constituer une ritournelle en unité tout en étant distincts des indices qui mettent en évidence la présence d'une liste ou d'un schéma, y compris quand les différents passages formant la ritournelle ne se suivent pas directement dans le texte. C'est le cas par exemple des trois passages relatant l'appel de disciples dans l'*Évangile selon Marc*, respectivement en *Marc* 1, 16-18 (appel de Pierre et d'André), 1, 19-20 (appel des fils de Zébédée) et 2, 14 (appel de Lévi).

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 2-8.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 11-15.

<sup>3</sup> Cf. *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 25-28 : CΕΝΔΦΩΠΕ ΔΕ ΜΜΔΚΔΡΙΟC ΝCΙ ΝΕΤΝΔΟΥΧΕΕΙ 2ΡΗΙ 2Ν ΠΠΙCΤΙC ΜΠΛΟΓΟC « Et ils seront bienheureux, ceux qui seront sauvés par la foi en ce discours. » Cette phrase, qui se trouve à la fin de l'introduction épistolaire, comporte une ambiguïté, sur laquelle nous reviendrons (*infra*, Seconde partie, chapitre 2) : le *logos* (ΛΟΓΟC) peut faire référence aux paroles du Seigneur transmises à Pierre et Jacques ou au discours que constitue la *Lettre* dans son ensemble. Dans un cas comme dans l'autre, le mot renvoie au texte lui-même, pour désigner soit une partie de celui-ci soit l'écrit dans son ensemble.



<b>Appel de Simon et André (Marc 1, 16-18)</b>	<b>Appel de Jacques et Jean (Marc 1, 19-20)</b>	<b>Appel de Lévi (Marc 2, 14)</b>
<p><sup>16</sup> Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσῃ · ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.</p> <p><sup>17</sup> Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων.</p> <p><sup>18</sup> Καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.</p>	<p><sup>19</sup> Καὶ προβάς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,</p> <p><sup>20</sup> καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. Καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.</p>	<p>Καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει αὐτῷ · Ἀκολούθει μοι. Καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.</p>
<p>« <sup>16</sup> Et, marchant au bord de la mer de Galilée, il vit Simon et André, le frère de Simon, qui pêchaient dans la mer. En effet, c'était des pêcheurs.</p> <p><sup>17</sup> Et Jésus leur dit : "Venez derrière moi et je vous ferai devenir des pêcheurs d'Hommes."</p> <p><sup>18</sup> Et aussitôt, laissant leurs filets ils le suivirent. »</p>	<p>« <sup>19</sup> Et avant avancé un peu, il vit Jacques le fils de Zébédée et Jean son frère et il les vit tandis que, dans leur barque, ils réparaient leurs filets, <sup>20</sup> et aussitôt il les appela. Et laissant leur père Zébédée dans leur barque avec leurs salariés ils partirent derrière lui. »</p>	<p>« Et marchant au bord, il vit Lévi, le fils d'Alphée, assis à son comptoir de douane, et il lui dit : "Suis-moi." Et, se levant, il le suivit. »</p>

À côté de la présence d'un schéma commun, que nous avons présenté *supra*, ces trois passages comportent des éléments qui renforcent leur unité, tout en introduisant une dynamique à l'intérieur de l'ensemble qu'ils constituent.

Les trois récits d'appel sont d'abord unis par un espace commun : le bord de « la mer de Galilée » ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας, expression qui apparaît au début du premier passage (*Marc* 1, 16). Le deuxième récit mettant en scène également des pêcheurs est logiquement situé dans le même espace. C'est également le cas du passage qui concerne Lévi. Le verset qui le précède précise en effet que Jésus « sortit de nouveau au bord de la mer » (ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν<sup>1</sup>). Par-delà cette unité de lieu, les trois récits sont aussi unis par un même déplacement de Jésus. Celui-ci « march[e] au bord de la mer de Galilée » (παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας) (*Marc* 1, 16), « avanc[e] un peu » (προβὰς ὀλίγον) (1, 19) puis, à nouveau, « march[e] au bord » (παράγων) (2, 14) comme si, malgré le fait que le troisième récit n'apparaît pas à la suite des deux précédents, les trois passages constituaient trois étapes d'un même trajet de Jésus le long de la mer de Galilée.

À ces données spatiales communes aux trois récits s'ajoutent d'autres éléments de ressemblance qui font de cette ritournelle une unité complexe. En effet, ces points communs unissent ces trois passages deux par deux : certains conduisent à rapprocher le premier et le deuxième récits, d'autres à associer le deuxième au troisième et d'autres enfin à lier le premier passage au troisième. De cette façon ces éléments de rapprochement variés font de la ritournelle une unité complexe et dynamique.

Le premier et le deuxième récit sont unis par la même profession des personnes appelées : Simon et André d'une part, les fils de Zébédée d'autre part, sont tous les quatre des pêcheurs – alors que dans le troisième récit, Lévi travaille à un comptoir de douane. Ils peuvent également être rapprochés en raison de la présence, dans les deux cas, de deux frères : dans le premier texte, André est « le frère de Simon » (ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος) (*Marc* 2, 16), tandis que le second met en scène Jacques et « Jean son frère » (Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ) (*Marc* 2, 19). L'unité entre les deux premiers passages est surtout renforcée par un effet de continuité : Simon et André suivent Jésus en « laissant leurs filets (δίκτυα) » (*Marc* 2, 18) tandis que les fils de Zébédée « réparaient leurs filets (δίκτυα) » quand Jésus les rencontre (*Marc* 2, 19), comme si les personnages du second récit avaient repris les objets abandonnés par ceux du premier

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 2, 13. Il n'est pas impossible, comme le propose William L. Lane, que le « comptoir de douane » (τὸ τελώνιον) soit implanté en bord de mer pour recueillir une taxe sur les poissons pêchés (William L. Lane, *The Gospel of Mark*, op. cit., p. 102).

passage<sup>1</sup>. Les deux premiers appels présentent en outre une intensification du premier au second passage : si Simon et André suivent Jésus en « laissant » (ἀφέντες) seulement des objets, « leurs filets » (*Marc 2, 18*), Jacques et Jean l'accompagnent en « laissant (ἀφέντες) leur père Zébédée dans leur barque avec leurs salariés » (*Marc 2, 20*). Ainsi, le premier et le deuxième des trois récits forment une unité à part entière, une unité que l'on pourrait qualifier de dynamique puisqu'elle comporte également un mouvement de gradation.

Par ailleurs, le deuxième récit peut aussi être rapproché du troisième – l'appel de Lévi, en raison de la mention, dans les deux passages, d'une relation de filiation : Jacques est « le fils de Zébédée » (ὁ τοῦ Ζεβεδαίου) (*Marc 1, 19*) ; Lévi est « le fils d'Alphée » (ὁ τοῦ Ἀλφαίου) (*Marc 2, 14*).

Enfin, d'autres points communs unissent le premier récit d'appel au troisième. Les deux passages commencent par les mêmes mots (Καὶ παράγων « Et marchant au bord » en *Marc 1, 16* et *2, 14*) et se terminent de la même façon (ἠκολούθησαν αὐτῷ « ils le suivirent » en *Marc 1, 18* ; ἠκολούθησεν αὐτῷ « il le suivit » en *Marc 2, 14*). Ils comportent aussi tous les deux des paroles au discours direct de Jésus : « Et Jésus leur dit : "Venez derrière moi et je vous ferai devenir des pêcheurs d'Hommes." » (*Marc 1, 19*) ; et il lui dit : "Suis-moi." (*Marc 2, 14*).

La ritournelle constituée par les trois récits apparaît ainsi comme une unité complexe. Elle pourrait en effet être subdivisée en ensembles de moins grande ampleur : le premier et le deuxième récits ; le deuxième et le troisième ; le premier et le troisième. Mais ces ensembles se superposent partiellement, puisque, par exemple, le deuxième récit forme à la fois un ensemble avec le troisième et le premier passage. Ce caractère de complexité provient du fait que la ritournelle des trois récits d'appel est animée par plusieurs mouvements.

Nous avons observé un mouvement d'intensification entre le premier et le deuxième récit. Il existe également, au sein de la ritournelle, un mouvement de synthèse, dans la mesure où le deuxième récit reprend, pour l'identité des personnages, un élément du premier récit et un élément du troisième. Dans le récit de l'appel de Pierre et de Simon (le premier passage), il n'est question que du lien entre frères : aucune mention n'est faite du père des deux

---

<sup>1</sup> Nous avons comparé plus haut (Seconde partie, chapitre 1, 1., c.) un tel effet au raccord mouvement entre deux personnages ou groupes de personnages différents au cinéma, comme les deux plans qui, dans *De Nuremberg à Nuremberg* de Frédéric Rossif (*op. cit.*) présentent successivement Adolf Hitler levant les jambes lors d'un moment de danse et des soldats allemands peinant à soulever les leurs prises par la boue, comme si le second plan poursuivait le mouvement entamé par le premier.

personnages. Dans celui de l'appel de Lévi (le troisième), au contraire, il est seulement question de filiation : Lévi est « le fils d'Alphée » sans qu'un frère apparaisse (*Marc 2, 14*). Le récit de l'appel de Jacques et Jean synthétise ces deux manières d'identifier les personnages : Jacques est « le fils de Zébédée » (*Marc 1, 19*) et Jean est « son frère » (ὁ ἀδελφός αὐτοῦ) (*Marc 1, 19*)<sup>1</sup>.

Enfin, si le premier et le deuxième récit sont unis par un mouvement d'intensification, c'est au contraire un mouvement d'atténuation qui conduit au récit de l'appel de Lévi. Il s'agit d'un récit beaucoup plus bref que les deux autres. De plus, les enjeux apparaissent comme moins importants que dans le récit de l'appel de Jacques et Jean. Les fils de Zébédée partaient en « laissant leur père Zébédée dans leur barque avec leurs salariés » (*Marc 1, 20*) alors que Lévi suit Jésus sans, apparemment, laisser derrière lui rien d'autre que son « comptoir de douane » (*Marc 2, 14*)<sup>2</sup>. Le discours direct de Jésus à Simon et André était plutôt développé (« Venez derrière moi et je vous ferai devenir des pêcheurs d'Hommes. » en *Marc 1, 17*). Les mots qu'il adresse à Lévi réduits au minimum : Ἀκολούθει μοι. « Suis-moi » (*Marc 2, 14*). Par ailleurs, il est frappant que la réaction de Lévi corresponde exactement à cet appel, presque mécaniquement : « Et, se levant, il le suivit (ἠκολούθησεν<sup>3</sup>). » (*Marc 2, 14*) L'appel de Lévi apparaît ainsi comme un récit plus resserré que les deux autres, moins intense qu'eux, et, en même temps, comme un passage où le schéma commun unifiant la ritournelle apparaît sous sa forme la plus simple et la plus explicite : comme un écho de la ritournelle qui, parce qu'il serait plus atténué, rendrait en même temps plus net le motif commun<sup>4</sup>.

La complexité de la ritournelle des trois récits d'appel dans l'*Évangile* provient ainsi du fait que les trois éléments qui la constituent ne sont pas unis par des liens statiques, mais unifiés par des dynamiques : dynamique d'intensification entre le premier et le deuxième récit ;

---

<sup>1</sup> L'idée que le deuxième récit serait, en partie, le résultat d'une synthèse du premier et du troisième, nous semble confirmée par la légère ambiguïté de son début. Dans Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφός αὐτοῦ « Jacques le fils de Zébédée et Jean son frère » (*Marc 1, 19*), on peut comprendre αὐτοῦ (« son ») comme faisant référence à Jacques, mais aussi à Zébédée. Rien n'empêche grammaticalement de comprendre « Jean son frère » comme « Jean, le frère de Zébédée », donc l'oncle de Jacques. Cette ambiguïté est seulement levée par la fin du récit, où apparaît l'expression ὁ πατήρ αὐτῶν Ζεβεδαῖος « leur père Zébédée » (*Marc 1, 20*).

<sup>2</sup> Envisagée comme une série, la ritournelle ne se termine donc pas par un point d'orgue, mais par un troisième terme qui apparaît comme anticlimatique.

<sup>3</sup> Le verbe ἀκολουθῶ apparaît aussi à la fin du premier récit : « Et aussitôt, laissant leurs filets ils le suivirent. » (*Évangile selon Marc 1, 18*), mais, dans ce cas, il ne figure pas parmi les paroles de Jésus qui précèdent cette action des personnages qu'il appelle. En 1, 17, Jésus ne dit pas « Suivez-moi. » mais « Venez derrière moi. » (Δεῦτε ὀπίσω μου).

<sup>4</sup> Le récit de l'appel de Lévi est ainsi comparable au rappel d'un motif musical, par ses quelques notes les plus importantes : un tel rappel suggère le motif tout en le ramenant à ses éléments les plus essentiels.

d'atténuation entre le deuxième et le troisième récit ; de synthèse entre les premier et dernier passages et le récit central.

Cet exemple de ritournelle aide ainsi à définir la place et le fonctionnement des listes et des motifs dans l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément.

Les ritournelles sont des unités nouvelles formées à partir des textes envisagés comme matière non structurée et non organisée. Par rapport à la structure linéaire et à l'organisation hétérogène et hiérarchisée, elles existent ainsi comme une structure et organisation alternative, voire concurrente.

Pourtant, elles ne constituent pas une structure ou une organisation statique. Les ritournelles ne résolvent pas le chaos textuel en un état fixe et définitif ; pour reprendre l'opposition que nous avons reprise à Gilbert Simondon<sup>1</sup>, en une parfaite concrétude. Elles demeurent dynamiques et instables, « abstraites » au sens simondonien du terme. C'est pourquoi elles demeurent ouvertes à d'autres reconfigurations inédites, qui sont l'œuvre des lecteurs.

Cette ouverture des ritournelles sur l'expérience de lecture est d'autant plus importante que les listes et motifs présentent autant de pistes que les lecteurs peuvent prolonger dans leurs reconfigurations. Les ritournelles anticipent en partie le travail de reconstruction du texte que mène le lecteur, sans l'écrire pleinement par avance. On peut ainsi leur appliquer ce que Roland Barthes écrit à propos des *33 Variations sur une valse de Diabelli* de Ludwig van Beethoven, toutes fondées sur un même motif :

« il faut se mettre à l'égard de cette musique dans l'état, ou mieux, dans l'activité, d'un performateur, qui sait déplacer, grouper, combiner, agencer, en un mot (s'il n'est pas trop usé) : structurer (ce qui est bien différent de construire ou reconstruire, au sens classique). De même que la lecture du texte moderne (telle du moins qu'on peut la postuler, la demander) ne consiste pas à recevoir, à connaître ou à ressentir ce texte, mais à l'écrire de nouveau, à traverser son écriture d'une nouvelle inscription, de même, lire ce Beethoven, c'est *opérer* sa musique (elle s'y prête) dans une *praxis* inconnue.<sup>2</sup> »

## **b. Les ritournelles et l'expérience de lecture**

Cette ouverture des ritournelles à l'expérience de lecteurs mis dans la position de re-créateurs du texte nous semble soulignée par deux aspects des listes et motifs.

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, introduction, 9. C.

<sup>2</sup> Roland Barthes, « Musica Practica », *L'Arc*, 40, 1970, p. 15-17, repris in Roland Barthes, *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 234.

D'une part, ils sont susceptibles d'être *prolongés* par les lecteurs : ceux-ci peuvent poursuivre la liste et reproduire un motif donné.

D'autre part, les ritournelles présentent, entre les différents éléments qui les constituent, des écarts créatifs dont le lecteur peut s'inspirer pour prolonger la liste et le motif *tout en y appliquant des variations*.

À partir du moment où les lecteurs identifient l'élément commun fondant un motif, il leur est possible de répéter ce dernier et ainsi de prolonger l'ensemble mis en place par le motif. Par exemple, une fois que les lecteurs ont compris le motif qui se répète dans les premières lignes de la *Lettre apocryphe de Jacques* – un nom avec l'article ΟΥ « un », suivi de ΔΒΔΛ 2̄ « de la part de », lui-même suivi de la reprise du premier nom, également avec l'article ΟΥ « un » – il leur est possible de prolonger le motif en appliquant le même schéma à d'autres noms : par exemple, « Une espérance de la part d'une espérance » ou « Un don de la part d'un don » et ainsi de suite, de telle manière que, théoriquement, les lecteurs pourraient continuer le motif sans autre limite que le nombre de mots présents dans une langue donnée.

À ce titre, la liste fonctionne comme un motif qui serait organisé par la répétition d'un schéma commun à la simplicité extrême. Confronté à celle des disciples de Jésus dans l'*Évangile selon Marc*, par exemple<sup>1</sup>, le lecteur comprend rapidement qu'il est face à une liste de noms propres – liste que l'on pourrait également concevoir comme un motif dans laquelle l'élément commun se réduit à la présence d'un mot unique, qui est forcément un nom propre<sup>2</sup>. Il saisit que ce passage peut théoriquement comporter un nom comme « Thomas », puisqu'il s'agit d'un nom propre, mais pas « oiseau », « blanc » ou « chanter ». Ainsi, il devient capable d'imaginer une prolongation de cette liste. Il en est de même pour les lecteurs, dans les *Stromates*, de la liste des successeurs de Thalès<sup>3</sup> ou de la liste des chresmologues grecs<sup>4</sup> : une fois qu'ils ont saisi ce que chacune des deux listes énumère, ils peuvent prolonger la première en ajoutant d'autres noms de philosophes ; la seconde, en ajoutant d'autres noms de chresmologues.

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 3, 16-19, cité *supra* dans la même section.

<sup>2</sup> En faisant une comparaison avec la musique, on pourrait concevoir la liste comme un morceau constitué d'une suite de notes semblables par la durée – une suite de plusieurs noires par exemple. Dans ce cas, le motif rythmique répété serait seulement une noire unique.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 14, 63, 2.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 21, 132, 1-3.

Cette possibilité de poursuivre les listes et motifs est d'ailleurs suggérée par les textes eux-mêmes, tels que les lecteurs les découvrent. Ainsi Clément présente la liste des maîtres de l'école stoïcienne de la manière suivante :

Κράτητος δὲ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ τῆς Στωϊκῆς ἄρξας αἰρέσεως γίνεται μαθητῆς. Τοῦτον διαδέχεται Κλεάνθης, ὃν Χρύσιππος καὶ οἱ μετ' αὐτόν.

« Et de Cratès, Zénon de Citium fut le disciple, lui qui a inauguré l'école stoïcienne. Lui a succédé Cléanthe, à qui ont succédé Chrysippe et ceux qui vinrent après lui.<sup>1</sup> »

La formule καὶ οἱ μετ' αὐτόν « et ceux qui vinrent après lui » ouvre la possibilité, pour les lecteurs, d'énumérer les maîtres de l'école stoïcienne qui ont suivi Chrysippe, c'est-à-dire de poursuivre la liste que Clément a interrompu ici. De la même manière, à l'intérieur la liste de « paraboles » et de propos « en paraboles » du chapitre 4 de l'*Évangile selon Marc*<sup>2</sup>, Jésus pose une question qui suggère que d'autres paraboles existent à côté de celles qu'il a explicitement présentées dans ce passage :

ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ;

« en quelle parabole le mettrons-nous [le règne de Dieu]<sup>3</sup> ? »

Il ouvre ainsi la possibilité pour les lecteurs d'imaginer d'autres paraboles similaires qui pourraient compléter cette liste. Cette possibilité est également suggérée par la précision, donnée par le narrateur, que Jésus « par beaucoup de paraboles semblables, il leur disait la parole<sup>4</sup> » : ces mots signalent que la liste n'est pas exhaustive, donc qu'elle peut être prolongée par des passages ressemblant à ceux qui la constituent.

Cependant, listes et motifs sont fondés non seulement sur des points communs que le lecteur peut reproduire – nature commune des mots ou expressions énumérés dans une liste ; structure commune des éléments unis par la récurrence d'un motif – mais aussi sur des différences. Par exemple, une liste comme celle des disciples en *Marc* est fondée sur un élément semblable (la nature de nom propre que comportent tous les éléments énumérés) mais, tout autant, sur une distinction : la liste n'en serait pas une si l'énumération ne faisait que répéter le même nom propre (« André, André, André », par exemple). De la même façon, il n'y aurait pas de motif si tous les mots unis par la structure commune étaient les mêmes (« Une grâce de la part d'une grâce. Une grâce de la part d'une grâce », *etc.* pour le début de la *Lettre* par exemple).

---

<sup>1</sup> *Stromates* 1, 14, 64, 1.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 4, 2-9 ; 4, 11-32.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 30.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 33.

Liste et motif comportent forcément un écart d'un élément à l'autre, ce qui signifie que les lecteurs peuvent aussi prolonger ces ritournelles en envisageant des écarts nouveaux, des variations nouvelles dans le fonctionnement de la liste ou du motif.

Les écarts qui existent au sein d'une ritournelle consistent dans des dynamiques semblables à celles que nous avons mises en évidence pour la ritournelle des trois récits d'appel dans *l'Évangile selon Marc* (dynamiques d'intensification, d'atténuation ou de synthèse). Les lecteurs peuvent prolonger de telles dynamiques, en imaginant, par exemple, une intensification du récit de l'appel à Lévi, à partir de la manière dont le récit de l'appel à Jacques et Jean constitue une intensification du récit de l'appel à Simon et André.

Certains écarts affectent aussi le dénominateur commun qui fonde telle liste ou tel motif. Nous avons signalé de telles variantes entre les cinquante-deux éléments, unifiés par un motif commun, qui constituent la démonstration du plagiat des auteurs grecs entre eux, en Stromates VI, 2, 5, 3 – 27, 5. Certaines sont des modifications mineures au sens où elles ne concernent pas la cellule rythmique en laquelle consiste le motif. Par exemple, en Stromates VI, 2, 13, 5-7, une citation est paraphrasée au lieu d'être donnée directement, mais le rythme reste le même : une référence à un premier auteur ; une citation de ce premier auteur ; une référence à un second auteur ; une citation de ce second auteur. On pourrait dire, en utilisant une analogie musicale, que les notes sont différentes, mais que le rythme reste à quatre temps. Mais quatre modifications sont plus importantes parce que, selon des modalités diverses, elles transforment le motif lui-même, en dédoublant, voire en détriplant une de ses deux parties, et en le transformant ainsi en un rythme à six ou à huit temps. Nous les présentons dans le tableau qui suit.



<i>Motif simple</i> (exemple : <i>Stromates VI, 2, 5, 5-6</i> )	Élément 1 : Un participe et un nom d'auteur grec au génitif	Élément 2 : Première citation	Élément 3 : Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur	Élément 4 : Seconde citation
<i>Modification 1</i> ( <i>Stromates VI, 2, 16, 2-4 ; 2, 5, 9-11 ; 2, 7, 6-8 ; 2, 13, 5-7 ; 2, 18, 6-8 ; 2, 22, 3-5 et 2, 23, 1-3</i> )			<b>Dédoublement de la seconde partie du motif en deux auteurs différents :</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> <li>- Un verbe conjugué et le nom d'un troisième auteur</li> <li>- Troisième citation</li> </ul>	
<i>Modification 2 :</i> (exemple : <i>Stromates VI, 2, 7, 3-5</i> )	<b>Dédoublement de la première partie du motif en deux auteurs différents :</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un participe et un nom d'auteur au génitif</li> <li>- Première citation</li> <li>- Référence à un deuxième auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> </ul>			
<i>Modification 3</i> (exemple : <i>Stromates VI, 2, 18, 1-3</i> )	<b>Dédoublement de la première partie du motif en deux références au même auteur :</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un participe et un nom d'auteur au génitif</li> <li>- Première citation</li> <li>- Référence à une autre œuvre du même auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> </ul>			
<i>Modification 4</i> (exemple : <i>Stromates VI, 2, 8, 3-4</i> )	<b>Dédoublement de la première partie du motif : une référence unique est présentée en deux parties</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un participe et un nom d'auteur au génitif</li> <li>- Première partie d'une citation unique</li> <li>- Formule de transition</li> <li>- Seconde partie de la citation</li> </ul>			
<i>Modification 5</i> (exemple : <i>Stromates VI, 2, 8, 7-10 et VI, 2, 20, 3-6</i> )			<b>Triplement de la seconde partie du motif en trois auteurs différents</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Troisième citation</li> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Quatrième citation</li> </ul>	
<i>Modification 6 :</i> <i>dédoublement des deux parties du motif</i> (seulement en <i>Stromates VI, 2, 19, 5-8</i> )	<b>Dédoublement de la première partie du motif en deux auteurs différents</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un participe et un nom d'auteur au génitif</li> <li>- Première citation</li> <li>- Référence à un deuxième auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> </ul>		<b>Dédoublement de la seconde partie du motif en deux auteurs différents</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Troisième citation</li> <li>- Référence à un autre auteur</li> <li>- Quatrième citation</li> </ul>	

Le lecteur peut alors prolonger le motif de trois façons différentes.

Il peut appliquer le motif à d'autres citations, issues de sa propre culture ou de ses autres lectures, et, ainsi, prolonger le texte de Clément *en ajoutant un nouvel élément*.

Mais il peut aussi transformer une occurrence du motif dans les *Stromates*, selon l'une des six modifications mises en œuvre par Clément. Par exemple, en partant d'un cas où le motif est simple (un auteur, une citation, un auteur, une citation), il peut dédoubler l'une des deux parties du motif et ainsi transformer un rythme en quatre temps en un rythme à six temps, une variation que l'auteur lui-même utilise (ce sont les modifications 1 et 2 du tableau précédent).

Enfin, le tableau des variantes possibles que nous avons présenté ne constitue pas une typologie qui épuiserait toutes les possibilités de transformations du motif. En effet, les lecteurs peuvent imaginer, à partir des modes de modification attestés en *Stromates* VI, 2, 5, 3 – 27, 5, d'autres types de transformations du motif, que Clément n'exploite pas, comme les deux modifications que nous proposons ci-après.

<i>Motif simple</i> (exemple : <i>Stromates</i> VI, 2, 5, 5-6)	Élément 1 : Un participe et un nom d'auteur grec au génitif	Élément 2 : Première citation	Élément 3 : Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur	Élément 4 : Seconde citation
<i>Autre modification possible (autre motif en huit temps) (non utilisée dans les Stromates)</i>	<b>Dédoublement de la première partie du motif en deux références au même auteur :</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un participe et un nom d'auteur au génitif</li> <li>- Première citation</li> <li>- Référence à une autre œuvre du même auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> </ul>		<b>Dédoublement de la seconde partie du motif en deux auteurs différents :</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> <li>- Un verbe conjugué et le nom d'un troisième auteur</li> <li>- Troisième citation</li> </ul>	
<i>Autre modification possible (motif en douze temps) (non utilisée dans les Stromates)</i>	<b>Triplement de la première partie du motif en trois auteurs différents</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un participe et un nom d'auteur au génitif</li> <li>- Première citation</li> <li>- Référence à un autre auteur</li> <li>- Deuxième citation</li> <li>- Référence à un troisième auteur</li> <li>- Troisième citation</li> </ul>		<b>Triplement de la seconde partie du motif en trois auteurs différents</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Quatrième citation</li> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Cinquième citation</li> <li>- Un verbe conjugué et un autre nom d'auteur</li> <li>- Sixième citation</li> </ul>	

Pour résumer, les ritournelles se fondent sur chaque texte en tant qu'il constitue une matière indifférenciée et fragmentable. Elles réagencent cette matière sous une forme de structure et d'organisation inédite, qui existe concurremment à la structure linéaire et à l'organisation hétérogène et hiérarchisée qui existe par ailleurs dans l'ensemble du texte. En même temps, par ces réagencements, elle ouvre des pistes qui permettent aux lecteurs de

ressaisir les textes comme fragments indifférenciés et de les réagencer eux-mêmes selon leurs propres ritournelles<sup>1</sup>.

Un autre type d'ensemble intermédiaire présente le même double aspect – mettre en place une nouvelle configuration et ouvrir au lecteur la possibilité de réaliser une nouvelle configuration du même type – mais de manière plus radicale, parce qu'elle est apte à ressaisir le texte dans son ensemble.

### 3. Les ensembles non juxtaposés comme multiplication des textes

Certains des passages de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément, bien qu'éloignés dans la structure linéaire de l'œuvre, peuvent être considérés comme formant un ensemble au sein de chaque œuvre, ce que nous proposons de désigner comme des ensembles non juxtaposés, puisque, contrairement aux listes, ils s'accrochent d'un éloignement dans le texte.

Ces rassemblements sont rendus possibles par la fragmentabilité qui caractérise l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*<sup>2</sup>. Les différentes unités qui constituent chacun d'eux peuvent être dissociées, comme les pièces d'un puzzle et certaines d'entre elles peuvent être associées pour former des ensembles plus réduits que l'œuvre complète. Pour filer la comparaison, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont comme des puzzles<sup>3</sup> dont certaines

---

<sup>1</sup> On peut ainsi appliquer aux ritournelles présentes dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* la description que Silvio Ferraz donne de la ritournelle selon Gilles Deleuze et Félix Guattari. Nous commentons ses propos entre crochets : « En tant que machine [La ritournelle telle qu'elle nous est apparue dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*, comme une machine, n'est pas statique mais dynamique.], la ritournelle porte sur une opération de mouvement, un mouvement qui consiste à agencer (assembler) plusieurs composantes [La ritournelle crée des configurations inédites dans le texte.], c'est-à-dire faire un territoire où les composantes entrent en modulation et après laissent le territoire ; un mouvement qui réunit provisoirement des forces multiples. En d'autres mots, il porte sur un mouvement qui (1) naît des fragments de forces réunies [Les ritournelles se fondent sur le texte envisagé comme une matière fragmentable et indifférenciée.], dans un premier moment librement connectées ; (2) puis, qui acquièrent un système pour s'accrocher les unes aux autres d'après une forme stable ou métastable [Les listes et les motifs sont des configurations inédites.] ; (3) en même temps que d'autres connexions de micro fragments s'autonomisent en libérant les fragments pour des connexions avec d'autres ensembles de fragments hors du système [Les ritournelles ouvrent en même temps des pistes pour que les lecteurs prolongent des ritournelles existantes ou créent leurs propres ritournelles à partir du texte envisagé comme ensemble fragmentable.] » (Silvio Ferraz, « La formule de la ritournelle », *art. cit.*)

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2. et 3.

<sup>3</sup> Nous reprenons ici la métaphore employée par Georges Perec pour décrire son œuvre *La Vie mode d'emploi* (Paris, Hachette, 1978). Cf., dans le préambule : « ... on peut regarder une pièce d'un puzzle pendant trois jours et croire tout savoir de sa configuration et de sa couleur sans avoir le moins du monde avancé : seule compte la possibilité de relier cette pièce à d'autres pièces, et en ce sens il y a quelque chose de commun entre l'art du puzzle et l'art du go ; seules les pièces rassemblées prendront un caractère lisible, prendront un sens : considérée isolément une pièce d'un puzzle ne veut rien dire ; elle est seulement question impossible, défi opaque ; mais à peine a-t-on

pièces pourraient être dissociées et réagencées d'une manière nouvelle pour former des images réduites et distinctes de l'image générale<sup>1</sup>.

De tels ensembles non juxtaposés sont constitués par deux ensembles d'éléments.

D'une part, ils sont formés de fragments présentant des points communs, que nous répartirions en deux catégories. Premièrement, les fragments peuvent être rapprochés par une caractérisation commune, exprimée par plusieurs moyens différents. Deuxièmement, ils peuvent être unis également par des éléments communs, que ce soit dans les structures semblables, dans la syntaxe ou le plan, ou encore dans les thèmes abordés.

D'autre part, il existe des dynamiques propres à chacun de ces ensembles. Celles-ci, au sein d'un ensemble donné, conduisent d'un passage à l'autre. Elles expliquent la proximité lexicale, syntaxique, structurelle et thématique entre les différentes composantes de l'ensemble. Pour employer une comparaison technique, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont chacun l'équivalent d'une mécanique complexe, au sein de laquelle chaque ensemble non juxtaposé est non seulement une pièce contribuant au système général, mais aussi un système autonome et à part, ayant ses propres finalités.

Après avoir montré comment les ensembles non juxtaposés pouvaient être définis par une caractérisation commune, nous étudierons les points de ressemblance lexicaux, structuraux et thématiques qui contribuent également à constituer ces ensembles, avant de présenter le fonctionnement propre qui les unifie également.

---

réussi, au terme de plusieurs minutes d'essais et d'erreurs, ou en une demi-seconde prodigieusement inspirée, à la connecter à l'une de ses voisines, que la pièce disparaît, cesse d'exister en tant que pièce ».

<sup>1</sup> On pourrait reprendre ici et prolonger une métaphore proposée par André Méhat. À propos des *Stromates*, constitués, selon le chercheur, d'unités partiellement indépendantes qu'il nomme *capitula* (cf. André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 122-123 et *supra*, Première partie, chapitre 1, 3., A., a. et Première partie, chapitre 3., 1., b. et 2., a.), André Méhat présente leur lecture idéale comme joignante « les deux méthodes les plus différentes ; une analyse serrée, qui eût discuté jusque dans le moindre détail chaque *capitulum* l'un après l'autre, et une synthèse qui les replaçât dans l'édifice dont ils sont les pierres détachées. » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 275). Selon nous, la lecture des *Stromates* se fonde effectivement sur une perception de ce texte comme constitué de pierres détachables – ce que nous désignons comme une perception du texte comme fragmentable. Cependant, il n'existe pas un édifice unique (« l'édifice ») dans lequel « replacer » ces pierres. Lire les *Stromates* c'est envisager, sous la forme de plans, de rêveries ou de chantiers inachevés, non à un mais plusieurs édifices divers – des maisons, des temples, des églises, des tours – qui pourraient être construits à partir de la totalité ou d'une partie de ces pierres.

## A. Les caractérisations communes constitutives des ensembles non juxtaposés

Les ensembles non juxtaposés peuvent être unis par une caractérisation commune. Dans ce cas, c'est la récurrence de certains mots, dans leur présentation – avant ou après les passages formant tel ou tel ensemble – qui conduit à les identifier comme ayant une même nature ou un même sujet et ainsi les considérer comme unifiés. Cette caractérisation commune peut aussi apparaître à travers des termes qui sont présents à l'intérieur des passages eux-mêmes et qui manifestent une même nature que ces passages partagent. Nous ne mentionnons pour commencer que des ensembles non juxtaposés apparaissant dans l'*Évangile selon Marc* et dans les *Stromates*, pour des raisons qui apparaîtront à la fin de cette section.

Dans la structure linéaire de l'*Évangile selon Marc*, quatorze passages<sup>1</sup>, qui rendent tous compte de paroles de Jésus, sont tous caractérisés au moyen du nom παραβολή « parabole » ou

---

<sup>1</sup> Nous considérons que ces passages sont isolés les uns des autres par des passages narratifs ou par les paroles d'autres personnages que Jésus, par une interpellation des interlocuteurs de ce dernier, par de brèves formules comportant un verbe de parole, ou encore par une combinaison de ces deux derniers moyens. Parmi les passages séparés par des passages narratifs ou par les paroles d'autres personnages, on peut citer par exemple *Évangile selon Marc* 3, 23 b-29 et 4, 3-8, isolés par un rappel des propos des adversaires de Jésus (*Marc* 3, 30), par un échange à propos de sa famille véritable (*Marc* 3, 32-35) suivant une action de sa mère et de ses frères (*Marc* 3, 31) et par une série de mouvements, de la foule et de Jésus, précédant le début du discours en paraboles du chapitre 4 (*Marc* 4, 1). De même, *Marc* 4, 31-32 et *Marc* 7, 14b-16, puis *Marc* 7, 18-23 et *Marc* 12, 1-10 et, enfin, ce dernier passage et *Marc* 13, 28-30, sont séparés par plusieurs passages de narration et par d'autres prises de parole, qui ne sont pas caractérisées comme des paraboles ou des propos en paraboles. Le seul exemple de deux passages séparés par une interpellation de Jésus à ses interlocuteurs est *Évangile selon Marc* 12, 1-9 et 12, 10-11, isolés par une adresse aux auditeurs de la parabole, à la deuxième personne du pluriel : Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε « Et n'avez-vous pas lu ce passage écrit ? » (*Marc* 12, 10a). Parmi les formules brèves, comportant un verbe de parole et constituant selon nous une séparation entre certaines paroles ou passages en paraboles, Καὶ ἔλεγεν « Et il disait » (au début de *Marc* 4, 9 puis au début de *Marc* 4, 26) constitue une légère séparation entre *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 9 puis entre *Marc* 4, 24-25 et *Marc* 4, 26-29. De même, Καὶ λέγει αὐτοῖς « Et il leur dit » (*Marc* 4, 13) disjoint *Marc* 4, 11-12 et *Marc* 4, 13-20, puis Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς « Et il leur disait » (*Marc* 4, 21 et 24) sépare *Marc* 4, 13-20 et *Marc* 4, 21-23 puis ce dernier passage et *Marc* 4, 24-25. *Marc* 4, 31-32 est isolé de *Marc* 4, 26-29 à la fois par une formule introductive d'un discours (Καὶ ἔλεγεν « Et il disait » – *Marc* 4, 30) et par deux questions qui caractérisent les paroles ainsi introduites comme une comparaison et comme une parabole : Καὶ ἔλεγεν · πῶς ὁμοιώσομεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ; ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ; « Comment comparerons-nous le règne de Dieu ? En quelle parabole le mettrons-nous ? » (*Marc* 4, 30 également). Enfin, certaines séparations mêlent plusieurs des trois moyens précédents à la fois, comme celle qui isole, par exemple, *Marc* 4, 9 et *Marc* 4, 11-12. En *Marc* 4, 10 sont évoqués le déplacement de certains personnages et une intervention des disciples au discours narrativisé : Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « Et lorsqu'il fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. » La nouvelle prise de parole de Jésus est alors introduite par Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς « Et il leur disait » (*Marc* 4, 11). (Sur le discours narrativisé, cf. *infra*, annexe K.) On trouve ce même emploi de deux moyens distincts en *Marc* 7, 17 où sont mentionnés, de la même manière, le déplacement de certains personnages et une interrogation des disciples (Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν « Et quand il fut entré dans une maison après avoir quitté la foule, ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. »), avant qu'une nouvelle parole de Jésus soit introduite, en *Marc* 7, 18, par une formule brève avec un verbe de parole (Καὶ λέγει αὐτοῖς « Et il leur dit »).

de l'expression ἐν παραβολαῖς « en paraboles », ce qui permet de les considérer comme un même ensemble<sup>1</sup>.

Évangile selon Marc 3, 23 b-29 (discours « en paraboles<sup>2</sup> » constitué d'un raisonnement par induction<sup>3</sup>, d'un court récit<sup>4</sup> – sur le « fort<sup>5</sup> » – et d'une parole légale<sup>6</sup>)

Évangile selon Marc 4, 3-8<sup>7</sup> (récit sur le semeur)

Évangile selon Marc 4, 9 (« Celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute.<sup>8</sup> »)

Évangile selon Marc 4, 11-12 (réponse à la question de certains disciples sur « la parabole<sup>9</sup> »)

Évangile selon Marc 4, 13-20 (reprise du récit sur le semeur)

Évangile selon Marc 4, 21-23 (questions rhétoriques<sup>10</sup> sur « la lampe<sup>11</sup> », parole sur le secret et la manifestation<sup>12</sup> et formule similaire à celle qu'on trouve en 4, 9<sup>13</sup>)

Évangile selon Marc 4, 24-25 (avertissement<sup>14</sup>, parole sur la mesure<sup>15</sup> et parole sur le fait d'avoir et de ne pas avoir<sup>16</sup>)

Évangile selon Marc 4, 26-29 (récit sur la semence grandissant par elle-même)

Évangile selon Marc 4, 31-32 (récit sur le grain de sénevé)

---

<sup>1</sup> Nous rejoignons plusieurs chercheurs qui considèrent les paraboles de *Marc* comme formant un ensemble cohérent. Cf. par exemple Bas van Iersel, *Reading Mark, op. cit.*, p. 83 : « il semblerait que les paraboles forment un tout cohérent, dont les différentes parties s'éclaircissent les unes les autres ».

<sup>2</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 3, 23 a : Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτούς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « Et les ayant appelés près de lui, en paraboles il leur disait ».

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23b-26.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 27.

<sup>5</sup> ὁ ἰσχυρός (*Évangile selon Marc* 3, 27)

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 28-29. Nous proposons une analyse de l'ensemble de ce passage « en paraboles » *supra* (Première partie, chapitre 3, 2., B.) et *infra* (Annexe I).

<sup>7</sup> Tous les propos du Christ entre *Évangile selon Marc* 4, 3 et 4, 32 – donc les huit paroles de Jésus que nous avons distingués entre ces deux versets – sont caractérisées comme des « paraboles » et comme des propos « en paraboles » parce qu'elles sont encadrées par les expressions Καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς ἐν παραβολαῖς πολλά « Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles » (*Évangile selon Marc* 4, 2) et Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον « Et par beaucoup de paraboles semblables, il leur disait la parole » (*Marc* 4, 33). Cf. *supra*, Première partie, chapitre 2, 3., C. Cette caractérisation comme « parabole » ou propos en « paraboles » est redoublée dans le cas de deux des huit passages : *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 31-32. Le premier de ces deux passages est en effet présenté comme une παραβολή en *Marc* 4, 10 (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. », si l'on adopte la leçon présente notamment dans le *Codex Alexandrinus* – cf. *infra*, Première partie, chapitre 2, 3., C.) et en *Marc* 4, 13 (οὐκ οἴδατε τὴν παραβολήν ταύτην ; « Vous ne comprenez pas cette parabole ? »). Le second est présenté comme une « parabole » en *Marc* 4, 30 (ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῆ θῶμεν ; « En quelle parabole le mettrons-nous [le règne de Dieu] ? »).

<sup>8</sup> Ὃς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκουέτω. (*Évangile selon Marc* 4, 9)

<sup>9</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 4, 10 : Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « Et lorsqu'il fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. »

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 4, 21.

<sup>11</sup> ὁ λύχνος (*Évangile selon Marc* 4, 21).

<sup>12</sup> *Évangile selon Marc* 4, 22.

<sup>13</sup> Εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκουέτω. « Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute ! » (*Évangile selon Marc* 4, 23)

<sup>14</sup> *Évangile selon Marc* 4, 24a.

<sup>15</sup> *Évangile selon Marc* 4, 24b.

<sup>16</sup> *Évangile selon Marc* 4, 25.

*Évangile selon Marc 7, 14b-16<sup>1</sup>* (parole sur l'intérieur et l'extérieur)

*Évangile selon Marc 7, 18-23<sup>2</sup>* (reprise de la parole sur l'intérieur et l'extérieur)

*Évangile selon Marc 12, 1-9* (récit sur « le seigneur du vignoble<sup>3</sup> » et les « cultivateurs<sup>4</sup> »)

*Évangile selon Marc 12, 10-11<sup>5</sup>* (citation de *Psaumes* 118 (117), 22-23)

*Évangile selon Marc 13, 28-29<sup>6</sup>* (comparaison entre l'examen d'un figuier pour connaître la venue de l'été<sup>7</sup> et l'examen des événements pour connaître la venue de ce qu'annonce Jésus dans son discours eschatologique<sup>8</sup>)

Un autre ensemble peut être identifié dans les différents passages caractérisés par la présence du nom Ἰωάννης « Jean », que Jean y apparaisse comme un acteur ou comme une figure dont parlent d'autres personnages :

*Évangile selon Marc 1, 4-9<sup>9</sup>* (sections narratives<sup>10</sup> de l'activité de Jean le Baptiste<sup>11</sup> et du baptême de Jésus<sup>12</sup> : dans les deux cas, Jean intervient comme acteur)

*Évangile selon Marc 2, 18-22<sup>13</sup>* (dans la section narrative de la controverse sur le jeûne, des « disciples de Jean » interviennent aux côtés des « Pharisiens » pour interroger Jésus sur le jeûne<sup>14</sup>)

*Évangile selon Marc 6, 14-29<sup>15</sup>* (analepse sur la mort de Jean, où Jean intervient comme acteur)

---

<sup>1</sup> Cf. *Évangile selon Marc 7, 17* : ἐπιρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολὴν « ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » Le verset 16 (cf. *infra* dans la même section) n'apparaît pas dans tous les témoins.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 7, 18-23* n'est pas directement qualifié de παραβολή ou de passage ἐν παραβολαῖς. Néanmoins, les parallèles avec *Marc 4, 13-20* – qui fait partie d'un ensemble caractérisé comme ἐν παραβολαῖς (cf. *Marc 4, 2*) et comme une suite de παραβολαί (cf. *Marc 4, 33*) – nous conduit à lui appliquer la même qualification. D'autres arguments, que nous développons ensuite (*infra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. C.) justifient également de comprendre *Marc 7, 18-23* comme une « parabole ».

<sup>3</sup> ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος « le seigneur du vignoble » (*Évangile selon Marc 12, 9*).

<sup>4</sup> οἱ γεωργοί (*Évangile selon Marc 12, 1, 2, 7 et 9*).

<sup>5</sup> Cf. *Évangile selon Marc 12, 12* : ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν « en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit la parabole », la παραβολή pouvant désigner ici soit le récit sur le « seigneur de la vigne » et ses « cultivateurs », soit la citation qui suit, soit les deux à la fois.

<sup>6</sup> Cf. *Évangile selon Marc 13, 28* : Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολὴν « À partir du figuier, apprenez la parabole ».

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc 13, 28*.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc 13, 29*.

<sup>9</sup> Le nom Ἰωάννης apparaît en *Évangile selon Marc 1, 4* ; *1, 6* et *1, 9*.

<sup>10</sup> Cf. *infra*, annexe G.

<sup>11</sup> *Évangile selon Marc 1, 4-8*.

<sup>12</sup> *Évangile selon Marc 1, 9-11*.

<sup>13</sup> Le nom Ἰωάννης est employé deux fois en *Évangile selon Marc 2, 18*.

<sup>14</sup> Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. Καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν ; « Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner. Et ils viennent lui disent [à Jésus] : "Pourquoi, alors que les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent, tes disciples ne jeûnent-ils pas ?" » (*Évangile selon Marc 2, 18*)

<sup>15</sup> On trouve le nom Ἰωάννης en *Évangile selon Marc 6, 14* ; *6, 16* ; *6, 17* ; *6, 18* ; *6, 20* ; *6, 24* et *6, 25*.

*Évangile selon Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>1</sup> (questions aux disciples sur l'identité de Jésus, réponse de Simon, première annonce de la mise à mort et de la résurrection, reproches de Pierre et réponse de Jésus : Jean intervient parmi les identités que certains des « Hommes » prêtent à Jésus<sup>2</sup>)

*Évangile selon Marc* 11, 27-33<sup>3</sup> (controverse sur l'autorité de Jésus, où ce dernier répond en interrogeant sur le baptême donné par Jean)

On trouve dans les *Stromates* également des ensembles constitués, de la même façon, par une caractérisation commune, exprimée par la répétition des mêmes termes. Ainsi, trois éléments caractérisent certains passages des *Stromates* comme portant sur le texte lui-même : la présence du nom *Στρωματεῖς* et l'usage de déictiques renvoyant à l'œuvre elle-même. Cette caractérisation conduit à envisager quatre passages comme liés les uns aux autres en un même ensemble non juxtaposé :

*Stromates* 1, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Le nom Ἰωάννης apparaît en *Évangile selon Marc* 8, 28.

<sup>2</sup> Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου · καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν « Et Jésus et ses disciples sortirent dans les villages de Césarée de Philippe ; et, sur le chemin, il interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ? " Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste". » (*Évangile selon Marc* 8, 27-28a)

<sup>3</sup> Le nom Ἰωάννης est utilisé à deux reprises (*Évangile selon Marc* 11, 30 et 32).

<sup>4</sup> Le nom *Στρωματεῖς* apparaît en *Stromates* 1, 1, 18, 1 ; 1, 1, 18, 4 et 1, 2, 20, 4. Le passage comporte par ailleurs quatre déictiques faisant référence au texte lui-même : ἡδε ἡ πραγματεία « cet ouvrage » (1, 1, 11, 1) ; ἡ ἔκφρασις... ἡδε « cette... présentation » (1, 1, 12, 1) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδέ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφή « la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes » (1, 1, 14, 1) ; ἡδε ἡ ὑποτύπωσις « cette esquisse » (1, 1, 14, 2). On y trouve enfin plusieurs emplois de la première personne du singulier : ... μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται « ... pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (1, 1, 11, 1) ; ὑστάτῳ δὲ περιτυχῶν (δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν) ἀνεπασάμην « et quand je tombai sur le dernier [parmi mes maîtres] (pourtant, par la puissance, il était le premier), je me reposai » (1, 1, 11, 2) ; Καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἀγαλλιάσονται, οὐχὶ τῇ ἐκφράσει ἡσθέντες λέγω τῆδε... « Et je sais bien qu'on sera dans l'allégresse, je veux dire, en se réjouissant non pas de cette présentation... » (1, 1, 12, 1) ; οἶμαι « je crois » (1, 1, 12, 1) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδέ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφή ἀσθενῆς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible en comparaison de cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter ». (1, 1, 14, 1) ; Πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρήκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουρίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἑμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. « Beaucoup de choses, je le sais bien, nous ont échappé à cause de la longueur du temps, en s'enfuyant parce qu'elles n'étaient pas écrites. Raison pour laquelle, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me procurant à moi-même comme aide-mémoire salutaire de ma mémoire une exposition organisée de *képhalaia*, j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (1, 1, 14, 2) ; παραπέμπομαι « j'omets » (1, 1, 14, 2) ; λέγειν ἐφυλαξάμην « je me suis gardé de dire » (1, 1, 14, 2) ; ὑπο γ' ἐμοῦ « par mon action » (1, 1, 14, 4) ; μοι γραφή « mon écrit » (1, 1, 15, 1) ; Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Qu'ainsi aussi vienne le fruit de ma sélection de textes grecs. » (1, 1, 17, 2) ; Οὐκ οἶμαι... « Je ne pense pas que... » (1, 1, 17, 2) ; οἶμαι « je pense » (1, 1, 18, 1) ; Οὐ λέληθεν δέ με « Il ne m'échappe pas » (1, 1, 18, 2) ; ἐνδείξομαι « je montrerai » (1, 1, 18, 4) ; φημι « je dis » (1, 2, 19, 1) ; Σιωπῶ « Je passe sous silence » (1, 2, 20, 4). À ces occurrences, il faudrait ajouter celles du nous de majesté, comme en 1, 1, 14, 2 : Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομῆσαι, εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μηδ' ἐκλανθανόμεθα. « Il ne promet pas d'expliquer ce qui est indicible d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir soit lorsqu'elles nous auraient échappé, soit pour ne pas les oublier. »



*Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>1</sup>

*Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>2</sup>

*Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3</sup>

*Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4</sup>

De la même façon, on peut considérer que les différents passages présentant un plan des *Stromates*, à savoir

*Stromates* I, 1, 15, 2

*Stromates* II, 1, 1, 1 – 2, 3

*Stromates* IV, 1, 1, 1 – 3, 3

*Stromates* VII, 1, 1, 1-6

*Stromates* VII, 15, 89, 1

*Stromates* VII, 18, 111, 4<sup>5</sup>

constituent un ensemble au sein de l'œuvre. Ils sont en effet tous caractérisés par la présence de plusieurs prépositions et préverbes (ἀπό « à partir de »<sup>6</sup>, ἐπί<sup>7</sup>, μετά<sup>8</sup> « après » et πρό<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> On trouve dans ce passage deux emplois de la première personne du singulier : Ταῦτα ἦν ἐμποδὼν τοῦ γράφειν ἐμοί, καὶ νῦν ἔτι εὐλαβῶς ἔχω... « Ces choses étaient pour moi un obstacle pour écrire, et maintenant encore je suis prudent... » (*Stromates* I, 12, 55, 3)

<sup>2</sup> Le mot Στρωματεῖς est employé en *Stromates* IV, 2, 4, 3 ; 6, 2 et 7, 1. On trouve également un déictique dans ce passage (ἦδε ἡ πραγματεία « cet ouvrage » en IV, 2, 6, 1), auxquels on peut ajouter plusieurs usages du nous de majesté (ἡμῖν en IV, 2, 4, 1 ; ἡμᾶς en IV, 2, 4, 4 et ἡμῶν en IV, 2, 7, 1).

<sup>3</sup> Le nom Στρωματεῖς apparaît en *Stromates* VI, 1, 2, 1. Le passage comporte également un déictique faisant référence à l'œuvre (οἶδε en VI, 1, 2, 2), un emploi de la première personne du singulier (μοι en VI, 1, 2, 2) et un nous de majesté (ἡμῖν en VI, 1, 2, 1).

<sup>4</sup> Le mot Στρωματεῖς apparaît en *Stromates* VII, 18, 111, 1 et 3.

<sup>5</sup> Cf. Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" » ; *supra*, Première partie, chapitre 1, 1. B. et *infra*, annexe D.

<sup>6</sup> ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως « à partir de la naissance de l'univers » (*Stromates* I, 1, 15, 2) ; ἀπὸ τῆς προφητευθείσης ποιησόμεθα γενέσεως « à partir de la genèse racontée par le prophète » (IV, 1, 3, 3).

<sup>7</sup> Ἐπὶ τούτοις « Après cela » (*Stromates* II, 1, 2, 1 et IV, 1, 2, 1). On peut ajouter l'emploi de ἐπί comme préposition dans κατ' ἐπακολούθημα « selon la suite logique » (II, 1, 2, 3).

<sup>8</sup> Μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν « Après cette esquisse » (*Stromates* IV, 1, 1, 3) ; μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας « après cette incursion dans la théologie » (IV, 1, 2, 2).

<sup>9</sup> Πρὸ τούτου « avant cela » (*Stromates* IV, 1, 1, 3) ; πρὸ τῶν μεγάλων... μυστηρίων « avant les grands... mystères » (IV, 1, 3, 1) ; προοικονομῶ « mettre en place auparavant » (I, 1, 15, 2) ; προδιαλαμβάνω « saisir en détails auparavant » (I, 1, 15, 2) ; προπαρατίθημι « présenter auparavant » (I, 1, 15, 2) ; προαπολύω « détruire auparavant » (I, 1, 15, 2) ; προκαθαρίζω « purifier auparavant » (I, 1, 15, 2 et IV, 1, 3, 1) ; προλέγω « être dit auparavant » (IV, 1, 3, 1) ; προδιατυπῶ « faire une typologie auparavant » (IV, 1, 3, 1) ; προῖστορω « examiner auparavant » (IV, 1, 3, 1) ; προπαραδίδωμι « transmettre auparavant » (IV, 1, 3, 1) ; προδιανύω « terminer auparavant » (VII, 18, 110, 4).

« avant »), verbes<sup>1</sup>, adverbes<sup>2</sup> et noms<sup>3</sup> indiquant la succession de différents éléments au sein d'un plan.

Un ensemble non juxtaposé est séparé de l'œuvre auquel il appartient considérée dans sa globalité, autrement dit telle qu'elle se déploie entre une première et une dernière page<sup>4</sup>, ce que nous désignons comme le texte concret. Il demeure cependant, en même temps, lié à lui.

Deux raisons séparent un ensemble non juxtaposé du texte concret.

Premièrement, un ensemble non juxtaposé ne réunit qu'une partie des passages qui constituent ce dernier.

Ainsi, si l'on considère *Marc* 1 à 4 dans leur division la plus élémentaire, à savoir en unités<sup>5</sup>, l'ensemble non juxtaposé des paraboles et passages en paraboles réunit seulement de neuf<sup>6</sup> à seize unités<sup>7</sup> parmi les cinquante à soixante-cinq unités qui constituent les quatre premiers chapitres de l'Évangile<sup>8</sup> : les trente-quatre à cinquante-six autres n'en font pas partie. De même, dans *Marc* 1 à 4, seulement quatre unités et une partie d'une cinquième appartiennent à l'ensemble non juxtaposé formé par les passages sur Jean<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> διαδέχομαι « suivre » (*Stromates* II, 1, 2, 2) ; προσαποληρῶ « mener à bien jusqu'à ce point » (IV, 1, 1, 2) ; συμπεραίνω « achever complètement » (IV, 1, 1, 2) ; πληρῶ « mener à bien » (IV, 1, 2, 1) ; ἔπομαι « suivre » (IV, 1, 2, 2) ; ἐκδέχομαι « attendre » dans Πολλὰ δὲ ἡμᾶς αἰ πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους ἀντιρρήσεις ἐκδέχονται « Beaucoup de discussions contre les hétérodoxes nous attendent » (IV, 1, 2, 3) ; τελειῶ « accomplir » (IV, 1, 3, 1) ; μέτεμι « passer à » (IV, 1, 3, 1) ; ἀρτῶ « dépendre de » dans Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἡρτηται λόγου « En tout cas, la physique de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'époptie, dépend d'une présentation sur la cosmogonie » (IV, 1, 3, 2) ; ἀναβαίνω « s'élever » dans ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος « [la physique] s'élève au genre théologique » (IV, 1, 3, 2) ; περαιῶ « achever » (VI, 1, 1, 1).

<sup>2</sup> ἐξῆς « ensuite » (*Stromates* IV, 1, 1, 2 et VII, 15, 89, 1) ; ὕστερον (IV, 1, 2, 1) ; τότε « alors » (IV, 1, 3, 1) ; ἐνθένδε « de là » (IV, 1, 3, 2).

<sup>3</sup> εἰσβολή « début » (*Stromates* IV, 1, 1, 3) ; ἀρχή « commencement » (IV, 1, 3, 3).

<sup>4</sup> Ou de tout autre support par lequel le texte est matérialisé (rouleau de *papyrus*, pages Internet ou autre).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 3. A. et *infra*, annexe K.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23b-29 ; *Marc* 4, 3-8 ; *Marc* 4, 9 ; *Marc* 4, 11-12 ; *Marc* 4, 13-20 ; *Marc* 4, 21-23 ; *Marc* 4, 24-25 ; *Marc* 4, 26-29 ; *Marc* 4, 30-32

<sup>7</sup> Si l'on considère *Marc* 3, 23-29, *Marc* 4, 21-23 et *Marc* 4, 24-25 comme fragmentables chacune en trois unités (respectivement *Marc* 3, 23-26 ; *Marc* 3, 27 et *Marc* 3, 28 ; *Marc* 4, 21 ; *Marc* 4, 22 et *Marc* 4, 23 ; *Marc* 4, 24a ; *Marc* 4, 24b et *Marc* 4, 25) et *Marc* 4, 30-32 comme dissociable en *Marc* 4, 30 et *Marc* 4, 31-32 (cf. *infra*, annexe K).

<sup>8</sup> Cf. *infra*, annexe K.

<sup>9</sup> Les deux passages appartenant à l'ensemble non juxtaposé sur Jean dans les deux premiers chapitres de *Marc* sont, selon nous, *Marc* 1, 4-9, qui correspond à une unité (« L'activité de Jean le Baptiste » – *Marc* 1, 4-8) et au début de l'unité suivante (le premier verset de « Le baptême de Jésus » – *Marc* 1, 9-11), ces deux unités constituant chacune une section narrative, et *Marc* 2, 18-22, une section narrative (« Controverse sur le jeûne » – *Marc* 2, 18-

La même remarque s'applique aux deux ensembles non juxtaposés que nous avons présentés pour les Stromates. Les passages qui portent sur le texte de Clément comptent par exemple *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3, mais pas les paragraphes qui précèdent, puisque ceux-ci ne comportent pas le nom Στρωματεῖς, ni de déictiques renvoyant à l'œuvre elle-même. De même, *Stromates* VII, 1, 1, 1-6 fait partie des passages présentant un plan des Stromates, *mais ce n'est pas le cas des paragraphes qui suivent*<sup>1</sup>.

Deuxièmement, les ensembles non juxtaposés sont distincts du texte concret parce que les passages qu'ils réunissent peuvent être très éloignés dans la structure linéaire. Chacun de ces ensembles apparaît ainsi comme un texte virtuel qui comprendrait uniquement les passages en question. L'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos « en paraboles » chez *Marc*, par exemple, est comme une version alternative de l'*Évangile* qui juxtaposerait, dans cet ordre ou dans un autre<sup>2</sup>, *Marc* 3, 23b-29, *Marc* 4, 3-8, *Marc* 4, 9 et tous les autres passages caractérisés de la même façon que nous avons énumérés plus haut<sup>3</sup>.

---

22) qui compte trois unités (le contexte de la controverse, la question des interlocuteurs de Jésus et la première partie de sa réponse – *Marc* 2, 18-20, puis les deux suivantes, à savoir *Marc* 2, 21 et *Marc* 2, 22).

<sup>1</sup> Cf. par exemple *Stromates* VII, 1, 2, 1 : Πρόκειται τοίνυν παραστήσαι ἡμῖν μόνον τὸν γνωστικὸν ὄσιόν τε καὶ εὐσεβῆ, θεοπρεπῶς τὸν τῷ ὄντι θεὸν θρησκευόντα· τῷ θεοπρεπεῖ δὲ τὸ θεοφιλὲς ἔπεται καὶ φιλόθεον. « Il est donc prévu pour nous que nous montrions que seul le gnostique est pieux et religieux, lui qui, de la manière qui convient à Dieu, vénère le dieu véritable et c'est de ce qui convient à Dieu que résultent le fait d'être aimé de Dieu et le fait d'aimer Dieu. »

<sup>2</sup> Seule la structure linéaire propre à l'*Évangile selon Marc* oblige à placer *Marc* 3, 23b-29 avant *Marc* 4, 3-8. À partir du moment où on extrait ces passages de la structure linéaire, c'est-à-dire à partir du moment où on les restitue à leur état de fragments pour les rassembler en un nouvel ensemble, cet ordre peut être modifié.

<sup>3</sup> On pourrait comparer ce statut autonome de tout ensemble non juxtaposé dans l'*Évangile selon Marc*, dans la Lettre apocryphe de Jacques et dans les Stromates à celui du récit enchâssé du *comic book Watchmen* d'Alan Moore, Dave Gibbons et John Higgins (New York, DC Comics, 1986-1987). Un personnage secondaire de ce dernier lit à plusieurs reprises une histoire d'un *comic book* fictif, *Tales of the Black Freighter*, intitulée *Marooned* et insérée dans *Watchmen*, en étant séparée entre les chapitres 3, 5, 8, 10 et 11. Elle constitue ainsi un ensemble non juxtaposé à l'intérieur de *Watchmen* et, virtuellement, la totalité des cases de *Marooned* pourrait être extraite des chapitres où elles apparaissent et réunie pour constituer un *comic book* à part. *Watchmen* et *Marooned* ont d'ailleurs fait l'objet de deux adaptations d'abord séparées, le premier sous la forme d'un film en prises de vue réelles par Zack Snyder (*Watchmen*, Warner Bros. Pictures et Paramount Pictures, février et mars 2009), le second sous la forme d'un film d'animation (*Watchmen: Tales of the Black Freighter*, également par Zack Snyder, Warner Première et Warner Bros. Animation, mars 2009), qui devait initialement être inclus dans le film en prises de vue réelles et ne l'a été que dans une version *ultimate cut* de celui-ci, sortie en novembre 2009. Deux différences existent cependant entre, d'une part, les ensembles non juxtaposés dans l'*Évangile*, la Lettre et les Stromates et, d'autre part, *Marooned* dans *Watchmen*. La première est que *Marooned* constitue un ensemble d'emblée signalé comme hétérogène au sein de *Watchmen*. Hétérogène par le genre et par l'époque, puisque *Marooned* est une histoire de pirates alors que *Watchmen* est une histoire de super-héros, située dans un XX<sup>e</sup> siècle uchronique, il est aussi hétérogène par le « monde » auquel il appartient (sur le concept de « monde », cf. *supra*, introduction, 9. E.) puisqu'il est présenté comme existant un monde fictif à l'intérieur du monde fictif qu'est celui de *Watchmen* : la première case de *Marooned* apparaît en effet sur une page tenue par un personnage et un jeu sur les couleurs, pour ainsi dire légèrement pixellisées, signale qu'elle appartient à un *comic book* à l'intérieur du *comic book*. Les ensembles non juxtaposés présents dans l'*Évangile*, la Lettre ou les Stromates *ne sont pas aussi nettement*

Ces ensembles, autonomes par rapport au reste de l'œuvre dans laquelle ils apparaissent, demeurent cependant, en même temps, liés au texte concret, par trois aspects.

Premièrement, dans le cas de l'*Évangile selon Marc*, le seul des trois textes à avoir une structure linéaire narrative, plusieurs des passages appartenant à l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles, ainsi que plusieurs de ceux qui se rattachent à l'ensemble constitué par la figure et par le nom de Jean, sont unis au récit par des rapports de continuité, soit parce qu'ils jouent un rôle dans l'intrigue soit parce que des personnages qui y apparaissent sont aussi des acteurs d'autres passages du récit<sup>1</sup>.

Ainsi, *Marc* 12, 1-9 et 12, 10-11, deux passages que nous considérons comme faisant partie de l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos « en paraboles », donnent lieu à un projet de la part des interlocuteurs de Jésus – οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι « les grands-prêtres, les scribes et les anciens » d'après *Marc* 11, 27<sup>2</sup> – un projet qui est réalisé dans la suite du récit :

Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον · ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

---

*distingués au sein de l'œuvre, que ce soit par le genre, par l'époque ou par le rapport à la réalité : les paraboles et propos en paraboles sont des paroles de Jésus, prononcées dans le présent du récit, au même titre que d'autres passages de l'Évangile au même titre que les paroles de Jésus, rapportées au style direct, lors de la première multiplication de pains et de poissons (Marc 6, 32-44 – Marc 6, 37 et 38 pour les paroles de Jésus) ; de même, les passages sur les Stromates eux-mêmes (Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 par exemple) n'ont pas une nature différente du reste de texte de Clément. Pour le dire autrement, la métaphore de l'enchâssement, qui suggère un contenu et un contenant ayant deux natures distinctes – une châsse est d'abord un « [g]rand coffret en pierre, en bois ou en métal souvent richement travaillé et orné, qui renferme la dépouille ou les reliques d'un saint ou d'une sainte » (Trésor Informatique de la Langue Française, op. cit.) – peut s'appliquer à *Marooned* à l'intérieur de *Watchmen* mais pas aux différents ensembles non juxtaposés dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*. La seconde différence entre *Marooned* et les ensembles non juxtaposés que nous présentons est le fait que le premier constitue un récit suivi. Les fragments qui le constituent ne peuvent donc se succéder que dans un ordre donné : même si quelqu'un choisissait de placer les dernières planches au début plutôt que la fin, celles-ci seraient ressenties comme une prolepse. Au contraire, les fragments des ensembles non juxtaposés présents chez *Marc*, *Jacques* et Clément ne constituent jamais un récit dispersé dans l'œuvre. Aussi peuvent-ils virtuellement être réagencés dans n'importe quel ordre.*

<sup>1</sup> Nous prenons en compte ici uniquement l'*Évangile selon Marc* et les rapports de continuité qui existent entre un ensemble non juxtaposé et le reste de l'œuvre dans laquelle celui-ci apparaît. Nous revenons *infra* (Seconde partie, chapitre 2) sur les différentes manières dont un ensemble non juxtaposé et une œuvre donnée peuvent interagir.

<sup>2</sup> Nous supposons ici une continuité entre *Marc* 11, 27-33 et *Marc* 12, 1-12, qui commence par une troisième personne du pluriel, dont le référent n'est pas clair : Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença à leur parler en paraboles. » (*Marc* 12, 1) Une seconde hypothèse serait de considérer cette troisième personne du pluriel comme l'équivalent d'un indéfini (« Et il commença à parler à des gens en paraboles. ») Cependant, dans la mesure où le projet, par ces interlocuteurs, de « saisir » Jésus réapparaît, dans des termes proches, en *Marc* 14, 1, où il est attribué aux « grands-prêtres » et aux « scribes » (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς) soit deux des groupes mentionnés en *Marc* 11, 27, c'est la première hypothèse qui paraît la plus probable.

« Et ils cherchaient à se saisir de lui, et ils eurent peur de la foule ; en effet ils comprirent que c'était contre eux qu'il avait dit la parabole et, le laissant, ils s'en allèrent<sup>1</sup>. »

Ce projet, après avoir été mentionné une nouvelle fois en *Marc* 14, 1<sup>2</sup>, est finalement accompli en *Marc* 14, 46 : Οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. « Et eux mirent les mains sur lui et le saisirent<sup>3</sup>. » Cette action peut alors être rapportée aux trois mêmes groupes concernés par *Marc* 12, 12 puisque ceux qui « saisissent » alors Jésus sont Judas<sup>4</sup> et une « foule<sup>5</sup> » venue παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων « de la part des grands-prêtres, des scribes et des anciens<sup>6</sup> ».

Les deux mêmes passages (*Marc* 12, 1-9 et *Marc* 12, 10-11), parce qu'ils s'adressent aux « grands-prêtres », aux « scribes » et aux « anciens »<sup>7</sup>, peuvent également être associés, de manière plus générale, à d'autres passages de l'Évangile, qui mentionnent ces trois groupes<sup>8</sup> ou certains d'entre eux<sup>9</sup>. De la même façon, *Marc* 6, 14-29, qui fait partie, selon nous, de

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 12, 12.

<sup>2</sup> Ἦν δὲ τὸ Πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας · καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτόν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν. « La fête de la Pâque et des pains sans levain allait avoir lieu deux jours plus tard ; et les grands-prêtres et les scribes cherchaient comment le saisir par ruse et le tuer. » (*Évangile selon Marc* 14, 1) On retrouve ici deux des trois groupes mentionnés par le narrateur en *Marc* 12, 12, ainsi que les verbes ζητῶ « chercher » et κρατῶ « saisir ».

<sup>3</sup> Le verbe κρατῶ « saisir » apparaît également en *Évangile selon Marc* 14, 44, dans le rappel des paroles que Judas a adressées à ceux qui l'accompagne : Ὃν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτόν, καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς. « Celui que j'embrasserais, c'est lui : saisissez-le et emmenez-le sans hésitation. »

<sup>4</sup> Ἰούδας (*Évangile selon Marc* 14, 43).

<sup>5</sup> ὄχλος (*Évangile selon Marc* 14, 43).

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 14, 43.

<sup>7</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 11, 27.

<sup>8</sup> « [L]es anciens, les grands-prêtres et les scribes » (οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς) sont mentionnés dans la première annonce de la Passion et de la résurrection, en *Évangile selon Marc* 8, 31. Ils figurent également tous en *Marc* 14, 53, au moment de la comparution de Jésus devant « le grand-prêtre », puis en *Marc* 15, 1, où ils « livrent » Jésus « à Pilate ».

<sup>9</sup> En *Évangile selon Marc* 3, 22, les « scribes » (γραμματεῖς) accusent Jésus d'être possédé ou d'obéir au chef des démons. En *Marc* 10, 33, « les grands-prêtres et les scribes » (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς) figurent dans la troisième annonce de la Passion et de la résurrection (*Marc* 10, 33-34). En *Marc* 11, 18, après la purification du sanctuaire (*Marc* 11, 15-17), « les grands-prêtres et les scribes entendirent et cherchaient comment le détruire » (ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτόν ἀπολέσωσιν). Ce passage peut également être rapproché de *Marc* 12, 12 dans la mesure où on y trouve également la mention d'une peur, qui est liée à la foule et qui retient les adversaires de Jésus de passer à l'action : ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ « car ils avaient peur de lui, car toute la foule était frappée par son enseignement [celui de Jésus] » (*Marc* 11, 18). En *Marc* 14, 10-11, Judas « sortit vers les grands-prêtres pour le leur livrer » (ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς, ἵνα αὐτόν παραδοῖ αὐτοῖς) et eux « se réjouirent » (ἐχάρησαν). Ce groupe apparaît également à plusieurs reprises dans les événements de la Passion, en *Marc* 14, 55, où ils cherchent un moyen de faire condamner Jésus à mort de sa comparution chez le grand-prêtre ; en *Marc* 15, 3, où ils l'accusent devant Pilate et en *Marc* 15, 11 où ils incitent la foule à demander la libération de Barabbas plutôt que de Jésus, des occurrences auquel on peut joindre celles du « grand-prêtre » (ὁ ἀρχιερεὺς) lui-même, en *Marc* 14, 47 ; 53 ; 54 ; 60 ; 61 ; 63 et 66. On peut enfin mentionner *Marc* 15, 10 (Ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτόν οἱ ἀρχιερεῖς. « Il [Pilate] comprenait en effet que c'était par envie que les grands-prêtres l'avaient livré [Jésus] à lui. ») et *Marc* 15, 31 (οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων « les grands-prêtres se moquaient entre eux avec les scribes [de Jésus crucifié]).

l'ensemble non juxtaposé portant sur Jean le baptiseur, fait intervenir le personnage d'Hérode (ὁ Ἡρώδης<sup>1</sup>), que l'on peut rapprocher des « Hérodiens », ou « partisans d'Hérode », des acteurs du récit qui apparaissent dans deux autres passages de l'Évangile : à l'issue de la guérison de l'homme à la main desséchée (*Marc 3, 1-6*)<sup>2</sup> et dans la controverse sur le tribut à payer à César (*Marc 12, 13-17*)<sup>3</sup>, auxquels on peut ajouter la parole de Jésus sur le « levain d'Hérode » (ἡ ζύμη Ἡρώδου) en *Marc 8, 15*<sup>4</sup>.

Deuxièmement, certains des passages formant tel ou tel ensemble non juxtaposé comportent aussi des thèmes qui apparaissent ailleurs dans l'œuvre à laquelle ils appartiennent, dans des passages qui ne peuvent être caractérisés comme se rattachant à cet ensemble. Par exemple, *Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3*, qui fait partie selon nous de l'ensemble consacré au texte de Clément lui-même, comprend aussi des phrases sur l'origine de la philosophie<sup>5</sup>. Or, ce thème apparaît aussi dans d'autres passages, dispersés dans la structure linéaire des *Stromates*, comme *Stromates I, 17, 81, 1 – 87, 7*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 6, 16 ; 6, 17 ; 6, 18 ; 6, 20 ; 6, 21 ; 6, 22.*

<sup>2</sup> Καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. « Et, étant sortis, les Pharisiens aussitôt faisaient un conseil avec les Hérodiens contre lui [Jésus], pour le faire périr. » (*Évangile selon Marc 3, 6*).

<sup>3</sup> Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν, ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ. « Et ils [toujours « les grands-prêtres, les scribes et les anciens » d'après *Marc 11, 27* et *Marc 12, 12*] envoient vers lui certains des Pharisiens et des Hérodiens, afin de l'attraper en parole. » (*Évangile selon Marc 12, 13*)

<sup>4</sup> ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου « Regardez, prenez garde au levain des Pharisiens et au levain d'Hérode. » (*Évangile selon Marc 8, 15*)

<sup>5</sup> *Stromates I, 1, 18, 3-4* : Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ πονηροῦ. Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίῃ γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς, αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν. « Et eux pensent que c'est en venant du mal que la philosophie serait entrée dans le monde, pour une corruption des Hommes, en venant d'un inventeur méchant. Mais moi, que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne conçoit de devenir le cultivateur d'un bien, je le démontrerai dans l'ensemble de mes *Stromates*, en suggérant que la philosophie aussi est d'une certaine façon une œuvre de la prescience divine. »

<sup>6</sup> Cf. notamment *Stromates I, 17, 81, 4-5* : Φιλοσοφία δὲ οὐκ ἀπεστάλη ὑπὸ κυρίου, ἀλλ' ἦλθε, φασί, κλαπεῖσα ἢ παρὰ κλέπτου δοθεῖσα, εἴτ' οὖν δύναμις ἢ ἄγγελος μαθὼν τι τῆς ἀληθείας καὶ μὴ καταμείνας ἐν αὐτῇ, ταῦτα ἐνέπνευσε καὶ κλέψας ἐδίδαξεν, οὐχὶ μὴ εἰδότος τοῦ κυρίου τοῦ καὶ τὰ τέλη τῶν ἐσομένων πρὸ καταβολῆς τοῦ <κόσμου καὶ τοῦ> ἕκαστον εἶναι ἐγνωκότος, ἀλλὰ μὴ κωλύσαντος · εἶχεν γάρ τινα ὠφέλειαν τότε ἢ εἰς ἀνθρώπους ἐρχομένη κλοπή, οὐ τοῦ ὑφελομένου τὸ συμφέρον σκοπομένου, κατευθυνούσης δὲ εἰς τὸ συμφέρον τῆς προνοίας τὴν ἐκβασιν τοῦ τολμήματος. « Quant à la philosophie, elle n'a pas été envoyée par le Seigneur, mais elle est venue, dit-on, parce qu'elle a été volée ou donnée par un voleur, soit, donc, qu'une puissance ou un ange, ayant appris quelque chose de la vérité, sans demeurer en elle, a inspiré ces choses et, les ayant volées, les a enseignées, sans que le Seigneur ne l'ignore, lui qui a connu les fins de ce qui devait arriver avant la création de l'univers et avant la création de ce qui appartenait à chacun, mais sans qu'il l'empêche. En effet, que ce vol arrive aux Hommes avait alors une utilité, non que celui qui avait dérobé la philosophie ait eu en vue l'utilité, mais la providence a dirigé le résultat de cette audace vers l'utilité. » Outre le thème de l'origine de la philosophie, *Stromates I, 17, 81, 4-5* peut être rapproché de *Stromates I, 1, 18, 3-4* par la présence du nom προνοία « providence » (cf. *I, 1, 18, 4* : αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν. « en suggérant que la philosophie aussi est d'une certaine façon une œuvre de la prescience divine. » Sur *Stromates I, 17*, cf. notamment Fabienne Jourdan, « La

Troisièmement, les passages qui constituent les ensembles non juxtaposés ne peuvent être détachés d'autres ensembles non juxtaposés, ou d'autres modalités par lesquelles les fragments d'une œuvre donnée sont unis d'une manière distincte de la structure linéaire – les discours, les listes et les motifs. Ainsi, on pourrait considérer la présence, dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3, d'un passage sur l'origine de la philosophie (en *Stromates* I, 1, 18, 3-4) comme la superposition partielle de deux ensembles non juxtaposés : l'un réunissant les passages relatifs au texte de Clément lui-même ; l'autre réunissant les passages consacrés à l'origine de la philosophie, auquel, outre *Stromates* I, 1, 18, 3-4 et *Stromates* I, 17, 81, 1 – 87, 7, on pourrait associer toutes les pages des *Stromates* étudiées par les chercheurs<sup>1</sup> qui se sont intéressés à la question de l'origine de la philosophie grecque chez Clément<sup>2</sup>. De même, *Évangile selon Marc* 8, 27 – 9, 1 peut être considéré comme faisant partie de l'ensemble constitué par les passages faisant intervenir Jean, puisque le nom Ἰωάννης apparaît en 8, 28<sup>3</sup>, mais il est possible aussi de la rattacher à au motif formé par les trois annonces de la mise à mort et de la résurrection de Jésus, dont la première apparaît en 8, 31<sup>4</sup>, et unifié par la répétition de la même suite de mots<sup>5</sup>.

---

théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 17, 81-87) », *Semitica et Classica*, 4, 2011, p. 147-170.

<sup>1</sup> Mentionnons notamment Jean Daniélou (*Message évangélique et culture hellénistique : aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1961), Salvatore R. C. Lilla (*Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 30 sq.), Arthur J. Droge (*Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1989, p. 141-149), Ignazio Sanna (« L'argomento apologetico "Furta Graecorum" », in Marcello Bordoni (dir.), *Problemi attuali di filosofia – teologia – diritto*. Studio della Pontificia Università Lateranense per il 50. della nuova sede, Rome, Libreria editrice lateranense, 1989, p. 119-143), Daniel Ridings (*The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995) et Alain Le Boulluec (*Stromate V*, op. cit., p. 13-18 et « Clément d'Alexandrie et la conversion du "parler grec" », in Suzanne Saïd (dir.), ἘΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989, *Leiden – New York, Brill*, 1999, p. 233-20, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne*, op. cit., p. 61-76).

<sup>2</sup> Par exemple, Alain Le Boulluec mentionne notamment *Stromates I, 17, 81, 1* ; I, 21, 101 – 22, 150 et II, 1, 1, 1 (dans *Stromate V*, « introduction ») et *Stromates I, 19, 94, 1* ; VI, 8, 67, 1 ; VI, 17, 153, 1 ; VI, 17, 157, 1 – 159, 8 ; VI, 17, 159, 9 ; VI, 17, 161, 2-3 ; VII, 2, 6, 4 (« Clément d'Alexandrie et la conversion du "parler grec" », *art. cit.*, p. 71-72).

<sup>3</sup> Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἥλιαν « Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le baptiseur, et d'autres Élie" » (*Évangile selon Marc* 8, 28)

<sup>4</sup> Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν, καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων, καὶ ἀποκτανθῆναι, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les prêtres, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que trois jours après il soit relevé » (*Évangile selon Marc* 8, 31)

<sup>5</sup> On trouve dans les trois annonces le verbe ἀποκτείνω « mettre à mort » et l'expression μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « après trois jours être relevé », avec le verbe à l'infinitif dans la première annonce et conjugué dans les deux autres.

Ce statut double des ensembles non juxtaposés<sup>1</sup> – ainsi que de toute autre forme de réunion des unités des textes envisagées comme des fragments – résulte selon nous de la nature de ces ensembles : tout comme les motifs et les listes, ils sont des textes potentiels qui émergent

Première annonce de la mise à mort et de la résurrection de Jésus ( <i>Évangile selon Marc</i> 8, 31)	Deuxième annonce de la mise à mort et de la résurrection de Jésus ( <i>Évangile selon Marc</i> 9, 31)	Troisième annonce de la mise à mort et de la résurrection de Jésus ( <i>Évangile selon Marc</i> 10, 32-34)
Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν, καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων, καὶ ἀποκτανθῆναι, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « Et il [Jésus] commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les prêtres, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que trois jours après il soit relevé »	Ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν· καὶ ἀποκτανθεὶς, μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. « En effet, il [Jésus] enseignait à ses disciples et il leur disait : "Le fils de l'Homme est livré aux mains des Hommes, ils le mettront à mort, et, lorsqu'il aura été mis à mort, après trois jours, il sera relevé. »	Καὶ παραλαβὸν πάλιν τοὺς δώδεκα, ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαίζουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτόν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. « Et, prenant à nouveau à part les douze, il [Jésus] commença à leur dire ce qui allait lui arriver : "Voici, nous mentons à Jérusalem et le fils de l'Homme sera livré aux grands-prêtres et aux scribes, ils le condamneront à mort, le livreront aux nations, se moqueront de lui, cracheront sur lui, le fouetteront, le tueront et, après trois jours, il sera relevé. »

<sup>1</sup> Pour les *Stromates*, ce statut à la fois autonome et lié au reste de l'œuvre, que nous envisageons pour les ensembles non juxtaposés, rejoint certaines remarques d'André Méhat. Premièrement, selon le chercheur, Clément alterne de manière volontaire ses emprunts à différentes sources. Ainsi, il remarque qu'en *Stromates* IV, 17, 105, 1 – 18, 113, 3, l'auteur suit l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, dont il cite de nombreux passages, de 1, 2-3 (cité en *Stromates* IV, 17, 105, 1) à 50, 1-2 (cité en *Stromates* IV, 18, 111, 4), sans pour autant reprendre le texte dans son intégralité (il cite par exemple 1, 2-3 puis 9, 2-3), puis qu'il cite trois fois la *Première épître aux Corinthiens* de Paul (un montage de certains mots de *Première épître aux Corinthiens* 13, 1 et 3 en *Stromates* IV, 18, 111, 5 ; 13, 3 en IV, 18, 112, 2 ; 13, 2 dans IV, 18, 112, 3), avant de revenir, pour trois citations, à l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, en la reprenant à partir du point où il l'avait laissée (50, 3 en IV, 18, 112, 4 ; 51, 1 en IV, 18, 113, 1 et 52, 2-4 en IV, 18, 113, 3) (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 236). Dans les termes que nous avons proposé d'employer, on pourrait parler ici d'un ensemble non juxtaposé formé par deux passages présentant tous les deux des références à l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome : *Stromates* IV, 17, 105, 1 – 18, 111, 4 et *Stromates* IV, 18, 112, 4 – 18, 113, 3. André Méhat remarque d'autres cas d'alternances de ce genre, entre deux intertextes, par exemple entre des reprises du *Traité des Vertus* de Philon et des *Proverbes* en *Stromates* II, 18, 84, 2 – 91, 1 (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 236-237) et propose d'appeler « composition en échiquier cette manière de composer » parce qu'elle « présente une alternance trop nette pour n'avoir pas été voulue » (*ibid.*, p. 237). Cependant, le chercheur note aussi que les frontières entre les passages repris à un premier intertexte et ceux empruntés à un second font souvent également l'objet d'un brouillage : « Loin donc de chercher la cohérence, Clément s'applique au contraire dans certains cas à en éviter jusqu'à l'apparence. » (*ibid.*, p. 239). Cette remarque correspond au flou qui existe souvent, au sein d'une œuvre donnée, entre deux ensembles non juxtaposés.



du texte concret. Plus précisément, ils appartiennent à un texte donné – à l’*Évangile selon Marc*, à la *Lettre apocryphe de Jacques* ou et aux *Stromates* – en tant que celui-ci constitue à la fois une matière première, déployée sur des pages ou sur tout autre support, et une dynamique, une tension qui s’exerce de cette matière première vers de nouveaux états selon lesquels celle-ci est organisée. Les ensembles non juxtaposés, les motifs et les listes constituent à ce titre comme des possibilités ouvertes par cette dynamique sans être pleinement incarnées ; des instantanés de cette tension.

Un dernier exemple de l’impossibilité de séparer un ensemble non juxtaposé du reste de l’œuvre dans laquelle il apparaît – et, notamment, de la séparer d’autres ensembles du même genre, apparaît dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. En effet, certains indices quant à la manière de rassembler des unités de ce texte à partir d’une caractérisation commune amènent à construire deux ensembles non juxtaposés partiellement superposables – comme s’ils étaient deux ensembles siamois.

La récurrence du verbe ΤΟΝΤΙΝ « être semblable à » permet de définir un ensemble non juxtaposé caractérisé par l’usage de ce terme et constitué par :

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 19-20<sup>1</sup> : Τῆν τὴν τῆνε ἀποῦρη ἐπιπέπῃ ἐτ οὐδαβ · « Rendez-vous semblables au Fils de l’Esprit Saint. » » (dans la quatrième tirade de Jésus<sup>2</sup>)

---

<sup>1</sup> Ce passage peut être considéré comme un fragment séparable des propositions qui, respectivement, le précède et le suit puisque celles-ci n’ont pas de rapport direct et nécessaire avec lui. En effet, l’encouragement à ressembler « au Fils de l’Esprit Saint » est précédé de l’injonction ὡποε ἐρετῆς ἀτῆ ἀρεῖ « Soyez meilleurs que moi. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 19) : les deux phrases ne peuvent être considérées comme liées que si l’on identifie « moi », donc Jésus, qui prononce ces mots, avec le « Fils de l’Esprit Saint », une identification qui n’est jamais explicite dans la *Lettre* et qui, en soi, n’a rien d’évident (*cf. supra*, Première partie, chapitre 3, 2. C.). Quant à la proposition qui suit cet encouragement, elle appartient à la narration et signale la prise de parole d’un autre locuteur : τότε ἀτί ὡντῆ ἀνδκ χε « Alors, je [Jacques] lui demandai, moi » (*Lettre* p. 6, 21-22).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 2-21.

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35<sup>1</sup> : parabole<sup>2</sup> du « royaume des cieux » (ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ<sup>3</sup>) comparé à une « branche de dattier » (<Ω> λ̄̄ ΝΒ̄̄ΝΝΕ<sup>4</sup>), dans la sixième tirade de Jésus<sup>5</sup>. Cf. ΕCΤ̄Ν ΤΔΝΤ ΝΓΔΡ ΔΥΩΛ̄̄ ΝΒ̄̄ΝΝΕ « car il [le royaume des cieux] ressemble à une branche de dattier<sup>6</sup> ».

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10-29<sup>7</sup> : parabole<sup>8</sup> du « Verbe » (ΛΟΓΟΣ<sup>9</sup>) comparé à un « grain de froment » (Β̄ΛΒ̄ ΙΛΕ Ν̄CΟΥΟ<sup>10</sup>), dans la sixième tirade de Jésus également<sup>11</sup>. Cf. πlogos ΝΓΔΡ ΕCΤ̄Ν ΤΩΝ ΔΥΒ̄ΛΒ̄ ΙΛΕ Ν̄CΟΥΟ « Le Verbe en effet est semblable à un grain de froment<sup>12</sup>. »

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 17-18 ou 29<sup>13</sup> : Τ̄ΝΤ̄Ν ΤΗΝΕ Δ̄̄Ν̄Ω̄Μ̄ΜΔΕΙ « Rendez-vous semblables à des étrangers<sup>14</sup>. », dans la septième tirade de Jésus<sup>15</sup>.

---

<sup>1</sup> Il n'y a pas de rapport nécessaire entre ΘΥΠΟΚΡΙCΙC CΩC ΟΥΗΟΥ ΔΒΔΛ ΝΤΜΗΕ : « L'hypocrisie, quant à elle, est loin de la vérité. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 21-22) et ΜΠΩΡ ΔCΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (*Lettre* p. 7, 22-23). En revanche, la seconde phrase est unie à celle qui la suit – ΕCΤ̄ΝΤΔΝΤ ΝΓΔΡ ΔΥΩΛ̄̄ ΝΒ̄̄ΝΝΕ « car il ressemble à une branche de dattier » (*Lettre* p. 7, 24-25) – par la présence d'un verbe conjugué à la troisième personne du singulier féminin, qui a donc pour sujet « le règne des cieux » (ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ). De même, le récit commençant par la mention de la « branche de dattier » (*Lettre* p. 7, 25-32) est lié à la phrase qui suit – ΝΕΝΔΟΥC ΜΜΕΝ ΠΕ ΕΝΕΟῩΝ ΩCΔΜ †ΝΟΥ ΔΡ̄ ΝΙ ΤΩCΕ Β̄Β̄ΡΡΕ · ΝΕΚ ΔCΝΤ̄C « Ce serait certes une bonne chose s'il y avait maintenant possibilité de faire des plants nouveaux pour toi sans elle. » (*Lettre* p. 7, 33-34) – par la présence d'un pronom personnel – le suffixe -C dans ΔCΝΤ̄C « sans elle » – qui peut faire référence, de manière anaphorique, à la « racine unique » (ΝΟΥΝΕ ΟΥΩΤ) (*Lettre* p. 7, 30-31) ou au « règne des cieux » (ΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ) (*Lettre* p. 7, 23), les deux noms étant au féminin en copte. En revanche, la phrase qui suit – ΕΠΕ<Ι> Δ̄̄Χ̄ Ι ΕΔΥ C̄ΙΝΕΕΙ CΔΘΗ ΜΠΙΟΥΔΕΙ Ω ΕΤΒΕ ΕΥ ΤΕΤ̄ΝΚΑΤΕΧΕ ΜΜΔΕΙ ΕΕΙCΕΠΗ ΔΒΩΚ « Puisque j'ai reçu la gloire sur ces choses avant ce temps, pourquoi me retenez-vous tandis que j'ai hâte de partir ? » (*Lettre* p. 7, 35-38) – n'a pas de lien de ce genre avec ce qui précède. Ainsi, le fragment pouvant être détaché de la structure linéaire et associé à d'autres fragments va de *Lettre* p. 7, 22 à p. 7, 35.

<sup>2</sup> Sur la caractérisation de ce passage comme une « parabole », cf. *infra* dans la même section.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 23.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 24-25.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 25 – p. 11, 6.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 24-25.

<sup>7</sup> Il n'existe pas de lien nécessaire entre l'énumération de plusieurs titres de paraboles en *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 6-10 et l'injonction qui suit : ΩΠΕ ΝΡΕCΕΠΗ CΔ ΠΡΔ ΜΠΛΟΓΟC « Soyez empressés à propos de l'état du Verbe. » (*Lettre* p. 8, 10-11). Celle-ci est liée aux phrases qui suivent (la présentation des trois états du Verbe p. 8, 10-15 puis le récit sur le grain de froment p. 8, 16-23) par la répétition du nom ΠΛΟΓΟC, une deuxième fois p. 8, 10 puis p. 8, 16. L'utilisation du démonstratif ΤΕΕΙ (p. 8, 26), faisant référence au « royaume des cieux » (ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ) dont il est question p. 8, 25 conduit à associer à ce passage la phrase qui apparaît aussitôt après (p. 8, 26-27), ainsi qu'à celle qui la suit (p. 8, 27-29), parce qu'elle lui est liée par la présence de l'expression ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ †ΧΟΥ « C'est pourquoi je vous dis » (p. 8, 27-28). Ainsi le fragment pouvant être intégré dans cet ensemble non juxtaposé est *Lettre* p. 8, 10-29.

<sup>8</sup> Sur la caractérisation de ce passage comme une « parabole », cf. *infra* dans la même section.

<sup>9</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10 (deux fois) et 16.

<sup>10</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 17.

<sup>11</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 25 – p. 11, 6.

<sup>12</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 16-17.

<sup>13</sup> On peut soit considérer la phrase Τ̄ΝΤ̄Ν ΤΗΝΕ Δ̄̄Ν̄Ω̄Μ̄ΜΔΕΙ « Rendez-vous semblables à des étrangers. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 17-18) comme susceptible de constituer un fragment isolable, soit considérer qu'il est lié aux phrases qui suivent par les références à la fuite et à l'exil (Τ̄ΝΝΟΥΧΕ Μ̄ΜΩ̄Τ̄Ν ΔΒΔΛ ΟΥΔΕΤ ΤΗΝΕ « vous vous bannissez vous-mêmes » en *Lettre* p. 11, 21-22 ; ΤΕΤ̄ΝΟΥΔΕΙΕ ΔΤΕΤ̄ΝΠΟΛΙC « vous vous éloignez de votre ville » p. 11, 22-23 ; ΠΕΤ̄ΜΔ ΝΩΠΕ ΤΕΤ̄ΝΚΩΕ Μ̄ΜΔC ΔΒΔΛ ΟΥΔΕΤ « vous abandonnez vous-mêmes votre demeure » p. 11, 24-25 ; ΝΕΤΟΥΔΔΤ « vous qui êtes bannis » p. 11, 27-28 et ΝΕΤΠΗΤ « vous qui êtes chassés » p. 11, 28), ce qui conduit à envisager ce fragment comme allant de *Lettre* p. 11, 17 à p. 11, 29.

<sup>14</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 17-18.

<sup>15</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 11 – p. 12, 17.

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 13-17<sup>1</sup>, dans la huitième tirade de Jésus<sup>2</sup>. Cf. Τῆν τὴν τῆν ἀνετε  
νε εὐοοῦ ἐν χεκλς ἐρετναϳωπε μῆνετε ἄνε εὐοοῦ ἐν « Rendez-vous semblables à ceux qui ne  
sont pas, pour que vous soyez avec ceux qui ne sont pas<sup>3</sup>. »

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 8 ou 11-30<sup>4</sup>, dans la conclusion narrative et/ou exclusivement  
dans la conclusion épistolaire<sup>5</sup>. Cf. ἐρι ἀπ<λ>τοοῦτκ σε ἀτρεκτντῶνῆ « Applique-toi donc à leur  
ressembler<sup>6</sup>. »

Mais, parmi ces six passages, l'un peut aussi être intégré à un autre ensemble non  
juxtaposé, défini à partir d'un autre critère : la caractérisation comme une parabole.

Aucun passage de la *Lettre apocryphe de Jacques* n'est explicitement qualifié de  
« parabole » (παρὰβολή dans ce texte<sup>7</sup>). Cependant, les paroles de Jésus qui suivent permettent  
de proposer une définition des paraboles et ainsi de caractériser comme telles certains passages  
du texte.

<sup>1</sup> La phrase où apparaît le verbe ΤΟΝΤΝ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 14-17) est liée à celle qui la précède  
(*Lettre* p. 13, 13-14) par la présence, dans celle-ci, du participe substantivé ΝΕΤϳΟΟΠ « vous qui existez » (p. 13,  
14). Le fragment est donc constitué par *Lettre* p. 13, 13-17.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 20 – p. 13, 25.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 14-17.

<sup>4</sup> L'usage de la troisième personne du pluriel dans la phrase où apparaît ΤΟΝΤΝ (ἐρι ἀπ<λ>τοοῦτκ σε  
ἀτρεκτντῶνῆ « Applique-toi donc à leur ressembler. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 20-21) conduit à  
associer celle-ci à la mention des bien-aimés p. 16, 10 (ἀνακ ἄδε ϳωφτ · ἀζῖβωκ ἀρῆῖ ἐθιῆλμ ἐειϳληλ ·  
ἀτριϳπε οὔμερος μῆ μῆρῆε† νεει ἐτναοὔνζ ἀβαλ « Et moi, en ce qui me concerne, je montai à Jérusalem en  
prient d'avoir une part avec les bien-aimés, ceux qui seront manifestés. » – *Lettre* p. 16, 8-11) et à toutes les  
références à ceux-ci qui suivent, au moyen de la troisième personne du pluriel (ϳωσ ἐρενετῆμεϳ ναϳι οὔδεῖν  
ἄρῆῖ ἄρῆτ « comme ceux-ci recevront une lumière par moi » – *Lettre* p. 16, 15-16 ; ἄβαλ ἄβαρ ἄνετῆλῆοοϳ  
† ἀποκαλλϳις ἄπεῖῆῶρ ὄλαπῆς νεν ἀβαλ ἐτβε νετῆμεϳ « en effet, en dehors des choses que j'ai dites, le  
Sauveur ne nous a pas dévoilé de révélation au sujet de ceux-là » – *Lettre* p. 16, 23-25 ; ἄνοὔμερος μῆ νεει ἄ  
ταϳοὔταϳε δεῖϳ νεϳ νεει ἄταϳαπῆδεῖς ἐειτοϳ νεϳ ἄϳηρε « il est une part avec ceux-là, qui ont été  
proclamés, ceux-là dont le Seigneur a fait ses enfants. » – *Lettre* p. 16, 27-30). Ainsi, le fragment irait de *Lettre*  
p. 16, 8 à la fin de l'œuvre p. 16, 30. Cependant, dans la mesure où p. 16, 8-11 appartient à la conclusion narrative  
tandis que la suite appartient à la conclusion épistolaire – ce changement étant marqué par le retour de la deuxième  
personne du singulier sous la plume de l'auteur († ῆρος · εϳχεσῶδε δε ἀτρετεϳοϳεῖτε ϳωπε ἀβαλ ἄμακ  
« Et je prie pour que le commencement soit de toi » – *Lettre* p. 16, 12-13) – on peut aussi considérer que le  
fragment, détachable de ce qui le précède, va seulement de *Lettre* p. 16, 12 à p. 16, 30, même si les troisièmes  
personnes du pluriel p. 16, 15 ; 21 ; 23 ; 27 et 28 sont alors sans référent explicite. Cette ambivalence dans les  
limites du passage détachable comme fragment – son début doit être p. 16, 12 puisqu'il s'agit du début de la  
conclusion épistolaire et, en même temps, il doit commencer p. 16, 8, au sein de la conclusion narrative pour que  
les troisièmes personnes du pluriel aient un référent – est liée selon nous à la nature particulière de la *Lettre  
apocryphe de Jacques*, une nature que ce texte partage, entre autres, avec l'*Évangile selon Marc* et avec les  
*Stromates* de Clément : ces trois textes sont en même temps linéaires et fragmentables, donc ils ne constituent ni  
une structure linéaire impossible à modifier ni une suite de fragments qui pourraient être directement détachés du  
reste de l'œuvre ; ils sont toujours à mi-chemin entre les deux.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, la note précédente.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 13, 20-21.

<sup>7</sup> Le mot παρὰβολή apparaît dans la *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 2 ; 8 ; 9 et p. 8, 4, à chaque fois pour parler  
du langage en paraboles et des paraboles en général.

ΜΗΝΝΣΑ ΠΖ[ΔΙ] Ε ΓΑΡ ΖΑΤΕΤΝ† ΔΝΑΓΚΗ ΔΡΔΕΙ · ΔΤΡΔΩ ΖΑΤΝ ΤΗΝΕ · ΝΚΕΜΝΤΩΜΗ<Ν> ΝΖΟΟΥ ΕΤΒΕ  
 ΜΠΑΡΒΟΛΗ ΝΕΣΡΩΦΕ ΠΕΝΖΕΝΡΩΜΕ · ΔΥΣΩ[ΤΜ] ΝΣΑ ΤΣΕΒΟ · ΔΥΩ ΝΣΕΡΝΟΙ ΝΝΩ[Ο]ΟΣ ΔΥΩ ΠΧΟ  
 ΔΥΩ ΠΚΩΤ · ΔΥΩ ΝΖΒ̄C̄ ΝΜΠΑΡΘΕΝΟΣ · ΔΥΩ ΠΒΕΚΕ ΝΝΕΡΓΑΤΗΣ ΔΥΩ ΝΕΚΕΙΔ† ΔΥΩ ΤΣΖΙΜΕ

« Car après la souffrance, vous m'avez obligé à rester auprès de vous encore dix-huit jours à cause des paraboles. C'était suffisant pour des hommes d'entendre l'enseignement et ils ont compris "Les bergers", "La semence", "La construction", "Les lampes des jeunes filles", "Le salaire des travailleurs", "Les didrachmes" et "La femme"<sup>1</sup>. »

D'après ces mots, les « paraboles » équivaldraient à un « enseignement » (ΣΕΒΟ<sup>2</sup>), correspondraient à des unités pouvant être résumées par un ou deux noms qui constituent l'équivalent de titres<sup>3</sup> et feraient souvent intervenir des réalités, notamment économiques, de la vie quotidienne<sup>4</sup>.

Certains chercheurs ont proposé<sup>5</sup>, voire considéré comme assurés<sup>6</sup>, des parallèles entre ces titres et des récits présents dans les *Évangiles selon Marc, Matthieu, Luc et Thomas* et qualifiés ou non, dans ces textes, de « paraboles<sup>7</sup> » et en ont déduit qu'une ΠΑΡΒΟΛΗ selon la *Lettre* avait nécessairement une nature narrative<sup>8</sup>. Selon nous, ce raisonnement n'a rien de

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 1-10.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 5-6.

<sup>3</sup> Il est difficile de déterminer si « "Les didrachmes" » et « "La femme" » (p. 8, 9-10) doivent être considérés comme deux titres séparés ou comme un titre unique, faisant référence à un seul et même récit, auquel cas il faudrait plutôt ponctuer « "Les didrachmes et la femme" ».

<sup>4</sup> La seule exception pourrait être « La femme », si l'on le considérait comme un titre séparé. Dans ce cas, on pourrait envisager qu'il désigne la « femme » comme concept ou qu'il fait référence à un personnage précis, comme « la femme » en *Genèse* 3, 1 (καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί « et le serpent dit à la femme », dans la version grecque) et *sq.*

<sup>5</sup> Cf. *entre autres* Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles de Jésus », *cap. cit.*, p. 524 ; Donald Rouleau, « L'Épître apocryphe de Jacques », *cap. cit.*, p. 116 et Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 196-197. Helmut Köster notamment reste très nuancé en parlant de rapprochements « au mieux, possibles » (« tentative at best ») (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 196-197).

<sup>6</sup> Cf. *notamment* David Brakke, « Parables and Plain Speech », *art. cit.*, note 54 p. 207, où l'auteur qualifie les parallèles proposés par Helmut Köster (cf. Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*) de « convaincants » (« persuasive »).

<sup>7</sup> Parmi les parallèles proposés par Helmut Köster (*Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 196-197) et Jean-Marie Sevrin (« Paroles et paraboles », *art. cit.*, p. 524), que nous reprenons *infra* dans la même section, le récit sur le semeur, celui sur la semence grandissant par elle-même et sur le grain de sénevé appartiennent, dans l'*Évangile selon Marc*, à un discours ἐν παραβολαῖς « en paraboles » (*Marc* 4, 2) et à une suite de παραβολαί (*Marc* 4, 33) et le récit sur le grain de sénevé est en outre caractérisé comme une παραβολή (*Marc* 4, 30). Dans l'*Évangile selon Matthieu*, le récit sur le semeur et celui sur le grain de sénevé appartiennent également à un discours ἐν παραβολαῖς « en paraboles » (cf. *Matthieu* 13, 3 et 34) et à une suite de παραβολαί (*Matthieu* 13, 53) et le second récit est également qualifié de παραβολή (*Matthieu* 13, 31). Chez *Luc*, le récit sur le semeur est dit διὰ παραβολῆς « en une parabole » (*Luc* 8, 4) et aucune caractérisation de ce genre n'apparaît pour le récit sur le grain de sénevé. Enfin, le mot ΠΑΡΒΟΛΗ n'apparaît nulle part dans l'*Évangile selon Thomas*.

<sup>8</sup> Helmut Köster (*Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 196-197) propose ainsi de rapprocher le titre « La semence » (ΠΧΟ ; *Lettre*, p 8, 7) et les passages narratifs sur le semeur dans les synoptiques (*Évangile selon Marc* 4, 3-9 ; *Évangile selon Matthieu* 13, 4-8 ; *Évangile selon Luc* 8, 5-8), hypothèse également soutenue par Jean-Marie Sevrin, qui ajoute un parallèle avec *Évangile selon Thomas*, 9 (Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles », *art. cit.*, p. 524). Les deux mêmes auteurs (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, *op. cit.*, p. 196-197 et Jean-Marie Sevrin, « Paroles et paraboles », *art. cit.*, p. 524) associent également ce même titre aux récits sur la semence grandissant par elle-même (*Marc* 4, 26-29) et sur le grain de sénevé (*Marc* 4, 30-32 et *Thomas*, 20 selon Jean-

certain. D'une part, tout parallèle proposé à partir de la liste de ΠΑΡΑΒΟΛΗ donnée par Jésus dans la *Lettre* ne peut que demeurer une hypothèse, notamment parce qu'il ne s'agit que de titres : les rapprochements auraient été plus probants si le texte attribué à Jacques avait comporté les passages eux-mêmes auxquels ces titres font référence. D'autre part, en admettant la possibilité de parallèles avec les *Évangiles selon Marc, Matthieu, Luc et Thomas*, il est certes possible de rapprocher les titres énumérés par Jésus de récits que comportent ces textes, mais aussi de les associer à des passages non narratifs présents dans ces mêmes œuvres, caractérisés

---

Marie Sevrin, auquel on pourrait également ajouter *Matthieu* 13, 31-32 et *Luc* 13, 18-19. Il est aussi possible d'associer le titre ΠΧΟ, que l'on peut aussi traduire par « l'ensemencement » ou « le fait de semer », au récit, en *Évangile selon Matthieu* 13, 24-30, consacré à un « Homme qui a semé de la bonne semence » (ἄνθρωπος σπείρας καλὸν σπέρμα) (*Matthieu* 13, 24) et à son « ennemi » (ἐχθρός) qui « sema par-dessus de la mauvaise herbe au milieu du blé » (ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου) (*Matthieu* 13, 25). Dans ce cas, un rapprochement avec le passage parallèle dans l'*Évangile selon Thomas* (logion 57) serait également pertinent. En ce qui concerne les autres titres, on pourrait associer ΝΝΩ[Ο]ΟС « les bergers » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 6) à *Évangile selon Jean* 10, 11-15 (le « bon berger » et le « berger salarié ») ; ΠΚΩΤ « La construction » (*Lettre* p. 8, 7) d'*Évangile selon Luc* 14, 28-30 (l'Homme voulant construire une tour) ; ΝΖΒС ΝΜΠΑΡΘΕΝΟС « Les lampes des jeunes filles » (*Lettre* p. 8, 7-8) d'*Évangile selon Matthieu* 25, 1-13 (les jeunes filles « prudentes » et les jeunes filles « folles ») et ΠΒΕΚΕ ΝΝΕΡΓΑΤΗΣ « Le salaire des travailleurs » (*Lettre* p. 8, 8-9) d'*Évangile selon Matthieu* 20, 1-16 (les ouvriers payés après avoir travaillé à partir de l'aube, de la troisième, de la sixième, de la neuvième ou de la onzième heure). Les deux derniers titres, ΝΕΚΕΙΔ† ΔΥΩ ΤС2ΙМЕ « "Les didrachmes" et "La femme" » (*Lettre* p. 8, 9-10) – ou le dernier si l'on considère que « Les didrachmes et la femme » comme un titre unique – sont plus difficiles à rapprocher d'un ou plusieurs récits présents dans d'autres textes canoniques ou apocryphes. Aucun récit ne s'impose pour « Les didrachmes » seules. Pour « La femme » envisagé comme un titre séparé, on pourrait penser au récit sur du « levain qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de farine » (ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυπεν ἐνέκρυπεν εἰς ἄλευρου σάτα τρία) en *Matthieu* 13, 33, ainsi qu'à ses parallèles chez *Luc* (*Luc* 13, 21) et chez *Thomas* (*Thomas*, 96, où la syntaxe met d'ailleurs l'accent sur la femme plutôt que sur le levain : ΤΜΝ ΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ ΕСΤΝΤΩΝ ΕΟΥС2ΙМЕ ΔСХΙ ΝΟΥΚΟΥΕΙ ΝСΔΕΙΡ... « Le règne du père est comparable à une femme. Elle a pris un peu de levain... »), ou bien au récit, présent chez *Thomas*, sur une femme laissant tomber de la farine d'une cruche brisée, sans s'en rendre compte (*Thomas*, 97, où la syntaxe met également l'accent sur la femme : ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ ΕСΤНТΩΝ Δ<O>УС2ΙМЕ ЕСЧΙ ΖΛ ΟУСΛ[ΜΕΕΙ]... « Le règne du père est comparable à une femme qui porte une cruche... ». Enfin, dans le cas des « didrachmes et la femme » envisagé comme un titre unique, on pourrait penser à *Luc* 15, 8-9, sur « une femme ayant dix drachmes » (τίς γυνή δραχμάς ἔχουσα δέκα ; *Luc* 15, 8), bien que, dans ce cas, le parallèle soit compliqué par le fait qu'il s'agisse de « drachmes » (ΔΡΑΧΜΗ dans la version copte) et non de « didrachmes ». (Pour la version copte du Nouveau Testament, nous suivons le texte édité par George William Horner : *The Coptic version of the New Testament in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic: with critical apparatus, literal English translation and register and notes of fragments. Volume II. The Gospel of S. Luke*, Oxford, The Clarendon Press, 1911.) Parmi ces passages, le récit sur le bon grain et la mauvaise herbe (*Matthieu* 13, 24-30) et le récit sur du levain utilisé par une femme (*Matthieu* 13, 33) appartiennent à un discours caractérisé comme ἐν παραβολαῖς (cf. *Matthieu* 13, 3 et 34) et le second est en outre qualifié individuellement de παραβολή (*Matthieu* 13, 33). En revanche, le terme παραβολή n'apparaît pas pour caractériser le récit sur le bon grain et la mauvaise herbe tel qu'il apparaît chez *Thomas* (57) et le récit sur la femme et le levain tel qu'il apparaît chez *Luc* (*Luc* 13, 21) et chez *Thomas* (96) ni pour qualifier les récits sur le « bon berger » et le « berger salarié » (*Jean* 10, 11-15), sur l'Homme voulant construire une tour (*Luc* 14, 28-30), sur les jeunes filles « prudentes » et sur les jeunes filles « folles » (*Matthieu* 25, 1-13), sur les ouvriers ayant commencé à travailler à différentes heures (*Matthieu* 20, 1-16) et sur la femme et la cruche (*Thomas*, 97). Ce n'est pas non plus le cas pour le récit sur une femme ayant perdu une drachme (*Luc* 15, 8-9), à moins de considérer que celle-ci fait partie d'un ensemble comportant également le récit sur la brebis perdue (*Luc* 15, 4-7) et sur les deux fils (*Luc* 15, 11-32) et que cet ensemble est qualifié de παραβολή en *Luc* 15, 3.

ou non comme des « paraboles<sup>1</sup> ». Par exemple, le titre ΠΒΕΚΕ ΝΝΕΡΓΔΤΗΣ<sup>2</sup> « Le salaire des travailleurs » pourrait être associé à une phrase de Jésus dans l'Évangile selon Luc : ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστίν « car le travailleur est digne de son salaire<sup>3</sup> ». Ainsi, on ne peut pas tenir pour certain que la ΠΑΡΑΒΟΛΗ selon la *Lettre* serait nécessairement un récit.

La ΠΑΡΑΒΟΛΗ d'après le texte attribué à Jacques peut donc être définie par trois éléments : il s'agit d'un enseignement ; d'une unité, narrative ou non, pouvant être résumée par un titre et d'un passage faisant référence à des réalités quotidiennes.

En se fondant sur cette définition, on peut envisager trois passages de la *Lettre apocryphe de Jacques* comme des ΠΑΡΑΒΟΛΗ. Cette caractérisation commune permet de les considérer comme formant un ensemble non juxtaposé :

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35<sup>4</sup> : le passage pourrait être intitulé « La branche de dattier » ; il comporte un récit (p. 7, 25-32<sup>5</sup>) mais aussi des injonctions qui sont adressées directement à un des deux<sup>6</sup> ou aux deux interlocuteurs<sup>7</sup> et qui échappent donc en partie au récit (p. 7, 22-23 et p. 7, 33-35) ; enfin, il fait intervenir une réalité quotidienne, celle de la croissance du palmier<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Parmi les parallèles que nous proposons *infra* dans la même section, la phrase sur le salaire du travailleur en *Luc* 10, 7 n'est pas qualifiée de παραβολή. En revanche, la phrase sur « les constructeurs » en *Marc* 12, 10-11 ; *Matthieu* 21, 42 et *Luc* 20, 17-18 peut être considérée comme appartenant respectivement à un discours ἐν παραβολαῖς (cf. *Marc* 12, 1) et à une παραβολή (cf. *Matthieu* 21, 33 et *Luc* 20, 9). A nouveau, on ne trouve pas de caractérisation de ce genre pour le parallèle en *Thomas*, 66.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 8-9.

<sup>3</sup> *Évangile selon Luc* 10, 7. Cette phrase n'est pas qualifiée de παραβολή. Dans la version copte de ce passage, on retrouve les deux mots employés en *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 8-9 : ΠΕΡΓΔΤΗΣ ΓΔΡ ΜΠΩΔ ΜΠΕΦΒΕΚΕ (cf. George William Horner, *The Coptic version. Volume II, op. cit.*). De la même façon, on pourrait rapprocher ΠΚΩΤ « La construction » (*Lettre* p. 8, 7) de la reprise des versets 22 et 23 Psaume 118 (117) en *Marc* 12, 10-11 (Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν) ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : la pierre qu'ont rejetée les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux ? », ainsi que des passages parallèles en *Matthieu* 21, 42 et *Luc* 20, 17-18 (dans les trois cas, le grec οἱ οἰκοδομοῦντες est rendu en copte par un mot dérivé de ΚΩΤ « construire », donc un mot de la même famille que ΠΚΩΤ, employé en *Lettre* p. 8, 7) auxquels on pourrait joindre également *Thomas*, 66. (Pour les passages en copte de *Marc*, *Matthieu* et *Luc*, cf. George William Horner, *The Coptic version of the New Testament in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic: with critical apparatus, literal English translation and register and notes of fragments. Volume I. The Gospel of S. Matthew and S. Mark, Oxford, The Clarendon Press, 1911 et id., The Coptic version. Volume II, op. cit.*)

<sup>4</sup> Pour la délimitation de ce passage, cf. *supra*.

<sup>5</sup> Cf. les verbes d'action ΖΕΤΕ « se répandre » p. 7, 25 ; ΤΕΥΟ ΔΒΔΛ « produire » p. 7, 26 ; † ΟΥΩ « éclore » p. 7, 27, ΤΡΟ « rendre » p. 7, 28 ; ΩΩΠΕ « advenir » p. 7, 29-30 ; ΤΩΚΜ « cueillir » p. 7, 31 et ΧΠΟ « donner naissance » p. 7, 32.

<sup>6</sup> ΜΠΩΡ ΔΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥ « Ne laissez pas se flétrir le Royaume des cieux. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23)

<sup>7</sup> ΝΕΝΔΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ ΕΝΕΟΥΝ ΩΣΔΜ †ΝΟΥ ΔΡ ΝΙ ΤΩΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΟΝΤ̄ « Ce serait certes une bonne chose s'il y avait maintenant possibilité de faire des plants nouveaux pour toi sans elle. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 33-34)

<sup>8</sup> Cf. les noms <Ω> Χ̄ « branche » p. 7, 24 ; ΒΝΝΕ « dattier » p. 7, 24-25 ; ΚΑΡΠΟΣ « fruit » p. 7, 25 ; 29 et 32 ; ΣΩΒΕ « feuille » p. 7, 27 ; ΔΤΕ « moëlle » p. 7, 28 – Le terme désigne ici une substance sucrée que l'on trouve à

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10-29<sup>1</sup> : le passage pourrait être intitulé « Le grain de froment » ; il comporte un récit (p. 8, 17-23<sup>2</sup>) mais aussi plusieurs injonctions adressées aux deux interlocuteurs (p. 8, 10-11<sup>3</sup> et p. 8, 26-29<sup>4</sup>), un passage non narratif sur les trois « états » (ρλ<sup>5</sup>) du Verbe (ΛΟΓΟΣ<sup>6</sup>) (p. 8, 11-15) ; enfin, il fait intervenir une réalité quotidienne, celle de la croissance du froment<sup>7</sup>.

*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-31<sup>8</sup> : le passage pourrait être intitulé « L'épi » ; il comporte un récit (p. 12, 22-27<sup>9</sup>) mais aussi une injonction adressée aux deux interlocuteurs (p. 12, 27-31<sup>10</sup>) ; enfin, il fait intervenir une réalité quotidienne, celle de la croissance d'un épi<sup>11</sup>.

---

la cime du palmier. Cf. *infra*. Pline l'Ancien notamment la décrit comme une *dulcis medulla* « moëlle sucrée » en *Histoire naturelle*, XIII, 9, 39. – et ΝΟΥΝΕ « racine » p. 7, 30 (Pour le livre XIII de l'*Histoire naturelle*, nous suivons le texte établi par Alfred Ernout – Paris, Les Belles Lettres, 1956.)

<sup>1</sup> Pour la délimitation de ce passage, cf. *supra*.

<sup>2</sup> Cf. les verbes d'action ΧΟ « semer » p. 8, 18 et 23 ; ΡΩΤ « pousser » p. 8, 19 ; Ρ ΖΩΒ « travailler » p. 8, 21 ; ΤΣΑΝΟ « ranger » p. 8, 22 et ΨΩΧΠ « réserver » p. 8, 23.

<sup>3</sup> ΨΩΠΕ ΠΡΕΦΘΕΠΗ ΖΔ ΠΡΔ ΜΠΛΟΓΟΣ « Soyez pressés à propos de l'état du Verbe. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10-11)

<sup>4</sup> ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΒΔΜ ΜΜΩΤΝ ΝΧΙ ΔΡΩΤΝ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ · ΤΕΕΙ ΕΡΕΤΝΤΜΧΙ ΤΣ ΖΙΤΝ ΟΥΓΝΩΣΙΣ · ΝΤΕΤΝΔΨ ΒΙΝΤΣ ΕΝ · ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ †ΧΟΥ ΜΜΔΣ ΝΝΗΤΝ ΧΕ ΕΡΙΝΗΦΕ · ΜΠΩΡ ΔΡΠΛΔΝΔ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le royaume des cieux. Lui, si vous ne le recevez pas par la connaissance, vous ne pourrez pas le trouver. C'est pourquoi je vous dis : soyez sobres, n'erre pas ! » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 26-29).

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 12.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 11.

<sup>7</sup> Cf. en plus des verbes ΧΟ « semer » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 18 et 23) et ΡΩΤ (« pousser » p. 8, 19) précédemment mentionnés, les noms ΒΛΒΙΛΕ « grain » p. 8, 17 et 20 ; ΣΟΥΟ « froment » p. 8, 17 et ΖΡΕ « nourriture » p. 8, 22.

<sup>8</sup> Il n'existe pas de lien nécessaire entre *Lettre* p. 12, 22-31 et les phrases qui le précèdent immédiatement. Celles que l'on trouve en *Lettre* p. 12, 17-20 appartiennent à la narration : ΝΕΕΙ ΝΤΔΡΝΣΑΤΜΟΥ ΔΖΝΡΛΥΠΙ ΝΤΔΡΕΦΝΕΥ ΔΕ ΔΡΔΝ ΧΕ ΔΖΝΡΛΥΠΕΙ ΠΔΧΕΦ « Quand nous entendîmes ces paroles, nous nous attristâmes. Et lorsqu'il nous vit nous attrister, il nous dit ». On ne peut donc les considérer comme faisant partie du même fragment que celles qui suivent et qui font partie d'une tirade de Jésus, la huitième dans la *Lettre* (p. 12, 20 – p. 13, 25). La première phrase de cette tirade – ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ †ΧΟΥ ΜΜΔΣ ΝΝΗΤΝ ΧΕΚΔΣ ΕΡΕΤΝΔΣΟΥΩΝ ΤΗΝΕ « C'est pourquoi je vous le dis, afin que vous vous connaissiez. » (*Lettre* p. 12, 20-22) – n'est pas directement lié à ce qui suit : le verbe ΣΟΥΩΝ « connaître » n'est employé à nouveau que p. 12, 37. De plus, la conjonction ΓΔΡ, qui apparaît aussitôt après – ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜΣ « Car le règne des cieux est pareil à un épi » (*Lettre* p. 12, 22-23) – ne peut être considérée comme établissant un lien de causalité qui obligerait à associer p. 12, 20-22 et p. 12, 22-23. En effet, nous avons vu *supra* (Première partie, chapitre 1, 3. A. b.) que dans la *Lettre*, tout comme dans l'*Évangile* et les *Stromates*, de tels liens logiques étaient souvent employés comme de simples juxtapositions. Les phrases qui suivent, en revanche (*Lettre* p. 12, 22-31), sont unies par la récurrence du mot ΖΜΣ « épi » (*Lettre* p. 12, 23 ; 27 et 29) et par la présence du mot ΤΜΝΤΡΡΟ « règne » en *Lettre* p. 12, 22 et 30-31. En revanche, il n'existe pas de lien aussi net entre la fin de *Lettre* p. 12, 22-31 (ΝΤΩΤΝ ΖΩΤ · ΤΗΝΕ ΘΕΠΗ · ΔΤΡΕΤΝΩΖΣ ΝΗΤΝ ΝΝΟΥΖΜΣ · ΝΩΝΖ · ΧΕΚΔΣΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi vivant, afin que vous soyez emplis du règne. » – *Lettre* p. 12, 27-31) et ce qui suit (ΔΥΩ ΕΦΟCON ΜΕΝ ΕΕΙΨΟΟΠ ΖΔΤΕ ΤΗΝΕ · ΠΡΟCΧΕ ΔΡΔΕΙ ΔΥΩ ΝΤΕΤΝΠΕΙΘΕ ΝΗΕΙ « Et aussi longtemps que je suis avec vous, prêtez-moi attention et obéissez-moi. » – *Lettre* p. 12, 31-33). Ainsi, le passage pouvant être envisagé comme un fragment va de *Lettre* p. 12, 22 à *Lettre* p. 12, 31.

<sup>9</sup> Cf. les verbes d'action ΡΩΤ « pousser » p. 12, 23 ; ΧΕΤΕ « mûrir » p. 12, 25 ; ΣΙΤΕ « répandre » p. 12, 25 et ΜΟΥΖ « emplir » p. 12, 26.

<sup>10</sup> ΝΤΩΤΝ ΖΩΤ · ΤΗΝΕ ΘΕΠΗ · ΔΤΡΕΤΝΩΖΣ ΝΗΤΝ ΝΝΟΥΖΜΣ · ΝΩΝΖ · ΧΕΚΔΣΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi vivant, afin que vous soyez emplis du règne. » – *Lettre* p. 12, 27-31)

<sup>11</sup> Cf. en plus des verbes ΡΩΤ « pousser » (*Lettre* p. 12, 23) et ΧΕΤΕ « mûrir » (p. 12, 25), précédemment mentionnés, les noms ΖΜΣ « épi » (*Lettre* p. 12, 23 ; 27 et 29), ΣΩΨΕ « champ » (*Lettre* p. 12, 24 et 26-27) et ΚΑΡΠΟΣ « fruit » (*Lettre* p. 12, 26).

Or, cet ensemble recouvre partiellement celui que construit la récurrence du verbe ΤΟΝΤΝ « être semblable à ». En effet, deux passages, *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35 et p. 8, 10-29 appartiennent aux deux ensembles à la fois puisqu'ils comportent le verbe ΤΟΝΤΝ « être semblable à »<sup>1</sup> et présentent, en même temps, les trois éléments de définition de la ΠΑΡΑΒΟΛΗ selon la *Lettre*. Ainsi, les deux ensembles non juxtaposés apparaissent comme juxtaposés et donc comme impossibles à séparer, à la manière de deux siamois.

Ensemble non juxtaposé formé par la récurrence du verbe ΤΟΝΤΝ « être semblable à »	Ensemble non juxtaposé formé par les passages pouvant être caractérisés comme des ΠΑΡΑΒΟΛΗ
<i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 11, 17-18 ou 29 <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 12, 13-17 <b>Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-31</b> <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 16, 8 ou 11-30	<i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 7, 22-35 <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 8, 10-29 <i>Lettre apocryphe de Jacques</i> p. 12, 22-31

L'inséparabilité de ces deux ensembles dans la *Lettre apocryphe de Jacques* confirme ce que nous avons proposé concernant la nature des ensembles non juxtaposés en général. Parce qu'ils constituent des textes potentiels, ils sont à la fois indépendants du texte concret et liés à lui ; autonomes par rapport à d'autres ensembles, listes ou motifs constitués à partir du même texte et, en même temps, au moins partiellement inséparables d'eux.

## **B. Les échos lexicaux, structuraux et thématiques constitutifs des ensembles non juxtaposés**

L'existence des ensembles non juxtaposés, formant comme des textes virtuellement autonomes par rapport au reste de l'œuvre dans laquelle ils apparaissent, est confirmée par d'autres répétitions, qui ne relèvent pas, comme les premières, d'une manière commune de caractériser les passages. Ces secondes répétitions sont de trois types.

Certaines sont lexicales : certains mots apparaissent dans deux, plusieurs voire tous passages qui forment un ensemble non juxtaposé sans être liés à la caractéristique commune aux fragments rassemblés. Par exemple, dans les trois passages de la *Lettre apocryphe de Jacques* qui peuvent être caractérisés comme des ΠΑΡΑΒΟΛΗ « paraboles » et qui constituent

---

<sup>1</sup> Cf. ΕΣΤΙΝ ΤΑΝΤ ΝΓΔΡ ΔΥΨΑΞ ΝΒΝΝΕ « car il [le royaume des cieux] ressemble à une branche de dattier » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 24-25) et ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΕΥΤΙΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙ ΛΕ ΝΚΟΥΟ « Le Verbe en effet est semblable à un grain de froment. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 16-17.)



pour cette raison un ensemble non juxtaposé (*Lettre* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-33), on trouve l'expression ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ « le règne des cieux » :

ΜΠΩΡ ΔΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux<sup>1</sup> » dans le premier

ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΣΔΜ ΜΜΩΤΗ ΝΧΙ ΔΡΩΤΗ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux<sup>2</sup>. » dans le deuxième

ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜC · ΕΔΡΩΤ ΖΝΝ ΟΥCΩΦΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ<sup>3</sup> » dans le troisième

De même, le mot φως « lumière » figure dans trois des cinq passages qui constituent selon nous l'ensemble non juxtaposé consacré par Clément à son texte lui-même (*Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 ; *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3 ; *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 ; *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4). On le trouve en effet :

dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 : μεταδιδόνα δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « il [le Seigneur] a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière<sup>4</sup> »

dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3 : Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσι « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins<sup>5</sup> »

et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 : Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθῆς, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés<sup>6</sup>. »

Nous considérons que la reprise de termes qui, sans être exactement les mêmes, sont néanmoins formés sur la même racine, joue aussi un rôle dans la constitution et dans le fonctionnement des ensembles non juxtaposés, raison pour laquelle nous les prenons également en compte. Ainsi, nous considérons que la présence de τίθημι « poser », dans *Marc* 4, 21-23<sup>7</sup> et de προστίθημι « ajouter » dans *Marc* 4, 24-25<sup>8</sup> participe à la constitution de l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles dans l'Évangile selon Marc, ensemble qui comporte notamment ces deux passages<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 23-25.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-24. Le nom ΜΝΤΡΡΟ « règne » apparaît également une seconde fois, sans complément du nom, dans la troisième des trois paraboles de la *Lettre* : ΧΕΚΛΑCΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « afin que vous soyez emplis du règne. » (p. 12, 29-31)

<sup>4</sup> *Stromates* I, 1, 13, 1.

<sup>5</sup> *Stromates* I, 12, 55, 4.

<sup>6</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 4.

<sup>7</sup> Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆῃ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆῃ ; « Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire ? » (*Évangile selon Marc* 4, 21)

<sup>8</sup> καὶ προστεθήσεται ὑμῖν « et il sera ajouté pour vous » (*Évangile selon Marc* 4, 24)

<sup>9</sup> Cet ensemble compte douze autres passages : *Évangile selon Marc* 3, 23b-29 ; 4, 3-8 ; 4, 9 ; 4, 11-12 ; 4, 13-20 ; 4, 26-29 ; 4, 31-32 ; 7, 14b-16 ; 7, 18-23 ; 12, 1-9 ; 12, 10-11 et 13, 28-29.

D'autres répétitions sont structurales.

Parmi celles-ci, certaines concernent le plan des passages formant un ensemble non juxtaposé. Ainsi, dans les trois ΠΑΡΑΒΟΛΗ « paraboles » de la *Lettre*, on distingue une même structure en trois temps, qui fait se succéder les présentations d'un ensemencement, de la croissance de ce qui a été semé, et d'un ensemencement nouveau, comme nous le montrons dans le tableau suivant.

	Ensemencement	Croissance	Nouvel ensemencement
<i>Lettre</i> , p. 7, 22-35	ΕΣΤΙΝΤΑΝΤ · ΝΓΑΡ ΔΥ<Ω>Λ̄ ζ̄ ΝΒ̄ΝΙΝΕ · ΕΝΤΑΔΑΝΕΦΚΑΡΠΟΣ ΖΕΤΕ ΜΠΕΦΚΩΤΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier dont les fruits se sont répandus autour d'elle. » (p. 7, 24-26)	ΔΥΤΕΥΟ ΔΒΔΛ ΝΖΕΝΩΒΕ ΔΥΩ Ν ΤΑΡΟΥΤ ΟΥΩ ΔΖΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ « Elle a fait sortir des feuilles et quand elles ont poussé elles ont asséché la tête. » (p. 7, 26-28)	ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΖΩΦΕ · ΔΒΔΛ ΖΝ̄ †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ Ν̄ ΤΑΡΟΥΤΑΚ<Μ>Φ ΔΥΧΠΟ Ν̄ ΖΝ̄ΚΑΡΠΟΣ ΖΙΤΝ̄ ΖΔΖ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 28-32)
<i>Lettre</i> , p. 8, 10-29	ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΑΡ ΕΦΤΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ Ν̄ΣΟΥΟ · ΠΕΕΙ Ν̄ ΤΑΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔΦ · ΔΦΤΑΝΖΟΥΤΦ « Le <i>logos</i> en effet ressemble à un grain de froment : quand quelqu'un l'a semé, il y a mis sa confiance » (p. 8, 16-18)	ΔΥΩ ΝΤΑΡΕΦΡΩΤ ΔΦΜΡΡΙΤΦ · ΕΛΦΝΕΥ ΔΖΔΖ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ Ν̄ ΟΥΕΙΕ · ΔΥΩ ΝΤΑΡΕΦΡ̄ ΖΩΒ · ΔΦΟΥΧΕΕΙ · ΕΛΦΤΣΕΝΔΦ Ν̄ ΝΟΥΖΡΕ « et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. » (p. 8, 18-22)	ΠΑΛΙΝ ΔΦΩΦΑΠ̄ ΔΧΟ « Et à nouveau, il en a laissé pour le semer. » (p. 8, 22-23)
<i>Lettre</i> , p. 12, 22-33	ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ Ν̄ΝΟΥΖΜ̄Σ̄ « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (p. 12, 22-23)	ΕΛΦΡΩΤ ΖΝ̄Ν ΟΥΣΩΦΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ Ν̄ΤΑΡΕΦΧΕΤΕ · ΔΦΣΙΤΕ Μ̄ ΠΕΦΚΑΡΠΟΣ « qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit » (p. 12, 23-26)	ΔΥΩ ΔΝ ΔΦΜΟΥΖ ΝΤΣΩΦΕ Ν̄ΖΝ̄Μ̄Σ̄ · ΔΚΕΡΔΜΠΕ « et de nouveau il a rempli le champ d'épis pour une autre année. » (p. 12, 26-27)

D'autres répétitions structurales concernent non les passages considérés dans leur ensemble, mais certaines des phrases qui les constituent : celles-ci comportent les mêmes structures syntaxiques. Ainsi, les cinq passages qui, dans l'*Évangile selon Marc*, forment l'ensemble non juxtaposé uni par la référence à Jean le baptiseur comportent tous des paroles au discours direct :

Καὶ ἐκήρυσσεν, λέγων : Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμι ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. « Et il [Jean] proclamait en disant : "Il vient, celui qui est plus fort que moi, après moi, lui dont je ne suis pas capable de délier, en me baissant, la lanière des sandales."<sup>1</sup> » dans *Marc* 1, 4-9

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 7.

Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες · καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ · Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν ; Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν « Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner ; et ils viennent et lui disent : "Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent-ils, alors que les disciples qui sont à toi ne jeûnent pas ?" Et Jésus leur dit : "Les fils de la chambre de mariage, quand l'époux est avec eux, peuvent-ils jeûner ? Pendant le temps où le marié est avec eux ils ne peuvent pas jeûner."<sup>1</sup> » dans *Marc 2*, 18-22

καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν · ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé."<sup>2</sup> » entre autres<sup>3</sup>, dans *Marc 6*, 14-29

ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ."<sup>4</sup> », entre autres<sup>5</sup>, dans *Marc 8*, 27 – 9, 1

Καὶ ἔλεγον αὐτῷ · ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; Ἡ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς ; Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς · ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἓνα λόγον, καὶ ἀποκρίθητέ μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. Τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; Ἀποκρίθητέ μοι. Καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοῦς, λέγοντες · ἐὰν εἴπωμεν · ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ · διὰ τί [οὖν] οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ ; Ἀλλὰ εἴπωμεν · ἐξ ἀνθρώπων « Et ils [les grands-prêtres, les scribes et les anciens (cf. 11, 27)] lui disaient : "Par quelle sorte de pouvoir fais-tu ces actions ? Ou qui t'a donné le pouvoir de faire ces actions ?" Et Jésus leur dit : "Je vous demanderai une seule parole. Répondez-moi et je vous dirai par quelle sorte de pouvoir je fais ces actions : le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? Répondez-moi." Et ils réfléchissaient entre eux en disant : "Si nous disons,

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 2*, 18-19.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 6*, 14-16.

<sup>3</sup> Cf. aussi Ἐλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." » (*Évangile selon Marc 6*, 18) ; εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ · αἰτήσόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοὶ · καὶ ὅμοσεν αὐτῇ [πολλὰ] · ὃ τι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοί, ἕως ἡμίσεος τῆς βασιλείας μου. Καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς · τί αἰτήσωμαι ; Ἡ δὲ εἶπεν · τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἠτήσατο, λέγουσα · θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. « Le roi dit à la jeune fille : "Demande-moi ce que tu veux et je te le donnerai". Et il lui dit en jurant : "Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume." Et étant sortie, elle dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." » (*Marc 6*, 22-25)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 8*, 27-29.

<sup>5</sup> Cf. aussi Ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς, καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει · ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. « Et, s'étant retourné et ayant vu ses disciples, il reprit Pierre et lui dit : "Va derrière moi, satan, parce que tu ne te soucies pas de ce qui est à Dieu, mais de ce qui est aux Hommes." » (*Évangile selon Marc 8*, 33) ; Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς · ἀμήν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « Et il leur disait : Amen, je vous dis qu'il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (*Marc 9*, 1)

« Du ciel. », il dira : « Pour quelle raison n'avez-vous [donc] pas cru en lui ? » Mais que nous disions « Des Hommes »...<sup>1</sup> », entre autres<sup>2</sup>, dans *Marc* 11, 27-33.

On pourrait également citer, au sein du même ensemble non juxtaposé, la présence de paroles au discours indirect dans *Marc* 6, 14-29<sup>3</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>4</sup> et de paroles au « discours narrativisé<sup>5</sup> » dans *Marc* 1, 4-9<sup>6</sup>, dans *Marc* 6, 14-29<sup>7</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>8</sup>.

Enfin, certaines des répétitions sont thématiques. En plus des reprises de termes, en plus des échos entre des structures utilisées, les ensembles non juxtaposés sont en effet unis également par la présence de thèmes semblables.

Ces thèmes peuvent correspondre à un même champ sémantique, c'est-à-dire à la présence de « mots apparentés<sup>9</sup> » pour le sens dans deux ou plusieurs des passages constituant

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 11, 28-32.

<sup>2</sup> Cf. aussi Καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν · οὐκ οἶδαμεν. Καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς · οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. « Et, ils répondirent à Jésus en disant : "Nous ne savons pas." Et Jésus leur dit : "Moi non plus je ne vous dis pas par quel pouvoir je fais ces actions." » (*Évangile selon Marc* 11, 33)

<sup>3</sup> Καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. « Et aussitôt, le roi envoya un *speculator* en lui ayant ordonné de lui apporter sa tête. » (*Évangile selon Marc* 6, 27)

<sup>4</sup> καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. « et il les reprit pour qu'ils ne parlent de cela à personne » (*Évangile selon Marc* 8, 30) ; Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » (*Marc* 8, 31).

<sup>5</sup> Le « discours narrativisé » ou « discours raconté » (les deux expressions sont de Gérard Genette – *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 190) est un type de discours rapporté où l'auteur indique « que des paroles ont été prononcées, sans en donner le contenu autrement qu'en le résumant » (Marceline Laparra, « Les discours rapportés » en séquences romanesques longues », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, 65, 1990, p. 77-95, p. 77). C'est le cas dans des phrases telles que « Il parle politique. », « Il dit être prêtre. » et « Son discours fut rapide. » (Laurence Rosier, *Le Discours Rapporté, Histoire, théories, pratiques*, Paris-Bruxelles, Duculot, 1999, p. 130).

<sup>6</sup> ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » (*Évangile selon Marc* 1, 5). Ce discours narrativisé résume des paroles par lesquelles les personnes baptisées par Jean (cf. *Marc* 1, 5) présentent chacune ses fautes.

<sup>7</sup> φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ « car son nom [celui de Jean] était devenu manifeste (*Évangile selon Marc* 6, 14). L'expression résume des paroles échangées au sujet de Jean. Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδρασε αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » (*Marc* 6, 17) Le passage sous-entend une prise de parole d'Hérode, qui a donné l'ordre à certains de ses subordonnés d'arrêter et d'emprisonner Jean. καὶ ἀκούσας αὐτοῦ, πολλὰ ἠπόρει καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν. « et, en l'écoutant [Jean], il [Hérode] était très troublé et il l'écoutait avec plaisir » (*Marc* 6, 20) L'expression résume plusieurs prises de parole de Jean, qui ont troublé et en même temps ravi Hérode.

<sup>8</sup> Καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῶ. « Et, l'ayant pris à part, Pierre commença à le reprendre [Jésus]. » (*Évangile selon Marc* 8, 32) Le discours narrativisé résume des paroles de reproche adressées par Pierre à Jésus après l'annonce, par ce dernier, de ses souffrances, de sa mort et de sa résurrection (cf. *Marc* 8, 31).

<sup>9</sup> Nous reprenons la définition du « champ sémantique » (« *semantic field* ») donnée par Laurel J. Brinton : « Un champ sémantique désigne un segment de réalité symbolisé par un ensemble de mots apparentés. » (Laurel J. Brinton, *The Structure of Modern English: A Linguistic Introduction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2010, p. 112). La notion de « champ sémantique » remonterait au linguiste allemand Jost Trier, qui, en 1931, parle de « *sprachliches Feld* » (Jost Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnebezirk des Verstandes ; die Geschichte eines sprachlichen Feldes*. I. *Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg, C. Winter, 1931). Sur l'histoire du concept de « champ sémantique », cf. notamment Suzanne Öhman, « Theories of the "Linguistic Field" », *Word*, 9, 2, p. 123-134.

un ensemble non juxtaposé. Par exemple, les mots ἐστίασις « banquet »<sup>1</sup>, ἥδυσμα « épice », βρῶμα « nourriture »<sup>2</sup>, μάγειρος « boucher », πῖος « gras », γάλα « lait », τροφή « nourriture »<sup>3</sup>, λεπυρός « coquille », ἐδώδιμος « comestible »<sup>4</sup>, présents dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3, le terme σιτίον « nourriture », employé dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>5</sup>, et l'expression πίονες ἄρτοι « pains huileux », qui figure dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>6</sup>, appartiennent tous au champ sémantique de la nourriture et de la boisson<sup>7</sup>. Ils contribuent ainsi à unir ces trois passages des *Stromates* au sein d'un même ensemble non juxtaposé.

Ces thèmes communs à plusieurs passages peuvent aussi être présents non à travers des mots, mais à travers certains des événements qui sont racontés, ce qui est particulièrement le cas dans l'*Évangile selon Marc*, puisque cette œuvre est la seule des trois à avoir une nature majoritairement narrative. Ainsi, à l'intérieur de ce texte, trois des passages que nous avons identifiés comme formant l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles (*Marc* 3, 23b-29 ; *Marc* 7, 18-23 et *Marc* 12, 1-9) comportent le thème du vol. Il est présent sous la forme d'un champ sémantique, à travers les mots διαρπάζω « piller », que l'on trouve deux fois

<sup>1</sup> ... τοῖς τῆς ἐστίασεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. « ... pour ceux qui sont digne du même banquet. » (*Stromates* I, 1, 12, 3)

<sup>2</sup> Αὐτίκα καὶ ἡ τῆς χρηστομαθίας περιουσία οἷον ἥδυσμά τί ἐστιν παραπεπλεγμένον ἀθλητοῦ βρώματι, οὐ τρυφητιῶντος, ὄρεξιν δὲ ἀγαθὴν φιλοτιμία λαμβάνοντος. « De fait, aussi, l'abondance du florilège est comme une épice entrelacée à la nourriture de l'athlète, qui ne mange pas luxueusement mais reçoit une bonne impulsion pour l'amour de la valeur. » (*Stromates* I, 1, 16, 1)

<sup>3</sup> Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν · ὁ μὲν γὰρ εἰ πῖον ἐστὶ πολυπραγμονεῖ, ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ. Τὸ γάλα τοῦ προβάτου ὁ μὲν τις ἀμελξάτω, εἰ χρήζει τροφῆς, τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemplant le mouton ; en effet, le premier se soucie de s'il est gras et le second veille à sa pureté de race. Le lait du mouton, que quelqu'un le traite s'il manque de nourriture ; qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (*Stromates* I, 1, 17, 1)

<sup>4</sup> Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπύρω τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux comme par la coquille la partie comestible de la noix. » (*Stromates* I, 1, 18, 1)

<sup>5</sup> οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλεον καὶ τῆς γνώσεως ἠγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (*Stromates* VI, 1, 2, 3).

<sup>6</sup> Εἰρεσιῶνῃ σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναπήσασθαι. *L'eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.* [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans *Stromate IV*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, note b au paragraphe 7, p. 66] (*Stromates* IV, 2, 7, 3)

<sup>7</sup> Pour reprendre un autre aspect de la définition du « champ sémantique » donnée par Laurel J. Brinton, tous ces termes sont des « hyponymes » par rapport à « nourriture » et « boisson » qui constituent ici des « hyperonymes » (Laurel J. Brinton, *The Structure of Modern English*, op. cit., p. 112). Sur les hyponymes et hyperonymes, cf. notamment Manfred Stede, « The Hyperonym Problem Revisited: Conceptual and Lexical Hierarchies in Language Generation », in Michael Elhadad (dir.), *Proceedings of the First International Conference on Natural Language Generation*, Stroudsburg, Association for Computational Linguistics, 2000, p. 93-99.

en *Marc* 3, 23b-29<sup>1</sup> et κλοπή « vol » dans *Marc* 7, 18-23<sup>2</sup>. Mais ce thème est présent également à travers certains événements racontés dans ces passages : *Marc* 3, 23b-29 comporte le récit du cambriolage d'une maison<sup>3</sup> et, dans *Marc* 12, 1-9, des cultivateurs essaient de s'appropriier un domaine en assassinant la personne qui doit en hériter<sup>4</sup>.

Nous exposons dans l'annexe L<sup>5</sup> l'ensemble de ces répétitions lexicales, structurales et thématiques pour l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles dans l'*Évangile selon Marc*, pour celui des passages sur Jean dans la même oeuvre, pour l'ensemble unissant les passages sur les *Stromates* eux-mêmes dans le texte de Clément et pour l'ensemble non juxtaposé des ΠΑΡΑΒΟΛΗ (« paraboles ») dans la *Lettre apocryphe de Jacques*.

Pour ne pas trop étendre la longueur de notre travail, nous ne détaillons pas, dans l'annexe L et dans les pages qui suivent, les répétitions qui concernent l'ensemble non juxtaposé des passages consacrés à un plan des *Stromates* dans l'oeuvre de Clément ni celles que l'on trouve dans l'ensemble défini par la récurrence du verbe ΤΟΝΤΙΝ « être semblable à » dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. Nous ne mentionnons pas non plus d'échos structuraux pour l'ensemble non juxtaposé des passages sur les *Stromates* eux-mêmes, dans la mesure où il ne nous a pas paru possible d'identifier de structures semblables entre ces fragments, que ce soit au niveau des phrases ou au niveau de leur plan.

Tout en nous fondant sur l'ensemble des répétitions lexicales, structurales et thématiques réunies dans l'annexe L, nous n'en reprenons ici que quelques-unes, qui permettent de présenter leur rôle dans le fonctionnement des ensembles non juxtaposés en général.

Ce rôle est double.

D'une part, ces différentes répétitions confirment l'unité que constitue chaque ensemble non juxtaposé : elles contribuent à renforcer les liens entre les passages déjà unis par une caractérisation commune.

---

<sup>1</sup> Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδείς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. » (*Évangile selon Marc* 3, 27)

<sup>2</sup> Ἐσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαὶ, φόνοι « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres » (*Évangile selon Marc* 7, 21).

<sup>3</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 3, 27, cité supra.

<sup>4</sup> Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος ἑδεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. « Celui-ci est l'héritier : allons, tuons-le, et à nous sera l'héritage. » (*Évangile selon Marc* 12, 7)

<sup>5</sup> Cf. *infra*, annexe L.

D'autre part, elles créent des relations plus complexes au sein d'un ensemble non juxtaposé : elles font ainsi de chaque ensemble un système autonome constituant, pour ainsi dire, une mécanique isolable dans l'œuvre.

Les répétitions lexicales, structurales et thématiques permettent d'abord de renforcer les liens qui justifient de considérer plusieurs passages comme constituant un même ensemble non juxtaposé.

Ainsi, dans l'*Évangile selon Marc*, l'existence d'un ensemble rassemblant quatorze paraboles ou propos « en paraboles », vient non seulement d'une caractérisation commune de ces passages, mais aussi de plusieurs répétitions de termes au sein des passages eux-mêmes. Celles-ci contribuent à faire de cet ensemble un texte virtuellement autonome par rapport au reste de l'*Évangile*.

Certaines de ces reprises de mots unissent des passages proches dans la structure linéaire. C'est le cas, par exemple, de répétitions lexicales entre les huit passages qui constituent le discours « en paraboles<sup>1</sup> » du chapitre 4 (*Marc* 4, 3-8 ; 4, 9 ; 4, 11-12 ; 4, 13-20 ; 4, 21-23 ; 4, 24-25 ; 4, 26-29 ; 4, 31-32)<sup>2</sup>. Parmi ces échos, certains lient spécifiquement *Marc* 4, 3-8 et 4, 13-20<sup>3</sup> – les deux récits sur le semeur – et constituent un cas particulier, sur lequel nous reviendrons<sup>4</sup>. Plusieurs autres répétitions renforcent l'unité du discours dans son ensemble, en

<sup>1</sup> Cf. Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά « Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles » en *Évangile selon Marc* 4, 2.

<sup>2</sup> La constitution de ces huit passages comme un ensemble est par ailleurs soulignée par leur inclusion entre deux versets qui se font écho : Καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά « Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles » (*Évangile selon Marc* 4, 2) et Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον « Et par beaucoup de paraboles semblables, il leur disait la parole » (*Marc* 4, 33).

<sup>3</sup> Cf. par exemple les trois occurrences de ἄλλο dans *Évangile selon Marc* 4, 3-8 (Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et **une autre partie** tomba sur la pierreaille » – *Marc* 4, 5 ; Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et **une autre** tomba dans les ronces » – *Marc* 4, 6), que l'on peut rapprocher de l'occurrence de ἄλλοι dans *Marc* 4, 13-20 (Καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceux ensemenés dans les ronces sont **d'autres personnes** » – *Marc* 4, 18). On peut également citer le parallèle entre les expressions ἐπὶ τὸ πετρῶδες « sur la pierreaille » (*Marc* 4, 5) et ἐπὶ τὰ πετρώδη « sur les pierreailles » (*Marc* 4, 16).

<sup>4</sup> Cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 3.. Nous ne mentionnons pas non plus ici les occurrences des mêmes mots dans *Marc* 7, 14b-16 et dans *Marc* 7, 18-23, sur lesquelles nous reviendrons également *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 3. et que nous rassemblons dans le tableau ci-dessous.

<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23
πάντες « tous » ( <i>Marc</i> 7, 14)	πάν « tout » ( <i>Marc</i> 7, 18) πάντα τὰ βρώματα « toutes les nourritures » ( <i>Marc</i> 7, 19) πάντα ταῦτα τὰ πονηρά « toutes ces choses mauvaises » ( <i>Marc</i> 7, 23)

liant deux, trois, quatre, cinq ou six des passages qui le constituent. On peut citer par exemple le verbe σπείρω « semer », qui apparaît deux fois dans *Marc* 4, 3-8<sup>1</sup>, sept fois dans *Marc* 4, 13-20<sup>2</sup> et deux fois dans *Marc* 4, 31-32<sup>3</sup> et auquel on peut associer les deux occurrences de ὁ σπόρος « la semence », présentes en *Marc* 4, 26-29<sup>4</sup>. Ces liens lexicaux entre les différents passages « en paraboles » de *Marc* 4 existent malgré des différences dans le genre de ces passages. Ainsi, ni *Marc* 4, 9 ni *Marc* 4, 11-12 n'ont une nature narrative : le premier est une

καὶ <b>σύνετε</b> « et saisissez. » ( <i>Marc</i> 7, 14)	οὕτως καὶ ὑμεῖς <b>ἀσύνετοί</b> ἐστε ; « Ainsi, vous aussi vous êtes incapables de saisir ? » ( <i>Marc</i> 7, 18)
<b>ἔξωθεν</b> « venant du dehors » ( <i>Marc</i> 7, 15)	πᾶν τὸ <b>ἔξωθεν</b> « tout ce qui vient du dehors » ( <i>Marc</i> 7, 18)
ἔξωθεν <b>τοῦ ἀνθρώπου</b> « venant du dehors de l'humain » ( <i>Marc</i> 7, 15)	εἰς <b>τὸν ἄνθρωπον</b> « entrant dans l'humain » ( <i>Marc</i> 7, 18) ἐκ <b>τοῦ ἀνθρώπου</b> « hors de l'humain » ( <i>Marc</i> 7, 20) ἐκ τῆς καρδίας <b>τῶν ἀνθρώπων</b> « hors du cœur des humains » ( <i>Marc</i> 7, 21) καὶ κοινοὶ <b>τὸν ἄνθρωπον</b> « et rendent l'humain impur » ( <i>Marc</i> 7, 23)
<b>εἰσπορευόμενον</b> εἰς αὐτόν « entrant en lui » ( <i>Marc</i> 7, 15)	<b>εἰσπορευόμενον</b> εἰς τὸν ἄνθρωπον « entrant dans l'humain » ( <i>Marc</i> 7, 18), auquel on peut ajouter une autre occurrence de εἰσπορεύω en <i>Marc</i> 7, 19 (εἰσπορεύεται « entre ») et trois autres occurrences de la préposition εἰς en <i>Marc</i> 7, 21 (εἰς τὴν καρδίαν « dans le cœur » ; εἰς τὴν κοιλίαν « dans le ventre » ; εἰς τὸν ἀφεδρῶνα « dans les latrines »)
<b>δύναται κοινῶσαι</b> αὐτόν « peut le rendre impur » ( <i>Marc</i> 7, 15), auquel on peut ajouter une autre occurrence de κοινῶ, en <i>Marc</i> 7, 15 également (τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον « les choses qui rendent l'humain impur »)	οὐ <b>δύναται αὐτόν κοινῶσαι</b> « ne peut pas le rendre impur » ( <i>Marc</i> 7, 18), auquel on peut ajouter une autre occurrence de κοινῶ, en <i>Marc</i> 7, 20 (ἐκεῖνο κοινοὶ τὸν ἄνθρωπον « voilà ce qui rend l'humain impur »)
τὰ ἐκ <b>τοῦ ἀνθρώπου</b> ἐκπορευόμενα « les choses qui sortent de l'humain » ( <i>Marc</i> 7, 15)	τὸ ἐκ <b>τοῦ ἀνθρώπου</b> ἐκπορευόμενον « ce qui sort de l'humain » ( <i>Marc</i> 7, 20), auquel on peut ajouter trois autres occurrences de ἐκπορεύω, en <i>Marc</i> 7, 19 (ἐκπορεύεται), <i>Marc</i> 7, 21 (ἐκπορεύονται) et <i>Marc</i> 7, 23 (ἐκπορεύεται)
<b>ἀλλὰ</b> τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον « » mais les choses qui sortent de l'humain, voilà les choses qui rendent l'humain impur. » ( <i>Marc</i> 7, 15)	οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν <b>ἀλλ'</b> εἰς τὴν κοιλίαν « cela n'entre pas dans le cœur, mais dans le ventre » ( <i>Marc</i> 7, 21)

<sup>1</sup> ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ **σπείρων σπείραι** « Voici que celui qui **sème** est sorti **sem**er. » (*Évangile selon Marc* 4, 3) ; Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ **σπείρειν** « Et il y eut des événements lors des **semailles** » (*Marc* 4, 4).

<sup>2</sup> Ὁ **σπείρων** τὸν λόγον **σπείρει**. « Celui qui **sème** la parole **sème**. » (*Évangile selon Marc* 4, 14) ; ὅπου **σπείρεται** ὁ λόγος « là où la parole **est semée** » (*Marc* 4, 15) ; ὁ λόγος ὁ **εσπαρμένος** εἰς αὐτούς « la parole **semée** en eux » (*Marc* 4, 15) ; οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη **σπειρόμενοι** « ceux qui sont **semés** sur les pierres » (*Marc* 4, 16) ; οἱ εἰς τὰς ἀκάθαρτας **σπειρόμενοι** « ceux qui sont **semés** dans les ronces » (*Marc* 4, 18) ; οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν **σπαρέντες** « ceux qui ont été **semés** sur la bonne terre » (*Marc* 4, 20).

<sup>3</sup> ὅταν **σπαρῆ** ἐπὶ τῆς γῆς « quand il **a été semé** sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 31) ; ὅταν **σπαρῆ** « quand il **a été semé** » (*Marc* 4, 32).

<sup>4</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν **σπόρον** ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la **semence** sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26) ; καὶ ὁ **σπόρος** βλαστᾷ καὶ μηκύνηται « et la **semence** germe et grandit » (*Marc* 4, 27).



simple formule (Ὁς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούετω. « Celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute. »), tandis que le second est la réponse de Jésus à la question que posent ses disciples à propos des paraboles. Pourtant, ils sont unis aux autres fragments qui forment le discours, notamment à ceux qui présentent des récits, par plusieurs répétitions de termes. Une formule parallèle à *Marc 4, 9* apparaît notamment à la fin du passage narratif sur la lampe et la mesure (*Marc 4, 21-23*) :

Εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούετω.

« Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute<sup>1</sup> ! »

Considérés isolément, les verbes ἔχω « avoir » et ἀκούω « écouter » permettent également d'associer *Marc 4, 9* aux deux récits sur le semeur (*Marc 4, 3-8*<sup>2</sup> et *Marc 4, 13-20*<sup>3</sup>), puisque les mêmes termes y apparaissent. De même, la réponse de Jésus sur les paraboles (*Marc 4, 11-12*) comporte plusieurs mots – ἀκούω « écouter »<sup>4</sup> ; γίγνομαι « advenir », « devenir »<sup>5</sup> ; δίδωμι « donner »<sup>6</sup> ; ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « la royauté de Dieu »<sup>7</sup> – qui apparaissent aussi, notamment,

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 4, 23.*

<sup>2</sup> ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν [...] διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς « où elle n'avait pas beaucoup de terre [...] parce qu'elle n'avait pas de terre profonde » (*Évangile selon Marc 4, 5*) ; διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη « parce qu'elle n'avait pas de racine » (*Marc 4, 6*) ; Ἀκούετε · ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. « Écoutez. Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Marc 4, 3*)

<sup>3</sup> καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils n'ont pas de racine en eux-mêmes » (*Évangile selon Marc 4, 17*) ; ὅταν ἀκούσωσιν « quand ils l'écoutent » (*Marc 4, 15*) ; ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον « chaque fois qu'ils écoutent la parole » (*Marc 4, 16*) ; οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες « ceux qui ont écouté la parole » (*Marc 4, 18*) ; οἷτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (*Marc 4, 20*).

<sup>4</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν « pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre [Isaïe 6, 9, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque] » (*Évangile selon Marc 4, 12*).

<sup>5</sup> ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

<sup>6</sup> ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

<sup>7</sup> ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

dans les récits sur le semeur<sup>1</sup>, dans le récit sur la semence qui pousse d'elle-même (*Marc* 4, 26-29)<sup>2</sup> et dans celui sur le grain de sénevé (*Marc* 4, 31-32)<sup>3</sup>.

De la même manière, plusieurs répétitions de termes unissent les deux fragments constituant le discours « en paraboles<sup>4</sup> » de Jésus dans le chapitre 12 de *Marc*, à savoir *Marc* 12, 1-9 et *Marc* 12, 10-11, alors même que le premier est un récit et le second une citation de *Psaumes* 117 (118) 22-23<sup>5</sup>.

D'autres échos lexicaux unissent également des passages en paraboles distants dans l'*Évangile* et contribuent ainsi à créer, à l'intérieur de l'œuvre, un ensemble qui a sa propre

<sup>1</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » (*Évangile selon Marc* 4, 4) ; καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » (*Évangile selon Marc* 4, 18) ; καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (*Marc* 4, 7) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (*Marc* 4, 8) ; Ὅς ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκούετω. « Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute ! » (*Marc* 4, 9) ; Ἀκούετε ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. « Écoutez. Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Marc* 4, 3) ; ὅταν ἀκούσωσιν « quand ils l'écotent » (*Évangile selon Marc* 4, 15) ; ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον « chaque fois qu'ils écotent la parole » (*Marc* 4, 16) ; οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες « ceux qui ont écoté la parole » (*Marc* 4, 18) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écotent la parole » (*Marc* 4, 20).

<sup>2</sup> Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπὸς « Quand le fruit se livre » (*Évangile selon Marc* 4, 29) ; Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Ainsi est la royauté de Dieu » (*Marc* 4, 26)

<sup>3</sup> καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων « et elle devient plus grand que toutes les plantes potagères » (*Évangile selon Marc* 4, 32)

<sup>4</sup> Cf. Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença à leur parler en paraboles » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>5</sup> Nous rassemblons ces échos lexicaux dans le tableau qui suit.

<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11
ὠκοδόμησεν « il construisit » ( <i>Marc</i> 12, 1)	οἱ οἰκοδομοῦντες « les constructeurs » ( <i>Marc</i> 12, 10)
ἐκεφαλίωσαν « ils frappèrent à la tête » ( <i>Marc</i> 12, 4)	οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας « elle est devenue une tête d'angle [Psaume 117 (118), 22] » ( <i>Marc</i> 12, 10)
ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος « le seigneur du vignoble » ( <i>Marc</i> 12, 9)	παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc</i> 12, 11)
ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ... « afin de recevoir des cultivateurs... » ( <i>Marc</i> 12, 2)	παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc</i> 12, 11)
Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος « Celui-ci est l'héritier » ( <i>Marc</i> 12, 7) καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία « et à nous sera l'héritage » ( <i>Marc</i> 12, 7)	καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν « et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc</i> 12, 11)

À ces parallèles on peut ajouter le suivant, présent dans certains témoins, comme le *Codex Alexandrinus*, l'*Ephraemi Rescriptus* et le *Codex Coridethianus*, qui comportent la version suivante de *Marc* 12, 4 : Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον ἡ κάκεινον λιθοβολήσαντες ἐκεφαλίωσαν καὶ ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον. « Et de nouveau il envoya vers eux un autre serviteur ; et lui, en lui jetant des pierres, ils le frappèrent à la tête et ils le renvoyèrent déshonoré. »

λιθοβολήσαντες « en lui jetant des pierres » en <i>Marc</i> 12, 4 dans certains manuscrits	λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες « la pierre qu'ont rejetée les constructeurs [Psaume 117 (118), 22] » en <i>Marc</i> 12, 10
--	--

cohérence, distincte de la cohérence narrative propre à la structure linéaire. On peut ainsi mentionner ἐκβάλλω « chasser », présent à la fois dans *Marc* 3, 23b-29<sup>1</sup> et *Marc* 12, 1-9<sup>2</sup>, et dont on peut également rapprocher βάλλω « jeter » en *Marc* 4, 26-29<sup>3</sup>. De même, ἄνθρωπος « Homme » apparaît dans *Marc* 3, 23b-29<sup>4</sup>, *Marc* 4, 26-29<sup>5</sup>, *Marc* 7, 14b-16<sup>6</sup>, *Marc* 7, 18-23<sup>7</sup> et *Marc* 12, 1-9<sup>8</sup> et κλάδοι « branches » figure dans *Marc* 4, 31-32<sup>9</sup> et dans *Marc* 13, 28-29<sup>10</sup>.

L'ensemble non juxtaposé des quatorze paraboles et des propos en paraboles dans l'Évangile selon Marc est ainsi constitué par une caractérisation commune – la récurrence des mots παραβολή et ἐν παραβολαῖς – mais aussi par plusieurs échos lexicaux qui renforcent l'unité des quatorze fragments. Cette unité est confirmée par des échos entre les structures des différents passages – qu'il s'agisse de leur structure syntaxique ou de leur plan – et entre les thèmes qui y apparaissent.

Syntaxiquement, on trouve par exemple une interrogation directe à la fin du récit sur les cultivateurs meurtriers (*Marc* 12, 1-9) et le même type de phrase à la fin du court fragment reprenant Psaume 117 (118), 22-23 (*Marc* 12, 10-11) :

Τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος ;  
 « Que fera [donc] le seigneur du vignoble ?<sup>11</sup> »  
 Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε... ;

<sup>1</sup> Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (*Évangile selon Marc* 3, 23)

<sup>2</sup> καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος « et ils le jetèrent hors du vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 8)

<sup>3</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un homme jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26)

<sup>4</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28)

<sup>5</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26)

<sup>6</sup> Οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου « Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'humain » (*Évangile selon Marc* 7, 15) ; τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα « les choses qui sortent de l'humain » (*Marc* 7, 15) ; τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον « les choses qui rendent l'humain impur » (*Marc* 7, 15)

<sup>7</sup> τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον « tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain » (*Évangile selon Marc* 7, 18) τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον « ce qui sort de l'humain » (*Marc* 7, 20) ; ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον « cela rend l'humain impur » (*Marc* 7, 20) ; ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων « du cœur des humains » (*Marc* 7, 21) ; καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον « et rendent l'humain impur » (*Marc* 7, 23).

<sup>8</sup> Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν « Un Homme planta un vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>9</sup> καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει, καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους « et quand il [le grain de sénévé] a été semé, il monte, devient plus grand que toutes les plantes de potager et fait de grandes branches » (*Évangile selon Marc* 4, 32)

<sup>10</sup> ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν « dès que sa branche devient tendre et qu'il fait pousser ses feuilles, comprenez que l'été est proche » (*Évangile selon Marc* 13, 28)

<sup>11</sup> *Évangile selon Marc* 12, 9.

« Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture<sup>1</sup>... ? »

Ce type de phrase renforce ainsi l'unité du discours « en paraboles<sup>2</sup> » de *Marc 12*, mais elle confirme aussi l'unité de l'ensemble non juxtaposé dans sa globalité, puisque des questions directes apparaissent aussi dans des paraboles et propos « en paraboles » présents dans deux autres chapitres : *Marc 3, 23b-29* et *Marc 4, 21-23*.

Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ;

« Comment Satan peut-il chasser Satan<sup>3</sup> ? »

Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μῶδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ;

« Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire<sup>4</sup> ? »

On peut mentionner, de la même façon, la présence de plusieurs passifs dans *Marc 3, 23b-29*<sup>5</sup> et dans *Marc 4, 24-25*<sup>6</sup> et celle de citations, à la fois dans *Marc 4, 11-12*, où on trouve une reprise d'*Isaïe 6, 9-10*, sans que celle-ci soit signalée<sup>7</sup>, et dans *Marc 12, 10-11*, où on trouve une citation scripturaire explicite<sup>8</sup>, empruntée à *Psaume 117 (118), 22-23*<sup>9</sup>.

Si l'on considère à présent le plan des paraboles ou passages en paraboles, on peut rapprocher *Marc 3, 23b-29* et *Marc 4, 26-29*, dans la mesure où chacun des deux comporte la présentation d'un processus se déroulant dans le temps, dont la première étape est, dans chaque cas, introduite par *πρῶτον* :

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 12, 10*.

<sup>2</sup> Cf. *Évangile selon Marc 12, 1* : Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença à leur parler en paraboles ».

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 3, 23b*.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 4, 21b*.

<sup>5</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν **μερισθῆ**... « Et si une royauté **a été divisée** contre elle-même... » (*Évangile selon Marc 3, 24*) ; Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν **μερισθῆ**... « Et si une maisonnée **a été divisée** contre elle-même... » (*Marc 3, 25*) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ **ἐμερίσθη**... « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il **a été divisé**... » (*Marc 3, 26*) ; πάντα **ἀφεθήσεται** τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « que l'ensemble des fautes **sera enlevé** des fils des Hommes » (*Marc 3, 28*).

<sup>6</sup> Ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε **μετρηθήσεται** ὑμῖν καὶ **προσθεθήσεται** ὑμῖν. Ὅς γὰρ ἔχει, **δοθήσεται** αὐτῷ · καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει **ἀρθήσεται** ἀπ' αὐτοῦ. « C'est dans mesure dans laquelle vous mesurez qu'il **sera mesuré** pour vous et il **sera ajouté** pour vous. En effet, celui qui a, il lui **sera donné** ; et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui **sera pris**. » (*Évangile selon Marc 4, 24-25*)

<sup>7</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιδῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς. « pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 9-10, repris de manière fragmentaire et avec des différences par rapport au Texte Massorétique et à la Bible grecque]. » (*Évangile selon Marc 4, 12*)

<sup>8</sup> λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας · παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ; « le rocher qu'ont rejeté les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 22-23] ? » (*Évangile selon Marc 12, 10-11*)

<sup>9</sup> Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture... » pour introduire la citation de Psaume 117 (118), 22-23 en *Évangile selon Marc 12, 10*.

Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ **πρῶτον** τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

« Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas **d'abord** lié le fort, et alors il pille sa maisonnée<sup>1</sup>. »

Ἀυτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, **πρῶτον** χόρτον, εἶτα στάχυν, εἶτα πλήρη[ς] σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ.

« D'elle-même, la terre porte du fruit, **d'abord** l'herbe, puis l'épi, puis du blé entièrement formé sur l'épi<sup>2</sup>. »

Plusieurs éléments relatifs à leur plan permettent également de rapprocher les deux passages sur le semeur – *Marc 4, 3-8* et *Marc 4, 13-20* –, notamment le premier, et le récit sur les cultivateurs du vignoble, en *Marc 12, 1-9*.

Premier récit sur le semeur ( <i>Marc 4, 3-8</i> )	Second récit sur le semeur ( <i>Marc 4, 13-20</i> )	Récit sur les cultivateurs du vignoble ( <i>Marc 12, 1-9</i> )
ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν « une partie tomba le long du chemin » ( <i>Marc 4, 4</i> )	Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν « Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci » ( <i>Marc 4, 15</i> )	Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » ( <i>Marc 12, 2</i> )
Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierraille » ( <i>Marc 4, 5</i> )	Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierrailles sont ceux-ci » ( <i>Marc 4, 16</i> )	Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » ( <i>Marc 12, 4</i> )
Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » ( <i>Marc 4, 7</i> )	Καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceux ensemenés dans les ronces sont d'autres personnes » ( <i>Marc 4, 18</i> )	Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » ( <i>Marc 12, 5</i> )
Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » ( <i>Marc 4, 8</i> )	Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là » ( <i>Marc 4, 20</i> )	καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » ( <i>Marc 12, 5</i> )
		Ἔτι οὖν ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν · ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς, λέγων ὅτι · ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. « Il avait encore un unique fils bien-aimé ; il l'envoya, en dernier, vers eux, en disant : "Ils respecteront mon fils." » ( <i>Marc 12, 6</i> )

Chacun des trois passages présente une série de quatre termes : quatre parties de la semence en *Marc 4, 3-8*, quatre groupes au masculin pluriel en *Marc 4, 13-20* et quatre serviteurs (δούλοι) ou groupe de serviteurs en *Marc 12, 1-9*. À ce titre, deux points communs conduisent à

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 3, 27.*

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 4, 28.*

rapprocher plus particulièrement *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 12, 1-9. D'une part, dans chacun des deux passages, les deuxième, troisième et quatrième termes de la série sont introduits par ἄλλο :

ὁ μὲν... Καὶ ἄλλο δέ... Καὶ ἄλλο... Καὶ ἄλλα...

« ὙΝΕ ΠΑΡΤΙΕ... ΕΤ ὙΝΕ ΔΥΤΡΕ ΠΑΡΤΙΕ... ΕΤ ὙΝΕ ΔΥΤΡΕ... ΕΤ Δ'ΔΥΤΡΕΣ ΠΑΡΤΙΕ...<sup>b</sup> »

δοῦλον... ἄλλον δοῦλον... Καὶ ἄλλον... καὶ πολλοὺς ἄλλους...

« ὙΝ ΣΕΡΝΙΤΕΥΡ... ὙΝ ΔΥΤΡΕ ΣΕΡΝΙΤΕΥΡ... ὙΝ ΔΥΤΡΕ... ΕΤ ΔΕ ΝΟΜΒΡΕΥΧ ΔΥΤΡΕ...<sup>c</sup> »

D'autre part, dans le second passage sur le semeur comme dans le récit sur les cultivateurs meurtriers, les trois premiers termes sont au singulier, alors que le quatrième (Καὶ ἄλλα « Et d'autres parties » en *Marc* 4, 8 ; καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » en *Marc* 12, 5) est au pluriel.

Les mêmes trois sortes d'échos – lexicaux, thématiques et structuraux – renforcent également les liens entre les passages des *Stromates* caractérisés comme portant sur le texte lui-même (*Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 ; *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3 ; *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 ; *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4).

Certains mots répétés entre les passages sont directement liés à cette caractérisation. Par exemple, à partir du moment où on admet que ces cinq fragments portent tous sur le texte lui-même de Clément, il n'est pas étonnant qu'on trouve, dans trois d'entre eux (*Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 ; *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4), le mot γραφή « écrit »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 4 ; 5 ; 7 et 8.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 12, 2 ; 4 et 5.

<sup>3</sup> Pour *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 : Ἡδὲ δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἢ δὲ ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (I, 1, 11, 1) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφή ἀσθενὴς μὲν εἶ οἶδ' « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible » (I, 1, 14, 1) ; Ἔστι δὲ ἅ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή « Il y a des choses que mon écrit dira par énigmes » (I, 1, 15, 1) ; Οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ « En effet, je ne crois pas qu'on puisse tenir pour heureux un écrit que personne ne contredit » (I, 1, 17, 2). On peut ajouter les occurrences de γράφω « écrire » en *Stromates* I, 1, 14, 1 (Οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ <οὐκ> ἐκπεσεῖν « Car il n'est pas possible que les écrits ne tombent pas dans le domaine public [Platon, *Lettres* 2, 314 c] ») et de σκιαγραφία en *Stromates* I, 1, 11, 1 (εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία « une image et une ombre sans artifice »).

Pour *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 : εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἕνα ἢ γραφή « ...car l'écrit trouvera une seule personne pour le comprendre » (IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπειρομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (IV, 2, 6, 1). On peut ajouter les mentions de γράφω « écrire » en *Stromates* IV, 2, 6, 2 (κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθησμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει « eux [les *Stromates*] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... ») et d'ἐπιγραφή « titre » en *Stromates* IV, 2, 6, 2 (Ἦ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les *Stromates* de notes [ou d'exposés] »).

D'autres répétitions de termes, en revanche, tissent, entre les passages, des liens qui ne correspondent pas à cette caractéristique commune. On peut citer, par exemple, les noms λειμών « prairie » et ἄνθος « fleur », présents à la fois dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>1</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>2</sup>, sachant qu'à ce second il est également possible d'associer ἀπανθίζω « cueillir des fleurs », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3</sup>. De même, on trouve les mots στενή τεθλιμμένη ἢ ὁδός « le chemin étroit et resserré », tirés de l'Évangile selon Matthieu (7, 14), dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>5</sup>, où ils sont respectivement associés au génitif κυρίου « du Seigneur » et à l'adjectif κυριακός « seigneurial ».

Il en est de même pour des thèmes, présents dans deux ou plusieurs des passages sans être directement liés au fait qu'ils portent sur les *Stromates* eux-mêmes. Ainsi, on trouve des mots appartenant au champ sémantique de la vue et de l'image dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 (εἶδωλον « image » ; σκιαγραφία « ombre », qui désigne d'abord une « technique picturale<sup>6</sup> »<sup>7</sup> ; βλέπω « voir »<sup>8</sup> ; εἰκόν « image »<sup>9</sup> ; ἐποπτικός « éroptique<sup>10</sup> » ; θεωρία

---

Pour *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 : διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché » (VII, 18, 111, 1).

<sup>1</sup> προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (*Stromates* I, 1, 11, 2).

<sup>2</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (*Stromates* VI, 1, 2, 1 ; le nom ἄνθος « fleur » est associé ici au verbe ἀνθῶ « fleurir ».) ; ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1).

<sup>3</sup> κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει : « eux [les *Stromates*] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4</sup> Στενὴ γὰρ τῷ ὄντι καὶ τεθλιμμένη ἢ ὁδὸς κυρίου « En effet, il est vraiment étroit et resserré le chemin [Matthieu 7, 14] du Seigneur » (*Stromates* IV, 2, 5, 3)

<sup>5</sup> τοῖς διὰ στενῆς καὶ τεθλιμμένης τῆς κυριακῆς ὄδοῦ εἰς τὴν αἰδίων καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par le chemin étroit et resserré [Matthieu 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (*Stromates* VI, 1, 2, 3)

<sup>6</sup> « pictorial techniqu[e] » (Wesley Trimpi, « The Early Metaphorical Uses of ΣΚΙΑΓΡΑΦΙΑ and ΣΚΗΝΟΓΡΑΦΙΑ », *Traditio*, 34, 1978, p. 403-413, p. 403). On trouve notamment cet usage pictural de σκιαγραφία dans Platon, *Critias*, 107 d (cf. le texte établi par Albert Rivaud dans Platon, *Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, op. cit.).

<sup>7</sup> λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (*Stromates* I, 1, 11, 1)

<sup>8</sup> ὡς βλέπει τὸν πατέρα « comme il [le Sauveur] voit le père » (*Stromates* I, 1, 12, 3).

<sup>9</sup> εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμιμνήσκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσω πεπληγῶτα « il [l'écrit que sont les *Stromates*] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (*Stromates* I, 1, 14, 1) ; ἀληθείας οὐσαν εἰκόνα ἐναργῆ « [la philosophie] étant une image pleine d'énergie de la vérité » (I, 2, 20, 1).

<sup>10</sup> L'adjectif est dérivé de la racine ἐποπτ- « voir » (Ken Dowden, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *art. cit.*, p. 414).

« contemplation »<sup>1</sup> ; ὄψις « vue » et θεωρῶ « contempler »<sup>2</sup>), dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3 (ὄρασις « vision »<sup>3</sup>) et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 (ἔμφασις « manifestation »<sup>4</sup>).

Enfin, de la même façon, les trois ΠΑΡΑΒΟΛΗ (« paraboles ») de la *Lettre apocryphe de Jacques* (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-31) sont unies non seulement par la caractérisation qu'elles partagent mais aussi par plusieurs échos lexicaux, structuraux et thématiques. Ainsi l'expression ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ « le règne des cieux » figure dans les trois passages (*Lettre* p. 7, 23<sup>5</sup> ; p. 8, 25<sup>6</sup> et p. 12, 22-23<sup>7</sup>). Nous avons également noté *supra*<sup>8</sup> que ces passages comportent une structure commune en trois temps, puisque chacun présente successivement un ensemencement, une croissance et un nouvel ensemencement. On pourrait ajouter, au niveau de la syntaxe, la présence d'une ou de deux injonctions dans chacune des trois paraboles :

ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux<sup>9</sup> » dans *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35

ΩΩΠΕ ΝΡΕΨΕΠΗ ΖΔ ΠΡΔ ΜΠΛΟΓΟΣ « Soyez en hâte à propos de l'état du *logos*<sup>10</sup>. » et ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ ΤΧΟΥ ΜΜΔΣ ΝΝΗΤΗ ΧΕ ΕΡΙΝΗΦΕ · ΜΠΩΡ · ΔΡΠΛΑΝΔ « C'est pourquoi je vous dis : soyez sobres / vigilants, n'erre pas<sup>11</sup> ! » dans *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10-29

<sup>1</sup> <τά> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (*Stromates* I, 1, 15, 2) ; ... τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, « ... avant la gnose selon la contemplation éroptique... » (I, 1, 15, 2) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1)

<sup>2</sup> Πάντες μὲν οὖν ὅσοι ταῖς ὄψεσι κεκρήμεθα, θεωροῦμεν τὰ προσπίπτοντα αὐταῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων ἕνεκα. « Ainsi, nous tous qui utilisant la vue, nous contemplons ce qui tombe sous elle, les uns et les autres pour des raisons différentes. » (*Stromates* I, 1, 17, 1) ; Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemple le mouton » (I, 1, 17, 1).

<sup>3</sup> ὡς εἰπεῖν δυνηθῆναι τὴν ὄρασιν « pour pouvoit dire sa vision » (*Stromates* I, 12, 55, 2).

<sup>4</sup> Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῶ οἶψ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces *Stromates* de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (*Stromates* IV, 2, 4, 3)

<sup>5</sup> Cf. ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23).

<sup>6</sup> Cf. ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΣΔΜ ΜΜΩΤΝ ΝΧΙ ΔΡΩΤΝ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 23-25)

<sup>7</sup> Cf. ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜΣ · ΕΔΡΩΤ ΖΝΝ ΟΥΣΩΩΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-24). On trouve également ΤΜΝΤΡΡΟ « le règne » seul à la fin de *Lettre* p. 12, 22-23 : ΧΕΚΔΣΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « afin que vous soyez emplis du règne. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 29-31)

<sup>8</sup> Cf. *supra* dans la même section.

<sup>9</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23.

<sup>10</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10-11.

<sup>11</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 27-29.



ΝΤΩΤΝ̄ ΖΩΤ · ΤΗΝΕ ΘΕΠΗ · ΔΤΡΕΤ̄ΝΩΖ̄C ΝΗΤ̄Ν̄ Ν̄ΝΟΥΖ̄Μ̄C · Ν̄ΩΝ̄Ζ̄ · ΧΕΚΛCΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ̄ ΔΒΔΛ Ζ̄Ν̄ ΤΜ̄Ν̄  
Τ̄ΡΡΟ « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi vivant, afin que vous soyez  
emplis du règne<sup>1</sup>. » dans *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-31.

Enfin, en plus d'un thème présent seulement dans *Lettre* p. 7, 22-35 et p. 8, 10-29<sup>2</sup>, trois thèmes  
sont communs aux trois passages : celui de la nature et de l'agriculture<sup>3</sup>, celui de la  
ressemblance<sup>4</sup> et celui du contraste entre unité et multiplicité<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 27-31.

<sup>2</sup> Il s'agit de ce que nous avons appelé *infra* (annexe L), le thème de l'unicité. Cf. ΔΒΔΛ Ζ̄Ν̄ †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « ...  
hors de cette racine unique. » (*Lettre* p. 7, 30-31) et ΕΔΗΝΕΥ ΔΖΔΖ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de  
nombreux grains à la place d'un seul » (*Lettre* p. 8, 19-20).

<sup>3</sup> Dans *Lettre* p. 7, 22-35 : ΜΠΩΡ ΔΖΩΚ̄Μ̄ ΝΤΜ̄ΝΤ̄ΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (p. 7,  
22-23) ; ΕΝΤΑΖΔΝΕΚΚΑΡΠΟΣ ΖΕ†Ε ΜΠΕΚΩΤΕ « dont les fruits se sont répandus autour d'elle [autour de la  
branche de dattier] » (p. 7, 25-26) ; ΔΗΤΕΥΟ ΔΒΔΛ ΝΖΕΝCΩΒΕ « elle a fait sortir des feuilles » (p. 7, 26-27) ; Ν  
ΤΑΡΟΥ† ΟΥΩ ΔΖΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ « quand elles [les feuilles] ont poussé elles ont asséché la tête » (p. 7, 27-  
28) ; ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΖΩΠΕ · ΔΒΔΛ Ζ̄Ν̄ †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu  
hors de cette racine unique. » (p. 7, 28-31) ; ΝΤΑΡΟΥΤΑΚ̄Ν̄ ΔΥΧΠΟ ΝΖΝΚΑΡΠΟΣ Ζ̄†Τ̄Ν̄ ΖΔΖ « Quand on l'a cueilli [le  
fruit apparu hors de la racine unique], on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 31-  
32)

Dans *Lettre* p. 8, 10-29 : ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΕΗΤ̄Ν̄ΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝCΟΥΟ « *Le logos* en effet ressemble à un grain de  
froment » (p. 8, 16-17) ; ΠΕΕΙ ΝΤΑΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔΗ · ΔΗΤΑΝΖΟΥΤΗ « quand quelqu'un l'a semé [le grain de froment],  
il y a mis sa confiance » (p. 8, 17-18) ; ΝΤΑΡΕΚΡΩΤ ΔΗΜ̄ΡΡΙ Τ̄Ρ « quand il [le grain de froment] a poussé, il [celui  
qui l'a semé] l'a aimé » (p. 8, 18-19) ; ΕΔΗΝΕΥ ΔΖΔΖ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à  
la place d'un seul » (p. 8, 19-20) ; ΕΔΗΤCΕΝΔΗ Ν̄ΝΟΥΖ̄ΡΕ « en le rangeant comme nourriture » (p. 8, 21-22) ;  
ΔΗΩΧΠ̄ · ΔΧΟ « il en a laissé pour le semer » (p. 8, 22-23).

Dans *Lettre* p. 12, 22-31 : ΤΜ̄Ν̄ΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ Ν̄ΝΟΥΖ̄Μ̄C · ΕΔΗΡΩΤ Ζ̄Ν̄Ν ΟΥCΩΩΕ « Car le règne des  
cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (p. 12, 22-24) ; ΠΕΕΙ ΝΤΑΡΕΚΧΕΤΕ · ΔΗCΙΤΕ Μ̄  
ΠΕΚΚΑΡΠΟΣ « lorsqu'il a mûri [l'épi], il a répandu son fruit » (p. 12, 25-26) ; ΔΗΜΟΥΖ̄ ΝΤCΩΩΕ ΝΖΝΖΜ̄C « il a  
rempli le champ d'épis » (p. 12, 26-27) ; ΝΤΩΤΝ̄ ΖΩΤ · ΤΗΝΕ ΘΕΠΗ · ΔΤΡΕΤ̄ΝΩΖ̄C ΝΗΤ̄Ν̄ Ν̄ΝΟΥΖ̄Μ̄C · Ν̄ΩΝ̄Ζ̄ « Vous-  
mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi de vie » (p. 12, 27-29).

<sup>4</sup> Dans *Lettre* p. 7, 22-35 : ΕCΤ̄Ν̄ΤΑΝΤ̄ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Λ̄Ζ̄ ΝΒ̄Ν̄ΝΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche  
de dattier » (p. 7, 24-25).

Dans *Lettre* p. 8, 10-29 : ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΕΗΤ̄Ν̄ΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝCΟΥΟ « *Le logos* en effet ressemble à un grain de  
froment » (p. 8, 16-17).

Dans *Lettre* p. 12, 22-31 : ΤΜ̄Ν̄ΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ Ν̄ΝΟΥΖ̄Μ̄C « Car le règne des cieux est semblable à un  
épi » (p. 12, 22-23).

<sup>5</sup> Dans *Lettre* p. 7, 22-35 : ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΖΩΠΕ · ΔΒΔΛ Ζ̄Ν̄ †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ ΝΤΑΡΟΥΤΑΚ<Μ>Η  
ΔΥΧΠΟ ΝΖΝΚΑΡΠΟΣ Ζ̄†Τ̄Ν̄ ΖΔΖ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a  
cueilli, on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 28-32)

Dans *Lettre* p. 8, 10-29 : ΕΔΗΝΕΥ ΔΖΔΖ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un  
seul » (8, 19-20).

Dans *Lettre* p. 12, 22-31 : ΤΜ̄Ν̄ΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ Ν̄ΝΟΥΖ̄Μ̄C · ΕΔΗΡΩΤ Ζ̄Ν̄Ν ΟΥCΩΩΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ Ν̄  
ΤΑΡΕΚΧΕΤΕ · ΔΗCΙΤΕ Μ̄ΠΕΚΚΑΡΠΟΣ ΔΥΩ ΔΝ ΔΗΜΟΥΖ̄ ΝΤCΩΩΕ ΝΖΝΖΜ̄C « Car le règne des cieux est semblable à  
un épi qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit et de nouveau il a rempli le champ  
d'épis » (p. 12, 22-27).

### C. Les ensembles non juxtaposés comme ensembles dynamiques

Cependant, les échos lexicaux, structuraux et thématiques ne renforcent pas seulement l'unité d'un ensemble non juxtaposé. En effet, les mots, structures et thèmes ne sont pas simplement répétés. D'un passage à l'autre parmi ceux qui constituent un ensemble donné, ils font aussi l'objet de reconfigurations : leurs répétitions sont marquées par des variations. Un mot répété peut être intégré dans un contexte différent, qui lui donne un sens distinct. Une structure reprise peut comporter une modification. Un thème peut réapparaître, mais en étant présenté d'une manière différente de sa première occurrence, voire opposée.

Ainsi, les ensembles non juxtaposés ne sont pas l'équivalent de paysages où les mêmes mots, structures et thèmes seraient repris, à l'identique, en des emplacements différents : ce sont plutôt des espaces à l'intérieur desquels ces mots, structures et thèmes se transforment. Les ensembles non juxtaposés ne sont pas homogènes, mais hétérogènes<sup>1</sup> ; ils ne sont pas statiques, mais dynamiques. C'est pourquoi nous les envisageons chacun comme ayant un fonctionnement autonome au sein de l'œuvre à laquelle ils appartiennent.

---

<sup>1</sup> Ce caractère hétérogène des ensembles non juxtaposés est également manifeste dans le fait que, au sein d'un ensemble donné, certains passages sont unis par plus de points communs que d'autres. Ainsi, dans l'*Évangile selon Marc*, au sein de l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles, *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 12, 1-9 sont les seuls passages à comporter une structure consistant en trois occurrences de ἄλλο, dont la troisième fois au pluriel. Cf. Pour *Marc* 4, 3-8 : Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierre » en *Marc* 4, 5 ; Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » en *Marc* 4, 7 et Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » en *Marc* 4, 8. Pour *Marc* 12, 1-9 : Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δούλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » en *Marc* 12, 4 ; Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » en *Marc* 12, 5 et καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » en *Marc* 12, 5 également. Ils sont également les seuls passages à comporter une série de quatre termes de même nature – quatre parties d'une semence en *Marc* 4, 3-8 et quatre serviteurs ou groupes de serviteurs en *Marc* 12, 1-9 – avec *Marc* 4, 13-20, où on trouve quatre groupes au masculin pluriel. De même, dans les *Stromates*, parmi les cinq passages formant l'ensemble non juxtaposé portant sur le texte lui-même, *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 sont les seuls à comporter les mots παράδεισος « jardin », μεταμοσχεύω « transplanter », ἐπίτηδες « à dessein », τάξις « organisation », φράσις « expression » (Cf. Pour παράδεισος « jardin » : ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικός « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel... » en VI, 1, 2, 4 ; Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐκ ἀπαρτίστοιχοι ἐξήσκημένοι ἐκείνοι... « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement... » en VII, 18, 111, 1. Pour μεταμοσχεύω « transplanter » : μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » en VI, 1, 2, 4 ; Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφοντεύσας... « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux... » en VII, 18, 111, 2. Pour ἐπίτηδες « à dessein » : ... διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ « ... mais semés à dessein pêle-mêle » en VI, 1, 2, 1 et ... ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ ἑλληνες εἶναι βούλονται « ... puisque délibérément ils [les *Stromates*] refusent d'être grecs aussi par le style » en VII, 18, 111, 3. Pour τάξις « organisation » et φράσις « expression » : ... καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαμένοι « ..., émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression » en VI, 1, 2, 1 et Οὐτ' οὐδὲ τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi donc ce n'est ni à une belle organisation ni à une belle expression que tendent les *Stromates* » en VII, 18, 111, 3.)

Nous présenterons ce fonctionnement en deux temps. Après avoir envisagé les transformations d'un passage à un autre que comportent les ensembles non juxtaposés, nous verrons que celles-ci sont liées à l'existence d'éléments qui restent indéterminés au sein de ces ensembles, ce que nous proposons de désigner comme des « vides<sup>1</sup> ».

Les fragments unifiés dans un même ensemble non juxtaposé par une caractérisation commune et par les reprises des mêmes termes, structures ou thèmes, sont en même temps séparés par plusieurs différences. Cette coexistence de points communs et de différences pourrait être envisagée de manière purement statique : chaque ensemble non juxtaposé serait comme une mosaïque formée d'éléments à la fois semblables et différents.

Cependant, nous avons plusieurs fois remarqué la nature non pas statique, mais dynamique de l'*Évangile*, de la *Lettre*, et des *Stromates*<sup>2</sup> : nous avons vu notamment que ces trois textes étaient non pas pleinement unifiés dans une structure linéaire, mais en voie d'unification dans une structure de ce genre<sup>3</sup> et qu'ils étaient, en même temps, non pas fragmentés mais susceptibles de fragmentation<sup>4</sup>. Nous avons également remarqué que cette nature dynamique caractérisait également certains éléments constituant l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* : les ensembles non juxtaposés, notamment, ne sont pas concrètement visibles dans les textes mais sont issus d'une dynamique de rassemblement qui s'exerce dans ces derniers<sup>5</sup>.

Pour ces raisons, il nous semble préférable d'envisager également de manière dynamique la coexistence de points communs et de différences entre les fragments constituant un ensemble non juxtaposé : les différences seraient le signe de transformations qui conduisent d'un passage à un autre. Les transformations que nous avons mises en évidence dans les ensembles non juxtaposés de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* s'exercent dans deux directions. Les unes, qui se présentent comme des variations entre un passage et un autre au sein d'un même ensemble, correspondent à un mouvement d'expansion du texte. Les autres,

---

<sup>1</sup> Nous traduisons ainsi le concept de « gaps », que nous reprenons à Wolfgang Iser (Wolfgang Iser, « The Reading Process: A Phenomenological Approach » *New Literary History* 3, University of Virginia, 1972, p. 279-299, notamment p. 284-285). Le concept de « gaps » a notamment été mis en œuvre, en études bibliques, par Joel Marcus dans « Blanks and Gaps in the Markan Parable of the Sower », *Biblical Interpretation*, 5/3, 1997, p. 247-261, p. 247.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2, B, a.

qui se présentent comme une synthèse de deux ou plusieurs fragments dans un nouveau passage, correspondent à un mouvement de concentration du texte. Nous présenterons successivement ces deux types de transformations.

Sans qu'il soit possible d'identifier un point de départ – puisqu'un ensemble non juxtaposé n'est pas une structure linéaire dont on pourrait identifier un début et une fin – deux ou plusieurs passages formant un ensemble non juxtaposé peuvent se présenter comme des *variations* l'un de l'autre ou les uns des autres.

Ainsi, à l'intérieur de l'ensemble constitué par trois ΠΑΡΑΒΟΛΗ (« paraboles ») dans la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>1</sup> (*Lettre* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-31), *Lettre* p. 7, 22-35 et *Lettre* p. 12, 22-31 comportent chacun une occurrence de l'expression ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ « le règne des cieux », associée au thème de la ressemblance, exprimé dans le premier cas par le verbe ΤΟΝΤΝ « ressembler », et, dans le second par le verbe ΕΙΝΕ « être semblable à ». Cependant, dans chacune de ces deux comparaisons, « le règne des cieux » est associé à un élément naturel différent : une « branche de dattier » dans la première ; un « épi » dans la seconde :

Dans *Lettre* p. 7, 22-35 : ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ · ΕΣΤΝΤΔΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>ΛΖ ΝΒΝΝΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux, car il ressemble à une branche de dattier<sup>2</sup> »

Dans *Lettre* p. 12, 22-31 : ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜΣ « Car le règne des cieux est semblable à un épi<sup>3</sup> »

Par conséquent, ces deux paraboles pourraient être envisagées comme une transformation l'une de l'autre, sans qu'il soit possible de déterminer laquelle est le point de départ et laquelle le point d'arrivée ; de savoir si c'est l' « épi » qui a été remplacé par une « branche de dattier » ou la « branche de dattier » qui, dans une nouvelle variation, a été remplacée par un « épi ».

Une question similaire se pose, par exemple, pour *Marc* 4, 26-29 et *Marc* 4, 31-32, à l'intérieur de l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles de l'*Évangile selon Marc*<sup>4</sup>. On trouve en effet dans chacun de ces passages l'expression ἐπὶ τῆς γῆς « sur la terre »<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-31.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-25.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-23.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23b-29 ; 4, 3-8 ; 4, 9 ; 4, 11-12 ; 4, 13-20 ; 4, 21-23 ; 4, 24-25 ; 4, 26-29 ; 4, 31-32 ; 7, 14b-16 ; 7, 18-23 ; 12, 1-9 ; 12, 10-11 et 13, 28-29.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 26 et 4, 31.

ainsi que le thème de l'agriculture<sup>1</sup>, avec l'évocation, dans les deux cas, d'une « semence<sup>2</sup> », qui grandit<sup>3</sup>. Cependant, les deux paraboles se distinguent par des variations de trois types. La première est une variation dans l'objet du récit : des graines différentes sont jetées « sur la terre » : une « semence<sup>4</sup> » à l'origine de « blé<sup>5</sup> » en *Marc* 4, 26-29 ; un « grain de sénevé<sup>6</sup> » en *Marc* 4, 31-32. Autrement dit, l'expression ἐπὶ τῆς γῆς « sur la terre » est associée dans chaque passage à des mots différents. La deuxième variation concerne le point de vue adopté dans le récit. Alors que *Marc* 4, 31-32 se concentre uniquement sur la croissance du grain de sénevé, *Marc* 4, 26-29 fait intervenir un personnage humain, dont le point de vue quant à la croissance du grain de blé est donné<sup>7</sup>. Ainsi le verbe employé pour décrire l'action de semer est-il employé au passif dans le premier cas (Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς... « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre...<sup>8</sup> ») et à l'actif, avec ἄνθρωπος « un homme » comme sujet dans le second (ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un homme qui jette la semence sur la terre<sup>9</sup> »). Enfin, la croissance du grain de sénevé, en *Marc* 4, 31-32 est décrite de manière hyperbolique (de μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre<sup>10</sup> », il devient μείζον πάντων τῶν λαχάνων « plus grand que toutes les plantes potagères<sup>11</sup> ») et non mimétique (dans la réalité extérieure au récit, un sénevé n'est pas un arbre et ne peut donc pas avoir « de grandes branches de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (... κλάδους μεγάλους ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν<sup>12</sup> ). Au contraire, la

<sup>1</sup> Σπόρος « semence », καρπός « fruit », καρποφορῶ « porter du fruit », χόρτος « herbe », « épi de blé en herbe », στάχυς « épi » et σίτος « grain » dans *Évangile selon Marc* 4, 26-29 ; σπείρω « semer », κόκκος « grain », σίναπι « moutarde », σπέρμα « semence » et λάχανον « plante potagère » dans *Marc* 4, 31-32.

<sup>2</sup> Cf. σπόρος « semence » en *Évangile selon Marc* 4, 26, σπείρω « semer » et σπέρμα « semence » en *Marc* 4, 31.

<sup>3</sup> Cf. πρῶτον χόρτον, εἶτα στάχυν, εἶτα πλήρη[ς] σίτον ἐν τῷ στάχυϊ. « d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du blé entièrement formé sur l'épi. » (*Évangile selon Marc* 4, 28) et καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων « et elle devient plus grand que toutes les plantes potagères » (*Marc* 4, 32).

<sup>4</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26)

<sup>5</sup> Cf. ... εἶτα πλήρη[ς] σίτον ἐν τῷ στάχυϊ. « ... puis du blé entièrement formé sur l'épi. » (*Évangile selon Marc* 4, 28)

<sup>6</sup> Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 31)

<sup>7</sup> καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνεται ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός « et qu'il [l'homme] dorme ou soit éveillé, le jour ou la nuit, la semence germe et grandit, d'une manière que lui, il ne connaît pas. » (*Évangile selon Marc* 4, 27)

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 4, 31.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 4, 26.

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc* 4, 31.

<sup>11</sup> *Évangile selon Marc* 4, 32.

<sup>12</sup> *Évangile selon Marc* 4, 32.

croissance du grain de blé, en *Marc* 4, 26-29, ne présente aucune de ces deux caractéristiques. Par conséquent, *Marc* 4, 31-32 pourrait être conçu comme une reprise de *Marc* 4, 26-29, une reprise affectée par quatre variations – un changement du végétal faisant l’objet de la parabole, une suppression du personnage humain, une exagération de la croissance présentée, une transformation de celle-ci en une croissance impossible dans la réalité extérieure au récit – et, de la même façon, *Marc* 4, 26-29 pourrait être conçu comme une reprise de *Marc* 4, 31-32, une reprise affectée par les quatre transformations inverses.

Enfin, pour donner un exemple tiré des *Stromates*, au sein de l’ensemble non juxtaposé portant sur le texte lui-même<sup>1</sup>, *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 peuvent être rapprochés en raison d’une structure commune. Le premier passage comporte trois énumérations et le second présenté également une accumulation de mots.

Dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 :

Première énumération [citation de Sophocle<sup>2</sup>] : κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει ἄν μὲν γὰρ οἶος μαλλός, ἦν δ’ ἀμπελίων σπονδὴ <τε> καὶ ῥάξ εὖ τεθησαυρισμένη, ἐνὶν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὀλαῖς λίπος τ’ ἐλαίου καὶ τὸ ποικιλότατον ξανθῆς μελίσης κηρόπλαστον ὄργανον. « selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit : Car il y avait un flocon de laine de mouton, et il y avait une libation de jeunes vignes et une grappe bien constituée en trésor et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d’orge et le gras d’une olive et l’ouvrage très varié, façonné de cire, de la blonde abeille.<sup>3</sup> »

Deuxième énumération [fragment de Timoclès<sup>4</sup>] : Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent *des figues fraîches, de l’huile d’olive, des figues séchées, du miel*<sup>5</sup> »

Troisième énumération [hymne athénien<sup>6</sup>] : Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίνοντας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. « L’eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l’huile pour s’oindre.<sup>7</sup> »

Dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 : Ἐοῖκασι δὲ πὼς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοι ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 ; *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3 ; *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 ; *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4.

<sup>2</sup> Sophocle, fragment 398 (extrait de Polyide) dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1. Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*, textes édités par Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

<sup>3</sup> *Stromates* IV, 2, 6, 2. Sur le rapport entre Clément et l’image de l’abeille, cf. Gilles Dorival et Alain Le Boulluec, *L’Abeille et l’acier. Clément d’Alexandrie et Origène*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

<sup>4</sup> Timoclès, fragment 36, dans *Comicorum Atticorum Fragmenta*, édités par Theodor Kock, Leipzig, Teubner, 1880-1888.

<sup>5</sup> *Stromates* IV, 2, 7, 1.

<sup>6</sup> Selon Annewies Van den Hoek, dans *Stromate IV, op. cit.*, note b au paragraphe 7, p. 66.

<sup>7</sup> *Stromates* IV, 2, 7, 3.

et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers<sup>1</sup> »

De plus, les trois énumérations de *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 et celle de *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 présentent des mots apparentés. Tandis que les premières comportent les noms ἔλαιος « olive »<sup>2</sup>, ἔλαιον « huile d'olive »<sup>3</sup> et σῦκα « figues »<sup>4</sup>, la dernière présente les termes ἐλαίαι « oliviers » et συκαῖ « figuiers »<sup>5</sup>. Les trois noms présents dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 diffèrent des deux que l'on trouve dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 dans la mesure où les premiers désignent des objets – pouvant éventuellement constituer une « offrande » (προσφορά<sup>6</sup>) ou orner l'eirésiônè (εἰρεσιώνη<sup>7</sup>), une branche décorée utilisée dans certaines cérémonies à Athènes<sup>8</sup> – produits par la nature, tandis que les deux noms présents dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 désignent les arbres à l'origine de ces produits. On pourrait alors envisager que l'énumération d'arbres de *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 est transformée, en *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4, en des énumérations de produits, issus notamment de ces arbres, ou alors, à l'inverse, que ces dernières donnent lieu, en *Stromates* VII, 18, 111, 1-4, à une variation où, notamment, certains produits de la nature sont remplacés par les arbres qui leur ont donné naissance.

Deux cas a priori à part dans les ensembles non juxtaposés que nous avons présentés permettent de préciser le mouvement de transformation qui peut conduire, à l'intérieur d'un ensemble donné, d'un passage à un autre. Il s'agit, d'une part, de Marc 4, 3-8 et 4, 14-20 et, d'autre part, de Marc 7, 14b-16 et 7, 18-23. Pour chacun de ces couples de passage, le second a souvent été considéré comme une explication du premier : Marc 4, 14-20 serait une

---

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1.

<sup>2</sup> *Stromates* IV, 2, 6, 2.

<sup>3</sup> *Stromates* IV, 2, 7, 1 et IV, 2, 7, 3.

<sup>4</sup> *Stromates* IV, 2, 7, 1 et IV, 2, 7, 3.

<sup>5</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1.

<sup>6</sup> *Stromates* IV, 2, 6, 2.

<sup>7</sup> *Stromates* IV, 2, 7, 3.

<sup>8</sup> Sur l'eirésiônè, cf. notamment Uberto Pestalozza, « Le thargelie ateniesi », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 6, 1930, p. 232-272 ; Simone Follet, « Deux vocables religieux rares attestés épigraphiquement », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 48, 1974, p. 30-34 et Lourdes Martín Vázquez, « La canción de la Eiresione samia », *Minerva : Revista de Filología Clásica*, 4, 1990, p. 39-52.

« explication<sup>1</sup> » de *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 7, 18-23 constituerait une « explication<sup>2</sup> » de *Marc* 7, 14b-16. Cette interprétation nous paraît contestable. Selon nous, *Marc* 4, 14-20 par rapport à *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 7, 18-23 par rapport à *Marc* 7, 14b-16 sont plutôt issus de la dynamique de transformation que nous avons mise en évidence pour les trois exemples précédents. Cette dynamique est seulement visible de manière plus manifeste dans ces deux cas, qui ne sont donc pas des exceptions : ce qui les distingue des exemples précédents n'est pas une différence de nature, mais une différence de degré.

Comme dans les trois exemples que nous venons de présenter, *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 sont unis par plusieurs points communs.

*Marc* 4, 3-8 (parabole du semeur<sup>3</sup>)

*Marc* 4, 14-20 (reprise<sup>4</sup> de la parabole du semeur)

<sup>3</sup> Ἀκούετε · ἰδοὺ <sup>3</sup> Écoutez. Voici que <sup>14</sup> Ὁ σπείρων τὸν <sup>14</sup> Celui qui sème la ἐξῆλθεν ὁ σπείρων **celui qui sème** est λόγον σπείρει. parole sème. σπείραι<sup>5</sup>. sorti semer.

<sup>4</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ <sup>4</sup> Et il y eut des <sup>15</sup> Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ <sup>15</sup> Ceux qui sont le σπείρειν, ὁ μὲν événements lors des **παρὰ τὴν ὁδόν · ὅπου long du chemin** sont ἔπεσεν **παρὰ τὴν** semailles ; une partie σπείρεται ὁ λόγος καὶ ceux-ci : là où la ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ tomba **le long du** ὅταν ἀκούσωσιν, parole est semée<sup>6</sup> et,

<sup>1</sup> Adolf Jülicher et James R. Edwards par exemple parlent respectivement de « *Deutung* » (« interprétation ») et d'« *explanation* » (« explication ») pour décrire *Marc* 4, 14-20 (Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 62, réédition en un volume unique de *Die Gleichnisreden Jesu I. : Die Gleichnisreden Jesu um allgemeinen*, Heidelberg, Mohr, 1888 et *Die Gleichnisreden Jesu II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Heidelberg, Mohr, 1899 et James R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans, 2002, p. 136). On trouve également le mot « explication » dans le surtitre de *Marc* 4, 14-20 notamment dans la Traduction Œcuménique de la Bible (*op. cit.*).

<sup>2</sup> Par exemple, Mary Healy considère qu'en *Marc* 7, 14b-16, Jésus donne une explication (« *explanation* ») (Mary Healy, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 141).

<sup>3</sup> Nous reprenons un titre souvent donné à *Marc* 4, 3-8, par exemple, dans le surtitre donné à ce passage dans la Traduction Œcuménique de la Bible (*op. cit.*).

<sup>4</sup> Pour des raisons que nous développons dans cette section, nous préférons le terme, plus neutre, de « reprise » à celui d'« explication ».

<sup>5</sup> Nous indiquons en gras les mots communs à *Marc* 4, 3-8 et à *Marc* 4, 14-20.

<sup>6</sup> Il serait tentant de mettre en lien ce « *logos* » qui « est semé » (σπείρεται) avec le σπερματικὸς λόγος (« *logos* spermatique ») et les σπέρματα λόγου (« semences de *logos* ») dont il est question notamment chez Justin. Michel Fédou a montré combien la notion, telle qu'elle se présente chez ce Père, était complexe et mêlait références aux



πετεινὰ καὶ **chemin**, et les oiseaux εὐθὺς **ἔρχεται** ὁ quand ils l'écou-  
κατέφαγεν αὐτό. **vinrent** et les σατανᾶς καὶ αἴρει τὸν aussitôt **vient** Satan et  
mangèrent λόγον τὸν ἐσπαρμένον il attrape la parole  
entièrement. εἰς αὐτούς. semée en eux.

<sup>5</sup> Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν <sup>5</sup> Et une autre partie <sup>16</sup> Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ <sup>16</sup> Et ceux qui sont  
**ἐπὶ τὸ πετρῶδες** tomba **sur la** **ἐπὶ τὰ πετρῶδη** semés **sur les**  
ὄπου οὐκ εἶχεν γῆν **pierraille**, où elle σπειρόμενοι, οἱ, ὅταν **pierrailles** sont ceux-  
πολλήν, καὶ εὐθὺς n'avait pas beaucoup ἀκούσωσιν τὸν λόγον ci : ceux qui, chaque  
ἐξανέτειλεν διὰ τὸ de terre, et **aussitôt** εὐθὺς μετὰ χαρᾶς fois qu'ils écou-  
μὴ ἔχειν βάθος γῆς· elle germa, parce λαμβάνουσιν αὐτόν, <sup>17</sup> parole, **aussitôt** avec  
<sup>6</sup> καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ qu'elle n'avait pas de καὶ οὐκ ἔχουσιν **ρίζαν** joie la reçoivent, <sup>17</sup> et  
ἥλιος ἐκαυματίσθη, terre profonde ; ἐν ἑαυτοῖς ἀλλὰ **ils n'ont pas de**  
καὶ διὰ τὸ **μὴ ἔχειν** <sup>6</sup> et quand le soleil πρόσκαιροί εἰσιν, εἴτα **racine** en eux-mêmes,  
**ρίζαν** ἐξηράνθη. <sup>6</sup> et quand le soleil γενομένης θλίψεως ἢ mais ils sont  
et parce qu'elle διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον temporaires, quand  
**n'avait pas de racine**, εὐθὺς σκανδαλίζονται. ensuite survient une  
elle fut asséchée.

<sup>7</sup> Καὶ ἄλλο ἔπεσεν <sup>7</sup> Et une autre tomba <sup>18</sup> Καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ <sup>18</sup> Et ceux  
**εἰς τὰς ἀκάνθας**, **dans les ronces**, et les **εἰς τὰς ἀκάνθας** ensemencés<sup>1</sup> **dans les**

évangiles (à Jean et à la parabole du semeur dans les évangiles synoptiques), à Philon, au stoïcisme et au moyen-platonisme (Michel Fédou, « La doctrine du *Logos* chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 25, 2009, p. 145-159). Parmi ces sources diverses, il est difficile de déterminer laquelle serait première. Il est par exemple envisageable que, pour l'image du *logos* comme une semence, l'*Évangile selon Jean* et les synoptiques reprennent un matériau commun et antérieur à l'un comme aux autres.

<sup>1</sup> Nous reviendrons sur l'ambiguïté du passif σπειρόμενος, qui peut signifier aussi bien « étant semé » que « étant ensemencé ». Provisoirement, nous justifions ainsi notre choix de traduction. Si l'on admet l'équivalence posée en *Marc* 4, 14 entre « la parole » (λόγος) et ce qui est semé, les personnes en qui certaines préoccupations « étouffent la parole » (4, 19) sont semblables à des terrains où la semence est tombée plutôt qu'à des grains semés : il est alors opportun de les décrire comme « ceux ensemencés dans les ronces » plutôt que comme « ceux semés » (4, 18). Au contraire, parce que les auditeurs précédents « n'ont pas de racine en eux-mêmes » (4, 17), ils sont plus proches du grain semé grandissant en plante que d'un terrain ayant reçu cette semence : il est plus

καὶ ἀνέβησαν αἱ ῥονκες grandirent et ἄκανθαι καὶ l'étouffèrent, et elle	σπειρόμενοι · οὗτοί <b>ronces</b> sont d'autres personnes : ce sont
<b>συνέπνιξαν</b> αὐτό, ne donna pas de <b>fruit</b> .	εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες, <sup>19</sup> καὶ αἱ ceux qui écoutent la
καὶ <b>καρπὸν</b> οὐκ μέριμναι τοῦ αἰῶνος parole, <sup>19</sup> et les soucis	καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ de ce temps et la
ἔδωκεν.	πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ tromperie de l'argent
	λοιπὰ ἐπιθυμίαι et les désirs des autres
	εἰσπορευόμεναι choses, en entrant en
	<b>συμπνίγουσιν</b> τὸν eux, <b>étouffent</b> la
	λόγον καὶ ἄκαρπος parole et elle devient
	γίνεται. <b>infructueuse</b> .

<sup>8</sup> Καὶ ἄλλα ἔπεσεν <sup>8</sup> Et d'autres parties	<sup>20</sup> Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ <sup>20</sup> Et ceux qui ont été
εἰς τὴν γῆν τὴν tombèrent <b>dans la</b>	ἐπὶ τὴν γῆν τὴν <b>καλὴν</b> semés sur <b>la bonne</b>
<b>καλὴν</b> · καὶ ἐδίδου <b>bonne terre</b> et	σπαρέντες, οἵτινες <b>terre</b> sont ceux-là,
<b>καρπὸν</b> donnèrent du <b>fruit</b> ,	ἀκούουσιν τὸν λόγον, tous ceux qui écoutent
ἀναβαίνοντα καὶ qui grandit, et qu'on	καὶ παραδέχονται καὶ la parole, la reçoivent
αὐξανόμενα καὶ fit croître, et qui	<b>καρποφοροῦσιν</b> ἔν et <b>portent</b> du <b>fruit</b> ,
<b>ἔφερον</b> ἔν <b>portait trente pour</b>	<b>τριάκοντα καὶ</b> ἔν <b>trente pour un,</b>
<b>τριάκοντα καὶ</b> ἔν <b>un, soixante pour un,</b>	<b>ἑξήκοντα καὶ</b> ἔν <b>soixante pour un,</b>
<b>ἑξήκοντα καὶ</b> ἔν <b>cent pour un.</b>	<b>ἑκατόν.</b> <b>cent pour un.</b>
<b>ἑκατόν.</b>	

*Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 présentent tous les deux une structure similaire puisqu'on trouve, dans chacun de ces deux passages, une série de quatre termes de même nature : quatre parties d'une semence en *Marc* 4, 3-8<sup>1</sup> et quatre groupes au masculin pluriel en *Marc* 4, 13-20<sup>2</sup>.

---

pertinent de les voir comme « ceux qui sont semés sur les pierrailles » plutôt que comme ceux qui y sont « ensemencés » (4, 16).

<sup>1</sup> Ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν « une partie tomba le long du chemin » (*Évangile selon Marc* 4, 4) ; Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierraille » (*Marc* 4, 5) ; Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » (*Marc* 4, 7) ; Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » (*Marc* 4, 8).

<sup>2</sup> Οὗτοί δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν « Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci » (*Évangile selon Marc* 4, 15) ; Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierrailles sont ceux-ci » (*Marc* 4, 16) ; Καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceux ensemencés dans les ronces sont d'autres

Ce point commun dans la structure est souligné par la présence des mêmes termes au début et à la fin des deux fragments : chacun commence par l'expression ὁ σπείρων, « le semeur » ou « celui qui sème », associée au verbe σπείρω « semer »<sup>1</sup> et se termine par les mots ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν « trente pour un, soixante pour un, cent pour un »<sup>2</sup>.

À cette ressemblance dans le plan s'ajoutent des points communs dans le thème principal – les deux passages font surtout intervenir le thème de l'agriculture – et entre certains termes employés à l'intérieur des deux passages. Certains sont exactement les mêmes d'un texte à l'autre. Ainsi, en *Marc 4, 3-8* tout comme en *Marc 4, 14-20* on trouve les mots παρὰ τὴν ὁδὸν « le long du chemin »<sup>3</sup>, ἔρχομαι « aller »<sup>4</sup>, εὐθύς « aussitôt »<sup>5</sup>, μὴ / οὐ ἔχω ρίζαν « ne pas avoir de racine »<sup>6</sup>, εἰς τὰς ἀκάνθας « dans les ronces »<sup>7</sup>, συμπνίγω « étouffer »<sup>8</sup> et ἡ γῆ ἡ καλή « la bonne terre »<sup>9</sup>. D'autres varient en nombre ou sont formés sur la même racine. Ainsi, on peut rapprocher ἐπὶ τὸ πετρῶδες « sur la pierraille » dans *Marc 4, 3-8* et ἐπὶ τὰ πετρώδη « sur les

---

personnes » (*Marc 4, 18*) ; Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là » (*Marc 4, 20*).

<sup>1</sup> Ἀκούετε · ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείρει « Écoutez. Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Évangile selon Marc 4, 3*) ; Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (*Marc 4, 14*).

<sup>2</sup> Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν · καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα καὶ ἔφερον ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν. « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre et donnèrent du fruit, qui grandit, et qu'on fit croître, et qui portait trente pour un, soixante pour un, cent pour un. » (*Évangile selon Marc 4, 8*) ; Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν. « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là, tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit, trente pour un, soixante pour un, cent pour un. » (*Marc 4, 20*)

<sup>3</sup> ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν « une partie tomba le long du chemin » (*Évangile selon Marc 4, 4*) ; Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν « Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci » (*Marc 4, 15*).

<sup>4</sup> καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά « et les oiseaux vinrent » (*Évangile selon Marc 4, 4*) ; εὐθύς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » (*Marc 4, 14*)

<sup>5</sup> καὶ εὐθύς ἐξανέτειλεν « et aussitôt elle germa » (*Évangile selon Marc 4, 5*) ; εὐθύς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » (*Marc 4, 14*) ; εὐθύς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « aussitôt avec joie ils [la deuxième catégorie d'auditeurs] la reçoivent [la parole] » (*Marc 4, 16*) ; εὐθύς σκανδαλίζονται « aussitôt ils [la troisième catégorie d'auditeurs] chutent » (*Marc 4, 17*)

<sup>6</sup> διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν « parce qu'elle [la deuxième partie de la semence] n'avait pas de racine » (*Évangile selon Marc 4, 6*) ; καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils [les auditeurs de la deuxième catégorie] n'ont pas de racine en eux-mêmes » (*Marc 4, 17*).

<sup>7</sup> Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre [la troisième partie de la semence] tomba dans les ronces » (*Évangile selon Marc 4, 7*) ; Καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceuxensemencés dans les ronces sont d'autres personnes » (*Marc 4, 18*).

<sup>8</sup> καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαὶ καὶ συνέπνιξαν αὐτό ε »t les ronces grandirent et l'étouffèrent [étouffèrent la troisième partie de la semence] » (*Évangile selon Marc 4, 7*) ; καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, étouffent la parole » (*Marc 4, 19*).

<sup>9</sup> Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν « Et d'autres parties [de la semence] tombèrent dans la bonne terre » (*Évangile selon Marc 4, 8*) ; Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre » (*Marc 4, 20*).

pierrailles » dans *Marc* 4, 14-20<sup>1</sup>, ainsi que καρπός « fruit » dans *Marc* 4, 3-8 et ἄκαρπος « sans fruits », « infructueux » et καρποφορῶ « porter du fruit » dans *Marc* 4, 14-20<sup>2</sup>, ce dernier terme pouvant également être associé à φορῶ « porter » dans *Marc* 4, 3-8<sup>3</sup>.

Ces reprises de termes s’inscrivent non seulement dans une structure générale similaire – les quatre sortes de semences de *Marc* 4, 3-8 correspondant aux quatre catégories d’auditeurs de *Marc* 4, 14-20 – mais aussi dans plusieurs phrases dont les structures syntaxiques sont elles aussi similaires. Par exemple, dans *Marc* 4, 4 et *Marc* 4, 15, c’est-à-dire dans les versets présentant ce qui arrive respectivement à la première partie de la semence et au premier groupe d’auditeurs, le même verbe (ἔρχομαι) est suivi d’un sujet, de καί, d’un second verbe et de l’objet de ce second verbe<sup>4</sup>.

<i>Marc</i> 4, 4 (première partie de la semence)	<i>Marc</i> 4, 15 (premier groupe d’auditeurs)
ἦλθεν	ἔρχεται
τὰ πετεινὰ	ὁ σατανᾶς
καὶ	καὶ
κατέφαγεν	αἶρει

<sup>1</sup> Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie [la deuxième partie de la semence] tomba **sur la pierre** » (*Évangile selon Marc* 4, 5) ; Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés **sur les pierres** sont ceux-ci » (*Marc* 4, 16).

<sup>2</sup> καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle [la troisième partie de la semence] ne donna pas de **fruit** » (*Évangile selon Marc* 4, 7) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et elles [les quatrièmes parties de la semence] donnèrent du fruit » (*Marc* 4, 8) ; καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle [la parole, quand la troisième catégorie d’auditeurs la reçoit] devient **infructueuse** » (*Marc* 4, 19) ; καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « ils [les auditeurs de la quatrième catégorie] la reçoivent et portent du **fruit** » (*Marc* 4, 20).

<sup>3</sup> καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα καὶ ἔφερον « et [les quatrièmes parties de la semence] donnèrent du fruit, qui grandit, et qu’on fit croître, et qui **portait** » (*Évangile selon Marc* 4, 8) ; καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « ils [les auditeurs de la quatrième catégorie] la reçoivent et **portent** du fruit » (*Marc* 4, 20).

<sup>4</sup> Pour donner un autre exemple, on trouve, pour la troisième partie de la semence de *Marc* 4, 3-8, et pour le troisième groupe d’auditeurs de *Marc* 4, 14-20, un verbe de mouvement – à l’aoriste dans le premier passage, au participe dans le second – associé à un sujet pluriel, le verbe συμπνίγω « étouffer », un complément direct de ce dernier et une expression sur le fait de donner ou non du fruit.

<i>Marc</i> 4, 7 (troisième partie de la semence)	<i>Marc</i> 4, 19 (troisième groupe des auditeurs)
καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαί	καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου
καὶ συνέπνιξαν	καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι
αὐτό,	συμπνίγουσιν
καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν.	τὸν λόγον
	καὶ ἄκαρπος γίνεται.
« et les ronces grandirent	« et les soucis de ce temps et la tromperie de l’argent
et étouffèrent	et les désirs des autres choses, en entrant en eux,
celle-ci [la semence],	étouffèrent
et elle ne donna pas de fruit. »	la parole
	et elle devient infructueuse. »

αὐτό	τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς
« vinrent les oiseaux et ils mangèrent entièrement celui-ci. »	« vient Satan et il attrape la parole semée en eux. »

Cette construction des deux passages, l'un par rapport à l'autre, conduit à envisager que certains mots du premier texte sont remplacés, dans le second, par d'autres termes. Ainsi, en *Marc 4, 15*, ὁ Σατανᾶς « Satan » remplacerait τὰ πετεινά « les oiseaux » que l'on trouvait en *Marc 4, 4* et *4, 15*.

Considérer le second passage comme une explication du premier reviendrait à interpréter ces substitutions possibles en disant, par exemple, que « les oiseaux », dès *Marc 4, 4*, signifient « Satan » et que *Marc 4, 15* explicite ce sens des « oiseaux », déjà présent de manière cachée dès le premier passage<sup>1</sup>. Dans les termes d'Adolf Jülicher, *Marc 4, 3-8* et *Marc 4, 14-20* constitueraient alors deux « suite[s] cohérente[s] de concepts semblables<sup>2</sup> », dont la seconde permettrait d'expliquer la première. Cette manière de comprendre la relation entre les deux passages nous semble cependant contestable, pour trois raisons.

Premièrement, les paroles qui précèdent *Marc 4, 14-20* ne le rattachent pas explicitement à *Marc 4, 3-8*, pas plus qu'elles ne la présentent comme son explication :

Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ ἰησοῦς ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε ἰησοῦς ;

« Et il [Jésus] leur dit [à ses proches, qui l'ont interrogé] : "Vous ne savez pas cette parabole ? Et toutes les paraboles, comment les comprendrez-vous ?"<sup>3</sup> »

<sup>1</sup> De même, les similitudes dans la construction et dans les termes employés entre *Marc 4, 19* et *Marc 4, 7* conduisent à envisager que αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses » en *Marc 4, 19*, remplacent αἱ ἄκανθαί « les ronces », que l'on trouve en *Marc 4, 7*. Si l'on interprétait *Marc 4, 14-20* comme une explication de *Marc 4, 3-8*, on dirait que « les ronces » de *Marc 4, 7* signifient « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses » et que *Marc 4, 19* explicite ce sens.

<sup>2</sup> Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu, op. cit.*, p. 80. Cette notion de « suite cohérente de concepts semblables » correspond à la caractérisation des paraboles évangéliques par le chercheur allemand comme des « allégories » (cf. notamment Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu, op. cit.*, p. 49). Pour Adolf Jülicher, l'usage des paraboles comme des allégories est une déformation que les évangélistes ont fait subir aux paraboles prononcées par le Jésus historique, qui ne fonctionnaient pas à l'origine, des allégories (*id.*, *Die Gleichnisreden Jesu, op. cit.*, *ibid.*). La perspective de notre travail, fondée sur les textes eux-mêmes et non sur leur formation, ne nécessite pas que nous discutons cet aspect de l'interprétation d'Adolf Jülicher.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 4, 13*.

Si, dans ces mots, Jésus souligne l'ignorance des disciples par rapport à *Marc* 4, 3-8, désigné ici comme « cette parabole » (ή παραβολή αὕτη), il n'affirme cependant pas que la reprise qu'il s'apprête à en faire en constituera une explication propre à dissiper cette mécompréhension. Il ne définit pas la relation entre les deux textes comme celle d'un texte voilé à son décryptage et d'un sens caché à un sens révélé.

Deuxièmement il existe plusieurs décalages entre les termes de *Marc* 4, 3-8 et leurs équivalents en *Marc* 4, 14-20. Alors que le premier passage est rythmé par trois neutres singuliers et un neutre pluriel – ὁ μὲν « une partie [de la semence]<sup>1</sup> », ἄλλο δέ « et une autre partie<sup>2</sup> », ἄλλο « une autre partie<sup>3</sup> », ἄλλα « d'autres parties<sup>4</sup> » – le second est rythmé par quatre masculins pluriels<sup>5</sup> : οὗτοι « ceux-ci<sup>6</sup> », οὗτοι « ceux-ci<sup>7</sup> », ἄλλοι « d'autres personnes<sup>8</sup> », ἐκεῖνοι « ceux-là<sup>9</sup> ». De même, au pluriel τὰ πετεινά « les oiseaux » en *Marc* 4, 4 correspond, en *Marc* 4, 15, non pas un autre pluriel mais un singulier : ὁ σατανᾶς « Satan ». Au terme unique αἱ ἄκανθαί « les ronces » en *Marc* 4, 7 correspondent en *Marc* 4, 19 non pas une mais trois expressions : αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περι τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses ». *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 ne présentent donc pas, comme l'écrit Adolf Jülicher, des « suite[s] [...] de

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 4.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 4, 5.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 7.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 8.

<sup>5</sup> On ne trouve pas non plus de neutre dans la suite de chacune des quatre formules. Par exemple, le début de *Marc* 4, 18 unit deux masculins (Καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceux ensemenés dans les ronces sont d'autres personnes ») et non pas un masculin et un neutre (le texte n'est pas : Καὶ ἄλλοι ἐστὶ τὸ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενον « Et ce qui est semé dans les ronces, ce sont d'autres personnes »). Dans les trois autres cas aussi, le verbe « être » unit deux masculins et non pas un masculin et un neutre (Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν « Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci » en *Marc* 4, 15 ; Καὶ οὗτοι εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierres sont ceux-ci » en 4, 16 ; Καὶ ἐκεῖνοι εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là » en 4, 20). Ainsi, aucune de ces quatre formulations n'explique les neutres de *Marc* 4, 3-8, en les reprenant directement et en les joignant à leur interprétation au moyen du verbe « être », ce qu'on trouve par exemple, en *Genèse* 40-41, dans l'interprétation par Joseph des rêves du grand échanson, du grand panetier et du pharaon et, en *Apocalypse* 1, dans l'explication par le « fils semblable à un homme » (ὁμοῖος υἱὸς ἀνθρώπου ; *Apocalypse* 1, 13) du « mystère des sept étoiles » (τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων ; *Apocalypse* 1, 20) et des « sept chandeliers d'or » (αἱ ἑπτὰ λυχναὶ αἱ χρυσαί ; *Apocalypse* 1, 20) en *Apocalypse* 1. Cf. οἱ τρεῖς πυθμένες τρεῖς ἡμέραι εἰσὶν « les trois souches sont trois jours » (*Genèse* 40, 12) ; τὰ τρία κανᾶ τρεῖς ἡμέραι εἰσὶν « les trois corbeilles sont trois jours » (*Genèse* 40, 18) ; αἱ ἑπτὰ βόες αἱ καλάι ἑπτὰ ἔτη ἐστίν, καὶ οἱ ἑπτὰ στάχυες οἱ καλοὶ ἑπτὰ ἔτη ἐστίν « les sept belles vaches sont sept années, et les sept beaux épis sont sept années » (*Genèse* 41, 26) ; Οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσὶν ἑπτὰ ἑπτὰ λυχναὶ ἃς εἶδες ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσὶν. « Le sept étoiles sont les anges des sept Églises ; et les sept chandeliers que tu as vus sont les sept Églises. » (*Apocalypse* 1, 20)

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 15.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 16.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 4, 18.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 4, 20.

concepts » exactement « semblables<sup>1</sup> », ce qui empêche de considérer le second passage comme une explication du premier, qui en révélerait le sens<sup>2</sup>. Au contraire, ces décalages existent parce que *Marc* 4, 14-20 est non pas une explication, mais une transformation de *Marc* 4, 3-8 ; une recréation de ce texte. Un autre écart entre les deux textes le confirme. [O] ἥλιος, « le soleil », mentionné en *Marc* 4, 6 à propos de la deuxième partie de la semence, correspond, lorsqu'il est question du deuxième groupe des auditeurs en *Marc* 4, 17, à deux termes unis par ἢ « ou » : θλίψις ἢ διωγμός « une oppression ou une persécution ». Parce que les deux termes ne sont pas exactement synonymes<sup>3</sup>, l'expression constitue une alternative : ὁ ἥλιος « le soleil » en *Marc* 4, 6 est l'équivalent de θλίψις « une oppression » ou celui de διωγμός « une persécution ». *Marc* 4, 19 confirme ainsi que *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 sont unis par une dynamique de transformation et non pas comme un texte énigmatique et son explication. Le verset présente même plus précisément la dynamique de transformation qui conduit d'un passage à l'autre<sup>4</sup> en

<sup>1</sup> Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, op. cit., p. 80. Cette notion de « suite cohérente de concepts semblables » correspond à la caractérisation des paraboles évangéliques par le chercheur allemand comme des « allégories » (cf. notamment Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, op. cit., p. 49). Pour Adolf Jülicher, l'usage des paraboles comme des allégories est une déformation que les évangélistes ont fait subir aux paraboles prononcées par le Jésus historique, qui ne fonctionnaient pas à l'origine, des allégories (*id.*, *Die Gleichnisreden Jesu*, op. cit., *ibid.*). La perspective de notre travail, fondée sur les textes eux-mêmes et non sur leur formation, ne nécessite pas que nous discutons cet aspect de l'interprétation d'Adolf Jülicher.

<sup>2</sup> Cf. Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, op. cit., p. 108-109, où le chercheur allemand montre comment, selon lui, les paraboles telles qu'elles sont présentées en *Marc*, *Matthieu* et *Luc* ont toujours un seul sens.

<sup>3</sup> Θλίψις vient de θλίβω « presser », que l'on trouve par exemple en *Évangile selon Marc* 3, 9, où Jésus, entouré par la foule, demande à ses disciples de préparer une barque ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν « pour qu'on ne le presse pas » (cf. aussi συνθλίβω en *Marc* 5, 24 et 31, qui désigne également la pression exercée par la foule). La θλίψις fait donc plutôt référence des violences subies. Ainsi, en *Actes des apôtres* 14, 22, lorsque Paul déclare « que c'est par beaucoup d'oppressions qu'il nous faut entrer dans le règne de Dieu » (ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), cette affirmation peut être mise en lien avec les violences qu'il vient de subir à Lystré (cf. *Actes* 14, 19 : Ἐπῆλθαν δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς πόλεως νομίζοντες αὐτὸν τεθνᾶναι. « Mais des juifs vinrent d'Antioche et d'Iconium et, après avoir convaincu les foules et avoir lapidé Paul, ils le traînèrent hors de la ville, en pensant qu'il était mort. ») En revanche, διωγμός vient de διάκω « chasser », « rechercher », dont on trouve par exemple un composé en *Marc* 1, 36, lorsque certains disciples « se mirent à la recherche de » Jésus, qui s'est retiré pour prier (cf. *Marc* 1, 35) : Καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ · καὶ εὑρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι πάντες ζητοῦσιν σε. « Et Simon et ceux qui étaient avec lui se mirent à sa recherche ; et ils le trouvèrent et ils lui disent : "Tous te cherchent !" » (*Marc* 1, 36-37) Διωγμός désigne donc plutôt le fait que les victimes sont traquées et poursuivies. Ainsi, en *Actes* 8, 1, le διωγμός subi par les chrétiens a pour conséquence qu'« ils furent dispersés » (διεσπάρησαν) : Ἐγένετο δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις · πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας, πλὴν τῶν ἀποστόλων. « Et il arriva en ce jour une grande persécution contre l'Église qui était à Jérusalem : et tous sauf les apôtres furent dispersés dans les contrées de la Judée et de la Samarie. »

<sup>4</sup> Rappelons que le sens dans lequel s'exerce la dynamique de transformation demeure indéterminé. Aucun élément ne permet de savoir si *Marc* 4, 14-20 est issu d'une transformation de *Marc* 4, 3-8 ou si c'est *Marc* 4, 3-8 qui est le résultat de la transformation de *Marc* 4, 14-20. Par exemple, si l'on considère *Marc* 4, 7 et *Marc* 4, 19, on peut envisager que αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses » (*Marc* 4, 19) remplace αἱ ἄκανθαί « les ronces » (*Marc* 4, 7) mais aussi l'inverse : que αἱ ἄκανθαί « les ronces » (*Marc* 4, 7) est la transformation de αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι « les soucis de ce temps et la tromperie de

tant que dynamique<sup>1</sup>, c'est-à-dire en tant que processus qui n'a pas encore abouti à un résultat final et stable<sup>2</sup>.

Troisièmement, l'interprétation de *Marc 4, 14-20* comme une explication de *Marc 4, 3-8* échoue à rendre compte de ce qui sépare *Marc 4, 3* de *Marc 4, 14*.

ὁ σπείρων σπείραι « celui qui sème est sorti semer<sup>3</sup> »

Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème<sup>4</sup>. »

En effet, la différence entre les deux passages ne consiste pas dans le remplacement d'un mot par un autre mais dans un ajout : alors que σπείρω « semer » est employé de manière absolue en *Marc 4, 3*, il est suivi d'un complément – τὸν λόγον « la parole » – en *Marc 4, 14*<sup>5</sup>. L'idée, développée par Adolf Jülicher, que *Marc 4, 14-20* constituerait l'explication de *Marc 4, 3-8*, parce que les deux passages présenteraient deux « suite[s] cohérente[s] de concepts » parallèles l'une à l'autre, ne permet pas d'expliquer cette différence. En effet, si l'on part de ce modèle,

---

l'argent et les désirs des autres choses » (*Marc 4, 19*). Au contraire, le mouvement qui unirait *Marc 4, 3-8* considéré comme un texte crypté et *Marc 4, 14-20* considéré comme son explication s'exercerait dans deux directions déterminées. Selon Adolf Jülicher, qui s'inscrit dans cette conception, *Marc 4, 3-8* serait composé comme « une suite cohérente de concepts [...] décrite au moyen d'une suite cohérente de concepts semblables, qui appartiennent à un autre domaine » (Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu, op. cit.*, p. 80). Ainsi, selon le chercheur allemand, dans la pensée de l'évangéliste, les quatre groupes d'auditeurs précéderaient les quatre parties de la semence, qui appartiennent à un autre domaine, celui de l'agriculture et ce cryptage serait ensuite explicité en *Marc 4, 14-20* qui reconduirait au point de départ du processus de composition des deux textes. Autrement dit, le mouvement unissant texte crypté et explication serait double : il partirait de *Marc 4, 14-20* pour conduire à *Marc 4, 3-8* et revenir ensuite à *Marc 4, 14-20*.

<sup>1</sup> En anglais, on dirait que, dans *Marc 4, 19*, la transformation demeure *in progress*.

<sup>2</sup> Dans le cas de *Marc 4, 19*, un résultat stable pourrait être soit θλίψις « une oppression » seul, soit διωγμός « une persécution » seul, soit encore θλίψις καὶ διωγμός « une oppression et une persécution ». Tel qu'il se présente, avec la conjonction ἢ, le texte est l'équivalent d'un brouillon « lorsque l'auteur laisse coexister plusieurs possibilités, se laissant le temps de choisir » (Karine Meshoub-Manière et Christine Collière-Whiteside, « Réécrire des textes au cycle 3, repenser les processus d'écriture en master MEEF : une expérimentation croisée à partir de brouillons d'écrivains jeunesse », *Repères. Recherches en didactique du français langue maternelle*, 57, 2018, p. 99-122, publication en ligne : <https://journals.openedition.org/reperes/1496?lang=fr#ftn7>, page consultée le 20 octobre 2020, par. 31). On pourrait également comparer la présence de deux possibilités en *Marc 4, 19* aux « listes de noms de personnages ou de titres possibles pour l'œuvre en cours » que l'on trouve, par exemple, dans les dossiers préparatoires des romans d'Émile Zola (Henri Mitterrand, « Programme et préconstruit génétiques : le dossier de *L'Assommoir* », in Henri Mitterrand, *Essais de critique génétique*, Paris, Flammarion, 1979, p. 195.) Nous revenons *infra* sur les liens possibles entre notre approche et la critique génétique, c'est-à-dire le champ de recherches portant sur les brouillons d'écrivains.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 4, 3*.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 4, 14*.

<sup>5</sup> Il est difficile de déterminer si, en *Marc 4, 14*, τὸν λόγον complète plutôt le participe présent σπείρων – interprétation que nous avons adoptée dans notre traduction – ou le présent de l'indicatif σπείρει – auquel cas il faudrait plutôt traduire « Celui qui sème sème la parole. »



un élément de la « suite [...] de concepts » de *Marc* 4, 14-20 – ὁ λόγος « la parole » – n'a pas de correspondant dans celle de *Marc* 4, 3-8<sup>1</sup>.

En revanche ces trois aspects ne sont plus des obstacles si l'on considère que *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 sont unis non comme un texte crypté à son explication mais comme deux passages liés par un rapport de transformation<sup>2</sup> – de la même manière que tous les passages qui constituent l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles dans l'*Évangile selon Marc* et, de manière plus générale, tous les passages qui entrent dans la constitution d'un ensemble non juxtaposé quelle que soit l'œuvre à laquelle celui-ci appartient.

Premièrement, une telle interprétation de la relation entre *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 est plus cohérente avec les propos qui précèdent le second passage. En effet, Jésus ne parle pas d'explication, mais seulement de « parabole(s) » – « Vous ne savez pas cette *parabole* ? Et toutes les *paraboles*, comment les comprendrez-vous ?<sup>3</sup> » *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 sont sur le même plan. Ils peuvent tous les deux être envisagés comme la transformation l'un de l'autre. Ils sont donc, l'un et l'autre, au même titre, des « paraboles ».

Deuxièmement, les décalages entre *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20, qui posent problème si l'on les envisage comme un texte crypté et une explication devant être strictement parallèles, ne sont pas une difficulté si l'on considère qu'ils sont unis par un rapport de transformation. Les différentes variations – passage d'un pluriel dans le premier texte à un singulier dans le second ; terme unique en *Marc* 4, 3-8 correspond à trois expressions en *Marc* 4, 14-20 – font simplement partie de ce processus de transformation.

Troisièmement, le décalage le plus important entre *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20, à savoir l'emploi absolu de σπείρω en *Marc* 4, 3 alors qu'il est suivi d'un complément en *Marc* 4, 14, constitue une difficulté si l'on lit *Marc* 4, 14-20 comme une explication. En revanche, si l'on envisage ce second passage comme une transformation de *Marc* 4, 3-8, la présence d'un

---

<sup>1</sup> On aurait eu un tel correspondant si le texte de *Marc* 4, 3 avait été ὁ σπείρων τὸν σπόρον σπείραι ou ὁ σπείρων τὸ σπέρμα σπείραι « celui qui sème la semence sème » (ou : « celui qui sème sème la semence »), auquel cas ὁ λόγος « la parole » en *Marc* 4, 14 aurait eu pour équivalent ὁ σπόρος ou τὸ σπέρμα « la semence » en *Marc* 4, 3.

<sup>2</sup> Agnès Bastit-Kalinowska propose une interprétation similaire à la nôtre à propos des passages parallèles à *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20 dans l'*Évangile selon Matthieu*, à savoir *Matthieu* 13, 3-8 et *Matthieu* 13, 18-23, puisqu'elle définit ce second passage comme une « transposition » du premier (Agnès Bastit-Kalinowska, « *Le champ, c'est le monde* » (*Matthieu, 13, 38*), *la lecture des évangiles dans l'Église ancienne*, document de synthèse, préparé à l'Université Paris IV – Sorbonne en vue de l'habilitation à diriger des recherches, automne 2007, non publié, p. 121).

<sup>3</sup> οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε ; (*Évangile selon Marc* 4, 13)

complément pour σπείρω en *Marc* 4, 14 fournit une clé de ce processus de transformation. En effet, parce qu'elle comporte ce complément, la phrase Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème.<sup>1</sup> » met en place une analogie entre « la parole » et une semence, une analogie que l'on retrouve dans l'ensemble de *Marc* 4, 14-20.

De cette manière, ces premiers mots présentent le principe d'organisation du second passage et, avec lui, la règle de transformation qui conduit de *Marc* 4, 3-8 à lui : *Marc* 4, 3-8 était un récit ; *Marc* 4, 14-20 est une métaphore filée<sup>2</sup> rapprochant parole et semence<sup>3</sup>. Ainsi, le passage est rythmé par quatre masculins, désignant des acteurs humains, auxquels sont attribuées, de manière métaphorique, des caractéristiques propres à différents types de terrains où la semence peut tomber :

Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν

« Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci<sup>4</sup> »

Καὶ οὗτοι εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι

« Et ceux qui sont semés sur les pierres sont ceux-ci<sup>5</sup> »

Καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι

« Et ceux semés dans les ronces sont d'autres personnes<sup>6</sup> »

Καὶ ἐκεῖνοι εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες

« Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là<sup>7</sup> »

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 14.

<sup>2</sup> Nous employons ici « métaphore » au sens moderne du terme, tel que le présente par exemple Josette Rey-Debove : « Figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit. (du Marsais) La métaphore se distingue de la similitude ou comparaison par le fait qu'aucun élément formel de comparaison ne s'y trouve présent. » (Josette Rey-Debove, *Sémiotique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 97) Autrement dit, la métaphore est un rapprochement fondé sur une ressemblance sans que cette dernière soit explicitée par un adverbe ou une locution adverbiale telle que, en français, « comme » ou « ainsi que » et, en grec, οὕτως... ὡς ou οὕτως... ὥσπερ. Quant à la « métaphore filée », il s'agit d'une « suite cohérente de métaphores » (Olivier Reboul, *La rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984). Autrement dit, elle consiste à « continuer, dans un texte, après l'apparition d'un premier terme métaphorique, d'utiliser un vocabulaire appartenant au champ sémantique dudit mot figuré, sans cesser de parler de la réalité initiale » (Patrick Bacry, *Les Figures de style et autres procédés stylistiques*, Paris, Belin, 1992). Certes, ces définitions sont anachroniques par rapport à l'*Évangile selon Marc* : dans sa caractérisation de la métaphore Josette Rey-Debove se fonde ainsi sur du Marsais, donc sur un grammairien du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, ce décalage temporel ne pose de problème par rapport à l'objectif que nous poursuivons ici. Il ne s'agit pas en effet de déterminer la nature exacte de *Marc* 4, 14-20 par rapport à des catégories rhétoriques qui seraient contemporaines de sa rédaction, mais de faire ressortir son originalité par rapport à *Marc* 4, 3-8.

<sup>3</sup> Yvan Almeida également caractérise *Marc* 4, 14-20 comme « métaphorique » : « Le premier récit est, pour ainsi dire, clair et unilinéaire, c'est la soi-disant "explication" qui apparaît métaphorique. » (Yvan Almeida, « La structure conversationnelle de la parabole » in Jean Delorme, dir., *Parole – figure – parabole : recherches autour du discours parabolique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987, p. 61-84, p. 68)

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 15.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 16.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 18.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 20.

De même, l'expression ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτούς « la parole semée en eux<sup>1</sup> » assimile la prise de parole à un ensemencement<sup>2</sup> et le cœur de certains auditeurs à un champ recevant cette semence. Dans la formule οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς « ils n'ont pas de racine en eux-mêmes<sup>3</sup> » également, les « racines » sont une métaphore pour ce qui permet stabilité et durée pour des humains<sup>4</sup>. On pourrait encore citer les expressions παρὰ τὴν ὁδόν « le long du chemin<sup>5</sup> », ἐπὶ τὰ πετρώδη « sur les pierrailles<sup>6</sup> », εἰς τὰς ἀκάνθας « dans les racines<sup>7</sup> », ἄκαρπος γίγνομαι « devenir infructueux<sup>8</sup> », ἡ γῆ ἡ καλή « la bonne terre<sup>9</sup> », καρποφορῶ

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 15.

<sup>2</sup> On retrouve le même emploi métaphorique de σπείρω « semer », associé à λόγος « parole », entre autres, dans les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse (XI, 27, 1 : καὶ διέσπειραν λόγον « et ils semèrent la parole alentour ») et dans la « Vie de César » de Plutarque (60, 2 : Καίτοι καὶ λόγον τινὰ κατέσπειραν εἰς τὸν δῆμον οἱ ταύτην Καίσαρι τὴν τιμὴν προξενούντες, ὡς ἐκ γραμμάτων Σιβυλλείων ἀλώσιμα τὰ Πάρθων φαίνοιο Ῥωμαίοις σὺν βασιλεῖ στρατευομένοις ἐπ' αὐτούς, ἄλλως ἀνεφικτ' ὄντα « Cependant, ceux qui voulaient procurer cet honneur [la royauté] à César semèrent aussi une parole dans le peuple, selon laquelle les livres sibyllins faisaient apparaître que les terres des Parthes seraient faciles à conquérir par les Romains si ces derniers menaient une expédition contre eux avec un roi et qu'autrement elles seraient inaccessibles »). Cf. aussi Plutarque, « Vie de César », 29, 5 : οὐκ ἐπιεικεῖς οὐδὲ χρηστοὺς κατέσπειραν λόγους ὑπὲρ τοῦ Καίσαρος « ils semèrent des paroles qui n'étaient ni convenables ni bonnes à propos de César » ; Plutarque, « Vie de Cicéron », 3, 6 : εἰς τὴν Ἑλλάδα, διασπείρας λόγον « en semant une parole en Grèce » ; Plutarque, *Sur l'Epsilon de Delphes*, 385 e : καὶ τινας γνώμας καὶ λόγους ἐξέπεμπον καὶ διέσπειρον εἰς τὴν Ἑλλάδα τοῖς ὑπ' ἐκείνων λεγομένοις ὁμοίους « et ils diffusaient et semaient en Grèce certaines opinions et paroles semblables à ce que disaient ces gens [les Sages de la Grèce] » ; Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 394 e : Βραδέως γὰρ ὠδεύομεν, ὃ Βασιλόκληις, σπείροντες λόγους καὶ θερίζοντες εὐθὺς μετὰ μάχης ὑπόλους καὶ πολεμικούς, ὡσπερ οἱ Σπαρτοῖ, βλαστάνοντας ἡμῖν καὶ ὑποφυομένους κατὰ τὴν ὁδόν. « En effet, nous avons avancé lentement, ô Basiloclès, en semant et en moissonnant aussitôt des paroles de guerre, ayant des recoins cachés avec agressivité, comme les Spartes qui germent pour nous et grandissent sur le chemin. » ; *id.*, *Sur les oracles de la pythie*, 398 f : Καίτοι τοῦτό γε σχεδὸν οὐδὲ προειπεῖν ἔστιν ἀλλ' εἰπεῖν, μᾶλλον δὲ ῥῖψαι καὶ διασπείραι λόγους οὐκ ἔχοντας ἀρχὴν εἰς τὸ ἄπειρον « Cependant, cela, pour ainsi dire n'est pas même prédire, mais dire, ou plutôt jeter et semer indéfiniment des paroles sans autorité. » Pour ces textes, nous suivons : Baptiste Clérigues, *Édition critique, avec traduction et commentaire, du livre XI des « Antiquités romaines » de Denys d'Halicarnasse*, thèse de l'Université Bordeaux Montaigne, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2007 ; Plutarque, *Vies. Tome IX. Alexandre-César*, texte édité par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975 ; Plutarque, *Vies. Tome XII. Démosthène-Cicéron*, texte édité par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976 ; Plutarque, *De E apud Delphos: über das Epsilon am Apolltempel in Delphi: Einführung, Ausgabe und Kommentar*, texte édité par Hendrik Obsieger, Stuttgart, E. Steiner, 2013 et Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie, op. cit.*.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 17.

<sup>4</sup> Un même usage métaphorique de ῥίζα apparaît dans la version grecque des *Proverbes* : Οὐ κατορθώσει ἄνθρωπος ἐξ ἀνόμου, αἱ δὲ ῥίζαι τῶν δικαίων οὐκ ἐξαρθήσονται. « L'humain n'atteint pas la réussite par l'injustice ; les racines des justes ne seront pas arrachées. » (*Proverbes* 12, 3) ; Ἐπιθυμία ἀσεβῶν κακαί, αἱ δὲ ῥίζαι τῶν εὐσεβῶν ἐν ὀχυρώμασιν. « Les désirs des hommes impies sont mauvais ; les racines des hommes pieux sont dans des places sûres. » (*Proverbes* 12, 12). On la trouve également chez Plutarque, associée au nom λόγος : δείκνυσσι τὸν λόγον ἐντὸς ἡδὴ τρεφόμενον καὶ ῥιζούμενον ἐν ἑαυτῷ « il [le sage] montre la parole à l'intérieur, déjà grandie et ayant pris racine en lui » (*Sur les moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu*, 81 b) Pour le texte grec des *Proverbes*, nous suivons celui établi par Alfred Rahlfs dans *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, op. cit.*. Pour le traité de Plutarque nous reprenons le texte édité par Gregorius N. Bernadakis (Plutarque, *Moralia*, Leipzig, Teubner, 1888).

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 15.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 16.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 4, 18.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 4, 19.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc* 4, 20.

« porter du fruit<sup>1</sup> », qui, parce qu'ils sont associés à des sujets humains, ont un sens métaphorique. Enfin, le verbe συμπνίγω « étouffer », puisqu'il a pour complément τὸν λόγον « la parole » et pour sujet αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμῖαι « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses »<sup>2</sup>, ne désigne pas un étouffement concret, comme celui causé par les ronces dans la parabole du semeur, mais un étouffement métaphorique.

Ainsi, *Marc* 4, 14-20 constitue un texte lié à *Marc* 4, 3-8 – du fait des nombreuses reprises lexicales, structurales et thématiques qui unissent les deux textes – mais aussi un texte autonome<sup>3</sup> : parce qu'il est composé comme une métaphore filée, il peut être lu indépendamment de *Marc* 4, 3-8<sup>4</sup>. Par conséquent, il ne constitue pas selon nous une exception dans l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles de l'*Évangile selon Marc*. Tout comme les autres passages qui font partie de cet ensemble, et comme tous les passages qui forment les autres ensembles non juxtaposés de ce même texte, ainsi que ceux de la Lettre apocryphe de Jacques et des Stromates de Clément, il peut être compris comme le résultat de la transformation d'un autre passage appartenant au même ensemble – ici *Marc* 4, 3-8. En raison de l'importance et du nombre des points communs entre les deux passages, *Marc* 4, 14-20 se présente cependant comme un cas particulier au sens où il permet d'observer ce phénomène de transformation pour ainsi dire à la loupe.

Or, *Marc* 4, 14-20 fait aussi apparaître qu'entre *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 4, 14-20, deux éléments échappent à la transformation : les expressions ὁ σπείρων « celui qui sème<sup>5</sup> » et ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν « trente pour un, soixante pour un, cent pour un<sup>6</sup> » sont reprises sans modification du premier passage au second. Autrement dit, le mouvement de transformation n'est pas achevé en *Marc* 4, 14-20, comme nous l'avait déjà montré la présence, en *Marc* 4, 17, d'une expression laissant le choix entre deux transpositions possibles – θλίψις ἢ

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 20.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 4, 19.

<sup>3</sup> À propos du parallèle matthéen de la reprise de la parabole du semeur (*Évangile selon Matthieu* 13, 18-23), Christian Mellon : « Ce texte n'est pas seulement une autre parabole : il est d'abord et très précisément la suite et la reprise du texte qui le précède. » « La parabole. Manière de parler, manière d'entendre. », *Recherches de science religieuse*, 61, 1, 1973, p. 49-63, p. 50).

<sup>4</sup> L'interprétation de *Marc* 4, 14-20 comme une explication de *Marc* 4, 3-8 suppose au contraire que les deux textes doivent être lus en parallèle l'un de l'autre.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 3 et 14.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 8 et 20.

διωγμός « une oppression *ou* une persécution<sup>1</sup> ». *Marc* 4, 14-20 n'est pas un point d'arrivée, mais seulement une étape ; le mouvement de transformation n'est jamais simplement un dédoublement, mais une démultiplication. C'est ce que nous confirme le second cas particulier dans l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles de l'*Évangile selon Marc*, *Marc* 7, 18b-23. Ce passage en effet présente non pas une seule, mais deux transformations de *Marc* 7, 15.

Rappelons que *Marc* 7, 15 et *Marc* 7, 18b-23 se rattachent à une controverse avec « les Pharisiens et certains des scribes<sup>2</sup> » quant au fait que les disciples mangent « avec des mains impures, c'est-à-dire non lavées<sup>3</sup> ». Jésus répond à ce reproche par le verset *Marc* 7, 15 qui est *a posteriori* caractérisé comme une « parabole » (παραβολή<sup>4</sup>) :

Οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν, ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινῶντα τὸν ἄνθρωπον.

« Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'homme et entrant en lui, puisse le rendre impur, mais ce qui sort de l'homme, voilà les choses qui rendent l'homme impur.<sup>5</sup> »

Une interrogation de la part des « disciples » de Jésus<sup>6</sup> le conduit ensuite à reformuler cette réponse, en *Marc* 7, 18b-23.

Au lieu de former un ensemble homogène comme *Marc* 4, 14-20, cette reformulation est interrompue par l'expression Ἔλεγεν δὲ ὅτι « Et il [Jésus] leur disait que<sup>7</sup> », au début du verset 20. Ces mots scindent donc la réponse de Jésus en deux parties : *Marc* 7, 18 b-19 d'une part et *Marc* 7, 20-23 d'autre part. Comme l'ont montré, entre autres, Vincent Taylor<sup>8</sup> et Adela Yarbro Collins<sup>9</sup>, chacune de ces deux parties reprend une des deux moitiés de la « parabole » présentée en *Marc* 7, 15 : *Marc* 7, 18b-19 reprend *Marc* 7, 15 a (c'est-à-dire « Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'homme et entrant en lui, puisse le rendre impur »), tandis que *Marc* 7, 20-23 reprend *Marc* 7, 15 b (c'est-à-dire « mais ce qui sort de l'homme, voilà les choses qui rendent l'homme impur. ») En outre, chacune des deux moitiés de cette reprise est elle-même

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 17.

<sup>2</sup> οἱ Φαρισαῖοι, καὶ τινες τῶν γραμματέων (*Évangile selon Marc* 7, 1).

<sup>3</sup> κοιναῖς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτους (*Évangile selon Marc* 7, 2).

<sup>4</sup> ἐπηρώτων αὐτόν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν « ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » (*Évangile selon Marc* 7, 17)

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 7, 15.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 7, 17, cité dans la note précédente.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 7, 20.

<sup>8</sup> Vincent Taylor, *The Gospel according to St Mark*, Londres, Macmillan, 1966, p. 344.

<sup>9</sup> Adela Yarbro Collins, *Mark. A Commentary*, op. cit., p. 356.

composée de deux parties, qui correspondent chacune à une manière différente de transformer *Marc 7, 15 a* ou *Marc 7, 15 b*, comme nous le montrons dans le tableau suivant.

<i>Marc 7, 15</i>	(παραβολή, « parabole » <sup>1</sup> )	<i>Marc 7, 18 b et 20</i>	(premier type de reformulation : <i>Marc 7, 18 b</i> pour <i>Marc 7, 15 a</i> et <i>Marc 7, 20</i> pour <i>Marc 15 b</i> )	<i>Marc 7, 19 et 21-23</i>	(deuxième type de reformulation : <i>Marc 7, 19</i> pour <i>Marc 7, 15 a</i> et <i>Marc 7, 21-23</i> pour <i>Marc 15 b</i> )
Οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύνата κοινῶσαι αὐτόν (7, 15 a)	« Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'homme et entrant en lui, puisse le rendre impur » (7, 15 a)	Οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύνата αὐτόν κοινῶσαι (7, 18 b)	« Ne saisissez-vous pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'homme, cela est incapable de le rendre impur, » (7, 18 b)	ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα ; (7, 19)	« parce que cela n'entre pas dans son cœur, mais dans son ventre, et sort dans les latrines (il purifiait toutes les nourritures) ?" » (7, 19)
ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα ἄνθρωπον. (7, 15 b)	« mais ce qui sort de l'homme, voilà les choses qui rendent l'homme impur." » (7, 15 b)	Ἔλεγεν δὲ ὅτι τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. (7, 20)	« Et il leur disait : "Ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur." » (7, 20)	Ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαί, δόλος, ἀσέλγεια,	« En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des hommes que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais,

<sup>1</sup> Cf. *Évangile selon Marc 7, 17*.

ὄφθαλμὸς	blasphème,	
πονηρός,	vanité,	folie,
βλασφημία,	toutes	ces
ὑπερηφανία,	choses	
ἀφροσύνη·	mauvaises	
πάντα ταῦτα τὰ	venues	de
πονηρὰ ἔσωθεν	l'intérieur,	
ἐκπορεύεται,	sortent	et
καὶ κοινοῖ τὸν	rendent	
ἄνθρωπον.	l'humain	
(7, 21-23)	impur »	(7, 21-23)

Deux transformations de *Marc 7, 15* sont donc ici entremêlées. La première commence en *Marc 7, 18b* (qui transpose *Marc 7, 15a*) et se termine en *Marc 7, 20* (qui transpose *Marc 7, 15b*), tandis que la seconde commence en *Marc 7, 19* (qui reprend *Marc 7, 15a*) et se termine en *Marc 7, 21-23* (qui reprend *Marc 7, 15b*). Chacune de ces deux transformations correspond à une manière différente de reformuler la parabole.

La première (*Marc 7, 18b* et *Marc 7, 20*) est une quasi-répétition. Par rapport à *Marc 7, 15*, on retrouve en effet la plupart des mots à l'identique – ἔσωθεν « du dehors<sup>1</sup> », εἰσπορευόμενον εἰς « en entrant dans<sup>2</sup> », δύναται αὐτὸν κοινῶσαι « peut le rendre impur<sup>3</sup> » – ou seulement à un cas, nombre ou mode différent en *Marc 7, 15* et en *Marc 7, 18 b* et *7, 20* : ὁ ἄνθρωπος « l'homme » est au génitif en *7, 15* et à l'accusatif en *7, 18 b* ; τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα « les choses qui sortent de l'homme » en *7, 15* devient un singulier en *7, 20* τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον « ce qui sort de l'homme » et la formulation au participe ἐστὶν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον « voilà les choses qui rendent l'homme impur » en *7, 15* devient, en *7, 20*, une formulation à l'indicatif (ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον « voilà ce qui rend l'homme impur »).

La seconde (*Marc 7, 19* et *21-23*) obéit à un principe différent. [Ὅ]τι « [P]arce que » et γάρ « en effet », respectivement au début de *Marc 7, 19* et de *Marc 7, 21-23*, présentent cette transformation comme une explication. Plus précisément, pour expliquer la parabole, le passage

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc 7, 15 a* et *7, 18 b*.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 7, 15 a* et *7, 18 b*.

<sup>3</sup> L'ordre des mots est seulement légèrement différent en *Évangile selon Marc 7, 15 a* (δύναται κοινῶσαι αὐτόν) et en *7, 18 b* (δύναται αὐτόν κοινῶσαι).

remplace les expressions générales<sup>1</sup> qui s’y trouvent par des termes précis. Ainsi, alors que 7, 15 décrivait un mouvement vers la personne en général (εἰς αὐτόν « en lui »), la reprise de 7, 19 mentionne une partie précise du corps humain, en la distinguant précisément d’une autre : οὐκ [...] αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ’ εἰς τὴν κοιλίαν « pas dans son cœur, mais dans son ventre » De même, le très vague neutre pluriel présent de *Marc 7, 15*, τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα « ce qui sort de l’humain » est remplacé, en *Marc 7, 21-22*, par une longue série de noms précis :

οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαί, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη

« les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais, blasphème, vanité, folie ». (« les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres...<sup>2</sup> »)

Ainsi, *Marc 7, 18b-23*, mis en rapport avec *Marc 7, 15*, exemplifie encore plus que *Marc 4, 14-20* le processus de transformation à l’œuvre dans l’ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles de *Marc*<sup>3</sup> et, selon nous, dans tout ensemble non juxtaposé de l’*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates*. En effet, elle présente non pas une seule, mais deux transpositions

<sup>1</sup> Ce caractère général de la parabole de *Marc 7, 15* est remarqué notamment par Bas van Iersel : « une déclaration formulée d’une manière si générale a inévitablement presque le plus grand nombre de significations possible. Après tout, les choses qui viennent du dehors et entrent dans les gens sont assez nombreuses et extrêmement diverses » (Bas van Iersel, *A Reader-Response Commentary*, op. cit., p. 242).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc 7, 21-22*.

<sup>3</sup> Autrement dit, contrairement par exemple à Adolf Jülicher, nous considérons que le modèle des paraboles évangéliques ne consiste pas dans la parabole du semeur et dans son « explication » – selon l’interprétation du chercheur allemand – (donc dans *Marc 4, 3-8* et *4, 14-20* dans le cas de l’*Évangile selon Marc*, même si Adolf Jülicher adopte d’emblée une perspective synoptique) mais dans la parabole sur l’intérieur et l’extérieur et dans sa (double) transformation (donc dans *Marc 7, 15* et *Marc 7, 18 b – 23*). Adolf Jülicher ne prend d’ailleurs pas en compte *Marc 7, 15* dans son analyse, sans doute parce qu’il ne considère pas cette parole comme une véritable parabole : il la classe parmi les « comparaisons » (« Gleichnisse ») et non parmi les « paraboles » (« Parabeln ») (Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, repris dans *Die Gleichnisreden Jesu*, op. cit., p. 66). Cette mise à l’écart de *Marc 7, 15* se heurte aux nombreux points communs entre ce passage et *Marc 4, 3-8*. Dans les deux cas, la parole est adressée à une « foule » (ὄχλος) (*Marc 4, 1* et *7, 14*). Les deux passages commencent et, si l’on accepte le verset 7, 16, qui n’est pas présent dans tous les manuscrits, se terminent de façon semblable (cf. le verbe ἀκούω « écouter » en *Marc 4, 3* et *7, 14* et Ὅς ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκουέτω. « Celui a des oreilles pour écouter, qu’il écoute. » en *Marc 4, 9* et, éventuellement, en *7, 16*). En outre, dans chacun des deux chapitres, la reprise est liée à une question posée par des proches de Jésus (οἱ περὶ αὐτόν σὺν τοῖς δώδεκα « ceux qui étaient près de lui avec les douze » en *Marc 4, 10* ; οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ « ses disciples » en *7, 17*), à l’écart de la foule (Jésus εἰς κατὰ μόνας « avec eux seuls » en *Marc 4, 10* et la scène qui commence en *7, 17* se passe ὅτε εἰσηλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου « quand il [Jésus] fut entré dans la maison, après avoir quitté la foule »). Cette interrogation porte dans chaque cas sur la parole qui précède, présentée dans les deux chapitres comme une « parabole » (παραβολή) (cf. *Marc 4, 10* et *7, 17*). Enfin, dans les deux situations, Jésus reproche à ceux qui l’interrogent ainsi de ne pas avoir compris ce texte : « Vous ne savez pas (οὐκ οἴδατε) cette parabole ? » (*Marc 4, 13*) ; « Ainsi, vous aussi, vous êtes incapables de comprendre (ἀσύνετοί ἐστε) ? » (*7, 18*). Plusieurs chercheurs ont relevé ces similitudes entre les deux chapitres. Mentionnons entre autres Alfred Loisy (*L’Évangile selon Marc*, Paris, Émile Nourry, 1912, p. 208-209), Hans-Josef Klauck (*Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, Aschendorff, 1978, p. 261) et Adela Yarbro Collins (*Mark. A Commentary*, op. cit., p. 353).



différentes de Marc 7, 15 – la première sous forme de quasi-répétition (Marc 7, 18 b et 20), la seconde sous forme d'explication faisant passer du général au particulier (Marc 7, 19 et 21-23).

Nous avons présenté ci-dessus la transformation du général au particulier comme si elle opérait à partir de *Marc 7, 15*. Il serait plus juste de préciser qu'elle peut opérer aussi bien à partir de *Marc 7, 15* qu'à partir du premier passage qui transpose la « parabole », à savoir *Marc 7, 18b-20*. S'il est envisageable que εἰς αὐτόν « en lui » (*Marc 7, 15*) devienne, selon un passage du général au particulier, οὐκ [...] αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν « pas dans son cœur, mais dans son ventre » en *Marc 7, 19*, il est tout autant envisageable que cette transformation s'opère à partir de εἰς τὸν ἄνθρωπον « dans l'humain », en *Marc 7, 18 b*, une expression qui reste elle aussi très générale. De même, rien n'oblige à considérer que la transformation s'opère de *Marc 7, 15* vers *Marc 7, 18 b et 20* puis / ou vers *Marc 7, 19 et 21-23*. Par exemple, la transposition du général au particulier qui conduit de *Marc 7, 15* (ou de *Marc 7, 18 b et 20*) à *Marc 7, 19 et 21-23* pourrait aussi être une transposition du particulier au général qui conduit, en sens inverse, de *Marc 7, 19 et 21-23* à *Marc 7, 15* (ou à *Marc 7, 18 b et 20*).

Autrement dit, les transformations qui existent à l'intérieur d'un ensemble non juxtaposé ne s'exercent ni de manière linéaire, ni strictement dans un seul sens. Elles peuvent s'opérer de n'importe quel passage à n'importe quel autre, dans n'importe quelle direction. Par cet aspect, les ensembles non juxtaposés ressemblent au « rhizome » tel que le définissent Gilles Deleuze et Félix Guattari, dans la mesure où un « rhizome » obéit, entre autres, au « principe de connexion<sup>1</sup> », selon lequel « n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être<sup>2</sup> ».

Pour prendre un exemple emprunté cette fois aux *Stromates* de Clément, à l'intérieur de l'ensemble formé par les passages portant sur le texte lui-même, *Stromates VII, 18, 111, 1-4* présente plusieurs points communs, notamment lexicaux, uniquement avec *Stromates VI, 1, 2, 1-4*. Parmi les cinq fragments qui forment cet ensemble, *Stromates VI, 1, 2, 1-4* et *Stromates*

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 18.

<sup>2</sup> *Eid.*, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., *ibid.*. Sur le « principe de connexion » du rhizome chez Gilles Deleuze et Félix Guattari, cf. notamment Guillaume Artous-Bouvet, « Rythmes, rhizomes, machines : la Nature répétée », in Inès Cazalas et Marik Froidefond (dir.), *Le modèle végétal dans l'imaginaire contemporain*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, p. 33-46.

VII, 18, 111, 1-4 sont les seuls à comporter les mots φυτεία « plantation<sup>1</sup> », παράδεισος « jardin<sup>2</sup> », μεταμοσχεύω<sup>3</sup> « transplanter<sup>4</sup> », ἐπίτηδες ou ἐξεπίτηδες<sup>5</sup> « à dessein<sup>6</sup> » et τάξις « organisation » et φράσις « expression », ces deux derniers mots étant, dans les deux textes, associés et niés : μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει « ni pour l'ordre ni pour l'expression » en *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>7</sup> et Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως « ni à une belle organisation ni à une belle expression » en *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>8</sup>.

Mais ces répétitions de termes font aussi apparaître des différences entre les deux passages. Le nom παράδεισος « jardin » est employé dans les deux fragments d'une manière semblable : dans chacun, les *Stromates* sont assimilés à un ou à des jardins en désordre :

Dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 :

Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρῶν φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν [...] τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε

<sup>1</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρῶν φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; ἢ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (VI, 1, 2, 4) ; ἐξεπίτηδες ἀναμεμιγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (VII, 18, 111, 3).

<sup>2</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρῶν φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; ἢ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (*Stromates* VI, 1, 2, 4) ; Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue » (VII, 18, 111, 1) ; Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux [les arbres plantés en désordre], l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2)

<sup>3</sup> Dans l'ensemble des *Stromates*, μεταμοσχεύω « transplanter », n'apparaît d'ailleurs que dans ces deux passages.

<sup>4</sup> μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (*Stromates* VI, 1, 2, 4) ; Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2)

<sup>5</sup> Ἐπίτηδες et ἐξεπίτηδες n'apparaissent pas ailleurs dans les *Stromates*.

<sup>6</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπως λειμῶνος δίκην πεποικίλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style » (VII, 18, 111, 3) ; ἐξεπίτηδες ἀναμεμιγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (VII, 18, 111, 3).

<sup>7</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοις « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression » (*Stromates* VI, 1, 2, 1).

<sup>8</sup> Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi donc ce n'est ni à une belle organisation ni à une belle expression que tendent les *Stromates* » (*Stromates* VII, 18, 111, 3)

τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπως λειμῶνος δίκην πεποικίλται.

« Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés [...]; avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'expression ni pour l'ordre, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos Stromates a été, comme une prairie, ciselée avec variété.<sup>1</sup> »

Dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 :

Ἐοίκασι δὲ πὼς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως

« Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue<sup>2</sup> »

Cependant, les deux passages présentent, par ailleurs, un autre usage de παράδεισος, différent dans chacun des deux fragments. Dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4, παράδεισος « jardin » est utilisé non seulement pour décrire les Stromates en tant qu'ils sont composés selon un désordre volontaire – donc comme des jardins en désordre –, mais aussi le résultat de l'expérience de lecture de ce texte, résultat assimilable à un « jardin » distinct du premier puisqu'un « agriculteur » le « met en ordre » (κατακοσμῶ) :

... ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπές.

« ...L'agriculteur<sup>3</sup> mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant.<sup>4</sup> »

En revanche, en *Stromates* VI, 1, 2, 4, le mot παράδεισος « jardin » est employé non seulement pour décrire le caractère désordonné des *Stromates*, mais aussi pour désigner totalement autre chose qu'un texte :

Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει

« Notre connaissance et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même<sup>5</sup> »

Par conséquent, l'image de la transplantation – présente dans les deux passages et exprimée notamment dans les deux cas par le verbe μεταμοσχεύω « transplanter » – a un sens différent dans les deux fragments. En *Stromates* VII, elle exprime la dynamique de la lecture, en tant que celle-ci réorganise le texte de Clément pour faire, à partir de ce « jardin » en désordre un « jardin » organisé :

Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον

---

<sup>1</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 1.

<sup>2</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1.

<sup>3</sup> Nous avons donné *supra* (première partie, chapitre 3, 1. C.) les arguments qui nous conduisaient à voir dans l'« agriculteur » de *Stromates* VII, 18, 111, 2 une image du lecteur.

<sup>4</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 2

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 4.

« En repiquant et en replantant alors à partir d'eux [à partir des arbres plantés en désordre], l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux<sup>1</sup> »

En revanche, en *Stromates* VI, 1, 2, 4, la transplantation concerne les croyants, assimilés à des arbres déplacés dans le « jardin » qu'est le « Sauveur » :

Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ· ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται. Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν.

« Notre connaissance et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même, dans lequel nous sommes transplantés, en étant replacés et repiqués dans la belle terre depuis notre vie ancienne ; et le changement d'implantation contribue à une fécondité. Ainsi, le Seigneur est la lumière et la connaissance véritable, dans laquelle nous avons été déplacés.<sup>2</sup> »

Ainsi, tout comme *Marc* 4, 3-8 vis-à-vis de *Marc* 4, 14-20 et *Marc* 7, 15 par rapport à *Marc* 7, 18b – 23, *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 apparaissent comme unis par un rapport de transformation, sans qu'il soit possible de déterminer si c'est la transplantation conduisant au jardin organisé par les lecteurs (*Stromates* VII, 18, 111, 1-4) qui est transformée en une transplantation des croyants dans le jardin qu'est le Sauveur (*Stromates* VI, 1, 2, 1-4) ou l'inverse.

De plus, par ailleurs, *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 peuvent être considérés chacun comme unis, par d'autres liens de transformation, à d'autres passages qui constituent l'ensemble non juxtaposé portant sur les *Stromates* eux-mêmes. En particulier, *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 peut être rapproché de *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 par la présence, dans ces deux fragments du nom ἰχθῦς « poisson », qu'on ne trouve pas dans les autres fragments. Mais il peut également aussi être considéré comme une transformation de *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 – ou comme un passage dont *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 est une transformation – dans la mesure où le nom ἰχθῦς « poisson » est employé dans les deux cas de manières différentes. En *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3, le « vrai » est comparé à un poisson en particulier, l'*anthias* (κάλλιχθυσ, littéralement « beau poisson »), qui se distingue

---

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 2

<sup>2</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 4.

dans une multitude de « poissons » (ἰχθύες)<sup>1</sup>, tout comme la « perle » (μαργαρίτης) « unique » (εἷς) se distingue parmi une multitude de perles dans la parabole de l'Évangile selon Matthieu<sup>2</sup>.

Καὶ δὴ συνελόντι φάναι (ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἷς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρᾳ ὁ κάλλιχθυσ) χρόνῳ τε καὶ πόνῳ τάληθὲς ἐκλάμψει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ

---

<sup>1</sup> Le terme κάλλιχθυσ apparaît notamment dans les Halieutiques d'Oppien de Corycos (I, v. 185) et dans les Deipnosophistes d'Athénée de Naucratis (Deipnosophistes VII, 282 d et VIII, 344 f). Pour les Halieutiques, nous suivons le texte édité par Fritz Fajen (Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1999). Pour les livres VII et VIII des Deipnosophistes, nous suivons celui établi par Charles Burton Gulick dans The Deipnosophists. 3. Book VI-Book VII et 4. Book VIII-Book X, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967 et 1969.

<sup>2</sup> Évangile selon Matthieu 13, 45-46 : Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας · ὃς εὐρῶν δὲ ἓνα πολύτιμον μαργαρίτην, ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν, καὶ ἠγόρασεν αὐτόν. « De nouveau le règne des cieux est semblable à un homme, un commerçant, à la recherche de belles perles : et lui, quand il a trouvé une perle unique, de grande valeur, il a vendu tout ce qu'il avait et il l'a achetée. » La parabole de la perle n'a pas de parallèle dans les évangiles synoptiques mais on en trouve une version dans l'Évangile selon Thomas, dans le logion 76. Clément retient du texte de Matthieu le fait que la « perle » est « unique » (εἷς), précision qui n'est pas présente dans tous les témoins. Elle est par exemple absente du Codex Sinaiticus (cf. Barbara Aland, Kurt Aland et alii, *Novum Testamentum Graece, op. cit.*).

« Et, donc, pour le dire brièvement (l'unique [Matthieu 13, 46] parmi une abondance de petites perles [Matthieu 13, 45] en effet et le poisson-beauté<sup>1</sup> dans une abondante prise de poissons<sup>2</sup>), avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui<sup>3</sup> »

En revanche, dans Stromates VII, 18, 111, 1-4, la référence aux poissons présente une multitude sans qu'aucun poisson en particulier sans distingue :

Πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθύων διαφοράς.

---

<sup>1</sup> Deux raisons expliquent selon nous le choix de la référence au κάλλιχθυσ. Premièrement, le poisson peut représenter, de manière générale, quelque chose de sacré. Il est en effet caractérisé comme ἱερὸς ἰχθύς « un poisson sacré », que ce soit dans les *Halieutiques* d'Oppien (I, v. 185) ou dans les *Deipnosophistes*, où l'*anthias* (κάλλιχθυσ) est une des réponses proposées pour la question Τίς δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος ἱερὸς ἰχθύς ; « Quel est le poisson que l'on appelle "poisson sacré" ? » (*Deipnosophistes* VII, 282 e), ce qui est cohérent avec le fait que Clément évoque, dans ce passage, les enseignements chrétiens, donc, pour lui, sacrés (cf. notamment la citation de Colossiens 1, 28, en Stromates I, 1, 15, 5 : Κὰν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ νοουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. « Et dans l'Épître aux Colossiens, il [Paul] écrit : en admonestant chaque homme et en l'enseignant dans toute sagesse, pour rendre chaque homme parfait dans le Christ. ») Deuxièmement, le « poisson-beauté » peut avoir un sens spécifiquement chrétien. D'une part, il n'est pas anodin que l'image des poissons apparaisse, en Stromates I, 1, 16, 3, juste après une reprise de la parabole de la perle (Matthieu 13, 45-46). En effet, dans le chapitre 13 de Matthieu, le récit sur la perle est suivi d'une parabole où il est implicitement question de poissons (Matthieu 13, 47-48) : celle du « filet » (cf. σαγήνη en Matthieu 13, 47), qui recueille des « choses belles » et des « choses pourries » (τὰ καλά et τὰ σαπρὰ en Matthieu 13, 48) qui s'y retrouvent prises. L'hypothèse d'une allusion à la parabole chrétienne du filet est d'autant plus possible que, dans la version de ce récit transmise par l'Évangile selon Thomas, la séparation se fait non entre des « choses belles » et des « choses pourries » mais entre ΝΗΚΟΥΕΙ [...] ΝΤΒΤ « les petits [...] poissons » et ΔΥΝΟΣ ΝΤΒΤ ΕΝΔΝΟΥΗ « un grand et bon poisson », cette expression étant assez proche du sens du nom κάλλιχθυσ. Même s'il est difficile de déterminer sous quelle(s) forme(s) Clément d'Alexandrie connaît la parabole du filet, il n'est pas impossible que la mention du κάλλιχθυσ soit ici, entre autres, une allusion à ce récit. D'autre part, cette allusion s'appuie peut-être sur le poisson comme symbole christologique, voire sur le nom ἰχθύς comme acronyme pour désigner le Christ. Ce dernier usage est attesté notamment dans les *Oracles sibyllins* (VIII, v. 217-250), que Clément connaît sans doute, et dans un graffiti de la catacombe de San Sebastiano à Rome, remontant aux années 150-260, donc contemporain des Stromates. (Sur l'ἰχθύς comme symbole et acronyme, cf. Tuomas Rasimus, « Revisiting the Ichthys: A Suggestion Concerning the Origins of Christological Fish Symbolism », in Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied et John D. Turner (dir.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty. Biblical Studies*, Ancient Near East and Early Christianity E-Books Online, Collection 2012 p 327-348. Sur l'ἰχθύς dans les *Oracles sibyllins* et sur le graffiti de San Sebastiano, cf. Tuomas Rasimus, « Revisiting the Ichthys », art. cit., respectivement p. 329 et p. 332. Sur les rapports possibles entre Clément et les *Oracles sibyllins*, cf., entre autres, Auguste-François Lecanu, *Les sibylles et les livres sibyllins. Étude historique et littéraire*, Paris, Bailly, Divry et Compagnie, 1857, p. 70 ; Miriam Bergo Tremblay, *Clement of Alexandria and the Sibyllines Oracles*, mémoire du Department of Religion de Concordia University, Québec, publication en ligne : [https://spectrum.library.concordia.ca/978951/1/Bergo\\_Tremblay\\_MA\\_F2014.pdf](https://spectrum.library.concordia.ca/978951/1/Bergo_Tremblay_MA_F2014.pdf), page consultée le 23 octobre 2020 et Xavier Lafontaine, « La sibylle et l'"usage des plaisirs" : du corps au corpus », *Camenuae*, 17, 2017, revue en ligne : <https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/cam17lafontaine.pdf>, page consultée le 23 octobre 2020, p. 6-7). Dans le *Pédagogue*, Clément mentionne également le « poisson » (ἰχθύς) parmi des symboles que les chrétiens ont le droit d'utiliser pour leurs « sceaux » (σφραγιδες) (*Pédagogue* III, 11, 59, 2), même si cela ne prouve pas que l'auteur ait été conscient du symbolisme christologique du poisson per se » (Tuomas Rasimus, « Revisiting the Ichthys », art. cit., p. 330) Pour le livre III du *Pédagogue* nous suivons le texte édité par Henri-Irénée Marrou (Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue. Livre III*, Paris, Éditions du Cerf, 1970).

<sup>2</sup> Les deux expressions sont coupées syntaxiquement du reste de la phrase, d'où le choix de la plupart des éditeurs (Otto Stählin notamment – cf. Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus. Zweiter Band., op. cit.*) de les inclure entre parenthèses, choix que nous reprenons. Le caractère très elliptique des deux expressions peut s'expliquer par leur caractère d'allusion que les lecteurs sont supposés saisir.

<sup>3</sup> Stromates I, 1, 16, 3.

« En effet les appâts sont nombreux et variés du fait des différentes espèces de poissons.<sup>1</sup> »

La transformation de cette référence aux poissons peut être envisagée de *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 vers *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 : la prééminence d'un poisson parmi une multitude d'autres deviendrait la simple mention d'une multitude d'animaux de ce genre. Dans ce cas, Clément, au moment d'achever le septième livre<sup>2</sup>, reprendrait une image présente dans les premières pages des *Stromates*<sup>3</sup>, en un effet de bouclage partiel<sup>4</sup>. Mais on peut aussi envisager que la transformation se fait dans le sens inverse, de *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 à *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3, ce qui correspondrait à une modification, pour ainsi dire plus naturelle : la présentation de la diversité des poissons deviendrait la mention d'une prééminence d'un poisson en particulier dans la foule de tous les autres. Une telle transformation se ferait à rebours de la structure linéaire des *Stromates* ou plutôt, pour reprendre des mots que nous avons déjà analysés<sup>5</sup> et qui concluent le *Stromate* VII, elle procède en revenant au début de l'œuvre comme « à partir d'un autre commencement<sup>6</sup> »

De manière générale, les transformations qui constituent la première dynamique à l'œuvre dans les ensembles non juxtaposés ne suivent donc pas la structure linéaire de l'œuvre à laquelle ces ensembles appartiennent. Ceux-ci ne sont pas l'équivalent d'une structure linéaire qui existerait, pour ainsi dire en pointillés, parallèlement à la structure linéaire de la narration dans le cas de l'*Évangile selon Marc*, du dialogue dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et de l'exposé dans les *Stromates* de Clément. Ainsi, dans le dernier exemple que nous avons donné, les transformations au sein de l'ensemble non juxtaposé portant sur le texte de Clément ne conduisent pas nécessairement de *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 à *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 ou de *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 à *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 ; dans les deux cas, on peut concevoir la transformation en sens inverse, c'est-à-dire remontant le cours du texte de *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 à *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 ou de *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 à *Stromates* VII, 18, 111, 1-4. Les ensembles non juxtaposés existent donc plutôt comme des

---

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 3.

<sup>2</sup> Les derniers mots de *Stromates VII, 18, 111, 4* sont aussi ceux du *Stromate VII*.

<sup>3</sup> *Stromates* I, 1, 16, 3.

<sup>4</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 4 constitue la fin de l'ensemble constitué par *Stromates* I-VII, mais pas celle des *Stromates*, qui se poursuivent ensuite, comme en témoigne le principal témoin du texte, le *Laurentianus* (sur ce point et sur la fin des *Stromates* en général, cf. *infra*, annexe D).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 1. C.

<sup>6</sup> ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς (*Stromates* VII, 18, 111, 4).

rhizomes, mettant en relation, au sein d'un ensemble non juxtaposé, n'importe quel fragment avec n'importe quel autre, dans le sens ou à rebours du texte.

Cependant un élément dans les transformations qui s'exercent à l'intérieur des ensembles non juxtaposés demeure difficile à saisir. Les mouvements qui conduisent d'un fragment à l'autre apparaissent comme arbitraires.

Qu'est-ce qui justifie, par exemple, que, à l'intérieur de l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles, αἱ ἄκανθαι « les ronces<sup>1</sup> » dans *Marc* 4, 3-8 devienne, dans *Marc* 4, 14-20, αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses<sup>2</sup> » plutôt que « les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent » tout seuls ou encore la même expression avec un quatrième terme après « les désirs des autres choses » ?

De même, à l'intérieur de l'ensemble non juxtaposé des paraboles dans la *Lettre*, qu'est-ce qui peut expliquer qu'entre *Lettre* p. 7, 22-35 et *Lettre* p. 12, 22-31, la « branche de dattier », utilisée comme comparant du « règne des cieux »<sup>3</sup>, soit remplacée par un « épi »<sup>4</sup>, plutôt que par un autre élément végétal susceptible d'entraîner lui aussi un nouvel ensemencement ?

Ou encore, pour donner, au sein de l'ensemble non juxtaposé consacré au texte de Clément lui-même, un exemple de transformation que nous n'avons pas encore commenté, qu'est-ce qui explique qu'on passe de l'évocation de richesses extérieures dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3

ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἶς

« l'unique [Matthieu 13, 45] parmi une abondance de petites perles [Matthieu 13, 46] en effet<sup>5</sup> »

à celle de richesses qui auraient la même nature que ceux qui les recherchent dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>6</sup> ?

Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον, οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους, τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὐρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ

« En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22<sup>7</sup>] et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance, en faisant des mines

---

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 4, 7.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 4, 19.

<sup>3</sup> Cf. *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-25.

<sup>4</sup> Cf. *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-23.

<sup>5</sup> *Stromates* I, 1, 16, 3.

<sup>6</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι... « En effet, ceux qui cherchent de l'or... » (*Stromates* IV, 2, 4, 2) ; οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance » (IV, 2, 4, 2)

<sup>7</sup> Dans Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit..



dans l'élément qui leur est apparenté par la naissance, trouveront beaucoup dans une petite quantité<sup>1</sup> »

Cet apparent arbitraire apparaît même comme créateur de contradictions : si l'on compare les usages de παράδεισος « jardin » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>2</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3</sup>, comment comprendre que le « jardin » soit à la fois le « Sauveur » dans lequel les lecteurs sont eux-mêmes « transplantés »<sup>4</sup> et le texte, que ces derniers « mettent en ordre »<sup>5</sup>, autrement dit que les lecteurs fassent partie du jardin et, en même temps, soient extérieurs à lui ?

Si l'on considère les transformations qui s'exercent entre les fragments qui les constituent, chaque ensemble non juxtaposé semble ainsi unifié par des « vides » qui séparent les unités qui le constituent. L'examen d'une autre dynamique à l'œuvre dans ce type d'ensembles confirme cette idée. Lorsqu'un ensemble présente un mouvement orienté vers une synthèse des fragments qui le constituent, cette synthèse fait elle aussi apparaître un « vide », pour ainsi dire, en son centre. Au cœur de chaque ensemble demeure ainsi une absence, qui est comme un non-dit du texte.

Si l'on considère l'ensemble le plus bref que nous ayons identifié, à savoir celui des ΠΑΡΑΒΟΛΗ « paraboles » dans la *Lettre apocryphe de Jacques* (*Lettre* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-31), nous avons vu qu'il se caractérisait, entre autres, par une structure commune en trois temps, qui fait se succéder les présentations d'un ensemencement, de la croissance de ce qui a été semé, et d'un ensemencement nouveau.

	Ensemencement	Croissance	Nouvel ensemencement
<i>Lettre</i> , p. 7, 22-35	ΕCΤΗΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Λ ̄ ΝΒΝΗΕ ΕΝΤΑΖΔΝΕΚΑΡΠΟΣ ΖΕΤΕ ΜΠΕΚΩΤΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier dont les fruits se sont répandus autour d'elle. » (p. 7, 24-26)	ΔΗΤΕΥΟ ΔΒΔΛ ΝΖΕΝΣΩΒΕ ΔΥΩ Ν ΤΑΡΟΥΤ ΟΥΩ ΔΖΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ « Elle a fait sortir des feuilles et quand elles ont poussé elles ont asséché la tête. » (p. 7, 26-28)	ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΖΩΦΠΕ · ΔΒΔΛ ΖΝ †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ Ν ΤΑΡΟΥΤΑΚ<Μ>Δ ΥΧΠΟ Ν ΖΝΚΑΡΠΟΣ ΖΪΤΝ ΖΔΖ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits par de

<sup>1</sup> *Stromates* IV, 2, 4, 2.

<sup>2</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 1 et 4.

<sup>3</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 1 et 2.

<sup>4</sup> ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (*Stromates* VI, 1, 2, 4).

<sup>5</sup> Cf. ... ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπές. « ...l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2) Pour l'analyse de l' « agriculteur », dans ce contexte, comme une représentation des lecteurs, cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 1. C.

			nombreuses [racines]. » (p. 7, 28-32)
<i>Lettre</i> , p. 8, 10-29	ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΑΡ ΕΦΤΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝΣΟΥΟ · ΠΕΕΙ Ν ΤΑΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔΨ · ΔΨΤΑΝΣΟΥΤΨ « Le <i>logos</i> en effet ressemble à un grain de froment : quand quelqu'un l'a semé, il y a mis sa confiance » (p. 8, 16-18)	ΔΥΩ ΝΤΑΡΕΨΩΤ ΔΨΜΡΡΙΤΨ · ΕΔΨΝΕΥ ΔΣΔΣ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ Ν ΟΥΕΙΕ · ΔΥΩ ΝΤΑΡΕΨΨ ΣΩΒ · ΔΨΟΥΧΕΕΙ · ΕΔΨΤΣΕΝΔΨ Ν ΝΟΥΣΡΕ « et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. » (p. 8, 18-22)	ΠΑΛΙΝ ΔΨΩΨΧΨ · ΔΧΟ « Et à nouveau, il en a laissé pour le semer. » (p. 8, 22-23)
<i>Lettre</i> , p. 12, 22-33	ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΣΜΣ « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (p. 12, 22-23)	ΕΔΨΩΤ ΣΝΝ ΟΥΣΩΨΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΝΤΑΡΕΨΧΕΤΕ · ΔΨΣΙΤΕ Μ ΠΕΨΚΑΡΠΟΣ « qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit » (p. 12, 23-26)	ΔΥΩ ΔΝ ΔΨΜΟΥΣ ΝΤΣΩΨΕ ΝΣΝΣΜΣ · ΔΚΕΡΔΜΠΕ « et de nouveau il a rempli le champ d'épis pour une autre année. » (p. 12, 26- 27)

L'ensemble non juxtaposé des ΠΑΡΑΒΟΛΗ « paraboles » dans la *Lettre* semble ainsi pouvoir être synthétisé sous une forme du type : « le règne des cieux » (ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ) – l'expression figure dans les trois passages<sup>1</sup> – est semblable à une semence jetée en terre, qui, en grandissant, est devenue une plante dont les graines sont à leur tour tombées elles aussi dans la terre.

Cependant, deux éléments s'opposent a priori à une telle synthèse et constituent donc deux sortes de vides dans l'ensemble non juxtaposé des ΠΑΡΑΒΟΛΗ de la *Lettre*.

Premièrement, en *Lettre* p. 7, 22-35, la succession des trois étapes formant le développement végétal est beaucoup moins claire que dans les deux autres ΠΑΡΑΒΟΛΗ. Le début du passage ΔΥ<Ω>ΛΣ ΝΒΝΝΕ · ΕΝΤΑΣΔΝΕΨΚΑΡΠΟΣ ΣΕΨΕ ΜΠΕΨΚΩΤΕ « une branche de dattier dont les fruits se sont répandus autour d'elle. » suppose que le dattier a originellement été semé, mais sans le dire explicitement. Surtout, le passage de la deuxième (la croissance) à la troisième étape (le nouvel ensemencement) est très elliptique.

ΝΤΑΡΟΥΨ ΟΥΩ ΔΣΟΥΤΡΕΔΤΕ ΨΔΕΙΕ · ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΣΩΨΠΕ · ΔΒΔΛ ΣΝ ΨΝΟΥΝΕ  
ΝΟΥΤ

« quand elles [les feuilles] ont poussé elles ont asséché la tête. Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique.<sup>2</sup> »

<sup>1</sup> ΜΠΩΡ ΔΣΩΚΜ ΝΤΜΝΤΨΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23) ; ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΣΔΜ ΜΜΩΤΝ ΝΧΙ ΔΡΩΤΝ ΝΤΜΝΤΨΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » (*Lettre* p. 8, 23-25) ; ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΣΜΣ · ΕΔΨΩΤ ΣΝΝ ΟΥΣΩΨΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (*Lettre* p. 12, 22-24).

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 27-31.

Cette partie du récit ne précise pas le lien qui existe entre la « tête » (ΔΤΕ<sup>1</sup>) et la « racine » (ΝΟΥΝΕ) dont il est question ensuite.

Deuxièmement, *Lettre* p. 8, 10-29 constitue un cas à part dans l'ensemble non juxtaposé. Cette parabole se distingue en effet des deux autres de trois manières. Tout d'abord, alors que *Lettre* p. 7, 22-35 et p. 12, 22-31 présentent chacun une comparaison portant sur « le règne des cieux », *Lettre* p. 8, 10-29 présente une comparaison qui porte sur le « logos » :

Dans *Lettre* p. 7, 22-35 :

ΜΠΩΡ Δ2ΩΚΜ̄ ΝΤΜ̄ΝΤ̄Ρ̄ΡΟ ΝΜ̄ΠΗΥΕ · ΕCΤ̄ΝΤ ΔΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Λ̄2 ΝΒ̄ΝΝΕ

« Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux, car il ressemble à une branche de dattier<sup>2</sup> »

Dans *Lettre* p. 8, 10-29 :

ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΕΥΤ̄ΝΤΩΝ ΔΥΒ̄ΛΒΙ ΛΕ ΝCΟΥΟ

« *Le logos* en effet ressemble à un grain de froment<sup>3</sup> »

Dans *Lettre* p. 12, 22-31 :

ΤΜ̄ΝΤ̄ΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜ̄ΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2Μ̄C · ΕΔ4ΡΩΤ 2ΝΝ ΟΥCΩΦΕ

« Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ<sup>4</sup> »

Ensuite, *Lettre* p. 8, 10-29 comporte non pas une, mais deux fois la structure commune aux trois ΠΑΡΑΒΟΛΗ. En effet, le logos est certes comparé à un grain de froment, dans un récit qui passe par les trois étapes de la structure – ensemencement, croissance et nouvel ensemencement. Mais ce récit est lui-même précédé d'une présentation des états (ΡΔ<sup>5</sup>) du logos, qui est parallèle aux trois étapes du récit.

<i>Les trois états du logos (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 11-14)</i>	<i>Les trois étapes de la croissance du « grain de froment » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 16-23)</i>
<p>ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΩΔΡ̄Π ΜΕΝ · ΠΕ4ΡΔ ΠΕ ΤΠΙCΤΙC</p> <p>« En effet, le logos, son premier état est la foi, » (p. 8, 11-12)</p>	<p><i>Ensemencement :</i></p> <p>ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔ4 · ΔΥΤΔΝ2ΟΥΤ4</p> <p>« quand quelqu'un l'a semé [le grain de froment], il y a mis sa confiance » (p. 8, 17-18)</p>
<p>ΠΜΔ2CΝΕΥ ΠΕ ΤΑΓΔΠΗ</p> <p>« son deuxième est la charité, » (p. 8, 13)</p>	<p><i>Croissance :</i></p> <p>ΔΥΩ ΝΤΔΡΕ4ΡΩΤ Δ4Μ̄Ρ̄ΠΙ Τ4 · ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 Β̄Β̄ΛΒΙ ΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ · ΔΥΩ ΝΤΔΡΕ4Ρ̄ 2ΩΒ · Δ4ΟΥΧΕΕΙ · ΕΔ4ΤCΕΝΔ4 ΝΝΟΥ2ΡΕ</p> <p>« et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a</p>

<sup>1</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 28.

<sup>2</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 22-25.

<sup>3</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 16-17.

<sup>4</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-24.

<sup>5</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 10 et 12.

	œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. » (p. 8, 18-22)
<p>ΠΜΑΖΩΔΑΜΝ̄Τ ΠΕ ΝΕ2ΒΗΥΕ · ΕΩΔ4ΩΩΠΕ ΓΔΡ ΔΒΔΛ ΖΝ̄ ΝΕΕΙ Ν̄ΣΙ ΠΩΝ̄Ζ</p> <p>« son troisième, ce sont les œuvres ; car ce sont d'elles que naît la Vie. » (p. 8, 13-14)</p>	<p>Second ensemencement :</p> <p>ΠΑΛΙΝ Δ4ΩΩΧΠ̄ · ΔΧΟ</p> <p>« Et à nouveau, il en a laissé pour le semer. » (p. 8, 22-23)</p>

Enfin, alors que *Lettre* p. 7, 22-35 et p. 12, 22-31 présentent la croissance de la branche de dattier et de l'épi sans mentionner de personnage, toutes les actions relatées en *Lettre* p. 8, 10-29 sont rapportées à un acteur humain anonyme, désigné comme ΟΥΕΕ « quelqu'un<sup>1</sup> ».

ΠΕΕΙ Ν̄ΤΔΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔ4 · Δ4ΤΔΝΖΟΥΤ̄ · ΔΥΩ Ν̄ΤΔΡΕ4ΡΩΤ Δ4Μ̄Ρ̄ΙΤ̄ · ΕΔ4ΝΕΥ ΔΖΔΖ ΒΒΛΒΙΔΕ ·  
ΔΠΜΔ Ν̄ΟΥΕΙΕ · ΔΥΩ Ν̄ΤΔΡΕ4Ρ̄ ΖΩΒ · Δ4ΟΥΧΕΕΙ · ΕΔ4ΤCΕΝΔ4 Ν̄ΝΟΥΖΡΕ · ΠΑΛΙΝ Δ4ΩΩΧΠ̄ · ΔΧΟ

« quand quelqu'un l'a semé [le grain de froment], il y a mis sa confiance, et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. Et à nouveau, il en a laissé pour le semer.<sup>2</sup> »

Or, ces deux vides peuvent être comblés en partant de données extérieures au texte.

Par Xénophon<sup>3</sup>, Théophraste<sup>4</sup> et Pline l'Ancien<sup>5</sup> notamment, on sait qu'une espèce particulière de palmier – le *chamaerops* selon Théophraste<sup>6</sup>, désigné aujourd'hui comme le « palmier nain<sup>7</sup> » – comporte, dans sa cime, une partie appelée « cervelle » (ἐγκέφαλος chez

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 17.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 17-23.

<sup>3</sup> Xénophon, *Anabase*, II, 3, 16. Nous suivons le texte établi par Paul Masqueray dans Xénophon, *Anabase. Vol. I. Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

<sup>4</sup> Théophraste, *Recherches sur les plantes*, II, 6, 10. Nous suivons le texte édité par Suzanne Amigues (Théophraste, *Recherches sur les plantes. Vol. I, Livres I-II*, Paris, Les Belles Lettres, 1988).

<sup>5</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XIII, 9, 39. Nous suivons le texte établi par Alfred Ernout (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle, vol. XIII. Livre XIII [Des plantes exotiques]*, Paris, Les Belles Lettres, 1956). Pline reprend sans doute ici Théophraste tant les deux passages présentent de points communs.

<sup>6</sup> Οἱ δὲ χαμαιρριφεῖς καλούμενοι τῶν φοινίκων ἕτερόν τι γένος ἐστὶν ὥσπερ ὁμώνυμον. Καὶ γὰρ ἐξαιρεθέντος τοῦ ἐγκεφάλου ζῶσι « Et ceux des palmiers qu'on appelle chamaeropes sont une espèce différente même s'ils ont le même nom. Et, en effet, si la cervelle est enlevée, ils vivent » (Théophraste, *Recherches sur les plantes, op. cit.*, II, 6, 10) Xénophon et Pline l'Ancien ne donnent pas le nom du palmier en question.

<sup>7</sup> Cf. par exemple, Javier Herrera, « On the Reproductive Biology of the Dwarf Palm, *Chamaerops humilis* in Southern Spain » *Principes*, 33, 1, 1989, p. 27-32.

Xénophon<sup>1</sup> et Théophraste<sup>2</sup>, *cerebrum* chez Pline l’Ancien<sup>3</sup>). Nous pensons que, dans *Lettre* p. 7, 22-35, ΔΤΕ « tête<sup>4</sup> » constitue un équivalent de cet emploi de ἐγκέφαλος et cerebrum.

Théophraste et Pline l’Ancien donnent également deux précisions sur cet arbre. Premièrement, il est possible de retirer cette « cervelle » (ou cette « tête », si l’on accepte l’équivalence que nous proposons) sans que l’arbre ne meure<sup>5</sup>. Deuxièmement, si l’arbre est coupé, il peut repousser entièrement « à partir de ses racines » (ἀπὸ τῶν ῥιζῶν<sup>6</sup>) ou « à partir de la racine » (*ab radice*<sup>7</sup>), expressions dont on trouve un équivalent copte dans la parabole de *Lettre* p. 7, 22-35 : 2Ḣ ḤΝΟΥΝΕ « hors de la racine<sup>8</sup> ».

Selon nous, la *Lettre* p. 7, 22-35 présente une fusion de ces données. Cette parabole présente la croissance d’un dattier dont la « tête » (ou la « cervelle ») meurt de dessèchement : ḢḤΑΡΟΥḤ ΟΥΩ ΔΖΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ « quand elles [les feuilles] ont poussé elles ont asséché la tête<sup>9</sup> ») mais cette mort n’entraîne pas la mort de l’arbre. Au contraire, une nouvelle croissance est possible à partir de sa « racine », racine qui – d’après les données transmises par Théophraste et Pline l’Ancien – aurait pu permettre que le palmier germât à nouveau, même si ce dernier avait été coupé : ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ḢΠΚΑΡΠΟΣ ḢḤΑΖΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ḣ ḤΝΟΥΝΕ ḢΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de la racine unique.<sup>10</sup> »

---

<sup>1</sup> Ἐνταῦθα καὶ τὸν ἐγκέφαλον τοῦ φοῖνικος πρῶτον ἔφαγον οἱ στρατιῶται, καὶ οἱ πολλοὶ ἐθαύμασαν τό τε εἶδος καὶ τὴν ιδιότητα τῆς ἡδονῆς. Ἦν δὲ σφόδρα καὶ τοῦτο κεφαλαλγές. « C’est là aussi que pour la première fois les soldats mangèrent la cervelle du palmier et beaucoup s’émerveillèrent de l’espèce et de la particularité de son goût. Et l’espèce était également une cause de mal de tête. » (Xénophon, *Anabase*, *op. cit.*, II, 3, 16)

<sup>2</sup> Cf. Théophraste, *Recherches des plantes*, *op. cit.*, II, 6, 10, cité plus haut.

<sup>3</sup> *Sunt et caeduae palmarum quoque silvae, rursus germinantes ab radice succisae. Dulcis medulla earum in cacumine, quod cerebrum appellant* « Il y a aussi des forêts de palmiers que l’on peut couper, et qui germent à nouveau à partir de la racine lorsqu’elles sont coupées. Dans leur cime se trouve une moelle sucrée, que l’on appelle cervelle » (Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*, XIII, 9, 39).

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 28.

<sup>5</sup> Καὶ γὰρ ἐξαιρεθέντος τοῦ ἐγκεφάλου ζῶσι « Et, en effet, si la cervelle est enlevée, ils vivent » (Théophraste, *Recherches sur les plantes*, *op. cit.*, II, 6, 10) ; *Dulcis medulla earum in cacumine, quod cerebrum appellant, exemptaque vivunt, quod non aliae.* « Dans leur cime se trouve une moelle sucrée, que l’on appelle cervelle ; si l’on l’enlève ils vivent, contrairement aux autres. » (Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*, XIII, 9, 39) Sur ce point, Xénophon transmet l’opinion contraire : Ὁ δὲ φοῖνιξ ὅθεν ἐξαιρεθείη ὁ ἐγκέφαλος ὅλος ἠδαινετο. « Et le palmier, lorsque la cervelle était enlevée, se desséchait tout entier. » (Xénophon, *Anabase*, *op. cit.*, II, 3, 16)

<sup>6</sup> καὶ κοπέντες ἀπὸ τῶν ῥιζῶν παραβλαστάνουσι. « et s’ils sont coupés, ils germent à nouveau à partir des racines. » (Théophraste, *Recherches sur les plantes*, *op. cit.*, II, 6, 10)

<sup>7</sup> *Sunt et caeduae palmarum quoque silvae, rursus germinantes ab radice succisae.* « Il y a aussi des forêts de palmiers que l’on peut couper, et qui germent à nouveau à partir de la racine lorsqu’elles sont coupées. » (Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*, XIII, 9, 39)

<sup>8</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 30.

<sup>9</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 27-28.

<sup>10</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 28-31.

Or, il est question de « tête » dans les lignes qui précèdent *Lettre* p. 7, 22-35, dans un passage, qui peut, en outre, être mis en lien avec le second vide présent dans l'ensemble non juxtaposé des ΠΑΡΑΒΟΛΗ, à savoir les détails sur le logos présents dans *Lettre* p. 12, 22-33.

ΤΟΤΕ ΔΖΪΩΝΤ̄<sup>9</sup> ΔΝΔΚ ΧΕ ΠΧΔΙϸ ΝΕΩ ΝϸΜΔΤ · ΕΝΔΩΡ̄ ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ · ΝΝΕΕΙ ΕΤΡ̄ΔΖΙΟΥ ΜΜΔΝ ΔΤΡ̄ΝΡ̄  
ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ <sup>25</sup> ΝΕΥ · ΝΔΩΩΟΥ ΓΔΡ ΝϸΙ ΝΕΤΡ̄ΔΙΤΙ ΜΜΔΝ ΔΥΩ ΕΤΩΩΩΤ ΔΒΔΛ ΖΗΤ̄Ν ΔΤΡΟΥϸΩΤ̄Μ  
ΔΥΛΟΓΟϸ ΔΒΔΛ ΖΪΤΟΟΤ̄Ν

ΔΖΑΠΧΔΕΙϸ ΟΥΩΩΩΒ ΠΕΧΔϸ · ΧΕ ΝΤΕΤ̄Ν <sup>30</sup> ϸΔΥΝΕ ΕΝ · ΧΕ ΔΥΝΟΥΖΕ ΝΤΔΠΕ ΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙΑ Μ̄Ν  
ΪΩΖΔΝΝΗϸ

ΔΝΔΚ ΝΔΕ ΠΑΧΗ̄ ΧΕ ΠΧΔΙϸ ΧΕ ΜΗΤΙ ΟῩΝ ΩϸΔΜ · ΔϸΕΙ ΝΤΔΠΕ ΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙΑ

ΠΔΧΕ <sup>35</sup> ΠΧΔΕΙϸ ΝΗ̄ ΧΕ ΖΟΤΔΝ ΕΡΕΤ̄ΩΔΝΜ̄ΜΕ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΔΠΕ ΔΥΩ ΧΕ ΩΔΡΕΤΠΡΟΦΗΤΙΑ Ρ̄ ΠΒ̄Λ̄ Ν  
ΤΔΠΕ · ΕΡΙΝΟΕΙ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΔΖΟΥϸΙ [p. 7] ΤΕϸΔΠΕ

« Alors, je lui demandai, moi [donc Jacques] : "Seigneur, comment pourrions-nous prophétiser à ceux qui nous prient de prophétiser <sup>25</sup> pour eux ? Ils sont nombreux en effet ceux qui nous sollicitent et regardent vers nous pour entendre un *logos* de nous."

Le Seigneur répondit et dit : "Ne savez-<sup>30</sup> vous pas qu'on a tranché la tête de la prophétie avec Jean ?"

Et moi je dis : "Seigneur, est-il donc possible d'enlever la tête de la prophétie ?"

Le Seigneur <sup>35</sup> me dit : "Si vous savez ce qu'est la tête et ce qu'est la prophétie, et que la prophétie sort de la tête, comprenez ce que veut dire : « on a enlevé [p. 7] sa<sup>1</sup> tête<sup>2</sup>. »" »

La mise en rapport de ce passage avec l'ensemble non juxtaposé des paraboles permet de les éclairer mutuellement. Comme la « tête » du dattier dans *Lettre* p. 7, 22-35, la « tête de Jean » et la « tête de la prophétie » sont coupées. Néanmoins, ces décapitations, réelle ou métaphoriques, n'empêchent pas, pour le dattier une nouvelle croissance et un nouvel ensemencement et, pour la prophétie, de perdurer. Le *logos* sera seulement transmis par d'autres que Jean, à savoir les disciples, d'où l'injonction adressée par le Seigneur à ses interlocuteurs dans la suite du dialogue de la *Lettre* :

ΕΩΩΕ ΔΡΩΤ̄Ν ΔΩΕΧΕ ΧῙΝ̄Ν̄ ΩΔΡ̄Π̄

« il vous convient de parler depuis le début<sup>3</sup> »

Ainsi une synthèse de l'ensemble non juxtaposé des « parabole » de la *Lettre* est possible si l'on admet, d'une part, que le dessèchement de la tête dans *Lettre* p. 7, 22—35 peut être mis en rapport avec la mort de ceux qui proclament le *logos*, comme les prophètes, dont la disparition n'empêche pas que de nouveaux locuteurs de la transmettre. Ce n'est dès lors pas un hasard si *Lettre* p. 8, 10-29 est largement consacré au *logos*. C'est lui qui donne la clés des deux autres paraboles et notamment des deux ensemencements. Ceux-ci se succèdent comme

<sup>1</sup> Le pronom suffixe étant féminin, il s'agit de la tête de la prophétie.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 21 – p. 7, 1.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 9, 30-31.

se succèdent ceux qui transmettent la parole. L'ensemble non juxtaposé des ΠΑΡΑΒΟΛΗ de la *Lettre apocryphe de Jacques* trouve ainsi sa cohérence à partir de deux vides qu'il est possible de combler à partir d'autres passages de l'œuvre.

Il en est de même, selon nous, pour les autres ensembles non juxtaposés de la *Lettre*, ainsi que pour ceux de l'*Évangile selon Marc* et des *Stromates*.

Ainsi, dans l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos « en paraboles » de l'*Évangile selon Marc*, plusieurs éléments appellent à opérer une synthèse de *Marc* 4, 3-8, *Marc* 4, 14-20 et *Marc* 12, 1-9. Les deux premiers passages présentent plusieurs termes se rattachant à la croissance végétale (σπείρω « semer », καρπός « fruit », ἄκαρπος « infructueux » et καρποφορῶ « porter du fruit »<sup>1</sup>), vocabulaire qui est également présent dans le troisième à travers les noms φύτεω « planter », ἀμπελών « vignoble » et καρπός « fruit »<sup>2</sup>. Surtout, nous avons remarqué<sup>3</sup> que les trois passages avaient des plans similaires – une série de quatre termes similaires dans chaque cas<sup>4</sup>.

En revanche, deux obstacles empêchent de réaliser une synthèse des trois passages.

Premièrement, si les trois passages présentent chacun une série de quatre éléments semblables, *Marc* 12, 1-9 en ajoute un cinquième élément qui s'inscrit dans la même série tout en constituant une exception. Une dernière personne est, comme les autres, « envoyée » auprès

---

<sup>1</sup> ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείραι « Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Évangile selon Marc* 4, 3) ; Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » (*Marc* 4, 4) ; καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (*Marc* 4, 7) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (*Marc* 4, 8) ; Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (*Évangile selon Marc* 4, 14) ; ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (*Marc* 4, 15) ; ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτούς « la parole semée en eux » (*Marc* 4, 15) ; οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι « ceux qui sont semés sur les pierres » (*Marc* 4, 16) ; οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « ceux qui sont semés dans les ronces » (*Marc* 4, 18) ; οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « ceux qui ont été semés sur la bonne terre » (*Marc* 4, 20) ; καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » (*Marc* 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit » (*Marc* 4, 20).

<sup>2</sup> Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν « Un Homme planta un vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 1) ; ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος « afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble » (*Marc* 12, 2) ; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος « et ils le jetèrent hors du vignoble » (*Marc* 12, 8).

<sup>3</sup> Cf. *supra*, dans la même section.

<sup>4</sup> Il s'agit de quatre parties de la semence en *Marc* 4, 3-8, de quatre groupes au masculin pluriel en *Marc* 4, 13-20 et de quatre serviteurs (δούλοι) ou groupe de serviteurs en *Marc* 12, 1-9. Deux points communs conduisent à rapprocher plus particulièrement *Marc* 4, 3-8 et *Marc* 12, 1-9. D'une part, dans chacun des deux passages, les deuxième, troisième et quatrième termes de la série sont introduits par ἄλλο. D'autre part, dans le premier passage sur le semeur comme dans le récit sur les cultivateurs meurtriers, les trois premiers termes sont au singulier, alors que le quatrième est au pluriel (cf. *supra* dans la même section).

des cultivateurs du vignoble<sup>1</sup> mais, contrairement aux précédentes, il ne s'agit pas d'un « serviteur » (δοῦλος<sup>2</sup>) mais de l' « unique fils bien-aimé » (εἷς υἱὸς ἀγαπητός<sup>3</sup>) du « seigneur du vignoble » (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος<sup>4</sup>).

Deuxièmement, le quatrième terme des séries présentées en *Marc 4, 3-8* et *Marc 4, 14-20* constitue une réussite, contrairement aux trois premiers. Alors que les trois premiers groupes de semences en *Marc 4, 3-8* ne donnent pas de fruits, le quatrième et dernier « portait trente pour un, soixante pour un, cent pour un » (ἔφερεν ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἐξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν<sup>5</sup>). Alors que les trois premiers groupes en *Marc 4, 14-20* ne parviennent pas à écouter et comprendre, les auditeurs du quatrième groupe « écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit, trente pour un, soixante pour un, cent pour un » (ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἐξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν<sup>6</sup>). En revanche, non seulement le fils ne parvient pas davantage que les autres envoyés à se faire remettre des fruits du vignoble, mais il est même « tué » et « jeté hors du vignoble »<sup>7</sup>. Pour que la synthèse, il faudrait que l'échec final de *Marc 12, 1-9* soit équivalent à la réussite finale de *Marc 4, 3-8* et de *Marc 4, 14-20*.

Or, *Marc 12, 10-11*, qui est étroitement associé à *Marc 12, 1-9*<sup>8</sup> comporte deux suggestions qui permettent une telle synthèse :

Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε · λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας · παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ;

« Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : la pierre qu'ont rejetée les constructeurs, elle est devenue une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 22-23]<sup>9</sup> ? »

D'une part, le mot κύριος « seigneur » apparaissait dans *Marc 12, 1-9* pour désigner le propriétaire du vignoble : ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος « le seigneur du vignoble<sup>10</sup> ». Alors que le « seigneur » de *Marc 12, 1-9* ne parvient pas à sauver son fils – au contraire, en l'envoyant vers

---

<sup>1</sup> Cf. *Évangile selon Marc 12, 6* : ἀπέστειλεν « il l'envoya ».

<sup>2</sup> Cf. *Évangile selon Marc 12, 2* et *4*.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc 12, 6*.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 12, 9*.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc 4, 8*.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc 4, 20*.

<sup>7</sup> Καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ « Et, après l'avoir saisi, ils le tuèrent et ils le jetèrent hors du vignoble » (*Évangile selon Marc 12, 5*).

<sup>8</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. B. 1. et *infra*, annexe L.

<sup>9</sup> *Évangile selon Marc 12, 10-11*.

<sup>10</sup> *Évangile selon Marc 12, 9*.



les cultivateurs du vignoble, il provoque sa mort – le « seigneur » dont il est question en *Marc* 12, 10-11 est à l'origine d'une « merveill[e]<sup>1</sup> ».

D'autre part, l'expression κεφαλὴ γωνίας « tête d'angle » appartient au vocabulaire de l'architecture, tout comme οἰκοδομῶ « construire ». Si l'on considère l'intertexte du *Psaume* 117 (118), cette formule traduit l'hébreu תְּכַנֵּן זָכָה, littéralement « tête d'angle » également. Mais la ou les auteurs à l'origine de l'*Évangile selon Marc* auraient pu choisir d'effacer la mention de la « tête » et donc le rapport avec le corps humain. Ainsi, la version grecque de *Job* 38, 6, un passage où la même expression תְּכַנֵּן זָכָה apparaît en hébreu, traduit cette dernière par λίθον γωνιαῖον, littéralement « pierre angulaire »<sup>2</sup>. Autrement dit, la traduction du Psaume 117 (118), 22-23 choisie ici fait allusion à un corps humain qui serait non pas détruit, comme en *Marc* 12, 1-9, mais constitué ou reconstitué, comme un bâtiment qui s'élève à partir d'une pierre de coin<sup>3</sup> et ce corps pourrait être celui du fils revenu à la vie.

Ces deux moyens de combler ce vide dans l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles demeurent des suggestions et en aucun cas des solutions explicites : *Marc* 12, 10-11 revêt d'ailleurs la forme d'une interrogation et non d'une affirmation. Une solution est esquissée, mais le vide demeure.

Le même phénomène apparaît si l'on considère l'écart qui sépare les images du « jardin » (παράδεισος) en *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et en VII, 18, 111, 1-4. Rappelons que, dans le premier cas, le « jardin » est notamment le « Sauveur »<sup>4</sup>, alors que, dans le second, il s'agit, entre autres, du texte des *Stromates*, tels qu'ils sont réorganisés par les lecteurs<sup>5</sup>. Pour qu'une synthèse soit possible entre les deux, il faudrait que, d'une manière ou d'une autre, le « Sauveur » puisse être l'équivalent d'un texte. Or, on trouve une suggestion de ce genre dans le *Stromate* II.

---

<sup>1</sup> Cf. θαυμαστός « merveilleux » en *Évangile selon Marc* 12, 11.

<sup>2</sup> Pour la version grecque de *Job*, nous suivons le texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 11/4. Iob, op. cit.*

<sup>3</sup> De plus, l'expression κεφαλὴ γωνίας peut avoir un autre sens anatomique. Chez Galien, elle désigne la « tête du genou » (*Sur l'usage des parties du corps*, vol. 3, p. 63, l. 4 dans le texte édité par Georgius Helmreich – *Galeni de usu partium libri XVII*, Leipzig, Teubner, 1907).

<sup>4</sup> Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « Notre connaissance et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même » (*Stromates* VI, 1, 2, 4).

<sup>5</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux [à partir des arbres plantés en désordre], l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux » (*Stromates* VII, 18, 111, 2) Nous avons donné *supra* (Première partie, chapitre 3, 1. C.) les arguments qui nous conduisaient à voir dans l'« agriculteur » de *Stromates* VII, 18, 111, 2 une image du lecteur.

Τοιοῦτος δὲ ὁ πληρῶν μὲν τὸν νόμον, ποιῶν δὲ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, ἀναγεγραμμένος δὲ ἄντικρυς ἐπὶ ξύλου τινὸς ὑψηλοῦ παράδειγμα θείας ἀρετῆς τοῖς διορᾶν δυναμένοις ἐκκείμενος. Ἴσασι δὲ Ἑλληγες τὰς τῶν ἐν Λακεδαίμονι ἐφόρων σκυτάλας νόμῳ ἐπὶ ξύλων ἀναγεγραμμένας· ὁ δὲ ἐμὸς νόμος, ὡς προεῖρηται, βασιλικὸς τέ ἐστι καὶ ἐμψυχος καὶ λόγος ὁ ὀρθός

« Et tel est celui qui accomplit la loi et qui fait la volonté du père, en étant écrit ouvertement sur un bois élevé, comme exemple de vertu et en étant publié comme un exemple de vertu divine pour ceux qui sont capables de voir distinctement. Or, les Grecs savent que les messages<sup>1</sup> des éphores à Sparte étaient écrits, de par la loi, sur des morceaux de bois, mais la loi qui est la mienne, comme cela a été dit plus haut est royale et vivante et c'est le droit logos<sup>2</sup>. »

Le passage est nettement christologique. L'expression ποιῶν δὲ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς « qui fait la volonté du père » rappelle, entre autres *Jean* 6, 38 : Ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. « Parce que je suis descendu du ciel, non pas pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. » L'adjectif ὑψηλός « élevé », utilisé pour décrire le « bois », quant à lui, peut faire allusion à *Jean* 3, 14 : ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου « il faut que le fils de l'homme soit élevé ».

Mais ces phrases comportent également un important champ lexical faisant référence à l'écriture. Outre le verbe ἀναγράφω « écrire en haut », employé deux fois, peut désigner un « exemple » tiré d'un écrit, comme en *Stromates* I, 19, 91, 5, où Clément, commentant le discours de Paul à Athènes<sup>3</sup>, note que l'apôtre a procédé « en utilisant des exemples poétiques tirés des *Phénomènes* d'Aratos (ποιητικοῖς χρώμενος παραδείγμασιν ἐκ τῶν Ἀράτου Φαινομένων<sup>4</sup>).

Plus précisément, l'écriture dont il est question est celle d'un texte décrypté. Ἄντικρυς « ouvertement » peut désigner l'opposé d'un langage voilé comme en *Stromates* V, 10, 64, 2, où Clément oppose ῥῆμα τὸ γεγραμμένον ἄντικρυς « une parole, celle écrite ouvertement » et γνῶσις, ἡ ἐπικεκρυμμένη μυστικῶς « une connaissance, celle voilée de manière mystique ». À cette thématique se rattache également l'allusion aux « scytales », c'est-à-dire à des bâtons de diamètres identiques permettant de coder puis de décoder un message écrit sur une bande enroulée autour d'eux.

---

<sup>1</sup> La σκυτάλη est d'abord le nom du « bâton » utilisé pour coder un message en l'écrivant sur une bandelette enroulée autour de ce bâton, message qui sera ensuite décodé en étant enroulé sur un autre bâton de diamètre et de longueur identiques (cf. notamment Plutarque, *Vie de Lysandre*, 19. Pour ce texte, nous suivons le texte établi par Robert Flacelière et Emile Chambry dans Plutarque, *Vies. Tome VI. Pyrrhos. Marius. Lysandre. Sylla*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.) Par métonymie, σκυτάλη peut aussi désigner le message écrit et décodé au moyen de ces bâtons (cf. par exemple Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 131, 1. Nous suivons le texte édité par Jacqueline de Romilly dans Thucydide, *La guerre du Péloponnèse. [Tome I]. Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 1953). C'est, selon nous, de cette seconde façon que σκυτάλη est employé ici.

<sup>2</sup> *Stromates* II, 4, 19, 1-2.

<sup>3</sup> *Actes des apôtres* 17, 22-28.

<sup>4</sup> *Stromates* I, 19, 91, 5.

Dans ce passage, le Christ suspendu à la croix est donc assimilé à un texte écrit et, plus précisément, à un texte voilé susceptible d'être décrypté<sup>1</sup>. En ce sens, le Christ est aussi indirectement assimilé aux *Stromates*, puisque ceux-ci également sont caractérisés comme « voilés<sup>2</sup> ». Ainsi, à la fin de ce passage, le mot « logos » désigne à la fois le Christ comme « Logos » et un « discours » écrit ; plus précisément, il désigne le Christ assimilé à un texte et un texte assimilé au Christ.

Cette assimilation fournit un moyen de combler le vide qui sépare l'image du « jardin » en *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et l'imagie du « jardin » en *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 : il est possible de passer du « jardin » comme « Sauveur » au « jardin » comme texte écrit reçu par des lecteurs, parce que le Sauveur, d'une certaine manière est un texte écrit.

le texte « travaille », à chaque moment et de quelque côté qu'on le prenne ; même écrit (fixé) il n'arrête pas de travailler<sup>3</sup>

Parce que l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément présentent à la fois une structure linéaire imparfaite et une structure fragmentable (et non pas fragmentée), ces trois textes existent dans une double dynamique. D'une part ils tendent vers un retour au texte comme matière première, purement « abstraite » au sens que Gilbert Simondon donne à cet adjectif. D'autre part, ils tendent vers un texte achevé, dont aucune composante ne pourrait être modifiée ou déplacée, donc un texte pleinement « concret » au sens simondonien<sup>4</sup>.

Les listes, motifs et ensembles non juxtaposés naissent à la rencontre de ces deux tensions. Parmi ces trois modalités de rassemblement du texte envisagé comme fragmentable, les listes, parce qu'elles sont les plus immédiatement visibles, sont les plus concrètes. Les ensembles non juxtaposés, au contraire, sont les plus abstraites, raison pour laquelle ils

---

<sup>1</sup> Claude Mondésert, à la suite d'Otto Stählin, considère l'expression ἐπὶ ξύλων ἀναγεγραμμένα « écrits sur des morceaux de bois », à propos des messages spartiates, comme une « inexactitude » de la part de Clément : « les dépêches secrètes étaient inscrites sur des courroies de cuir roulées autour d'un bâton » (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate II*, Paris, Éditions du Cerf, 1954, note 1 p. 47. La plupart des notes de l'ouvrage sont de Thomas Camelot mais celle-ci est signée « Cl. M. ».) Selon nous, loin d'être une maladresse, il s'agit d'une ellipse choisie par Clément pour renforcer le parallèle entre Jésus « écrit [...] sur un bois élevé » (ἀναγεγραμμένος δὲ [...] ἐπὶ ξύλου τινὸς ὑψηλοῦ) et les messages spartiates « écrits sur des morceaux de bois » (ἐπὶ ξύλων ἀναγεγραμμένα).

<sup>2</sup> Cf., entre autres : Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπύρω τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux comme par la coquille la partie comestible de la noix. » (*Stromates* I, 1, 18, 1)

<sup>3</sup> Roland Barthes, « Texte (théorie du) », in *Encyclopaedia universalis*.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, introduction, 9. B.

comportent de manière centrale une part d'indétermination, que nous avons qualifiée de « vide » : certains aspects de leur composition ne sont pas explicités mais se devinent, et toujours avec hésitation.

La double structure et la double organisation de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* a ainsi des conséquences sur la part de ce qui est « dit » et de ce qui est « montré »<sup>1</sup> par ces textes, conséquences que nous allons maintenant présenter.

---

<sup>1</sup> Nous employons ces termes dans le sens que leur donne Ludwig Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus* (*op. cit.*). Cf. *infra*, introduction, 4.



### Chapitre 3. Le langage d'oscillations comme double monstration

L'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément se présentent comme des textes qui demeurent instables. En effet, ils existent dans une tension entre deux types de structures – une structure linéaire et une structure fragmentable<sup>1</sup> – et entre deux types d'organisations – une structure hétérogène et une structure homogène<sup>2</sup>.

Ainsi, chacune de ces œuvres est, potentiellement, deux textes fixes à la fois : un premier texte achevé, où des passages de natures différentes sont structurés selon un plan linéaire et un second texte achevé, consistant en une accumulation homogène de fragments, tous situés sur le même plan, et tous autonomes les uns par rapport aux autres. Mais, pour l'*Évangile*, comme pour la *Lettre* et les *Stromates*, ces deux textes demeurent en puissance : les trois œuvres existent dans un double élan de fragmentation et de réunification, qui les orientent, en même temps, vers l'un et vers l'autre de ces deux états fixes<sup>3</sup>. Pour cette raison, elles demeurent toujours inachevées.

Du fait de cette double tension, il existe dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* des modalités de rassemblements intermédiaires, qui se distinguent aussi bien de la structure linéaire que de la simple accumulation de passages envisagés comme des fragments. Certains passages constituent des listes<sup>4</sup>. D'autres sont unis par la récurrence de certains mots et expressions, placés dans le même ordre, ce que nous avons caractérisé comme un « motif<sup>5</sup> ». D'autres enfin présentent des points communs au niveau des mots employés, des structures

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 2.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. A.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. A.

utilisées ou des thèmes présentés, tout en étant éloignés dans la structure linéaire d'une œuvre, raison pour laquelle nous les désignons comme des « ensembles non juxtaposés<sup>1</sup> ».

Mais ces rassemblements intermédiaires eux-mêmes ne sont pas des états fixes. Les listes et les motifs demeurent ouverts à des prolongements qui sont, en puissance, infinis<sup>2</sup>. Quant aux ensembles non juxtaposés, ils sont eux-mêmes constitués par une dynamique de transformation, qui conduit, au sein d'un ensemble donné, de n'importe quel passage à n'importe quel autre<sup>3</sup>.

Cette absence de stabilité dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément conduit à envisager de manière particulière la question de la *référence*, c'est-à-dire la façon dont ces trois œuvres renvoient au « monde »<sup>4</sup>, terme que nous employons pour désigner l'ensemble des réalités extérieures au texte<sup>5</sup>. Puisque l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont fondamentalement dynamiques, le lien qu'ils établissent avec le monde l'est également. Nous envisagerons ce lien en trois temps.

Après avoir montré comment l'aspect dynamique des trois œuvres les empêchait d'être mimétiques, nous nous interrogerons sur la manière dont elles font référence, avant de présenter comment, en montrant au-delà du langage, elles montrent un langage que les lecteurs ont à adopter, voire auquel ils ont à s'identifier.

## 1. Des textes non mimétiques

Nous envisageons ici la référence non comme une *propriété* d'un mot, mais comme la *relation* entre ce mot et telle ou telle partie du monde, conçu comme l'ensemble des réalités extérieures au texte<sup>6</sup>. Dans la distinction proposée par Ludwig Wittgenstein dans le *Tractatus*

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. B.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. A.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2. B.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, introduction, 9.

<sup>5</sup> Jean Dubois *et al.* par exemple définissent la « référence » comme « la fonction par laquelle un signe linguistique renvoie à un objet du monde extra-linguistique, réel ou imaginaire » (Jean Dubois *et al.*, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1973, p. 414), repris par Georges Kleiber (« Sens, référence et existence : que faire de l'extra-linguistique ? », *Langages*, 127, 1998, p. 9-27, 11).

<sup>6</sup> La *propriété* d'un mot en fonction de laquelle ce mot pourrait être mis en *relation* de référence avec telle ou telle réalité, est ce qu'on peut appeler son « sens ». Sur cette manière de distinguer « sens » et « référence », cf., entre autres, Georges Kleiber, « Sens, référence et existence », *art. cit.*, p. 19-30, notamment p. 19 : « Pour un lexème comme cheval, par exemple, l'important est de ne pas mettre sur le même plan le sens de cheval et son référent, constitué en l'occurrence par la classe d'entités auxquelles s'applique le terme de cheval. » Jean-Claude

*logico-philosophicus*<sup>1</sup>, envisager un texte par rapport à sa référence signifie le considérer en tant qu'il « dit » (« *sagt*<sup>2</sup> ») : une proposition « dit » en tant qu'elle présente un lien à la réalité<sup>3</sup>. Or, l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément sont structurés et organisés de telle façon que la référence, chez eux, est toujours mouvante et multiple. Autrement dit, elle existe comme possibilité et pas selon un rapport mimétique avec la réalité extérieure au texte.

### A. L'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques, les Stromates et la question de la *mimêsis*

Les termes « *mimêsis* » et « mimétique », aujourd'hui courants en analyse littéraire<sup>4</sup>, y compris à propos des premiers textes chrétiens<sup>5</sup>, sont marqués par une double ambiguïté originelle.

---

Anscombe identifie cette distinction à celle que Pierre d'Espagne, au XIII<sup>e</sup> siècle, établit entre, d'une part, la « *significatio* » d'un mot, c'est-à-dire le « rapport entre les mots et les représentations intellectuelles qui leur sont associées », donc ce que l'on peut appeler le « sens » et, d'autre part, la « *suppositio* », « qui est cette fois le rapport qui unit le mot aux choses, aux objets extérieurs à la langue », donc ce que l'on peut appeler le « référent » (Jean-Claude Anscombe, « Dénomination, sens et référence dans une théorie des stéréotypes nominaux », *Cahiers de praxématique*, 36, 2001, p. 1-31, p. 4-5) Pour Georges Kleiber et Jean-Claude Anscombe, la distinction entre « sens » et « référence » d'un mot, donc la différence entre le lien qui unit un mot et un « concept » et le lien qui unit un mot et une réalité, trouve un autre avatar dans la distinction établie par Gottlob Frege entre « *Sinn* » (« sens ») et « *Bedeutung* » (« référence ») (Georges Kleiber, « Sens, référence et existence », *art. cit.*, p. 20 et Jean-Claude Anscombe « Dénomination, sens et référence », *art. cit.*, p. 5 ; cf. Gottlob Frege, « Sens et dénotation », in Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 102-126, trad. fr. par Claude Imbert de Gottlob Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1982, p. 25-50). La distinction entre sens et référence est parfois difficile à établir, d'où un certain flou qui l'entoure dans certains textes théoriques. Ainsi, dans l'édition de 1973 du *Dictionnaire de linguistique (op. cit.)*, Jean Dubois *et al.* définissent la « référence » comme « la fonction par laquelle un signe linguistique renvoie à un objet du monde extra-linguistique, réel ou imaginaire » (p. 414), alors que, dans l'édition de 1994 de ce même texte (*Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1994), les mêmes auteurs la présentent comme la « propriété d'un signe linguistique lui permettant de renvoyer à un objet du monde extra-linguistique » (p. 404, nous soulignons), donc comme davantage proche du « sens ».

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.* et Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, introduction, 4.

<sup>3</sup> Cf. surtout Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.* et « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 4.022 : « La proposition montre son sens (« *zeigt seinen Sinn* »). La proposition montre ce qu'il en est des états de choses quand elle est vraie. Et elle dit (« *sagt* ») qu'il en est ainsi. »

<sup>4</sup> Citons, entre autres parutions récentes, Helen Rydstrand, *Rhythmic modernism: mimesis and the short story*, New York – Londres, Bloomsbury, 2019 et Ugo Fracassa, *Moti di imitazione: teorie della mimesi e letteratura*, Milan, Morellini, 2020.

<sup>5</sup> Cf. surtout Paul M. Blowers, *Visions and Faces of the Tragic: the Mimesis of Tragedy and the Folly of Salvation in Early Christian Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2020.



La première vient de ce qui semble être leur double origine : platonicienne d'une part, aristotélicienne d'autre part<sup>1</sup>. Alors que Platon présente la *mimêsis* du point de vue du « créateur » (ὁ ποιητής<sup>2</sup>), Aristote, sans effacer cet aspect<sup>3</sup>, montre qu'elle joue avant tout un rôle fondamental pour les récepteurs d'un texte, qu'il s'agisse de lecteurs ou, dans le cas d'une pièce de théâtre, pour de spectateurs<sup>4</sup>.

La seconde ambiguïté est proprement platonicienne et tient au fait que Platon développe deux conceptions différentes de la *mimêsis*, la première en *République* III et la seconde en *République* X.

La conception du livre X est celle qui a eu la plus grande fortune. Parce qu'un auteur imite un objet, artisanal par exemple<sup>5</sup>, qui est lui-même « quelque chose de semblable à ce qui est » (τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν<sup>6</sup>), « il est, s'il est imitateur, un imitateur de troisième rang » (εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τις [...] πεφυκώς<sup>7</sup>). L'objet tel qu'il existe dans un texte est en effet l'apparence d'un objet matériel, qui est lui-même une apparence par rapport à son « idée » (ιδέα<sup>8</sup>), c'est-à-dire à ce qu'il « est réellement » (ὄντως ὄν<sup>9</sup>).

---

<sup>1</sup> Pour un panorama général du concept de *mimêsis* et de son histoire, cf. Alexandre Gefen, *La mimêsis. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie*, Paris, Flammarion, 2002. Pour une étude des différences entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne de la *mimêsis*, cf. David P. Parris, « Imitating the Parables: Allegory, Narrative and the Role of Mimesis », *Journal for the Study of the New Testament*, Sage Publications, 25, 1, 2002, p. 33-53.

<sup>2</sup> Cf. notamment *République* III 393 c-d : Εἰ δέ γε μηδαμοῦ ἑαυτὸν ἀποκρύπτοιο ὁ ποιητής, πᾶσα ἂν αὐτῷ ἄνευ μιμήσεως ἢ ποιήσις τε καὶ διήγησις γεγονυῖα εἴη. « Or, si le créateur ne se cachait lui-même par aucun moyen, toute sa création et toute sa narration serait sans imitation. » *République* X 598 b donne, à propos de l'imitation, l'exemple du « peintre » (ὁ ζωγράφος) (597 d), dont l'équivalent, pour un texte littéraire, serait à nouveau l'auteur. Cf. Platon, *Œuvres complètes*, 6 et *Œuvres complètes*, tome VII, 2<sup>e</sup> partie, *op. cit.*

<sup>3</sup> Cf., entre autres, Aristote, *Poétique*, *op. cit.*, 1451 b : Δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι τὸν ποιητὴν μᾶλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μέτρων, ὅσα ποιητής κατὰ τὴν μίμησιν ἐστίν, μιμεῖται δὲ τὰς πράξεις. « Il est donc évident, à cause de cela, qu'il faut que le créateur soit un créateur d'intrigues plutôt que de vers, d'autant plus qu'il est poète par l'imitation, et qu'il imite les actions. »

<sup>4</sup> Cf., notamment, Aristote, *Poétique*, *op. cit.*, 1448 b : Τὸ τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατον ἐστὶ καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντα. « Le fait d'imiter est quelque chose que les hommes ont de naissance, depuis l'enfance et, ils diffèrent des autres êtres vivants en cela qu'il [l'homme] est davantage imitateur et qu'il fait ses premières connaissances par le biais de l'imitation et le fait que tous prennent plaisir aux choses imitées. » (Nous soulignons.) Sur cet aspect de la *mimêsis* selon Aristote, cf. David P. Parris, « Imitating the Parables », *art. cit.*

<sup>5</sup> Platon donne l'exemple du « lit » (κλίνη) (596 a *sq.*). Celui-ci existe comme « idée » (ιδέα) (596 b), à partir de laquelle « le créateur de lit » (ὁ κλινοποιός) (597 a) fait « quelque chose qui est semblable à ce qui est » (τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν) (597 a). Le « peintre » (ζωγράφος) (597 d) réalise ensuite, avec la peinture « une imitation [...] de l'apparence » (φαντάσματος [...] μίμησις) (598 b).

<sup>6</sup> Platon, *République*, *op. cit.*, X, 597 a.

<sup>7</sup> Platon, *République*, *op. cit.*, X, 597 e.

<sup>8</sup> Platon, *République*, *op. cit.*, X, 596 b.

<sup>9</sup> Platon, *République*, *op. cit.*, X, 596 d.

La conception de la *mimêsis* qui apparaît en *République* III est nettement différente. Platon, à travers le personnage de Socrate, distingue alors la « narration simple » (ἀπλή διήγησις) et la « narration *par imitation* » (διήγησις διὰ μιμήσεως)<sup>1</sup> dans les termes suivants :

λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητῆς καὶ οὐδὲ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρύσης λέγει καὶ πειρᾶται ἡμᾶς ὅτι μάλιστα ποιῆσαι μὴ Ὅμηρον δοκεῖν εἶναι τὸν λέγοντα ἀλλὰ τὸν ἱερέα, πρεσβύτην ὄντα. Καὶ τὴν ἄλλην δὴ πᾶσαν σχεδόν τι οὕτω πεποίηται διήγησιν περὶ τε τῶν ἐν Ἰλίῳ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰθάκῃ καὶ ὅλη Ὀδυσσεΐα παθημάτων.

« [Dans les premiers vers de l'*Iliade*,] c'est le poète lui-même qui parle sans essayer en aucune façon de conduire notre pensée à envisager que c'est un autre que lui qui parle, mais, après cela, il parle comme si lui-même était Chrysès et il essaie autant que possible de nous faire croire que ce n'est pas Homère qui parle mais le prêtre, qui est un vieillard. Et, c'est ainsi qu'est composé presque tout le reste de la narration des événements qui ont lieu à Troie, à Ithaque et dans l'ensemble de l'*Odyssee*. »

Dans ce cas, la *mimêsis* se confond avec l'usage de ce qu'on désignerait aujourd'hui comme le « discours direct »<sup>3</sup>. Il y a *mimêsis*, parce que le poète fait comme s'il était le personnage qui parle ou – si l'on adopte le point de vue du lecteur – comme si le récepteur du texte était en présence du personnage qui s'exprime.

Autrement dit, la *mimêsis* selon *République* X est un reflet<sup>4</sup>, alors que la *mimêsis* selon *République* III est une transparence : la première crée une reproduction du réel, ayant la même apparence que lui, tandis que la seconde donne aux lecteurs l'illusion qu'ils sont en contact direct avec le réel.

Envisager que l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* n'ont aucun rapport mimétique avec la réalité extérieure peut sembler surprenant pour deux raisons.

D'une part, chacun de ces textes a été et est toujours utilisé comme une source d'informations sur le monde qu'ils évoquent ; autrement dit comme un reflet – donc une

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, *op. cit.*, III, 392 d.

<sup>2</sup> Platon, *République*, *op. cit.*, III, 393 a-b.

<sup>3</sup> Lorsque Socrate propose ensuite une réécriture des paroles de Chrysès comme une « narration simple sans imitation » (ἀνευ μιμήσεως ἀπλή διήγησις) (Platon, *République*, *op. cit.*, III, 394 a-b, il s'agit, de fait, d'une narration sans aucun discours direct (cf. Platon, *République*, *op. cit.*, III, 393 d – 394 a). Edoardo Costadura comprend de la même manière la *mimêsis* selon *République* III : « Socrate y fournit notamment la démonstration du mimétisme foncier (et scandaleux) de pans entiers de l'œuvre d'Homère, ceux précisément où le poète rapporte, au discours direct, les paroles d'un personnage (Chrysès en l'occurrence), en faisant donc semblant d'être "quelqu'un d'autre" » (Edoardo Costadura, « "Réalité représentée" : la *mimesis* dans *Mimêsis* d'Erich Auerbach », *Revue germanique internationale* [En ligne], 22, 2015 ; URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1552> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1552> ; page consultée le 15 octobre 2020).

<sup>4</sup> Platon emploie d'ailleurs l'image du « miroir » (κάτοπτρον) pour décrire les rapports entre l'œuvre du peintre et la réalité (Platon, *République*, *op. cit.*, X, 596 d-e).

*mimésis* au sens de *République X* – de ce monde. Ainsi, l'*Évangile selon Marc* est souvent étudié comme « un point de départ ou une source clé pour la plupart des investigations historiques sérieuses sur Jésus<sup>1</sup> », tandis que la *Lettre apocryphe de Jacques*, de la même façon, est considérée comme un des « documents pertinents<sup>2</sup> » entrant dans un « inventaire de la tradition sur Jésus<sup>3</sup> ». Quant aux *Stromates*, ils sont utilisés, entre autres, comme une source sur l'« école d'Alexandrie<sup>4</sup> » et notamment sur Pantène<sup>5</sup>.

D'autre part, parmi ces trois textes, l'*Évangile selon Marc* a été utilisé par Erich Auerbach, dans *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*<sup>6</sup>, comme

---

<sup>1</sup> Darrell L. Bock, « The Gospel of Mark and the Historical Jesus », in James H. Charlesworth et Petr Pokorný (dir.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Princeton 2007*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2014, p. 551-576, p. 551. L'article de Darrell L. Bock constitue lui-même une enquête historique sur Jésus à partir de l'*Évangile selon Marc*. L'auteur mentionne, dans les premières pages, trois travaux du même genre, également fondés sur le texte de *Marc* : E. Parish Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphie, Fortress Press, 1985, p. 1-58 ; John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person*, New York, Doubleday, 1991 et James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003. L'utilisation de l'*Évangile selon Marc* comme une source sur le Jésus historique est ancienne. Cf. par exemple F. Crawford Burkitt, « The Historical Character of the Gospel of Mark », *The American Journal of Theology*, 15, 2, 1911, p. 169-193.

<sup>2</sup> Andries G. van Aarde, « The "Third Quest" for the Historical Jesus – Where Should It Begin: With Jesus' Relationship to the Baptist or With the Nativity Traditions? », *Neotestamentica*, 29, 2, 1995, p. 325-356, p. 350. La *Lettre apocryphe de Jacques* est mentionnée p. 351. La « troisième quête » du Jésus historique est notamment le fait du « *Jesus Seminar* », fondé en 1985 par Robert Funk. Un de ses aspects majeurs est la prise en compte de sources non canoniques, comme la *Lettre apocryphe de Jacques*. Ainsi, dès les années 1970, un des principaux acteurs du « *Jesus Seminar* », John Dominic Crossan a pris systématiquement en compte les versions de l'*Évangile selon Thomas* dans ses études sur les paraboles remontant aux années 1970 (John Dominic Crossan, *In Parables: the Challenge of the Historical Jesus*, New York, Harper & Row, 1973.)

<sup>3</sup> Andries G. van Aarde, « The "Third Quest" », p. 351. L'expression est reprise à John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991.

<sup>4</sup> Sur ce concept d'historiographie et sur ses limites, cf. Alain Le Boulluec, « L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », in Michel Tardieu (dir.) *AELEXANAPINA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 402-417, republié dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne, op. cit.*, p. 13-26 et Alain Le Boulluec, « Aux origines, encore, de l'"école d'Alexandrie" », *Adamantius*, 5, 1999, p. 7-36, republié dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne, op. cit.*, p. 27-57. André Méhat, entre autres, considère les *Stromates* comme un témoignage fiable sur une « école catéchétique d'Alexandrie » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 62). Ainsi, il considère que les « arguments décisifs » quant à l'organisation de l'enseignement dans cette école « sont fournis par les allusions des *Stromates* » (*id.*, *Étude, op. cit.*, p. 67). De même, André Tuilier s'appuie sur le texte de Clément dans son étude sur l'« École (διδασκαλεῖον) d'Alexandrie » (André Tuilier, « Les évangélistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l'École (διδασκαλεῖον) d'Alexandrie », *Studia Patristica*, 17, 1982, p. 738-749). André Tuilier cite notamment *Stromates* I, 1, 11, 1-3 comme témoignage que les « maîtres » de Clément « conservaient la vraie tradition des Apôtres » (André Tuilier, « Les évangélistes et les docteurs », *art. cit.*, n. 20 p. 746) et déduit à partir des emplois de διδάσκαλος, διδασκαλία et διδασκαλεῖον par Clément que « pour l'École d'Alexandrie, l'institution a sans doute précédé le terme διδασκαλεῖον sous lequel elle est désignée chez Eusèbe de Césarée » (n. 55 p. 748).

<sup>5</sup> Sur Pantène, André Méhat considère par exemple que « [l]es données les plus sûres [sont] tirées de Clément » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 45).

<sup>6</sup> Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke, 1946 ; traduction française par Cornelius Heim : Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968.

l'exemple par excellence d'un type de *mimêsis* très proche de de *République* III<sup>1</sup>. Pour Erich Auerbach, en effet, la scène du triple reniement de Pierre telle qu'elle est rapportée dans *Marc*<sup>2</sup>, est rendue immédiatement présente aux lecteurs<sup>3</sup>. Pour le chercheur, ces derniers ont directement accès aux événements du récit<sup>4</sup>, notamment parce que Marc emploie des discours directs<sup>5</sup> et qu'il présente « une description factuelle, objective<sup>6</sup> » des personnages. Ainsi, l'*Évangile selon Marc* constituerait, pour Erich Auerbach, un texte transparent<sup>7</sup>, permettant de voir et d'entendre directement les personnages évoqués.

Or, au moins deux caractéristiques de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* de Clément empêchent de les considérer comme des textes reflétant une réalité extérieure ou comme ayant un rapport de transparence vis-à-vis de cette dernière.

---

<sup>1</sup> Nous reprenons à Edoardo Costadura ce rapprochement entre l'analyse de l'*Évangile selon Marc* comme *mimêsis* par Erich Auerbach et *République* III : « le concept de *mimesis* avec lequel ne cesse d'opérer Auerbach reste bel et bien celui mis en place par Platon dans *La République*, non pas toutefois dans le 10<sup>ème</sup> mais dans le 3<sup>ème</sup> livre (393, b-c). » (Edoardo Costadura, « "Réalité représentée" », *art. cit.*)

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 54 ; 14, 66-72.

<sup>3</sup> Erich Auerbach parle d'« *Unmittelbarkeit* » (« absence d'intermédiaire ») entre le récit et les lecteurs (Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 48 ; notre traduction.)

<sup>4</sup> « Das Sinnlich-Anschauliche, welches hier erscheint, ist nicht bewußte Nachahmung [...] es erscheint, weil es an den zu berichtenden Ereignissen haftet » ; « L'aspect sensoriel et visuel, qui apparaît ici, n'est pas une imitation concertée [...] il apparaît, parce qu'il appartient aux événements racontés » (Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 50 ; notre traduction).

<sup>5</sup> Erich Auerbach, considère que l'« absence d'intermédiaire » (« *Unmittelbarkeit* ») entre le récit du reniement et les lecteurs se manifeste entre autres par « un symptôme, qui, peut-être au premier regard semble insignifiant : l'usage du discours direct » (« *ei[n] Symptom [...], das vielleicht auf den ersten Blick unbedeutend scheint : an der Verwendung der direkten Rede* » ; Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 48 ; notre traduction). Pour Erich Auerbach, cet emploi du discours direct dans l'épisode du reniement et, de manière générale, dans les évangiles, est un des traits qui distinguent ces derniers, et le mode de *mimêsis* qu'ils mettent en œuvre de ce qui apparaît dans la rhétorique gréco-romaine (*id.*, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 49).

<sup>6</sup> « eine sachliche, objektive Darstellung » (*id.*, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 50). Ainsi, selon Erich Auerbach, « la personne qui compose l'*Évangile selon Marc* n'a aucun point de vue » (« *dem Verfasser des Markusevangeliums fehlt jeder Blickpunkt* » ; *id.*, *Mimesis*, *ibid.*) au sens où il fournirait une présentation neutre des personnages et des événements. Ce point également distingue, pour Erich Auerbach, la *mimêsis* marcienne de celles d'auteurs latins antiques comme Tacite (*cf. id.*, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 49) et Pétrone (*cf. id.*, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 50).

<sup>7</sup> Erich Auerbach insiste notamment sur ce qui est, selon lui, une absence de recherche dans le style, de la part de l'auteur de l'*Évangile selon Marc* : « *Das Sinnlich-Anschauliche, welches hier erscheint, ist nicht bewußte Nachahmung, ist deshalb auch selten vollständig ausgeführt ; es erscheint, weil es an den zu berichtenden Ereignissen haftet, sich in den Gesten und Worten der innerlich bewegten Menschen offenbart, ohne daß die geringste Mühe an die Aufgabe seiner Ausformung verwendet würde.* » « L'aspect sensoriel et visuel, qui apparaît ici, n'est pas une imitation concertée ; c'est pourquoi il est rarement réalisé parfaitement ; il apparaît, parce qu'il appartient aux événements racontés, parce qu'il se manifeste dans les gestes et dans les paroles d'hommes mis en mouvement par un élément intérieur, sans que soit fait le plus petit effort pour les élaborer. » (*id.*, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 50 ; notre traduction).

## B. L'opacité des textes du corpus

La première est le fait qu'aucune des trois œuvres ne présente une manière uniforme de donner des informations. Dans chacun des trois textes, on trouve à la fois des passages détaillés et d'autres qui ne le sont pas du tout, de sorte que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* apparaissent à la fois comme transparents et comme opaques.

Ainsi, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* ne donnent quasiment aucune information sur leur auteur, que celui-ci soit réel – Clément dans le cas des *Stromates* – ou supposé – Jacques pour la *Lettre*. Mais cette absence d'information n'est pas non plus totale : la dernière page de la *Lettre* permet de lier Jacques à la ville de Jérusalem<sup>1</sup>, tandis qu'un passage du *Stromate* I, sur lequel nous reviendrons<sup>2</sup>, donne apparemment des éléments sur les maîtres de Clément. Concernant leur auteur, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* sont la plupart du temps opaques, et laissent seulement occasionnellement une place à des transparences.

Le même mélange d'opacité et de transparence apparaît, à plusieurs niveaux, dans l'*Évangile selon Marc*.

Nous avons déjà remarqué<sup>3</sup> que les indications de temps précises étaient relativement rares en *Marc* 1-13 et beaucoup plus fréquentes en *Marc* 14-16<sup>4</sup>. La même remarque vaut pour les indications de lieu. Les espaces où se déroulent les événements des treize premiers chapitres sont le plus souvent stylisés. Par exemple, à six reprises dans les chapitres 1 à 13, Jésus est ou entre « dans une maison », « dans une maisonnée » ou « dans la maison » (ἐν οἴκῳ ; εἰς οἶκον ; εἰς οἰκίαν), sans plus de précision<sup>5</sup> ou « dans la maisonnée » (ἐν τῇ οἰκίᾳ ; εἰς τὴν οἰκίαν) sans qu'on sache de quelle maisonnée exactement il s'agit<sup>6</sup>. Au contraire, on ne trouve aucun emploi de ce genre d'οἶκος ou d'οἰκία en *Marc* 14-16, où les lieux sont beaucoup plus précis. On pourrait citer par exemple ἐν Βηθανίᾳ, ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ « à Béthanie, dans la

---

<sup>1</sup> Λ21ΒΩΚ Λ2ΡΗΙ ΕΘΤΗΛΜ « je suis monté à Jérusalem » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 8-9).

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 11, 2.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2. A.

<sup>4</sup> Dans l'organisation en 89 sections que nous avons proposée, sur 17 sections introduites par des indications de temps précises, seulement 8 apparaissent dans l'ensemble des treize premiers chapitres. (Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2. A. et *infra*, annexe G.)

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 2, 1 (ἐν οἴκῳ) ; 3, 19 (εἰς οἶκον) ; 7, 17 (εἰς οἰκίαν) ; 9, 28 (εἰς οἶκον).

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 9, 33 (ἐν τῇ οἰκίᾳ) et 10, 10 (εἰς τὴν οἰκίαν).

maisonnée de Simon le lépreux<sup>1</sup> » ou, dans le passage analysé par Erich Auerbach, ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως « jusqu'à l'intérieur, dans la cour du grand-prêtre<sup>2</sup> ».

De même, l'idée, développée par le chercheur allemand que le discours direct constituerait un « symptôme<sup>3</sup> » du caractère mimétique de l'Évangile selon Marc demande à être nuancée si l'on considère notamment la façon dont sont présentées les paroles de Jésus. Celles-ci sont souvent caractérisées comme un enseignement. Le verbe διδάσκω (« enseigner ») apparaît en effet quatorze fois dans la narration pour introduire une prise de parole de Jésus<sup>4</sup>. Or, l'essentiel de cet enseignement de Jésus demeure opaque : parmi ces quatorze occurrences du verbe διδάσκω, sept sont des emplois absolus, indiquant simplement que dans telle circonstance Jésus a enseigné, sans que le contenu de cet enseignement soit cité ou résumé<sup>5</sup>. C'est le cas, par exemple en *Marc* 10, 1 :

καὶ συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν· καί, ὡς εἰώθει, πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς

« et de nouveau des foules se rassemblèrent vers lui et, comme il en avait l'habitude, de nouveau il les enseigna.<sup>6</sup> »

### C. Une transformation de la *mimêsis*

La seconde caractéristique de l'Évangile, de la *Lettre* et des *Stromates* empêchant de leur reconnaître une nature strictement mimétique est directement liée à leur double mode de structuration et d'organisation. Parce que les passages qui semblent présenter un reflet ou une transparence par rapport à une réalité extérieure sont pris dans la dynamique de fragmentation et de réorganisation qui caractérise ces trois textes, leur association possible avec d'autres passages conduit à envisager d'une autre manière la façon dont ils font référence.

Ainsi, la précision, donnée à la fin de la *Lettre*, que Jacques est « monté à Jérusalem » (Δ2ἸΒΩΚ Δ2ΡΗΙ ΕΘ̄ΤΗΛΜ̄<sup>7</sup>) peut être lue par rapport à la double composition annulaire présente dans la *Lettre apocryphe de Jacques* – où se succèdent une première partie épistolaire, une

---

<sup>1</sup> Évangile selon Marc 14, 3.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 14, 54.

<sup>3</sup> Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 1, 21 et 22 ; 2, 13 ; 4, 1 et 2 ; 6, 2, 6 et 34 ; 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 1 ; 11, 17 ; 12, 14 et 35. Jésus est également qualifié onze fois de διδάσκαλος (« enseignant ») (*Marc* 4, 38 ; 5, 35 ; 9, 17 et 38 ; 10, 17, 20 et 35 ; 12, 14, 19 et 32 ; 13, 1). On pourrait également mentionner les occurrences du nom διδάχη en *Marc* 4, 2 et 12, 38.

<sup>5</sup> Évangile selon Marc 1, 21 et 22 ; 2, 13 ; 6, 2 et 6 et 34 et 10, 1.

<sup>6</sup> Évangile selon Marc 10, 1.

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 8-9.

première partie narrative, un dialogue, une seconde partie narrative et une seconde partie épistolaire<sup>1</sup>. Dans la mesure où elle apparaît dans la seconde partie narrative (*Lettre* p. 15, 5 – 16, 11), on peut l'associer à une phrase prononcée par le « Seigneur » dans la première partie narrative (*Lettre* p. 2, 7-39) :

ΔΥΩ ΜΝΝCΔ †ΟΥ ΝΩ)Ε ΤΔΕΙΟΥ ΝΖΟΥ ΝΤΔΡΕ4ΤΩΨΔΒΔΔ ΨΝ ΝΕΤΜΔΟΥΤ · ΠΑΧΕΝ ΝΕ4 ΧΕ ΔΚΒΩΚ  
ΔΚΟΥΔΕΙ Ε ΔΡΔΝ ΤΗC ΔΕ ΠΑΧΕ4 ΧΕ ΜΠΕ · ΔΛΛΔ †ΝΔΒΩΚ ΔΠΤΟΠΟC ΝΤΔΖΙ ΕΙ ΜΜΕΥ

« Et cinq cent cinquante jours après qu'il se fut relevé d'entre les morts, nous lui dîmes : "Tu es parti, tu t'es éloigné de nous !" Et Jésus dit : "Non, mais je pars vers le lieu d'où je suis venu."<sup>2</sup>»

Il serait alors possible de lire les deux phrases l'une par rapport à l'autre. D'une part, « le lieu d'où » Jésus est « venu » pourrait être « Jérusalem », où il a été mis à mort et enterré avant d'être « relevé d'entre les morts ». D'autre part, l'indication que Jacques se rend à « Jérusalem » peut signifier qu'il va y être mis à mort lui aussi<sup>3</sup>. Dans ce cas, le nom « Jérusalem » (ΙΗΛΜ<sup>4</sup>) ne fonctionne pas seulement comme une référence à la réalité extérieure au texte qu'est la ville de Jérusalem : son sens naît aussi de la mise en relation avec la parole de Jésus quant au lieu « d'où [il est] venu » et où il va « par[tir] »<sup>5</sup>.

De la même façon, le passage où Clément semble donner une information autobiographique sur ses maîtres peut être analysé par rapport à l'ensemble non juxtaposé auquel il est possible de le rattacher.

Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἴωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλῃς Ἑλλάδος – τῆς κοίλης θάτερος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου – ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν· καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν· ὑστάτῳ δὲ περιτυχὼν – δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν – ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα. Σικελικὴ τῶ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.

« Parmi eux<sup>6</sup>, l'un était en Grèce, l'Ionien, les autres, en Grande Grèce – l'un d'eux était de Coelè-Syrie, le second venait d'Égypte – et d'autres étaient en Orient et, de cette région, l'un venait d'Assyrie, l'autre était en Palestine, Hébreux d'origine, et, après en avoir rencontré un dernier – mais il était le premier par sa puissance – je me suis arrêté, après l'avoir trouvé à la trace en Égypte, où il se cachait. C'était véritablement une abeille de Sicile, butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique pour engendrer une connaissance pure dans les âmes de ses auditeurs<sup>7</sup>. »

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 2., B. Nous avons proposé que la double composition annulaire présente dans la *Lettre apocryphe de Jacques* peut être considérée comme une manière non linéaire de structurer les unités de ce texte, envisagées comme des fragments.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 19-25.

<sup>3</sup> Cette idée irait dans le sens d'une identification de Jacques, auteur supposé de la *Lettre à Jacques* dit « le Majeur », supposé frère de Jacques et mis à mort à Jérusalem (cf. Michel Malinine et al., *Epistula Jacobi Apocrypha*, op. cit., p. XXI-XXII).

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 9.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 24-25.

<sup>6</sup> Clément vient d'évoquer les « hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » qu'il a « été jugé digne d'entendre » (*Stromates* I, 1, 11, 1).

<sup>7</sup> *Stromates* I, 1, 11, 2.

Compris comme mimétique, ces lignes présenteraient les différentes personnes dont Clément a suivi les enseignements. Dans ce cas l'« abeille de Sicile » ferait référence à son maître Pantène<sup>1</sup>.

Cependant, ce passage et l'expression « abeille de Sicile » pourraient aussi être lus en prenant en compte le fait qu'ils appartiennent à la première unité (*Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3) parmi les cinq unies par les références au texte de Clément, ainsi que par plusieurs échos lexicaux et thématiques et formant ainsi l'ensemble non juxtaposé portant sur les *Stromates* eux-mêmes (*Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 ; *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3 ; *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4 ; *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4)<sup>2</sup>. Si l'on envisage ainsi ce passage, la mention de l'« abeille de Sicile » ([σ]κελική [...] μέλιττα) peut être mise en relation avec l'association des *Stromates* au « miel » (μέλι) dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3</sup> et les termes λειμών « prairie » et ἄνθος « fleur » aux occurrences de ces mêmes noms en *Stromates* VI, 1, 2, 1-4, où ils sont également employés pour décrire le texte de Clément<sup>4</sup>.

Si l'on prend en compte ces liens, le passage ne fait plus référence à des épisodes autobiographiques sur l'auteur mais il constitue une image des *Stromates*<sup>5</sup>. Ceux-ci, en effet, rassemblent, pour en faire un « miel » unique, des informations multiples, venues de pays distincts et veulent « demeurer caché<sup>6</sup> » tout comme le dernier maître se serait « caché » en Égypte. La « Grèce » et la « Grande Grèce » pourraient d'ailleurs faire référence aux nombreux auteurs grecs cités par Clément tandis que l'« Égypte » pourrait désigner, entre autres, le

---

<sup>1</sup> Cf. notamment Alain Le Boulluec, « Aux origines, encore », *art. cit.*

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2, 3.

<sup>3</sup> καὶ τὸ ποικιλώτατον ξανθῆς μελίσσης κηρόπλαστον ὄργανον « et l'ouvrage très varié, façonné de cire, de la blonde abeille [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1.*, op. cit.] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2) ; Ἀντίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent des figes fraîches, de l'huile, des figes séchées, du miel [Timoclès, fragment 36, in *Comicorum Atticorum Fragmenta*, éditées par Theodor Kock, Leipzig, Teubner, 1880-1888] » (IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. L'*eirésionè* porte des figes, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre. [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans *Stromate IV*, op. cit., note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3).

<sup>4</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (*Stromates* VI, 1, 2, 1).

<sup>5</sup> Notre interprétation de *Stromates* I, 1, 11 se rapproche ainsi de celle proposée par Jane Heath, qui voit dans le passage un « paradigme de lecture des *Stromates* » (Jane Heath, « Clement's Autobiographical Narrative as a Paradigm for Reading the *Stromateis* » ; communication lors de la XVII<sup>th</sup> International Conference on Patristic Studies, Université d'Oxford, août 2015, non publiée).

<sup>6</sup> ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς « parce que mon écrit veut demeurer caché » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).



passage<sup>1</sup> du Stromate v consacré aux trois modes d'écriture pratiqués παρ'Αἰγυπτίοις « chez les Égyptiens<sup>2</sup> ».

Le passage choisi par Erich Auerbach comme exemple de la *mimêsis* pratiquée dans le Nouveau Testament, à savoir l'épisode du reniement de Pierre, peut lui aussi être lu d'une manière non mimétique, en le resituant dans la dynamique de fragmentation et de reconfiguration à l'œuvre dans l'Évangile selon Marc. En effet, lorsqu'il fait la paraphrase de ce passage<sup>3</sup>, Erich Auerbach ne signale pas que le récit concernant Pierre est interrompu par celui de l'interrogation de Jésus par le grand-prêtre, selon une composition annulaire<sup>4</sup>, autrement dit selon une des reconfigurations possibles de l'Évangile selon Marc envisagé comme une suite de fragments. En Marc 14, 54, le narrateur raconte l'entrée de Pierre ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως « jusqu'à l'intérieur, dans la cour du grand-prêtre<sup>5</sup> » et le montre θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς « se réchauffant à la lumière<sup>6</sup> ». Le récit présente ensuite Jésus confronté aux « grands-prêtres et au conseil entier<sup>7</sup> », ainsi qu'au « grand-prêtre<sup>8</sup> » en Marc 14, 55-65, avant de revenir à Pierre en Marc, 14, 66, qui, « dans la cour<sup>9</sup> », nie à trois reprises être de ceux qui sont avec Jésus (Marc 14, 66-72).

Or, les deux passages ainsi unis par la composition annulaire – le reniement de Pierre en Marc 14, 54 et Marc 14, 66-72 et l'interrogatoire de Jésus en Marc 14, 55-65 – peuvent aussi être rapprochés par plusieurs points communs. Jésus est interrogé sur son identité : Σὺ εἶ ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ ; « Toi, es-tu le Christ, le fils du béni<sup>10</sup> ? ». De même, les échanges avec Pierre portent sur qui il est : Ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ · καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ. « Vraiment tu es l'un d'eux [l'un de ceux qui sont avec Jésus] : et en effet tu es Galiléen. <sup>11</sup> » Les deux passages se ressemblent aussi dans leur structure. Jésus est confronté à un groupe qui témoigne contre lui<sup>12</sup>, puis à une personne unique, le grand-prêtre, qui l'interroge deux fois<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> *Stromates* v, 4, 20, 3 – 21, 3.

<sup>2</sup> *Stromates* v, 4, 20, 3.

<sup>3</sup> Erich Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 2., B. et *infra*, annexe I pour un autre exemple de composition annulaire dans l'Évangile selon Marc.

<sup>5</sup> Évangile selon Marc 14, 54.

<sup>6</sup> Évangile selon Marc 14, 54.

<sup>7</sup> Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον (Évangile selon Marc 14, 55).

<sup>8</sup> ὁ ἀρχιερεὺς (Évangile selon Marc 14, 61).

<sup>9</sup> ἐν τῇ αὐλῇ (Évangile selon Marc 14, 66).

<sup>10</sup> Évangile selon Marc 14, 61.

<sup>11</sup> Évangile selon Marc 14, 70.

<sup>12</sup> πολλοί « beaucoup de personnes » (Évangile selon Marc 14, 56). Cf. Marc 14, 56-57.

<sup>13</sup> Évangile selon Marc 14, 60 puis 61.

Pierre quant à lui est confronté à un personnage unique, « une des servantes du grand-prêtre<sup>1</sup> », qui lui adresse deux fois la parole<sup>2</sup>, puis au groupe de « ceux qui étaient présents<sup>3</sup> ». Les deux passages apparaissent ainsi comme organisés l'un par rapport à l'autre<sup>4</sup>, ce qui conduit à les lire en parallèle et non simplement à envisager le reniement de Pierre, dans une perspective mimétique, comme un moyen d'accéder, comme par transparence, à la réalité unique que ce récit évoquerait.

Ainsi, aucun des trois passages ne fait seulement<sup>5</sup> référence de manière mimétique à des réalités extérieures au texte. *Lettre* p. 16, 8-9 n'est pas seulement un reflet d'un éventuel retour à Jérusalem d'un Jacques qui serait extérieur à l'œuvre. *Stromates* I, 1, 11, 2 ne fait pas seulement référence aux maîtres historiques de Clément et le récit de *Marc* 14 commenté par Erich Auerbach n'est pas seulement un moyen de rendre présent aux lecteurs, comme par transparence, le triple reniement de Pierre, que celui-ci soit conçu comme un personnage historique<sup>6</sup> ou comme un personnage de fiction<sup>7</sup>.

En effet, le mode de structure et d'organisation double de l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* – en oscillations entre une nature linéaire et hétérogène et une nature fragmentaire et homogène – fait que la référence même est affectée par les mêmes oscillations. La mention de Jérusalem en *Lettre* p. 16, 8-9 fait référence à un retour réel de Jacques dans cette ville mais elle est *aussi* un moyen de l'associer destin de Jésus. La liste de *Stromates* I, 1, 11, 2 est une liste des maîtres de Clément mais elle est *aussi* un texte sur les *Stromates* eux-mêmes. Le reniement de Pierre chez *Marc* est une référence à des événements réels ou imaginaires mais *aussi* un moyen de rapprocher Pierre et Jésus.

---

<sup>1</sup> μία τῶν παιδικῶν τοῦ ἀρχιερέως (*Évangile selon Marc* 14, 66).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 67 puis 69.

<sup>3</sup> οἱ παρεστῶτες (*Évangile selon Marc* 14, 70).

<sup>4</sup> La composition annulaire se redouble ici d'une structure en chiasme : Jésus est confronté à un groupe puis à deux interventions d'un personnage isolé (le grand-prêtre) ; Pierre est ensuite confronté à deux interventions d'un personnage isolé (la servante) puis à un groupe.

<sup>5</sup> Les références mimétiques ne sont pas impossibles, mais, du fait du mode de structuration des trois textes, elles ne peuvent être considérées comme les références uniques et exclusives de tel ou tel passage.

<sup>6</sup> C'est le point de vue d'Erich Auerbach, qui prolonge les données de *Marc* 14 par des données issues des *Actes des apôtres* parce qu'il les considère toutes comme faisant référence à la même personne réelle (Mimesis, *op. cit.*, p. 49).

<sup>7</sup> Dans ce cas, le processus de référence est le même et pose les mêmes problèmes. Il fonctionne de manière analogue à ce qu'aurait été la référence à un personnage réel : je peux faire référence au Comte de Monte-Cristo comme je fais référence à Pierre Elliott Trudeau.

Ainsi, la référence dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* n'est-elle jamais mimétique parce qu'elle est toujours une référence qui reste à l'état de *possibilité* ou plutôt de *possibilités*. Elle coïncide en effet avec la constitution de textes potentiels<sup>1</sup> à partir des trois œuvres envisagées comme fragmentables et donc susceptibles de plusieurs modes de réunification possibles. Les *Stromates* contient *en puissance* un texte autonome, constitué par l'ensemble des passages relatifs au texte de Clément lui-même, ce que nous avons décrit comme un ensemble non juxtaposé : c'est dans ce texte potentiel que *Stromates* I, 1, 11, 2 fait référence aux *Stromates* plutôt qu'aux maîtres de Clément. La *Lettre apocryphe de Jacques*, de même, contient à l'état de possibilité un texte où les deux parties narratives de sa composition annulaire se suivraient directement. Dans ce tel texte possible, puisque Jésus « par[t] vers le lieu d'où il est venu<sup>2</sup> » et que Jacques « monte à Jérusalem<sup>3</sup> », les deux mouvements semblent se suivre et les deux personnages paraissent donc ne faire qu'un. De même la composition annulaire qui, dans l'*Évangile selon Marc*, inclut l'interrogatoire de Jésus dans celui de Pierre crée un texte potentiel où ces deux épisodes ne font qu'un ; où Jésus et Pierre sont un même personnage et c'est à une telle réalité paradoxale – qui peut donc exister seulement comme possibilité – que le reniement de Pierre fait, en définitive, référence.

Mais cette référence possible elle-même doit être redéfinie. En effet, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* ne sont pas seulement, par leur double structure et leur double organisation, ouverts vers des textes potentiels. Ils ont également une nature dynamique. Cette référence possible doit donc être également envisagée comme dynamique, donc comme susceptible de transformations.

## 2. La référence comme possibilité

Un des types de textes potentiels créés par l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, l'ensemble non juxtaposé, nous est apparu comme un espace de transformations.

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3., 3. C.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 24-25.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 8-9.

Ainsi, dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, nous avons observé une différence entre deux des passages formant l'ensemble non juxtaposé constitué par les unités pouvant être caractérisées comme des « paraboles » (ΠΑΡΑΒΟΛΗ)<sup>1</sup>. Dans *Lettre p. 7, 22-35*, le « règne des cieux » est dit « ressembl[er] à une branche de dattier<sup>2</sup> » alors que, dans *Lettre p. 12, 22-31*, le même « règne des cieux est semblable à un épi<sup>3</sup> ». Nous avons proposé de comprendre cette différence comme une transformation qui conduit d'un passage à l'autre, que ce soit dans la même direction que la structure linéaire de la *Lettre* (la « branche de dattier » est remplacée par un « épi » de *Lettre p. 7, 22-35* à *Lettre p. 12, 22-31*), soit dans la direction inverse (c'est l'« épi » auquel une « branche de dattier » est substituée entre *Lettre p. 12, 22-31* et *Lettre p. 7, 22-35*<sup>4</sup>).

Les deux passages de l'*Évangile selon Marc* souvent interprétés comme des explications de certaines paraboles – respectivement *Marc 4, 14-20*, vu comme l'explication du récit sur le semeur en *Marc 4, 3-8* et *Marc 7, 18-23*, considéré comme l'explication de la parole sur l'intérieur et l'extérieur en *Marc 7, 14b-16* – nous sont apparus non comme des cas particuliers, mais comme des manifestations du principe de transformation qui conduit d'un passage à l'autre parmi ceux qui forment un ensemble non juxtaposé. Au sein de l'ensemble des paraboles et propos en paraboles dans l'*Évangile selon Marc*<sup>5</sup>, *Marc 4, 14-20* peut ainsi être envisagé comme une transformation de *Marc 4, 3-8* en une métaphore assimilant, de manière filée, la parole à une semence et, de la même manière, *Marc 4, 3-8* peut être envisagé comme une transformation de *Marc 4, 14-20* en un récit<sup>6</sup>.

Parce que le principe de transformation est central – à travers les ensembles non juxtaposés – dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de

<sup>1</sup> Les passages formant cet ensemble sont *Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 22-25* ; *p. 8, 10-29* et *p. 12, 22-31*. (Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2 et *infra*, annexe L.)

<sup>2</sup> ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ · ΕΣΤΝΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>ΛΖ ΝΒΝΝΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux, car il ressemble à une branche de dattier » (*Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 22-25*).

<sup>3</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜΣ « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (*Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-23*).

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc 3, 23b-29* ; *4, 3-8* ; *4, 9* ; *4, 11-12* ; *4, 14-20* ; *4, 21-23* ; *4, 24-25* ; *4, 26-29* ; *4, 31-32* ; *7, 14b-16* ; *7, 18-23* ; *12, 1-9* ; *12, 10-11* et *13, 28-29*.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2. *Marc 7, 14b-16* et *Marc 7, 18-23* nous sont apparus comme un cas plus complexe de cette dynamique de transformation dans la mesure où *Marc 7, 18-23* entremêle deux transformations différentes de *Marc 7, 14b-16* : *Marc 7, 18b* et *20* en présentent une quasi-répétition alors que *Marc 7, 19* et *21-23* constituent une reformulation où les expressions générales de *Marc 7, 14b-16* sont remplacés par des termes précis. (Cf. également *supra*, Seconde partie, chapitre 2.)

Clément, il affecte également la manière dont ces trois textes font référence, autrement dit dont ils désignent<sup>1</sup>.

Nous étudierons cet aspect dynamique de la référence dans notre corpus en deux temps, qui correspondent à deux aspects de la référence que nous reprenons à Jean-Claude Milner<sup>2</sup>, à savoir la « référence virtuelle » et la « référence actuelle »<sup>3</sup>.

### A. Référence virtuelle et référence actuelle

Le linguiste appelle « référence virtuelle » les « conditions de possibilités générales d'une désignation<sup>4</sup> ». Autrement dit, la « référence virtuelle » est l'ensemble des « traits auxquels doit satisfaire une entité [appartenant au monde] pour être désignée par cette expression linguistique<sup>5</sup> ». Par exemple, pour qu'on fasse référence à une réalité donnée comme à un « cheval », elle doit, entre autres, être un animal, compter quatre pattes, des naseaux et une encolure<sup>6</sup>.

La « référence réelle » au contraire est la « combinaison » d'un mot avec « un objet du monde »<sup>7</sup>, autrement dit elle est l'application concrète de la référence virtuelle à un objet donné.

Il nous semble cependant nécessaire de modifier les conceptions de « référence virtuelle » et de « référence réelle » par Jean-Claude Milner sur trois points.

Premièrement, il peut arriver qu'une réalité ne corresponde qu'*en partie* aux traits qui constituent la « référence virtuelle » d'un nom ou d'une expression, ce qui n'empêche pas que

---

<sup>1</sup> Nous employons comme des synonymes les terme et expressions « désigner », « faire référence à » et « être le référent de », à la suite, par exemple, de Georges Kleiber, qui emploie « être désigné par » et « être le référent de » comme des équivalents lorsqu'il parle des « traits auxquels doit satisfaire une entité pour être désignée par cette expression linguistique, c'est-à-dire pour être son référent » (Georges Kleiber, « Sens, référence et existence », *art. cit.*, p. 21).

<sup>2</sup> Jean-Claude Milner, *De la syntaxe à l'interprétation : quantités, insultes, exclamations*, Paris, Éditions du Seuil, 1978 et *id.*, *Ordres et raisons de langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

<sup>3</sup> Jean-Claude Milner, *De la syntaxe à l'interprétation*, *op. cit.*, p. 332-333.

<sup>4</sup> Jean-Claude Milner, *De la syntaxe à l'interprétation*, *op. cit.*, p. 332-333.

<sup>5</sup> Georges Kleiber décrit ainsi la conception de la « référence virtuelle » selon Jean-Claude Milner, conception qu'il reprend en partie (Georges Kleiber, « Sens, référence et existence », *art. cit.*, p. 21).

<sup>6</sup> Nous reprenons cet exemple de référence virtuelle à Georges Kleiber, en le complétant : « Pour que le nom cheval puisse être attribué à un individu particulier, il faut que ce dernier satisfasse à un ensemble de conditions comme "animal", "quadrupède", *etc.* » (Georges Kleiber, « Sens, référence et existence », *art. cit.*, p. 21).

<sup>7</sup> « Pour qu'une unité lexicale puisse être employée dans une combinaison ayant pour référence actuelle un objet du monde X.... » (Jean-Claude Milner, *De la syntaxe à l'interprétation*, *op. cit.*, p. 332-333).

ce nom ou cette expression soit utilisée pour désigner cette réalité, donc comme « référence réelle »<sup>1</sup>. Par exemple, Sleipnir, le cheval à huit pattes d’Odin dans la mythologie nordique<sup>2</sup> et le « cheval à trois pattes » des traditions orales de Martinique<sup>3</sup> sont désignés comme des « chevaux » même s’ils ne sont pas des quadrupèdes. C’est également cet aspect potentiellement partiel de la référence qui permet de dire d’êtres hybrides qu’ils sont en partie des chevaux<sup>4</sup> ou d’un jouet qui a la forme d’un cheval qu’il s’agit d’un « cheval de bois ».

Deuxièmement, pour certaines réalités, alors même qu’elles présentent l’ensemble des traits qui forment la « référence virtuelle », il peut être difficile, voire impossible, pour des raisons contextuelles ou pragmatiques d’en faire une « référence réelle ». C’est le cas, par exemple, pour les mots « tabous »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour cette raison, il nous semble difficile d’identifier la référence virtuelle à un « prototype », comme le propose Georges Kleiber, et de considérer, avec ce chercheur, qu’on peut utiliser un nom pour désigner une réalité si cette réalité correspond au « prototype » (Georges Kleiber, *La sémantique du prototype*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990. Cf. aussi « L’expression réfère virtuellement à tous les référents possibles qui répondent à ces conditions ou à cette ressemblance avec le prototype. » dans Georges Kleiber, « Sens, référence et existence », *art. cit.*, p. 22 ; nous soulignons). En effet, contrairement au « prototype » qui suppose une unité indivisible, la référence est toujours partielle : elle ne reprend toujours qu’une partie des traits qui constituent la référence virtuelle.

<sup>2</sup> Cf., entre autres, Snorri Sturluson, *Edda*, « Gylfaginning », traduction en anglais d’Anthony Faulkes, Londres-Vermont, Dent – Charles E. Tuttle, 1997, p. 18 et *Saga de Hervor et du roi Heidrekr* où une énigme, dans le paragraphe 36, mentionne « dix pieds » (« *hafa fætr* ») pour « Odin qui chevauche Sleipnir » (« *Óðinn riðr Sleipni* ») (cf. *La saga de Hervor et du roi Heidrekr*, traduction française de Régis Boyer, Paris, Berg International, 1988 et, pour le texte original, [https://www.northvegr.org/lore/sagas\\_oi/021.php](https://www.northvegr.org/lore/sagas_oi/021.php), page consultée le 24 août 2009).

<sup>3</sup> En créole : « *chouwal twa pat* ». Sur le « cheval à trois pattes », cf. notamment Hanétha Vété-Congolo, « Quand la femme inscrit l’enfant dans le conte ou construire la société et l’être martiniquais », *Les Cahiers du GRELCEF*, 1, 2010, p. 159-178, p. 169-170.

<sup>4</sup> On peut penser à la caractérisation des Centaures dans les *Histoires incroyables* de Palaiphatos : Περὶ Κενταύρων φασὶν ὡς θηρία ἐγένοντο καὶ ἵππου μὲν εἶχον τὴν ὄλην ἰδέαν πλὴν τῆς κεφαλῆς, ταύτην δὲ ἀνδρός. « Sur les Centaures, ont dit qu’il s’agissait de bêtes sauvages et qui avaient entièrement la forme d’un cheval sauf pour la tête : celle-ci était pour eux celle d’un homme. » (Palaiphatos, *Histoires incroyables*, 1, 1. Nous suivons, pour le texte grec, Palaiphatos, *Storie incredibili*, texte édité par Anna Santoni, Pise, ETS, 2000.)

<sup>5</sup> Valérie Bonnet parle par exemple de « mots tabous » à propos du nom « *nigger* » (« nègre ») aux États-Unis (Valérie Bonnet, « "Don't call me Nigger, Whitey". L’autodésignation de la communauté afro-américaine et la construction identitaire », *Communication*, 28, 2, 2011 ; URL : <https://journals.openedition.org/communication/1803?lang=en>, page consultée le 5 novembre 2020). Sur le mot « *nigger* », cf. notamment Randall Kennedy, *Nigger: The Stange Career of a Troublesome Word*, New York, Pantheon Books, 2002 et Shaquille Sinclair, *You can't say that! A Semantic and Historical Analysis of Nigger and Nigga*, mémoire du département de linguistique de New York University, 2017, <https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/linguistics/documents/Sinclair%20Thesis%202017.pdf>, page consultée le 5 novembre 2020. Nous nous distinguons de l’approche de ce dernier auteur, qui considère que les enjeux entourant le mot « *nigger* » sont sémantiques et non pragmatiques (cf., notamment Shaquille Sinclair, *You can't say that, op. cit.*, p. 22). Un autre exemple de l’aspect contextuel et pragmatique de la référence nous a été fourni par un séjour à Montréal, au cours de nos recherches de thèse. Au cours d’une campagne de recueil de dons à l’échelle du Québec, les supermarchés Métro s’en étaient dits « fiers collaborateurs », ce qui nous paraît strictement impossible dans le contexte français, pour des raisons historiques.

Troisièmement, Jean-Claude Milner considère que la « référence virtuelle » se confond avec le « sens »<sup>1</sup>, ce qui nous paraît contestable. La « référence virtuelle » est en effet selon nous à géométrie variable : les traits qui la constituent peuvent varier, se réduire ou s'enrichir selon les époques, les pays, les milieux sociaux ou culturels. Ainsi, si l'on compare ses emplois au XXI<sup>e</sup> siècle au Québec et en France, « char » a le même sens – celui d'un véhicule doté de roues – mais pas la même référence virtuelle, puisqu'il *peut* faire référence à une automobile au Québec, mais pas en France. De même, le trait « cheval de Troie » s'ajoute à ceux qui constituent la référence virtuelle du mot « cheval » pour des locuteurs et récepteurs qui connaissent l'épisode d'*Odyssée* IV et VIII ou qui, même sans connaître Homère ou ce mythe, ont une connaissance de cette expression<sup>2</sup>.

En intégrant ces trois nuances, nous étudierons la référence virtuelle et la référence réelle dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément. Nous verrons, dans un premier temps, que la dynamique de transformation à l'œuvre dans ces trois textes concerne également la référence virtuelle des mots qui y apparaissent, puis, dans un second temps, nous verrons qu'elle affecte également la référence réelle, en créant, dans chacun des trois textes, un brouillage des limites entre plusieurs mondes différents, c'est-à-dire, entre plusieurs sortes de réalités.

## B. La dynamisation des références virtuelles

Les transformations que nous avons identifiées au sein de tels ensembles non juxtaposés correspondent souvent à des transformations dans les références virtuelles de nos textes, c'est-à-dire dans la façon dont ces textes *peuvent* faire référence, indépendamment du lien réel qu'ils établissent avec des objets qui leur sont extérieurs. Ainsi, dans les *Stromates*, au sein de

---

<sup>1</sup> Cf. « Le sens établit les conditions de possibilités générales d'une désignation : on peut le considérer comme une relation référentielle en puissance ou *virtuelle*. » (Jean-Claude Milner, *De la syntaxe à l'interprétation*, *op. cit.*, p. 332-333)

<sup>2</sup> Un locuteur pourrait par exemple, sans connaître son sens mythologique, connaître l'emploi informatique de la formule « cheval de Troie » pour désigner un logiciel dissimulant un virus. Les traits constituant la référence virtuelle varient ainsi au cours de l'histoire. Par exemple, la façon dont Léo Ferré, dans la chanson « La Marseillaise », joue sur les traits « habitante de Marseille » et « hymne national français » est impossible avant la création du futur hymne national français par Rouget de Lisle en 1792, tout comme le trait « prendre la tête à Papineau », en français du Québec, est impossible avant la carrière de l'homme politique du même nom, au XIX<sup>e</sup> siècle.

l'ensemble non juxtaposé consacré au texte de Clément lui-même<sup>1</sup>, nous avons remarqué une transformation concernant l'usage du nom παράδεισος « jardin » entre *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>2</sup>. Dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4, παράδεισος « jardin » est employé pour désigner le texte des *Stromates*, que les lecteurs reçoivent comme un « jardin » en désordre<sup>3</sup> mais dont ils peuvent faire un « jardin » ordonné<sup>4</sup>. Dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4, le même terme est utilisé, de la même façon, pour désigner le texte des *Stromates*, assimilé à nouveau à un « jardin » en désordre<sup>5</sup>, mais aussi, de manière complètement différente, pour désigner le « Sauveur<sup>6</sup> ». La transformation qui conduit d'un passage à l'autre est donc en même temps une transformation concernant le nom παράδεισος « jardin » en tant qu'il peut faire référence : en *Stromates* VII, 18, 111, 1-4, ce terme désigne le texte des *Stromates*, en désordre ou mis en ordre ; en *Stromates* VI, 1, 2, 1-4, il peut en plus faire référence au « Sauveur ». De cet exemple, on peut tirer trois conclusions, qu'il est possible de généraliser aux *Stromates*, à l'Évangile selon Marc et à la Lettre apocryphe de Jacques.

Premièrement, notamment en raison des transformations qui existent à l'intérieur des ensembles non juxtaposés, un même mot, employé dans plusieurs passages d'une même œuvre, fait *potentiellement* référence à différentes réalités *en même temps*.

Ces réalités peuvent être proches. Ainsi, dans l'Évangile selon Marc, le terme βασιλεία « royauté » peut désigner une « royauté » en général<sup>7</sup>, la « royauté de Dieu », à travers

<sup>1</sup> Rappelons que les passages formant cet ensemble sont *Stromates* I, 1, 11, 1-1, 2, 21, 3 ; *Stromates* I, 12, 55, 1-56, 3 ; *Stromates* IV, 2, 4, 1-7, 4 ; *Stromates* VI, 1, 2, 1-4 et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2. La transformation peut aussi se faire de *Stromates* VII, 18, 111, 1-4 à *Stromates* VI, 1, 2, 1-4.

<sup>3</sup> Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).

<sup>4</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux [à partir des arbres plantés en désordre], l'agriculteur [donc le lecteur selon nous, cf. Première partie, chapitre 3, 1. c.) mettra en ordre un jardin gracieux » (*Stromates* VII, 18, 111, 2).

<sup>5</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν [...] τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαυμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξῃ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés [...] ; avec les souvenir qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'expression ni pour l'ordre, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>6</sup> Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « Notre connaissance et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même » (*Stromates* VI, 1, 2, 4).

<sup>7</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη. « Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté. » (*Évangile selon Marc* 3, 24) Cette phrase fait partie d'un



---

raisonnement par l'absurde au moyen duquel Jésus répond à l'accusation d'être « possédé » ou d'obéir au « chef des démons » (cf. *Marc* 3, 22). Ce raisonnement juxtapose trois phrases dont les deux premières (*Marc* 3, 24 et 25) sont au présent alors que la troisième (*Marc* 3, 26) est à l'aoriste. Cette différence dans les temps conduit à envisager les deux premières phrases comme des généralisations, raison pour laquelle nous considérons βασιλεία dans *Marc* 3, 24 comme désignant une « royauté » en général.

l'expression ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>1</sup> ou une « royauté » terrestre<sup>2</sup>, ces deux traits de la référence virtuelle pouvant être considérés comme proches l'un de l'autre<sup>3</sup>. De la même façon, dans la

<sup>1</sup> Πεπλήρωται ὁ καιρός, καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Le moment est accompli et la royauté de Dieu s'est approchée » (*Évangile selon Marc* 1, 15) ; ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (*Marc* 4, 11) ; Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un homme qui jette la semence sur la terre » (*Marc* 4, 26) ; Καὶ ἔλεγεν ὁ κ. ὁμοίωσομεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ; « Comment comparerons-nous la royauté de Dieu ? » (*Marc* 4, 30) ; Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ κ. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἳ τινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « Et il leur disait : "Amen, je vous dis qu'il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue en puissance." » (*Marc* 9, 1) ; καλὸν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν πυρός « il vaut mieux que tu entres borgne dans la royauté de Dieu plutôt que, doté de deux yeux, tu sois jeté dans la géhenne de feu » (*Marc* 9, 47) ; Ἄφετε τὰ παιδιά ἔρχεσθαι πρὸς με ὁ κ. μὴ κωλύετε αὐτά ὁ κ. τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅς ἄν μὴ δέξῃται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. « Laissez les petits enfants venir près de moi ; ne les empêchez pas ; en effet, c'est à leurs semblables qu'est la royauté de Dieu. Amen, je vous dis : celui qui ne recevra pas la royauté de Dieu comme un petit enfant, il n'y entrera pas. » (*Marc* 10, 14-15) ; Οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. « Tu n'es pas loin de la royauté de Dieu. » (*Marc* 12, 34) ; Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῶς ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. « Amen, je vous dis que je ne boirai plus du produit de la vigne, jusqu'au jour où moi-même je le boirai, nouveau, dans la royauté de Dieu. » (*Marc* 14, 25) ; ἐλθὼν Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτῆς, ὅς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὁ κ. τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. « Joseph, un conseiller honorable venant d'Arimathie, qui lui aussi était dans l'attente de la royauté de Dieu, l'ayant osé, entra auprès de Pilate et demanda le corps de Jésus. » (*Marc* 15, 43).

<sup>2</sup> εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ ὁ κ. αἰτησόν με ὁ κ. εἰάν θέλῃς, καὶ δώσω σοὶ ὁ κ. καὶ ὅμοσεν αὐτῇ [πολλὰ] ὁ κ. τι εἰάν με αἰτήσῃς δώσω σοὶ, ἕως ἡμῖσους τῆς βασιλείας μου. « Le roi [Hérode] dit à la jeune fille : "Demande-moi ce que tu veux et je te le donnerai". Et il lui dit en jurant : "Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de ma royauté." » (*Évangile selon Marc* 6, 22-23) ; Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ. « Bénie soit la royauté qui vient, celle de notre père de David. » (*Marc* 11, 10 ; la mention de David nous incite à comprendre βασιλεία comme faisant ici référence à une royauté terrestre ; on peut d'ailleurs rapprocher l'expression βασιλεία [...] Δαυὶδ de formules telles que Ἰδοὺ νῦν ἐπιστρέφει ἡ βασιλεία εἰς οἶκον Δαυὶδ « Voici que maintenant la royauté se tournera vers la maison de David. » en *Troisième livre des Rois* 12, 26 ; ἐπέστρεψεν τὴν βασιλείαν τῷ Δαυὶδ υἱῷ Ἰεσσαὶ « il [le Seigneur] tourna la royauté vers David, le fils de Jessé » en *Premier livre des Chroniques* 10, 14 et τῷ Δαυίδου γένει τὴν βασιλείαν ἀνεκτήσατο « il [Joad] réinstaura la royauté pour la famille de David » dans Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, IX, 166, trois formules où il est à chaque fois question du roi David et de sa royauté terrestre, à lui et à sa descendance. Cf. Alfred Rahlfs, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, op. cit. et Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*, 4. Livres VIII et IX, texte édité par Étienne Nodet, Paris, Éditions du Cerf, 2005) ; Ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος, καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν « Un peuple se lèvera contre un peuple et une royauté contre une royauté » (*Marc* 13, 8) L'ensemble du discours formé par *Marc* 13, 5-37 est entraîné par une question des disciples en *Marc* 13, 4 – Εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα ; « Dis-nous, quand ces événements auront lieu et quel sera le signe quand tous ces événements s'accompliront ? » –, question qui fait suite à une remarque de Jésus devant le « sanctuaire » (ιερός, *Marc* 13, 1) que lui et ses compagnons ont réellement sous les yeux – Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς ; Οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὅς οὐ μὴ καταλυθῇ. « Tu vois ces grandes constructions ? Il ne sera pas laissé ici une pierre contre une pierre, sans que celle-ci soit détruite. » (*Marc* 13, 2). Pour cette raison, les « royautés » dont il est question ensuite en *Marc* 13, 8 semblent pouvoir être interprétées comme des royautés visibles sur terre. Ainsi, Théophraste comprend ce verset comme une allusion à la guerre entre les Juifs et les Romains dont rend compte Flavius Josèphe (Théophylacte, *Enarratio in evangelium Marci*, op. cit., col. 633-635 ; cf. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, texte établi par André Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1982).

<sup>3</sup> Les notions de « royauté de Dieu » et de royauté terrestre sont parfois proches. Ainsi, Abiyya, arrière-petit-fils de David, décrit le règne des descendants de David comme βασιλεία κυρίου διὰ χειρὸς υἱῶν Δαυὶδ « une royauté du Seigneur dans la main des fils de David » (*Second livre des Chroniques* 13, 8 ; cf. Alfred Rahlfs, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, op. cit.). Christian Grappe note également que l'espérance d'une royauté de Dieu se confond, notamment à l'époque de Jésus, avec celle de la restauration de la royauté

*Lettre apocryphe de Jacques*, on trouve deux emplois différents de ὄρεπῃ, qui sont peu éloignés l'un de l'autre : le verbe est employé de manière absolue et désigne donc un certain état (on pourrait le traduire par « être en hâte »)<sup>1</sup>, mais il est aussi utilisé en étant suivi d'un autre verbe pour désigner la manière dont l'action exprimée par ce verbe est menée (on pourrait le traduire par « se hâter de »)<sup>2</sup>.

Les deux passages des *Stromates* que nous avons présentés comportent des emplois davantage différents entre eux de παράδεισος « jardin », puisque ce terme fait alors référence au texte de Clément<sup>3</sup>, mais aussi au « Sauveur<sup>4</sup> ». À ces deux manières d'utiliser le terme, s'en ajoutent encore trois autres dans le reste de l'œuvre : παράδεισος « jardin » désigne aussi un « jardin » issu de l'horticulture<sup>5</sup>, le « jardin » de *Genèse* 2-3<sup>6</sup> et l' « univers<sup>7</sup> ».

Ainsi, plusieurs mots présentent chacun plusieurs références virtuelles différentes. Il serait tentant de considérer ces différentes manières de faire référence comme séparables les unes des autres : si l'on considérait uniquement la structure fragmentable de l'*Évangile*, de la

---

exercée par un descendant de David (Christian Grappe, *Le Royaume de Dieu : avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 50).

<sup>1</sup> ὄρεπῃ ἵκετε ἐπὶ τοῦ λόγου « Soyez en hâte à propos de l'état du logos. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 10-11) On peut joindre à cette occurrence l'expression ὄρεπῃ « en hâte » en *Lettre* p. 10, 27 : ἵκετε ὄρεπῃ τῆς νῦν ὄρεπῃ « Maintenant donc suivez-moi en hâte. » (*Lettre* p. 10, 26-27)

<sup>2</sup> ὄρεπῃ ἀποσῆτε ἐν ἡμέραις ἡμῶν « Hâtez-vous de vous sauver sans qu'on vous prie. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 10) ; ἐπεὶ ἔλαβον τὴν δόξαν ἐν καιρῷ, ὡς ἐπεὶ ἐτετῆρετε καὶ ἐμὴν ἡμέραν ἐπεὶ ὄρεπῃ ἀποσῆτε « Puisque j'ai reçu la gloire sur ces choses avant ce temps, pourquoi me retenez-vous tandis que j'ai hâte de partir ? » (*Lettre* p. 7, 35-38) ; ἵκετε τὴν ζωὴν τῆς ὄρεπῃ ἀποσῆτε ἵνα μὴ ἀποσῆτε « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi de vie » (*Lettre* p. 12, 27-29) ; ἵκετε τὴν ἡμέραν ἵνα μὴ ἀποσῆτε « Et vous, quand je me suis hâté de partir, vous m'avez rejeté » (*Lettre* p. 14, 22-23).

<sup>3</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 1 ; VII, 18, 111, 1 et 2.

<sup>4</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 4.

<sup>5</sup> τῆς αὐτῆς δὲ γεωργίας καὶ ἡ φυτουργία, ἐργάζεσθαι ὅσα εἰς αὐτὰ τε τὰ φυτῶρια καὶ εἰς παραδείσους καὶ τὰ ὄρεπῃ καὶ ὅλων παντοίων δένδρων φύσιν καὶ τροφήν « Et c'est de la même agriculture que relèvent aussi la culture des plantes, le fait de travailler tout ce qui va dans les pépinières mêmes, dans des jardins et les fruits et la nature et la nourriture de l'ensemble des arbres de toutes sortes » (*Stromates* I, 7, 37, 4)

<sup>6</sup> Αὐτίκα τὴν φρόνησιν θεῖαν ἀλληγορῶν ὁ Μωϋσῆς ζύλον ζωῆς ὀνόμασεν ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτευμένον « Par ailleurs, c'est en désignant par allégorie la prudence divine que Moïse l'a nommée *bois de vie* planté dans le jardin [*Genèse* 2, 9] » (*Stromates* V, 11, 72, 2) Le nom παράδεισος apparaît en *Genèse* 2, 8 ; 2, 9 ; 2, 10 ; 2, 15 ; 2, 16 ; 3, 1 ; 3, 2 ; 3, 3 ; 3, 8 ; 3, 10 ; 3, 23 et 3, 24 dans la Bible grecque.

<sup>7</sup> ... ὅς δὲ παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα. « ... jardin, qui, certes, peut aussi être l'univers dans lequel a été planté tout ce qui vient de la création. » (*Stromates* V, 11, 72, 2) Ces mots font suite à la référence à *Genèse* 2, 9. Alain Le Boulluec rappelle que cette interprétation du « jardin » de *Genèse* est déjà présente chez Philon (*Sur la plantation*, 45). (Alain Le Boulluec, *Stromate V*, tome II, *op. cit.*, p. 249 ; cf. Philon, *De plantation*, texte établi par Roger Arnaldez et Jean Pouilloux, Paris, Éditions du Cerf, 1963).

*Lettre* et des *Stromates*, on pourrait envisager par exemple que παράδεισος désigne un texte dans tel fragment de l'ouvrage de Clément et qu'il désigne le « Sauveur » dans tel autre<sup>1</sup>.

Cependant, comme nous l'avons montré<sup>2</sup>, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* ne sont pas seulement fragmentables : leur structure est en même temps en partie linéaire et les oscillations entre ces deux structures font que ces trois textes peuvent être fragmentés et recomposés selon des modalités nouvelles, en nombre indéfini. Les trois œuvres sont ainsi à la fois organisées et désorganisées, à la façon d'une matière première homogène dont pourraient émerger de nouvelles configurations. En raison de cette nature en partie homogène de chacun des trois textes, un mot donné qui y apparaît, même si l'on ne prend en compte qu'une occurrence unique, a toujours *en puissance* l'ensemble de toutes les références virtuelles qui apparaissent dans l'œuvre. Dans la *Lettre*, tout usage de εἶπεν peut se traduire par « être en hâte » ou « se hâter de » et, dans les *Stromates*, le nom παράδεισος peut, dans chacun de ses emplois, désigner le texte de Clément le « Seigneur », un jardin issu d'un travail humain, le jardin d'Éden et l'univers.

Dans l'*Évangile selon Marc*, le récit sur le grain de sénevé en particulier manifeste cette simultanéité de tous les traits d'un mot donné en tant que référence virtuelle : vous répondez un peu à ma question

Καὶ ἔλεγεν ἡμεῖς ὅμοιωσάμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν ; Ὡς κόκκος σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἢ καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει, καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τῆν σκιάν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.

« Et il [Jésus] disait : "Comment comparerons-nous la royauté de Dieu et en quelle parabole la mettrons-nous ? Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences sur la terre et quand il a été semé, il monte, devient plus grand que toutes les plantes de potager et fait de grandes branches de sorte que sous son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper"<sup>3</sup> »

*A priori*, dans ce passage, βασιλεία a pour référence la « royauté » de Dieu puisque ce nom apparaît dans l'expression ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>4</sup>. Pourtant, la fin du récit conduit à interpréter ce terme comme faisant *en même temps* référence à une royauté terrestre. En effet, les derniers mots ressemblent à trois passages de la Bible juive<sup>5</sup>, où il est question d'une βασιλεία humaine.

---

<sup>1</sup> Dans une perspective d'histoire du texte, cette pluralité des références virtuelles pour un mot donné irait dans le sens d'un texte composite, voire d'un texte comportant des interpolations.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 30-32.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 30.

<sup>5</sup> Il est difficile de déterminer si *Marc* 4, 32 a plutôt pour intertexte *Ézéchiel* 17, 23 ; *Ézéchiel* 31, 6 ou *Daniel* 4, 12 ou si les quatre passages représentent un *topos*, associant l'arbre et le pouvoir royal, que l'on trouve par exemple dans les textes de la Mésopotamie antique. Sur l'arbre comme image du pouvoir royal en Mésopotamie cf.,

<i>Marc 4, 32</i>	<i>Ézéchiel<sup>2</sup> 17, 23</i>	<i>Ézéchiel 31, 6</i>	<i>Daniel 4, 12 (version de Théodotion<sup>5</sup>)</i>
à propos de la « royauté de Dieu » (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ <sup>1</sup> ) ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τῆν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.	à propos de la « royauté » (βασιλεία) qui siège à Jérusalem (Ιερουσαλημ) <sup>3</sup> καὶ πᾶν πετεινὸν ὑπὸ τῆν σκιὰν αὐτοῦ ἀναπαύσεται	à propos d'« Assur <sup>4</sup> » ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ κατώκησεν πᾶν πλῆθος ἐθνῶν	à propos du « roi » (βασιλεὺς) Nabuchodonosor <sup>6</sup> καὶ ὑποκάτω αὐτοῦ κατεσκήνουν τὰ θηρία τὰ ἄγρια, καὶ ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ κατόκουν τὰ ὄρνεα τοῦ οὐρανοῦ
« de sorte que <b>sous son ombre, les oiseaux</b> du ciel peuvent <b>camper</b> . »	« et tout <b>oiseau</b> se reposera <b>sous son ombre<sup>7</sup></b> »	« dans <b>son ombre</b> , toute une multitude de peuples commença à habiter <sup>8</sup> . »	« et en-dessous de lui <b>campaient</b> les bêtes sauvages et dans ses

notamment, Elena Cassin, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 62. Sur l'image de l'arbre en général dans cette même ère culturelle, cf. Florence Malbran-Labat, « L'arbre au Proche-Orient ancien : deux conceptions », in Hérisson et Association Kubaba (dir.), *L'arbre : symbole et réalité. Actes des premières journées universitaires de Hérisson, 21 et 22 juin 2002*, Paris, L'Harmattan – Association Kubaba, 2003, p. 87-105.

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 30.

<sup>2</sup> Nous suivons le texte édité par Joseph Ziegler (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. XVI, 1. Ezechiel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952).

<sup>3</sup> Le nom βασιλεία apparaît en *Ezéchiel* 17, 13-14 : Ὅταν ἔλθῃ βασιλεὺς Βαβυλῶνος ἐπὶ Ιερουσαλημ, καὶ λήμψεται τὸν βασιλέα αὐτῆς καὶ τοὺς ἄρχοντας αὐτῆς καὶ ἄξει αὐτοὺς πρὸς ἑαυτὸν εἰς Βαβυλῶνα. Καὶ λήμψεται ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς βασιλείας καὶ διαθήσεται πρὸς αὐτὸν διαθήκην καὶ εἰσάξει αὐτὸν ἐν ἀρᾶ· καὶ τοὺς ἡγουμένους τῆς γῆς λήμψεται τοῦ γενέσθαι εἰς βασιλείαν ἀσθενῆ τὸ καθόλου μὴ ἐπαίρεσθαι τοῦ φυλάσσειν τὴν διαθήκην αὐτοῦ καὶ ἰστένειν αὐτήν. « Quand le roi de Babylone viendra contre Jérusalem, il prendra aussi le roi et les chefs de la ville et il les conduira auprès de lui à Jérusalem. Et il [le roi de Babylone, cf. *Ezéchiel* 17, 12] prendra dans la semence de la royauté, établira une alliance pour lui et le liera par un serment ; et les commandants de la terre, il les prendra pour faire en sorte que la royauté soit faible, qu'il ne puisse pas du tout se relever, qu'il garde son alliance et la maintienne. » (*Ezéchiel* 17, 12-14)

<sup>4</sup> Ἀσσοῦρ (*Ezéchiel* 31, 3) Assour n'est pas directement décrit comme une βασιλεία mais elle est donnée en exemple au « Pharaon, roi d'Égypte » (Φαραῶ βασιλεὺς Αἰγύπτου) (*Ezéchiel* 31, 2).

<sup>5</sup> Nous suivons le texte édité par Joseph Ziegler et Olivier Munnich (*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Susanna, Daniel, Bel et Draco*, op. cit.).

<sup>6</sup> L'image de l'arbre apparaît dans une « vision nocturne » (ἐνὸπνιον) (*Daniel* 4, 5) du roi Nabuchodonosor (cf. *Daniel* 4, 4). Daniel interprète ensuite l'arbre comme représentant le « roi » : τὸ δένδρον [...] σὺ εἶ, βασιλεῦ « l'arbre [...] c'est toi, ô roi » (*Daniel*, dans la traduction de Théodotion, 4, 20 et 22).

<sup>7</sup> Dans le contexte, il s'agit soit de l'ombre d' « Israël » (ὁ Ἰσραηλ), soit de l'ombre de « la montagne d'Israël » (τὸ ὄρος [...] τοῦ Ἰσραηλ) (*Ezéchiel* 17, 23).

<sup>8</sup> Deux autres points communs existent entre *Marc* 4, 30-32 et le rapprochement entre « Assour » et un arbre en *Ézéchiel* 31, 3-9.

<i>Marc 4, 30-32</i>	<i>Ézéchiel 31, 3-9</i>
ἀναβαίνει, καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « il monte, devient plus grand que toutes les plantes de potager » ( <i>Marc</i> 4, 32)	ὑψώθη τὸ μέγεθος αὐτοῦ παρὰ πάντα τὰ ξύλα τοῦ πεδίου « sa grandeur [celle du cyprès du Liban auquel Assour est assimilé ; cf. <i>Ézéchiel</i> 31, 3] s'est haussée au-dessus de tous les arbres de la plaine » ( <i>Ézéchiel</i> 31, 5)
καὶ ποιῆ κλάδους μεγάλους « et fait de grandes branches » ( <i>Marc</i> 4, 32)	καὶ ἐγένετο καλὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ « et il devint beau dans sa hauteur » ( <i>Ézéchiel</i> 31, 7)
	καὶ ἐπλατύνθησαν οἱ κλάδοι αὐτοῦ ἀφ' ὕδατος πολλοῦ « et ses branches s'élargirent grâce à l'abondance de l'eau » ( <i>Ézéchiel</i> 31, 5)
	διὰ τὸ πλῆθος τῶν κλάδων αὐτοῦ « à cause de l'abondance de ses branches » ( <i>Ézéchiel</i> 31, 7)

L'évocation finale des oiseaux trouvant un refuge à l'ombre de l'arbre ne remet pas en cause le fait que le passage porte avant tout sur « la royauté de Dieu », comme l'explique une des deux questions qui précèdent le récit<sup>1</sup>. Mais elle rappelle que le terme βασιλεία peut aussi faire référence à une royauté terrestre, semblables aux royaumes de Jérusalem, d'Assour et de Babylone dont il est question respectivement en *Ézéchiel* 17, 23 ; *Ézéchiel* 31, 6 et *Daniel* 4, 12. Autrement dit, les mots qui terminent le récit rappellent que, dans l'*Évangile selon Marc*, le nom βασιλεία est *pluriel* en tant que référence virtuelle – tout comme le verbe ΣΕΠΗ dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et le nom παράδεισος dans les *Stromates*. En effet, chacune des occurrences d'un de ces termes porte avec elle l'ensemble des traits de référence virtuelle attestés dans l'œuvre où il apparaît.

Pour cette raison, les transformations qui affectent un mot donné en tant qu'il peut faire référence, liées notamment aux transformations qui apparaissent dans les ensembles non juxtaposés, ne sont pas le remplacement d'un trait par un autre. Tous les traits référentiels d'un mot sont toujours présents simultanément. Les transformations des termes en tant que références sont plutôt une différence d'accent : sans que les autres traits disparaissent, un trait différent est mis en relief. La deuxième caractéristique des références virtuelles dans notre corpus est ainsi leur nature dynamique : selon l'occurrence considérée, c'est souvent un trait référentiel différent qui est mis en avant.

Ainsi, à l'intérieur de l'ensemble des paraboles et propos en paraboles dans l'*Évangile selon Marc*, le nom υἱός « fils » fait avant tout référence à un humain en général, lorsqu'il apparaît dans l'expression οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων « les fils des hommes<sup>2</sup> », employée dans *Marc* 3, 23b-29. C'est, en revanche, un autre trait référentiel qui prévaut dans *Marc* 12, 1-9 : celui de « fils » au sens d'un personnage précis, ayant un rapport de filiation avec un père, en

---

<sup>1</sup> Καὶ ἔλεγεν ἡμεῖς ὁμοιωσόμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [...] ; « Et il [Jésus] disait : "Comment comparerons-nous la royauté de Dieu [...] ?" » (*Évangile selon Marc* 4, 30)

<sup>2</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28). La formule οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων « les fils des hommes » apparaît pour désigner les humains en général dans la traduction en grec de la Bible juive, par exemple en *Genèse* 11, 5, dans l'épisode de la construction et de la destruction de la tour de Babel : Καὶ κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων. « Et le Seigneur descendit voir la ville et la tour que les fils des hommes construisaient. » Οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων traduit alors l'hébreu אָדָם בְּנֵי אָדָם « des fils d'Adam ».

l'occurrence le « fils » du propriétaire du vignoble<sup>1</sup>. De la même façon, dans l'ensemble non juxtaposé portant sur les *Stromates* eux-mêmes, le nom φω̄ς « lumière » peut faire référence à une réalité qui n'est pas une personne, comme dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 2, 21, 3 :

οὐ κεκόλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ < διὰ τὸ > σαββατίζειν, μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν.

« le Seigneur n'a pas gardé du bien < à cause du > fait de faire sabbat, mais il a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière<sup>2</sup> »

Mais, en *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3</sup>, un autre trait référentiel, probablement repris à *Jean* 1<sup>4</sup>, est mis en relief puisque le mot φω̄ς « lumière » fait alors plutôt référence au « Seigneur » :

Φω̄ς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθῆς, εἰς ὃν μετετέθημεν.

« Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés<sup>5</sup>. »

---

<sup>1</sup> Ἐτι οὖν ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν · ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς, λέγων ὅτι · ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου. « Il avait encore un unique fils bien-aimé ; il l'envoya, en dernier, vers eux, en disant : "Ils respecteront mon fils." » (*Évangile selon Marc* 12, 6)

<sup>2</sup> *Stromates* I, 1, 13, 1. Le passage rappelle les mots de Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, *op. cit.*, 120, au moment où l'auteur présente la foi en Jésus en reprenant le vocabulaire des mystères grecs : Ὡ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὃ φωτὸς ἀκηράτου. « Ô mystères vraiment saints, ô lumière sans mélange. » Bien sûr, il n'est pas impossible que, en *Stromates* I, 1, 13, 1, tout comme en *Protreptique* 120, la « lumière » (φω̄ς) soit aussi le Christ : on retrouve l'idée que, pour une occurrence donnée, tous les traits de la référence virtuelle sont mobilisables. Néanmoins ce n'est pas ici le trait dominant – le plus immédiatement visible, pourrait-on dire.

<sup>3</sup> Les exemples de cette section sont davantage empruntés à l'*Évangile selon Marc* et aux *Stromates* qu'à la *Lettre apocryphe de Jacques* parce que nous avons choisi, comme point de départ de notre interrogation sur la question de la référence, les ensembles non juxtaposés que nous avons présentés *supra* (Seconde partie, chapitre 2). Or, l'exemple d'ensemble non juxtaposé que nous avons étudiés dans la *Lettre apocryphe de Jacques* ne comporte que trois passages relativement courts – *Lettre* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-31 – unis notamment par la possibilité de les caractériser tous les trois comme des ΠΑΡΑΒΟΛΗ (« parabole »). Ces trois passages sont en outre très proches par les termes employés et par la manière dont ceux-ci sont utilisés. En effet, il s'agit de trois récits mettant en œuvre une image empruntée à l'agriculture. Dans ce cas précis, la question de la référence virtuelle ne peut donc être étudiée que pour un nombre plus réduit de mots, qui sont, en outre, relativement proches les uns des autres dans la manière dont ils sont utilisés en raison de leur contexte. Nous pensons cependant qu'une étude plus vaste du vocabulaire de la *Lettre apocryphe* permettrait de mettre en évidence les trois phénomènes qui nous sont apparus caractérisés la référence virtuelle dans l'ensemble de notre corpus, à savoir : de nombreux termes portant d'abord, avec eux, dans chacune de leurs occurrences, l'ensemble de tous les traits qu'ils présentent dans l'œuvre ; la façon, ensuite, dont ces termes peuvent faire référence est marquée par des transformations, dues au fait que les différentes occurrences, sans en éliminer aucun, mettent en relief des traits différents de la référence virtuelle ; enfin, de telles transformations apparaissent même si l'on se place à l'échelle la plus élémentaire du texte, donc à l'intérieur des passages susceptibles d'être dissociés en fragments. Il serait possible par exemple de mettre en évidence les transformations qui existent entre ΟΥΟΕΙΝ « lumière », tel que le terme est utilisé en *Lettre* p. 9, 11 et 13, 20 et ΡΜΝΟΥΔΕΙΝ « homme de lumière » utilisé en *Lettre* p 10, 4.

<sup>4</sup> Cf. notamment Ἦν τὸ φω̄ς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. « La lumière véritable existait, elle qui illumine tout homme qui vient dans l'univers. Elle était dans l'univers et l'univers a été fait par elle et l'univers ne l'a pas connue. » (*Jean* 1, 9-10)

<sup>5</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 4.

Enfin, une troisième caractéristique des références virtuelles est que les transformations qui les affectent apparaissent dès le niveau le plus élémentaire du texte, de deux manières.

Premièrement, y compris à l'intérieur d'un passage susceptible de devenir un fragment, le même mot peut être employé deux fois, de deux façons qui mettent chacune en relief un trait différent de sa référence virtuelle. Nous avons ainsi remarqué que, dans l'unité constituée par *Stromates* VI, 1, 2, 1-4, le même terme παράδεισος « jardin » était utilisé pour désigner le texte des *Stromates*<sup>1</sup> puis pour désigner le « Sauveur<sup>2</sup> », sans que le passage d'un trait référentiel à l'autre soit explicité<sup>3</sup>. On peut faire la même constatation, dans *Stromates* V, 11, 72, 2-4 pour le mot ξύλον « bois » :

<sup>2</sup> Αὐτίκα τὴν φρόνησιν θεῖαν ἀλληγοῶν ὁ Μωυσῆς ξύλον ζωῆς ὠνόμασεν ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτευμένον, ὃς δὴ παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα.  
<sup>3</sup> Ἐν τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἠνθησέν τε καὶ ἐκαρποφόρησεν σὰρξ γενόμενος καὶ τοὺς γευσασμένους τῆς χρηστότητος αὐτοῦ ἐζωοποίησεν, ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφίεται ἡ ἐκρεμάσθη γὰρ ἡ ζωὴ ἡμῶν εἰς πίστιν ἡμῶν. <sup>4</sup> Καὶ ὁ γε Σολομῶν πάλιν φησὶν ἡ δένδρον ἀθανασίας ἐστὶ τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς. <sup>5</sup> Διὰ τοῦτο λέγει ἰδοὺ δίδωμι πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν καὶ πορεύεσθαι ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούειν καὶ πιστεύειν τῇ ζωῇ ἢ εἰδὼν δὲ παραβῆτε τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ἃ δέδωκα ὑμῖν, ἀπολείψατε τὸ τοῦτο γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου.

«<sup>2</sup> Par ailleurs, c'est en désignant par allégorie la prudence divine que Moïse l'a nommée *bois de vie* planté dans le jardin [*Genèse* 2, 9], jardin, qui, certes, peut aussi être l'univers dans lequel se trouve tout ce qui vient de la création. <sup>3</sup> Dans celui-ci le *logos* aussi s'est épanoui<sup>4</sup> et a donné

du fruit en devenant chair et ceux qui ont goûté à sa bonté il les a rendus vivants, puisque ce n'est pas non plus sans le bois qu'il est venu à notre connaissance ; car notre vie a été suspendue à<sup>5</sup> notre

<sup>1</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν [...] τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαυμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπως λειμῶνος δίκην πεποικίλται. « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés [...] ; avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'expression ni pour l'ordre, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>2</sup> Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « Notre connaissance et notre jardin spirituel est notre Sauveur lui-même » (*Stromates* VI, 1, 2, 4).

<sup>3</sup> La partie du passage où παράδεισος fait référence aux *Stromates* (*Stromates* VI, 1, 2, 1-3) et celle où le même terme désigne le « Sauveur » (*Stromates* VI, 1, 2, 4) sont seulement liées par dé. Cf. Ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος... « Or, notre connaissance et notre jardin... » au début de *Stromates* VI, 1, 2, 4. La différence entre *Stromates* VI, 1, 2, 1-3 et *Stromates* VI, 1, 2, 4 en termes de référence est ressentie notamment par Patrick Descourtieux qui intitule *Stromates* VI, 1, 2, 1-3 « Genre littéraire des *Stromates* » et rattache *Stromates* VI, 1, 2, 4 à un ensemble (*Stromates* VI, 1, 2, 4 – 3, 2), auquel il donne le titre de « La connaissance véritable » (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate VI*, Paris, Éditions du Cerf, 1999).

<sup>4</sup> L'emploi du verbe ἀνθῶ « fleurir » n'est pas inhabituel pour désigner l'épanouissement d'un arbre, même si celui-ci ne porte pas de fleurs. On trouve un tel emploi par exemple, à propos de « cypres » chez Théocrite (Théocrite, *Idylles*, 27, 46 ; cf. Théocrite, *The Idylls of Theocritus*, texte établi par R. J. Cholmeley, Londres, G. Bell & Sons, 1901). Pour cette raison, nous préférons traduire ici ἀνθῶ, à propos du *logos* comparé à un « bois » (ξύλον) par « s'épanouir », qui a un sens plus large que « fleurir ».

<sup>5</sup> Le verbe κρεμάννυμι « se suspendre », « être suspendu » peut se construire avec εἰς pour introduire l'endroit où quelque chose est suspendu ou bien où quelqu'un se suspend. Ainsi, on lit dans le *Protévangile de Jacques* que, après être accourue vers Zacharie, ἐκρέμασεν [...] εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ Ἄννα « Anne [...] se suspendit à son



foi.<sup>4</sup> Et c'est ce que Salomon dit aussi : C'est un arbre d'immortalité *pour ceux qui s'y accrochent* [Proverbes 3, 18<sup>1</sup>].<sup>5</sup> C'est pourquoi l'Écriture dit : Voici, je donne *devant ton visage la vie et la mort* [Deutéronome 30, 15]; *aimer ton Dieu Seigneur* [Deutéronome 30, 16], *marcher dans ses chemins* [Deutéronome 30, 16], *écouter sa voix* [Deutéronome 30, 20] et avoir foi dans la vie ; mais, si vous transgressez les ordonnances et les préceptes que je vous ai donnés, *par une destruction vous serez détruits* [Deutéronome 30, 18] ; car *voici ta vie et la longueur de tes jours* [Deutéronome 30, 20] : *aimer ton Dieu Seigneur* [Deutéronome 30, 16]<sup>2</sup>. »

Au début de ce passage<sup>3</sup>, ξύλον, repris de *Genèse 2, 9*, fait référence au « bois de vie » dont il est question dans les chapitres 2 et 3 de ce livre. Mais, quand le terme apparaît une seconde fois – ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῶν ἀφίκεται « puisque ce n'est pas non plus sans le bois qu'il est venu à notre connaissance<sup>4</sup> » – deux autres traits de la référence virtuelle de ce terme sont mis en relief. Ξύλον peut alors faire référence au *logos* puisque celui-ci, à travers les verbes ἀνθῶ « fleurir », « s'épanouir » et καρποφορῶ « porter du fruit »<sup>5</sup>, est implicitement assimilé à un arbre. Cependant, comme le verbe κρεμάννυμι « se suspendre », « être suspendu », qui apparaît ensuite<sup>6</sup>, peut désigner une crucifixion<sup>7</sup>, ξύλον est aussi une référence au « bois » de la croix<sup>8</sup>. La reprise de *Proverbes 3, 18*, qui suit, ne lève aucune de ces ambiguïtés. Le sujet de δένδρον ἀθανασίας ἐστὶ τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς « ... est un arbre

---

cou » (*Protévangile de Jacques 9, 12*). Nous suivons le texte grec édité par Émile de Strucker dans Émile de Strycker et Hans Quecke, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques : recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1961.

<sup>1</sup> La plupart des manuscrits de la traduction grecque présentent les mots ξύλον ζωῆς et non δένδρον ἀθανασίας, raison pour laquelle nous ne les incluons pas dans la citation. David-Marc d'Hamonville note que cette variante n'est attestée que par Clément d'Alexandrie et qu'elle « pourrait représenter le texte primitif » (David-Marc d'Hamonville et Épiphané Dumouchet, *La Bible d'Alexandrie. Les Proverbes*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 177). Cette dernière hypothèse peut s'appuyer sur le fait que la formule ξύλον ζωῆς en *Proverbes 3, 18* aurait favorisé ici le lien avec *Genèse 2, 9*, cité en *Stromates v, 11, 72, 2*. Si Clément d'Alexandrie emploie ici plutôt la formule δένδρον ἀθανασίας, c'est peut-être parce qu'il la reprend de ce qui est, selon lui, le texte de *Proverbes 3, 18*. Pour le texte grec des *Proverbes*, nous suivons celui établi par Alfred Rahlfs dans *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, op. cit.*

<sup>2</sup> *Stromates v, 11, 72, 2-4*. La fin du passage reprend plusieurs expressions tirées de *Deutéronome 30, 15-20*, dans un ordre différent de ce qu'on trouve dans la Texte Massorétique et dans la traduction grecque attribuée aux Septante. Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia, op. cit.* et John William Wevers et Udo Quast, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. III, 2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

<sup>3</sup> *Stromates v, 11, 7, 2*.

<sup>4</sup> *Stromates v, 11, 7, 3*.

<sup>5</sup> *Stromates v, 11, 7, 3*.

<sup>6</sup> *Stromates v, 11, 7, 3*.

<sup>7</sup> On trouve un tel emploi, par exemple, dans Plutarque, *Vie de César, 2* (cf. Plutarque, *Vies. Tome IX. Alexandre-César, op. cit.*) et dans le livre des *Actes* (cf. la note suivante).

<sup>8</sup> On trouve un tel emploi de ξύλον, entre autres, dans les *Actes des apôtres* : Ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε, κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. « Le Dieu de nos pères a réveillé Jésus, lui que vous, vous aviez mis à mort, en le suspendant au bois. » (*Actes 5, 30*)

d'immortalité *pour ceux qui s'y accrochent*<sup>1</sup> » peut être autant le « bois de vie » du jardin d'Éden, que le *logos*-bois ou encore le bois de la croix<sup>2</sup>.

Dans ce passage, ξύλον est subit ainsi une transformation en tant que référence virtuelle : après avoir désigné le « bois » d'Éden, il fait référence au « *logos* » vu comme un « bois » ou au « bois » de la croix.

Cette dernière ambiguïté nous conduit au second type de transformation des références virtuelles que l'on trouve dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les *Stromates* de Clément. Sans être répété, un mot peut être doté par le contexte où il apparaît de traits référentiels inattendus. C'est le cas du nom σίναπι « sénevé », dans le récit qui apparaît en *Marc* 4, 30-32 et dont nous avons proposé plus haut une traduction<sup>3</sup>. Ce passage comporte une contradiction. Le « sénevé » (σίναπι<sup>4</sup>) est comparé aux autres « plantes du potager » (λάχανα<sup>5</sup>), tout en étant présenté comme doté de « branches » (κλάδοι<sup>6</sup>). Le nom σίναπι présente donc successivement deux traits référentiels, qui sont incompatibles : il désigne d'abord une *plante*, puis le passage le transforme de telle sorte qu'il fait référence à un *arbre*. Cette transformation est cohérente avec l'irruption d'une allusion à une βασιλεία « royauté » terrestre dans les derniers mots du passage, qui était pourtant introduit explicitement comme une parabole sur la βασιλεία τοῦ θεοῦ « royauté de Dieu<sup>7</sup> ». Si l'assimilation du « sénevé » à un végétal de petite taille (λάχανον, une « plante du potager<sup>8</sup> ») le rapproche de l'« épi » (στάχυς<sup>9</sup>), qui apparaît dans une autre parabole sur la « royauté de Dieu »<sup>10</sup>, sa présentation comme un arbre doté de « branches<sup>11</sup> » est cohérente avec les références finales à des passages bibliques où une « royauté » terrestre est assimilée à un arbre<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> *Stromates* v, 11, 7, 4.

<sup>2</sup> Pour maintenir l'ambiguïté, nous avons choisi de traduire par « C'est un arbre d'immortalité ». Dans le contexte d'origine de *Proverbes* 3, 18, le sujet de ἐστι est σοφία (cf. *Proverbes* 3, 12). Dans sa traduction de *Stromates* v, 11, 7, 4, Pierre Voulet choisit de garder ce contexte d'origine (« Elle est un arbre d'immortalité »). Cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate v. Tome I*, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, dans la même section.

<sup>4</sup> Évangile selon Marc 4, 31.

<sup>5</sup> Évangile selon Marc 4, 32.

<sup>6</sup> Évangile selon Marc 4, 32.

<sup>7</sup> Évangile selon Marc 4, 30.

<sup>8</sup> Évangile selon Marc 4, 32.

<sup>9</sup> Évangile selon Marc 4, 28.

<sup>10</sup> Évangile selon Marc 4, 26-29. Cf. Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Ainsi est la royauté de Dieu » (*Marc* 4, 26).

<sup>11</sup> Évangile selon Marc 4, 32.

<sup>12</sup> Ézéchiel 17, 23 ; Ézéchiel 31, 6 et *Daniel* 4, 12. (Cf. *supra*, dans la même section.)

Le récit qui en résulte défie la représentation : le mot « sénevé » désignerait à la fois une plante potagère et un arbre, ce qu'il ne peut pourtant pas être en même temps. Ce problème nous conduit de la question de la référence virtuelle à celle de la référence réelle.

### C. La dynamisation des références réelles

L'exemple du récit<sup>1</sup> sur le « grain de sénevé » (κόκκος σινάπεως<sup>2</sup>) nous a permis de montrer<sup>3</sup> que cette parabole évoque une plante qu'il est impossible de représenter : le sénevé serait en effet en même temps une « plante de potager » (λάχανον<sup>4</sup>) et un arbre doté de « branches » (κλάδοι<sup>5</sup>), deux réalités incompatibles entre elles. Ainsi, le mot σίναπι<sup>6</sup> (« sénevé »), dans ce contexte, est incertain en tant que référence virtuelle – le passage lui confère des traits référentiels qui l'associent à une « plante de potager » et d'autres à un arbre – mais aussi en tant que référence réelle.

Par conséquent, ce récit ne peut être conçu comme mimétique selon aucune des deux façons dont nous avons envisagé la *mimêsis*<sup>7</sup>. *Marc* 4, 30-32 ne donne pas accès, comme par *transparence*, à une réalité que les lecteurs pourraient côtoyer dans l'univers qui est le leur<sup>8</sup>. Il ne peut pas non plus être considéré comme *reflétant* une réalité que les lecteurs connaissent dans leur propre univers<sup>9</sup>.

La question de la référence réelle dans notre corpus pourrait être envisagée à partir de l'étude de passages particuliers, envisagés dans leurs liens avec une réalité extérieure au texte. C'est ainsi par exemple que Joachim Jeremias a proposé une lecture de *Marc* 4, 3-8 à partir des techniques d'ensemencement pratiquées dans la province de Judée au temps de l'*Évangile selon*

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 4, 30-32.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 4, 31.

<sup>3</sup> *Cf. supra*, dans la section précédente.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 32.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 32.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 4, 31.

<sup>7</sup> *Cf. supra*, dans l'introduction de ce chapitre.

<sup>8</sup> C'est la conception de la *mimêsis* qui apparaît, selon nous, dans le livre III de la *République* de Platon, et qu'Erich Auerbach développe, à propos de l'*Évangile selon Marc*, dans *Mimesis, op. cit.*. *Cf. supra*, dans l'introduction de ce chapitre.

<sup>9</sup> Cette *mimêsis* vue comme reflet se trouve, selon nous dans le livre X de la *République* de Platon. *Cf. supra*, dans l'introduction de ce chapitre.

*Marc*<sup>1</sup> et que John S. Kloppenborg a étudié *Marc* 12, 1-9 à partir de données concernant la propriété et l'affermage dans la même zone géographique, à la même époque<sup>2</sup>. Les recherches visant à identifier une réalité historique correspondant aux maîtres que Clément mentionne en *Stromates* I, 1, 11, 2-3<sup>3</sup> ou à identifier un personnage historique de Jacques correspondant à la personne qui s'exprime et est mise en scène dans la *Lettre apocryphe*<sup>4</sup> correspondent à une même perception partielle des *Stromates* et de la *Lettre* : de telles études se limitent à quelques paragraphes dans le premier chapitre du premier texte<sup>5</sup> et, pour la *Lettre*, aux indications quant aux liens de Jacques avec le groupe des disciples<sup>6</sup> et avec Jérusalem<sup>7</sup>.

De telles approches ne permettent donc pas d'envisager de manière générale le rapport entre l'une de ces œuvres dans son ensemble et la réalité extérieure. Or, cette perception générale est d'autant plus nécessaire pour nous que notre perspective est encore plus vaste : nous cherchons à saisir le rapport à la réalité non seulement dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* considérés séparément, mais aussi dans ces trois œuvres envisagées, dans une perspective comparatiste comme un « pluri-objet<sup>8</sup> ».

Il est donc nécessaire que nous abordions la question de la référence en adoptant une approche qui permette d'embrasser le problème non seulement pour chacun des trois textes considérés individuellement comme un tout, mais aussi pour l'ensemble formé par l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* et ce, par-delà la diversité de ce corpus en termes de genre<sup>9</sup>. Pour cette raison, nous avons eu recours au concept de « monde<sup>10</sup> ».

---

<sup>1</sup> Joachim Jeremias, « Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sämann (Mark IV, 3-8) », *New Testament Studies* 13, 1966-1967, p. 48-53. L'étude de Joachim Jeremias pose un certain nombre de problèmes, y compris dans une perspective historique. Ainsi, le chercheur se fonde sur les techniques agricoles en cours en Palestine à son époque pour faire des hypothèses quant à celles qui sont utilisées par les agriculteurs du temps de Jésus. Il présuppose ainsi une persistance des mêmes usages sur deux millénaires.

<sup>2</sup> John S. Kloppenborg, *The Tenants in the vineyard. Ideology, economics, and agrarian conflict in Jewish Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

<sup>3</sup> On peut citer, par exemple, André Tuilier, « Les évangélistes et les docteurs », *art. cit.*.

<sup>4</sup> On peut mentionner, entre autres, Michel Malinine *et al.*, *Epistula Jacobi Apocrypha*, *op. cit.*, p. XXI-XXII.

<sup>5</sup> *Stromates* I, 1, 11, 2-3.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 24-25 et p. 2, 7-16, où Jacques apparaît comme un des « douze » (cf. ΜΝΤ CΝΔΥC ΜΜΔΘΗΤΗC en *Lettre* p. 1, 24-25). Cf. aussi *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 5-8, où Jacques semble avoir une position de commandement au sein de ce groupe.

<sup>7</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 8-9.

<sup>8</sup> Françoise Lavocat, « Le comparatisme comme herméneutique de la défamiliarisation », *art. cit.*. Cf. *supra*, avant-propos.

<sup>9</sup> Il était par exemple impossible d'avoir recours au concept de « monde narratif » puisque les *Stromates* se présentent dans leur ensemble comme un exposé argumentatif et non comme une narration. Sur le concept de « monde narratif », cf., entre autres, Christophe Gauld, « Fiction et identification : de la narration à la sémiotique contemporaine », *Cahiers de Narratologie. Analyse et théories narratives*, 35, 2019 : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02511997/document>, page consultée le 1<sup>er</sup> novembre 2020.

<sup>10</sup> Sur le concept de « monde » (« world »), cf. notamment Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*.

Par ce terme, nous désignons, à la suite notamment de Ruth Ronen<sup>1</sup>, un « groupe d'entités (objets, personnes) organisées et reliées entre elles de manières spécifiques (à travers des situations, des événements, le temps et l'espace)<sup>2</sup> ». Le concept de « monde » présente pour nous deux avantages.

Premièrement, parce qu'il est à l'origine une création de la philosophie logique permettant d'évaluer le degré de véracité de propositions qui ne peuvent pas être définies strictement comme vraies ou fausses<sup>3</sup>, le concept de « monde » ne se limite pas à celui de monde fictif, autrement dit à l'idée d'un univers imaginaire mis en place par une narration. Tout acte de parole déploie un « monde » à part, même quand ce monde est extrêmement proche de la réalité extérieure à l'acte de parole. Par conséquent, le concept de monde permet de saisir le rapport à la réalité pour des textes totalement narratifs comme l'*Évangile selon Marc*, mais aussi pour des textes qui ne le sont qu'en partie, comme la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>4</sup>, voire que très rarement, comme les *Stromates*<sup>5</sup>.

Deuxièmement, le concept de « monde » permet de saisir les liens entre plusieurs rapports distincts à la réalité. En effet, un « monde » ne se confond pas, par exemple, avec la réalité expérimentée par un sujet dans sa vie quotidienne, pour la raison que, au sein de cette réalité, existent des espoirs, des craintes, des suppositions, des rêves, des projets ou utopies, qui sont comme autant de réalités secondaires par rapport à la réalité, pour ainsi dire, principale ; comme autant de « mondes possibles » greffés sur un monde principal selon un système de « ramification<sup>6</sup> ». De même, un texte donné peut comporter des passages qui ne se rattachent pas à la réalité principale dont il est question dans ce texte – que celle-ci soit la réalité de l'auteur ou une réalité fictionnelle. Il peut s'agir, par exemple, de récits enchâssés qui n'existent pas

---

<sup>1</sup> Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> Cf. surtout Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, *op. cit.* et Saul Kripke *Naming and Necessity*, *op. cit.*. Sur les origines du concept de « monde », cf. Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>4</sup> Nous avons vu *supra* (Première partie, chapitre 1, 1. C.) que la *Lettre apocryphe de Jacques* comportait une introduction narrative (*Lettre* p. 2, 7-39) et une conclusion narrative (*Lettre* p. 15, 5 – 16, 11).

<sup>5</sup> On peut penser par exemple à la reprise de l'histoire de Sarah, Agar et Abraham, tirée de *Genèse* 16, en *Stromates* I, 5, 32, 1-2 ou à celle du message codé envoyé par Idanthouras, roi des Scythes, à Darius, roi de Perse, que Clément, en *Stromates* v, 8, 44, 2-4, affirme reprendre à Phérécyde de Syros. (Il s'agit du fragment 113 de cet historien dans Karl Müller, Theodor Müller et Victor Langlois, *Fragmenta historicorum Graecorum*, Paris, Ambrosio Firmin Didot, 1848-1870.)

<sup>6</sup> Ruth Ronen, *Possible Worlds*, *op. cit.*, p. 8.

dans la même réalité que le récit principal<sup>1</sup>, comme les nombreux récits mythiques insérés dans le *Roman de Leucippé et Clitophon* par Achille Tatius<sup>2</sup>, ou de mensonges dus à tel ou tel personnage, comme ceux qu'Ulysse raconte au cyclope Polyphème quant à son identité, à lui et à ses compagnons<sup>3</sup>. Ces récits enchâssés et ces mensonges s'inscrivent dans d'autres « mondes » que celui dans lequel se déploie le reste du texte, mais ces mondes secondaires, existent dans un rapport de dépendance par rapport au monde principal.

Après avoir montré que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* déploient chacun deux ou plusieurs mondes, nous verrons que le rapport de ces textes à la réalité est rendu complexe par un brouillage des limites entre ces différents mondes.

Après avoir montré que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* déploient chacun deux ou plusieurs mondes, nous verrons que la relation établie avec chacun de ces mondes est souvent floue, puis que le rapport de ces textes à la réalité est, en outre, rendu complexe par un brouillage des limites entre ces différents mondes.

L'impossibilité de considérer que les trois œuvres de notre corpus, par leurs références réelles, ont un rapport de transparence ou de reflet par rapport au monde extérieur vient en premier lieu du fait qu'elles ne présentent pas un monde textuel unique et homogène qui existerait, dans chaque cas, en parallèle de la réalité extérieure au texte<sup>4</sup>.

Dans l'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques*, les « paraboles » (παραβολαί) et propos « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς) pour le premier texte et les passages pouvant être caractérisés comme des « paraboles<sup>5</sup> » (ΠΑΡΑΒΟΛΗ) dans le second se présentent

---

<sup>1</sup> Nous excluons donc ici les récits enchâssés qui rendent compte d'événements situés dans le passé ou dans le futur du récit principal et qui impliquent les mêmes lieux et personnages – ce que Gérard Genette désigne respectivement comme des « analepses » et des « prolepses » (Gérard Genette *Figures III, op. cit.*).

<sup>2</sup> Par exemple, le personnage de Clitophon raconte le don du vin par Dionysos à un bouvier dans Achille Tatius, *Roman de Leucippé et Clitophon*, II, 2, 3-6. (Cf. Achille Tatius, *Romain de Leucippé et Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1991). Sur les récits mythiques enchâssés dans le roman d'Achille Tatius, cf. notamment Loreto Núñez, « Mythes enchâssés dans un roman grec : Achille Tatius entre érudition et divertissement », *Pallas*, 78, 2008, p. 319-334.

<sup>3</sup> Homère, *Odyssée*, IX, v. 259-271 et 283-286. Cf. Homère, *L'Odyssée : poésie homérique. 2. Chants VIII-XV, op. cit.*. Pour une analyse littéraire du mensonge d'Ulysse, cf. Arnaud Macé, *Pouvoirs de l'imposture*, Paris, Éditions de Minuit, 2018.

<sup>4</sup> Ruth Ronen définit la relation entre un « monde fictionnel » et la réalité extérieure aux fictions comme un « parallélisme » (Ruth Ronen, *Possible Worlds, op. cit.*, p. 8). Il nous semble que cette caractérisation peut être élargie aux mondes textuels en général.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2.

comme des paroles et, souvent<sup>1</sup>, plus précisément des récits, qui sont le fait non du narrateur principal, mais d'un personnage de la narration principale : Jésus, dans les deux textes<sup>2</sup>. Pour cette raison, les réalités auxquelles ces passages font référence constituent *a priori* un monde distinct de celui déployé par la narration principale. Autrement dit, par exemple, les « cultivateurs » (γεωργοί<sup>3</sup>) de *Marc* 12, 1-9 et l'« épi » (σικερά<sup>4</sup>) de *Lettre* p. 12, 22-33 n'appartiennent pas *a priori* au même monde que, entre autres, Jean (Ἰωάννης) le baptiseur<sup>5</sup> dans l'*Évangile* et « Jérusalem » (Ἱερουσαλήμ) dans la *Lettre*<sup>6</sup>. Un signe de la différence entre ces passages et le récit dans lequel ils s'inscrivent est, entre autres, le flou qui entoure les acteurs qui y interviennent. Le récit sur le grain poussant de lui-même (*Marc* 4, 26-29) et celui sur les cultivateurs du vignoble (*Marc* 4, 1-9) mentionnent tous les deux un « homme » (ἄνθρωπος), sans plus de précision<sup>7</sup>, et, de la même façon, dans la parabole du grain de froment (*Lettre* p. 8, 10-29), la plupart des actions sont attribuées à « quelqu'un » (οὐδεὶς<sup>8</sup>).

Deux autres mondes sont à ajouter pour l'*Évangile selon Marc*. L'un d'eux se trouve également dans les Stromates. Il s'agit du monde que constituent les citations d'autres textes écrits : la Bible juive dans le cas de l'*Évangile* ; la Bible et des textes issus de la philosophie et de la littérature grecques dans le cas de l'ouvrage de Clément. Dans chacun de ces deux ouvrages, la différence entre les citations et le reste de l'œuvre, en termes de référence, est

<sup>1</sup> Parmi les paraboles et propos « en paraboles » de l'*Évangile selon Marc*, *Marc* 7, 14b-16 et 7, 18-23 n'ont pas de nature narrative. Notamment, ils ne présentent pas d'évolution entre une situation initiale et une situation finale.

<sup>2</sup> Ainsi, Christian Mellon, entre autres, décrit chaque parabole de *Marc* 4 comme un « récit dans le récit » au sens où il s'agit de la « transcription d'un récit narré par un acteur » du récit principal (Christian Mellon, « La parabole. Manière de parler, manière d'entendre. », *art. cit.*, p. 50).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 12, 1 ; 2 ; 7 et 9.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 23.

<sup>5</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 1, 4 ; 1, 6 ; 1, 9 ; 1, 14 ; 2, 18 ; 6, 14 ; 6, 16 ; 6, 17 ; 6, 18 ; 6, 20 ; 6, 24 ; 6, 25 ; 6, 27 ; 6, 29 ; 8, 28 ; 11, 30 et 11, 32.

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 9.

<sup>7</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26) ; Ἀμπελωνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν « Un homme planta un vignoble » (*Marc* 12, 1).

<sup>8</sup> ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΕΦΤΗΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝΣΟΥΟ · ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔΑ · ΔΦΤΔΝΖΟΥΤΦ · ΔΥΩ ΝΤΔΡΕΦΡΩΤ ΔΦΜΦ ΡΙ ΤΦ · ΕΔΦΝΕΥ ΔΖΔΖ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ · ΔΥΩ ΝΤΔΡΕΦΦ ΖΦΒ · ΔΦΟΥΧΕΕΙ · ΕΔΦΤΣΕΝΔΦ ΝΝΟΥΖΡΕ · ΠΔΛΙΝ ΔΦΦΩΧΠ · ΔΧΟ « Le *logos* en effet ressemble à un grain de froment : quand *quelqu'un* l'a semé, il y a mis sa confiance, et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. Et à nouveau, il en a laissé pour le semer. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 16-23)

signalée par l'usage de certains verbes qui séparent les citations du reste du texte : ἀναγιγνώσκω « lire<sup>1</sup> », φημί « dire<sup>2</sup> » et γράφω « écrire<sup>3</sup> ».

Enfin, le discours de Jésus en *Marc 13* (*Marc 13, 5-37*) présente un statut ambigu pour ce qui est de son caractère référentiel. D'une part, l'échange à l'origine de ce discours conduit à situer les réalités auxquelles il fait référence dans le même monde que celui du récit principal :

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ, λέγει αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ · Διδάσκαλε, ἴδε, ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί. Καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ · Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς ; Οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ. Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἔλαιων κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας · Εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα ;

« Et comme il [Jésus – cf. *Marc 12, 41*] sortait du sanctuaire, un de ses disciples lui dit : "Maître, vois, quelles pierres et quelles constructions !" Et Jésus lui dit : "Tu vois ces grandes constructions ? Il ne sera pas laissé ici une pierre contre une pierre, qui ne soit pas détruite." Et comme il était assis sur la montagne des Oliviers, face au sanctuaire, Pierre, Jacques, Jean et André l'interrogeaient en particulier : "Dis-nous, quand ces événements auront-ils lieu et quel sera le signe quand tous ces événements s'accompliront ?"<sup>4</sup> »

Le discours qui suit, essentiellement au futur<sup>5</sup>, semble décrire des événements qui sont censés suivre ceux du récit principal et qui concernent notamment un des lieux de ce récit – le « sanctuaire » (ἱερόν<sup>6</sup>), que contemplant Jésus et ses disciples<sup>7</sup> – et certains des personnages de

---

<sup>1</sup> Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυίδ... « N'avez-vous jamais lu ce que fit David... » (*Évangile selon Marc 2, 25*) ; Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε · λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας · παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : la pierre qu'ont rejetée les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 22-23] ? » (*Marc 12, 10-11*) ; Οὐκ ἀνέγνωσαν δ' οὗτοι Κλεάνθη τὸν φιλόσοφον, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ « Mais ceux-ci n'ont pas lu Cléanthe le philosophe qui explicitement appelle le soleil "plectre" » (Stromates v, 8, 48, 1 ; Clément reprend ici le fragment 502, attribué à Cléanthe, dans Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta. 1. Zeno et Zenonis discipuli. Exemplar anastaticè iteratum*, Leipzig, Teubner, 1921) ; Ἐπειτα δὲ οὐκ ἀνέγνωσαν τὸ πρὸς τοῦ Σολομῶντος εἰρημένον. « Et ensuite, ils n'ont pas lu ce qui a été dit par Salomon. » (Stromates vi, 11, 93, 4 ; la formule permet d'introduire une citation de *Sagesse 14, 2-3*, en Stromates vi, 11, 93, 4 également).

<sup>2</sup> Le verbe φημί est très souvent employé dans les Stromates pour introduire les citations. On peut citer par exemple Stromates i, 8, 41, 6 : Μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλους φθονοῦντες. « Ne devenons pas amateurs de vaine gloire, dit l'apôtre, en nous défiant les uns les autres et en nous jalosant les uns les autres. [*Galates 5, 26*] ».

<sup>3</sup> Le verbe γράφω est également souvent utilisé par Clément pour intégrer des citations, comme en Stromates v, 1, 7, 5 : πνευματικῶς γοῦν ὁ ἀπόστολος ἐπὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ γράφει · βλέπομεν γὰρ νῦν ὡς δι' ἐσόπτρου, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον « d'une manière spirituelle, certes, l'apôtre écrit sur la connaissance de Dieu : en effet, nous voyons maintenant comme au moyen d'un miroir tandis qu'alors, ce sera de visage à visage [*Première épître aux Corinthiens 13, 12*] ». L'expression ὡς γέγραπται « comme il est écrit » précède également un passage biblique en *Marc 7, 6* – il s'agit alors d'une reprise d'*Isaïe 29, 13* – et le verbe γράφω « écrire » introduit d'autres références à la Bible en *Marc 11, 17* et *14, 27*.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc 13, 1-4*.

<sup>5</sup> Cf., par exemple, Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου « Beaucoup viendront en mon nom » (*Évangile selon Marc 13, 6*).

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc 13, 1* et *3*.

<sup>7</sup> Un autre lieu du récit principal, la Judée (Ἰουδαία) est mentionnée en *Marc 13, 14* (cf. *Marc 1, 5* ; *3, 7* et *10, 1* pour les mentions de la « Judée » dans le récit principal).



ce même récit – ce qui explique la question de Pierre, Jacques, Jean et André<sup>1</sup> : ces quatre disciples expriment leur préoccupation quant au moment où ces événements *leur* arriveront. Cependant, ce même discours mentionne aussi des personnages radicalement différents de ceux qui interviennent dans le récit :

αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται. Καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. Καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἄγγελους  
« les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Et alors elles verront le fils de l’homme venant dans des nuages avec grande puissance et grande gloire. Et alors il enverra les anges<sup>2</sup> »

Les « puissances » (δυνάμεις<sup>3</sup>) dont il est question ici peuvent être assimilées à des personnages situés « dans les cieux »<sup>4</sup>. Pour cette raison, il semble préférable de traduire le terme ἄγγελοι par « anges » plutôt que par « messagers ». Ces personnages sont dans ce cas tout à fait distincts des personnages humains qui interviennent dans le récit principal et *Marc* 13, 5-37 déploie alors un monde différent<sup>5</sup>.

Ainsi, les *Stromates* comportent deux mondes : celui auquel fait référence le discours de Clément et celui dans lequel s’inscrivent les différentes citations. La *Lettre apocryphe de Jacques* en compte également deux : celui du récit principal et celui des récits enchâssés. Enfin, l’*Évangile selon Marc* en présente quatre : celui de son récit principal, celui des paraboles et propos « en paraboles », celui des citations bibliques et celui du discours prononcé en *Marc* 13. Pour ces trois textes, la question de la référence réelle ne peut donc pas être posée en soi : il faut nécessairement envisager par rapport auquel des mondes déployés par le texte la référence serait réelle.

Cependant, même en envisageant la question de la référence par rapport à un des mondes que déploient un récit, on se heurte à une autre difficulté : ce rapport est souvent rendu flou par les textes.

Ainsi, l’ensemble du discours présent en *Marc* 13, 5-37 est rendu incertain par ce que Jésus indique en *Marc* 13, 32 :

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 13, 4.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 13, 25-27.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 13, 25.

<sup>4</sup> On aurait un emploi du nom δυνάμεις similaire à celui que l’on trouve en *Romains* 8, 38.

<sup>5</sup> Puisque ce monde correspond à une réalité différente de la réalité humaine et qui est *révélée* dans le discours de *Marc* 13, 5-37, on pourrait qualifier ce dernier d’*apocalyptique*. On pourrait considérer que *Marc* 1, 13 se rattache au même monde puisqu’y sont mentionnés « Satan » (ὁ Σατανάς) et « les anges » (οἱ ἄγγελοι).

Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

« Quant à ce jour et à cette heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, sauf le Père<sup>1</sup>. »

La phrase rappelle la question des disciples à l'origine de l'ensemble du discours : *πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα* ; « *quand* ces événements auront-ils lieu et quel sera le signe *quand* tous ces événements doivent se réaliser<sup>2</sup> ? » Dire que « personne » à part « le père » ne « connaît » le « jour » et l' « heure », c'est-à-dire « quand ces événements auront lieu » signifie que le locuteur à l'origine de ce discours, à savoir Jésus, ne les connaît pas non plus<sup>3</sup> : l'ensemble des propos qui précèdent doit donc être considéré comme incertain.

Les références à des écrits antérieurs qui constituent un des mondes déployés par l'*Évangile selon Marc* et par les *Stromates* sont marquées par le même flou. C'est le cas, par exemple, de la reprise par Jésus d'un récit présent dans le *Premier livre de Samuel* (le *Premier livre des Règnes* dans la traduction grecque)<sup>4</sup> :

Καὶ αὐτὸς λέγει αὐτοῖς · Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ, ὅτε χρεῖαν ἔσχεν καὶ ἐπεινάσεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ; Πῶς εἰσηλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως, καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν ;

« Et lui [Jésus – cf. *Marc* 2, 19], il leur dit : "N'avez-vous jamais lu ce que fit David, quand il fut dans le besoin et qu'il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui ? Comment il entra dans la maison de Dieu sous le grand-prêtre Abiathar et mangea les pains de la présentation, qu'il n'est pas permis de manger, sauf aux prêtres, et en donna aussi à ceux qui se trouvaient avec lui<sup>5</sup>." »

Si l'on le compare au texte auquel Jésus fait ici référence, on constate que ce dernier présente quatre différences<sup>6</sup>. Les deux premières sont un nom et un statut nouveaux pour le personnage auquel s'adresse David<sup>7</sup>. Dans le contexte d'origine, la personne qui donne du pain consacré à David se nomme « Ahimélek » (אַחִימֶלֶךְ, Αβιμελεχ) et a le statut de « prêtre » (ἱερεὺς),

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 13, 32.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 13, 4.

<sup>3</sup> Le problème est le même si l'on considère que Jésus est le « fils » (υἱός) dont il est question en *Évangile selon Marc* 13, 32.

<sup>4</sup> *Premier livre de Samuel / Premier livre des Règnes* 21, 2-7.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 2, 25-26.

<sup>6</sup> Nous avons proposé une analyse proche de ce passage dans Antoine Paris, « Entre paroles étrangères et paroles assimilées : la rupture entre judaïsme et christianisme dans l'*Évangile selon Marc* », in *Cahiers du Centre interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues et Arts*, 47, à paraître.

<sup>7</sup> Sur le passage du « prêtre » « Ahimélek » au « grand-prêtre » « Abiathar » et sur les autres différences entre ce passage de *Marc* et son intertexte, cf. notamment Max Botner, « Has Jesus Read What David Did? Probing Problems in Mark 2:25-26 », *The Journal of Theological Studies*, 69, 2, 2018, p. 484-499.

ιερέυς)<sup>1</sup>. Mais dans le texte tel que le rapporte Jésus, il a pour nom « Abiathar » (Ἀβιάθαρ) et est « grand-prêtre » (ἀρχιερέυς)<sup>2</sup>. Par ailleurs, alors que le passage de *1 Samuel / 1 Règnes* ne précise pas où a lieu la rencontre entre David et Ahimélek<sup>3</sup> ; dans la reprise de *Marc 2, 26* elle a lieu à l'intérieur du sanctuaire puisque David « entra dans la maison de Dieu<sup>4</sup> ». Enfin, le récit de *1 Samuel / 1 Règnes* se termine sans rendre compte du moment où David remet les pains consacrés à ses compagnons<sup>5</sup> ; au contraire, la reprise par Jésus insiste sur ce point : Οὐδέποτε ἀνέγνωτε [...] Πῶς [...] ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὔσιν ; « N'avez-vous jamais lu [...] comment [...] il en donna aussi à ceux qui étaient avec lui ?<sup>6</sup> » Le même rapport flou à la référence intertextuelle apparaît dès les premiers mots de l'Évangile :

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ · ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου · φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ · ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

« Commencement de l'évangile de Jésus Christ [fils de Dieu]. Comme il est écrit chez le prophète Isaïe : Voici, j'envoie mon messenger devant ton visage, qui préparera ton chemin ; voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses chemins.<sup>7</sup> »

Contrairement à ce que suggère la formule introductive (Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ « Comme il est écrit chez le prophète Isaïe<sup>8</sup> »), seule la seconde partie des paroles

<sup>1</sup> *Premier livre de Samuel / Premier livre des Règnes* 21, 2. Nous suivons respectivement *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, *op. cit.* et Alfred Rahlfs, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, *op. cit.*

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 2, 26. Ces deux différences ont depuis longtemps retenu l'attention des commentateurs. Le problème du nom d'Abiathar est notamment discuté, au Moyen Âge, par Bède le Vénérable (Bède le Vénérable, *In Marc evangelium expositio*, in Jacques-Paul Migne (dir.), *Patrologie latine*, Paris, 1862, XCII, col. 131-301, col 154) et par Théophylacte (Théophylacte, *Enarratio in evangelium Marci*, *op. cit.*, col. 519-520), qui ont proposé diverses solutions au problème. Les mots ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως « sous le grand-prêtre Abiathar » sont absents de certains témoins, notamment le *Codex* de Bèze et le *Codex Washingtonianus*. Ils n'ont pas non plus d'équivalent dans la Vieille Latine. Nous expliquerions ces particularités par une difficulté ressentie par rapport à la mention d'Abiathar, au lieu d'Ahimélek : l'expression a pu être supprimée pour éliminer la contradiction avec *Premier livre de Samuel / Premier livre des Règnes* 21, 2.

<sup>3</sup> Καὶ ἔρχεται Δαβὶδ εἰς Νοβὰ πρὸς Αβιμελεχ τὸν ἱερέα. Καὶ ἐξέστη Αβιμελεχ τῇ ἀπαντήσῃ αὐτοῦ « Et David arrive à Nob, chez Ahimélek le prêtre. Et Ahimélek fut étonné de sa venue » (*Premier livre de Samuel / Premier livre des Règnes* 21, 2).

<sup>4</sup> εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ (*Évangile selon Marc* 2, 26).

<sup>5</sup> Cf. *Premier livre de Samuel / Premier livre des Règnes* 21, 7.

<sup>6</sup> *Évangile selon Marc* 2, 26.

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 1, 1-3.

<sup>8</sup> *Évangile selon Marc* 1, 1. Dans certains témoins, on trouve d'ailleurs au début de *Marc* 1, 2 « comme il est écrit chez les prophètes » (Καθὼς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις) à la place de « comme il est écrit chez le prophète Isaïe » (Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ) (cf. Barbara Aland, Kurt Aland *et al.*, *Novum Testamentum Graece*, *op. cit.*), ce qui permet de rendre compte d'un emprunt au prophète Malachie, en plus de la reprise d'Isaïe. Nous reprenons ici la leçon « comme il est écrit chez le prophète Isaïe », dont il nous paraît plus probable qu'elle soit la plus ancienne. Il est en effet plus vraisemblable d'imaginer qu'un copiste, en réalisant que la citation comporte aussi des mots repris de *Malachie*, aurait corrigé « chez le prophète Isaïe » en « chez les prophètes », plutôt que l'inverse (un copiste choisissant d'effacer la référence à un autre prophète qu'Isaïe, en remplaçant « chez les prophètes » par « chez le prophète Isaïe »).

qui suivent (φωνή βοῶντος... « *voix de celui qui crie*<sup>1</sup>... ») se trouve dans le livre d'*Isaïe* : les mots qui précèdent (ἰδοῦ ἀποστέλλω... τὴν ὁδὸν σου « *Voici, j'envoie ... ton chemin*<sup>2</sup> ») sont empruntés soit au livre de *Malachie* soit au livre de l'*Exode*<sup>3</sup>.

Un même flou par rapport aux références intertextuelles apparaît dans les *Stromates*, par exemple dans la manière dont Clément reprend l'épisode de l'union de Thamar et Juda en *Genèse* 38<sup>4</sup>. Dans le texte d'origine – que ce soit en hébreu ou en grec – Thamar devient veuve à deux reprises sans avoir eu d'enfant<sup>5</sup>. Comme son beau-père Juda refuse de l'unir à un autre de ses fils<sup>6</sup>, elle se déguise<sup>7</sup>, est prise par Juda pour une prostituée<sup>8</sup> et conçoit de lui<sup>9</sup>. L'histoire est présentée de manière très différente dans les *Stromates* :

Ἔχουσ δ' ἂν καὶ ἄλλην εἰκόνα τῶν εἰρημένων τὴν Θάμαρ ἐπὶ τριόδου καθεσθεῖσαν καὶ πόρνης δόξαν παρασχούσαν, ἣν ὁ φιλομαθῆς Ἰούδας (δυνατὸς δὲ ἐρμηνεύεται) ὁ μηδὲν ἄσκεπτον καὶ ἀδιερεύνητον καταλιπὼν ἐπεσκέψατο καὶ πρὸς αὐτὴν ἐξέκλινεν, σφύζων τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμολογίαν.

« On aurait aussi une autre image de nos propos [que les études préparatoires permettent d'atteindre la philosophie et que la philosophie permet d'atteindre la sagesse – *Stromates* 1, 5, 30, 1 – ou que la sagesse s'enseigne – *Stromates* 1, 5, 31, 2] dans avec Thamar assise au carrefour et offrant une apparence de *prostituée* [*Genèse* 38, 15], Thamar que Juda, amoureux des savoirs (et son nom se traduit par "capable"), lui qui ne laissait rien sans l'avoir considéré et étudié, la considéra et *changea de chemin* [*Genèse* 38, 16] pour aller vers elle, en sauvegardant son accord avec Dieu.<sup>10</sup> »

Le désir érotique de Juda devient, chez Clément, un désir de connaissance.

Si l'on considère maintenant les récits enchâssés dans l'*Évangile selon Marc* et dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, ils apparaissent eux aussi marqués par un flou similaire. Pour le premier de ces deux textes, par exemple, nous avons vu que le récit sur le grain de sénevé était

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 3.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 1, 2.

<sup>3</sup> Nous indiquons dans le tableau ci-dessous en italiques les mots communs avec *Marc* 1, 1-3.

<i>Malachie</i> 3, 1	<i>Exode</i> 23, 20	<i>Isaïe</i> 40, 3
« <i>Voici, moi, j'envoie mon messenger au dehors, et il veillera sur ton chemin devant mon visage</i> »	« Et <i>voici, moi, j'envoie mon messenger devant ton visage, pour qu'il te garde sur ton chemin</i> »	« <i>Voix de celui qui crie dans le désert : "Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits les chemins de notre Dieu"</i> »

Pour le texte grec de *Malachie*, nous suivons Joseph Ziegler (*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Duodecim Prophetiae, op. cit.*). Pour *Exode*, nous reprenons le texte édité par John William Wevers (*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Exodus, Göttingen, Vandenkoeck & Ruprecht, 1991*). Pour *Isaïe*, nous suivons Joseph Ziegler (*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Isaias, op. cit.*).

<sup>4</sup> *Genèse* 38, 6-26. Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* et John Williams Wevers, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. 1. Genesis, op. cit.*

<sup>5</sup> *Genèse* 38, 6-10.

<sup>6</sup> *Genèse* 38, 11.

<sup>7</sup> *Genèse* 38, 14.

<sup>8</sup> *Genèse* 38, 15.

<sup>9</sup> *Genèse* 38, 24.

<sup>10</sup> *Stromates* 1, 5, 31, 6.

marqué par une oscillation, concernant la plante issue de ce grain, assimilée à la fois à une « plante du potager » et à un arbre<sup>1</sup>. Les « paraboles » (ΠΑΡΑΒΟΛΗ) de la *Lettre* ne sont pas exempts d'incertitudes similaires. C'est le cas notamment de la première d'entre elles :

ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜ̄ ΝΤΜΝΤΡ̄ΡΟ ΝΜΠΗΥΕ · ΕΣΤ̄ΝΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>ΛΖ ΝΒ̄ΝΝΕ · ΕΝΤΑΖΔΝΕΥΚΔΡΠΟΣ ΖΕ†Ε  
 ΜΠΕΥΚΩΤΕ · ΔΥΤΕΥΟ ΔΒΔΛ ΝΖΕΝΩΒΕ ΔΥΩ ΝΤΑΡΟΥ† ΟΥΩ ΔΖΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ · ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ  
 ΘΕ ΜΠΚΔΡΠΟΣ ΝΤΑΖΩΠΕ · ΔΒΔΛ ΖΝ †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ ΝΤΑΡΟΥΤΔΚ<Μ>Υ ΔΥΧΠΟ ΝΖΝΚΔΡΠΟΣ ΖΙΤ̄Ν ΖΔΖ  
 · ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΩΣΔΜ †ΝΟΥ ΔΡ̄ ΝΙ ΤΩ ΣΕ ΒΒ̄ΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤ̄

« Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux, car il ressemble à une branche de dattier dont les fruits se sont répandus autour d'elle. Elle a fait sortir des feuilles et quand elles ont poussé elles ont asséché la tête. Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. Ce serait certes une bonne chose s'il y avait possibilité maintenant de faire des plants nouveaux sans la trouver<sup>2</sup>. »

La réalité naturelle à laquelle le passage fait référence est difficile à établir et nous n'avons pu proposer une lecture du passage<sup>3</sup> qu'en dissipant certaines incertitudes. Outre des problèmes d'établissement du texte, il est difficile de savoir exactement à quoi renvoie †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « cette racine unique<sup>4</sup> » : la formule pourrait être une manière d'évoquer la « branche », le « dattier » ou encore la « tête ». De la même manière, les fruits dont la naissance est décrite ensuite apparaissent ΖΙΤ̄Ν ΖΔΖ « à partir de nombreux / nombreuses<sup>5</sup> », sans qu'un nom y soit associé : il nous a semblé opportun de supposer une ellipse du mot ΝΟΥΝΕ « racine », mais d'autres hypothèses sont possibles<sup>6</sup>.

Enfin, l'*Évangile selon Marc*, de la *Lettre apocryphe de Jacques* et des *Stromates* présentent des caractéristiques qui empêchent de proposer des liens dépourvus d'ambiguïté entre le monde principal qu'ils déploient et une réalité extérieure au texte. La fin abrupte de l'*Évangile selon Marc*, que nous avons déjà commentée, conduit à mettre en doute la fiabilité de ce qui est raconté<sup>7</sup>. Il en est de même pour le récit principal de la *Lettre* dans la mesure où Jacques, le personnage censé rapporter les propos du « Seigneur » et la rencontre de ce dernier avec les disciples, reçoit plusieurs reproches de la part de Jésus<sup>8</sup>. Enfin, les dernières lignes du livre VII des *Stromates* – le dernier qui nous soit parvenu de manière complète – comporte une expression susceptible de remettre en cause tout ce qui précède.

<sup>1</sup> Cf. *supra*.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35.

<sup>3</sup> Cf. *supra*.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 30-31.

<sup>5</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 32.

<sup>6</sup> Ainsi, Donald Rouleau sous-entend le mot « pousses » (« L'Épître », *cap. cit.*, p. 57).

<sup>7</sup> C'est l'objet principal de l'article de Norman Petersen, « When is the end not the end? », *art. cit.*.

<sup>8</sup> Cf. *infra* dans la même section et *Lettre apocryphe de Jacques*, p. 9, 24 – p. 10, 6 notamment.

Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες.

« Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les Stromates, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte.<sup>1</sup> »

Les *Stromates* auraient progressé οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν « non pas selon la vérité ». Comme l'indique Alain Le Boulluec<sup>2</sup>, l'expression est liée à λεληθότως « de façon cachée », par un polyptote difficile à traduire en français. La comparaison avec la *Lettre apocryphe de Jacques* et, surtout, avec l'*Évangile selon Marc*, nous donne une raison de maintenir ici le sens de « vérité ». Le texte de Clément ne procède pas « selon la vérité » parce qu'il n'établit pas de références claires et sans ambiguïté avec une réalité extérieure : s'il transmet une « vérité » ce n'est pas en tant que celle-ci serait exprimable dans un langage utilisé pour faire référence.

Ainsi, aucun des trois textes de notre corpus ne présente de références claires et sans ambiguïté, pour aucun des mondes qu'ils déploient : le passage eschatologique de *Marc* 13 demeure incertain ; les références intertextuelles à d'autres écrits demeurent floues ; les récits enchâssés que sont notamment les paraboles se révèlent difficiles à lier à une réalité extérieure et les mondes principaux que présentent les trois œuvres sont frappés d'incertitude.

Une autre caractéristique de ces différents mondes, envisagés comme références, permet de préciser en quoi l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément conduisent malgré tout à une vérité d'un autre genre. Cette caractéristique est liée à l'organisation particulière des trois textes dont nous avons vu<sup>3</sup>, qu'elle faisait de chaque œuvre à la fois un ensemble hétérogène – c'est-à-dire divisé en passages relevant chacun de différents genres – et un ensemble homogène – donc l'équivalent d'une matière textuelle première pouvant être agencée de façons inédites.

Les différents mondes que nous avons envisagés pour saisir les textes en tant que références correspondent à l'aspect hétérogène de l'organisation de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* : cet aspect fait qu'il est possible de distinguer dans l'écrit attribué à Marc des

---

<sup>1</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 3.

<sup>2</sup> « Clément joue sur le rapport entre les signifiants λεληθότως et ἀλήθειαν. » (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VII*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, n. 6 p. 331). Pour cette raison, Alain Le Boulluec traduit οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν par « en évitant d'être clairs » (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VII, op. cit.*).

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 2.

passages faisant référence à un monde principal, des passages – les paraboles et passages « en paraboles » – faisant référence à des mondes secondaires, des passages faisant référence à d'autres écrits et un passage – le discours de *Marc* 13 – de nature eschatologique.

Mais chaque œuvre du corpus est également, en même temps, homogène quant à son organisation, ce qui conduit la distinction entre ces mondes référentiels à être constamment brouillée.

Ainsi, dans l'*Évangile selon Marc*, il existe un brouillage des limites, au moyen d'une répétition lexicale, entre le discours sur la fin des temps au chapitre 13 et le récit principal, plus précisément la section narrative de la prière à Gethsémani<sup>1</sup>. Dans les dernières lignes de ce discours figure l'histoire d'un homme parti en voyage, qui « à son portier a donné l'ordre de *veiller* (γρηγορῶ) »<sup>2</sup>. À deux reprises, Jésus adresse ensuite, à l'impératif, le même commandement aux quatre auditeurs du discours sur la fin des temps, Pierre, Jacques, Jean et André<sup>3</sup> :

Γρηγορεῖτε οὖν

« Veillez donc<sup>4</sup> »

Ὁ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω ἰ γρηγορεῖτε.

« Ce que je vous dis, c'est à tous que je le dis : veillez<sup>5</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 14, 32-42

<sup>2</sup> Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεῖς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἐκάστω τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ. « C'est comme un homme parti en voyage qui a quitté sa maisonnée et qui a donné l'autorité à ses serviteurs, à chacun son travail et à son portier il a donné l'ordre de veiller. » (*Évangile selon Marc* 13, 34) Même s'il n'est pas d'emploi spécifiquement judéo-chrétien (cf. par exemple Achille Tatius, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, IV, 17, texte édité et traduit par Jean-Philippe Garnaud, Paris, Les Belles Lettres, 1991), le verbe γρηγορῶ, dérivé de ἐγείρω « éveiller, faire se lever » (cf. George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of The New Testament*, Londres, T&T Clark, 1922, p. 96 et Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit.), est rarement employé avant les livres les plus récents de la Septante (cf. entre autres *Baruch* 2, 9 et *Deuxième livre d'Esdras* 17, 3 – *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. XV. Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, texte édité par Joseph Ziegler et *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. VIII, 2. Esdrae liber II*, texte édité par Robert Hanhart, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 et 1993). Il est alors un équivalent de l'hébreu גִּרְשָׁ (cf. George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of The New Testament*, op. cit., p. 96). Voir aussi Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961).

<sup>3</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 3 : Καὶ καθημένον αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας « Et comme il était assis sur la montagne des Oliviers, en face du sanctuaire, Pierre, Jacques, Jean et André l'interrogèrent en particulier. »

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 13, 35.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 13, 37.

Or, les deux mêmes impératifs figurent dans les propos de Jésus à ses compagnons à Gethsémani<sup>1</sup> :

μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε

« demeurez ici et veillez<sup>2</sup> »

Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε

« Veillez et priez<sup>3</sup>. »

Trois autres points communs unissent les deux passages. Tout d'abord, dans le chapitre 13, les disciples sont enjoint à veiller « de peur que [le seigneur de la maisonnée], venu tout à coup, ne [les] *trouve endormis* » (μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρη ὑμᾶς καθεύδοντας)<sup>4</sup>. À deux reprises, à Gethsémani, Jésus « *trouve* » ceux qui l'accompagne « *endormis* » (εὕρισκεῖ αὐτοὺς καθεύδοντας<sup>5</sup>). Ensuite, trois des quatre auditeurs du discours sur la fin des temps sont présents dans la section narrative de *Marc* 14, 32-42 : le discours est adressé à Pierre, Jacques, Jean et André<sup>6</sup> tandis que, dans la plus grande partie de 14, 32-42, Jésus est accompagné par Pierre, Jacques et Jean, à qui il adresse les deux appels à veiller que nous avons déjà évoqués<sup>7</sup>. Enfin, c'est en un même lieu que ces paroles sont prononcées et que cette partie de la narration principale a lieu : Jésus prononce le discours sur la fin des temps « sur la montagne des Oliviers »<sup>8</sup> et, d'après le récit de Marc, Gethsémani fait partie de cette même montagne<sup>9</sup>. De cette façon, il devient difficile de savoir à quelle réalité extérieure au texte font référence, respectivement *Marc* 13, 5-37 et *Marc* 14, 32-42. En raison des points communs entre les deux passages, *Marc* 13, 5-37 ne peut être envisagée comme faisant seulement référence à une réalité d'ordre eschatologique et *Marc* 14, 32-42 ne peut être envisagé comme faisant seulement référence à une réalité narrative : chacun fait référence à la fois à ces deux réalités différentes.

---

<sup>1</sup> Pour le lieu où ces propos sont prononcés, cf. *Évangile selon Marc* 14, 32 : Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ « Et ils vont en un lieu dont le nom est Gethsémani ».

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 34.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 14, 38.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 13, 36.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 14, 37. Cf. aussi εὗρεν αὐτοὺς πάλιν καθεύδοντας – *Marc* 14, 40.

<sup>6</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 3.

<sup>7</sup> En *Marc* 14, 33, Jésus « prend à part Pierre, Jacques et Jean » (Καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ). En 14, 32, il avait demandé aux autres disciples de « s'asse[oir] ici, le temps qu'[il] ai[t] prié » (Καθίσατε ὧδε, ἕως προσεύξωμαι).

<sup>8</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 3 : Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἔλαιων « Et comme il était assis sur la montagne des Oliviers... »

<sup>9</sup> En *Évangile selon Marc* 14, 26, Jésus et les disciples « après avoir chanté, sortirent pour aller à la montagne des Oliviers » (ὕμνησαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). Suivent une déclaration de Jésus (14, 27-28) et un court dialogue entre Jésus et Pierre (14, 29-31), puis les personnages « vont en un lieu dont le nom est Gethsémani » (ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ) (14, 32). Ce lieu semble donc faire partie de la « montagne des Oliviers ».



La même conclusion est valable pour les références intertextuelles présentes dans l'*Évangile selon Marc* et dans les *Stromates*.

Les différences que nous avons relevées entre l'histoire de David recevant les pains de proposition en *1 Samuel / 1 Règne* 21, 2-7 et sa reprise par Jésus en *Évangile selon Marc* 2, 25-26 conduisent en même temps à un brouillage entre ce monde intertextuel et le monde du récit principal. Ainsi, le changement concernant la fonction d'Ahimélek qui, de « prêtre », devient « grand-prêtre », est significatif peut être mis en lien avec les « grands-prêtres » (ἀρχιερεῖς), qui interviennent à plusieurs reprises comme des adversaires de Jésus, notamment lors de sa Passion, qu'il s'agisse d'un groupe (« les grands-prêtre ») ou d'une personne seule – une figure unique caractérisée comme « le grand-prêtre »<sup>1</sup>. Au contraire, les « prêtres » (ιερεῖς) n'apparaissent jamais dans le récit<sup>2</sup>. De même, le fait que la rencontre entre David et Ahimélek ait lieu, dans la reprise faite Jésus, après que le roi est entré « dans la maison de Dieu » (εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ<sup>3</sup>) renforce les liens entre le récit secondaire sur David et le récit principal sur Jésus, puisque ce dernier est présenté comme « entrant dans le sanctuaire » (εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν<sup>4</sup>) en *Marc* 11, 15. Enfin, le fait que, en *Marc* 2, 26, David remette les pains consacrés à ses compagnons peut être rapproché de Jésus donnant à manger à ceux qui l'accompagnent, notamment en multipliant des pains (ainsi que des poissons)<sup>5</sup>.

De la même manière, il n'est pas anodin que, dans sa reprise de *Genèse* 38, 6-26, Clément transforme le désir érotique de Juda en désir de connaissance : ce détail, dû à l'intertexte, conduit à rapprocher cette réécriture d'un épisode biblique de certains éléments appartenant au discours propre à Clément – ce que nous avons désigné comme le monde principal des *Stromates*. Juda est ainsi rapproché du lecteur du texte, prêt à les étudier en détails pour avoir accès aux vérités transmises par l'auteur, selon un élan qui, dans les expressions

---

<sup>1</sup> « Les grands-prêtres » (οἱ ἀρχιερεῖς) interviennent en *Évangile selon Marc* 8, 31 ; 10, 33 ; 11, 18 ; 11, 27 ; 14, 1 ; 14, 10 ; 14, 43 ; 14, 53 ; 14, 55 ; 15, 1 ; 15, 3 ; 15, 10 ; 15, 11 et 15, 31, tandis que « le grand-prêtre » (ὁ ἀρχιερεὺς) apparaît comme personnage du récit en *Marc* 14, 47 ; 14, 53 ; 14, 54 ; 14, 60 ; 14, 61 ; 14, 63 et 14, 66.

<sup>2</sup> Ils font seulement l'objet de deux mentions : la précision que nous avons ici, en *Évangile selon Marc* 2, 26, selon laquelle « il n'était pas permis de manger » les pains consacrés « sauf pour les prêtres (ιερεῖς) », et lorsque Jésus demande au paralytique qu'il vient de guérir de « [s]e montr[er] au prêtre (ιερεὺς) » (*Marc* 1, 44).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 2, 26.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 11, 15.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 6, 35-44 et 8, 1-9. Le changement d'« Ahimélek » à « Abiathar » est plus difficile à expliquer. Nous l'interpréterions comme un moyen de mettre en relief le caractère original de la nouvelle version du récit sur David que rapporte Jésus et, conséquemment, ses liens possibles avec le récit principal de l'*Évangile selon Marc*.

employées par Clément, n'est pas sans analogie avec le désir érotique<sup>1</sup>. Le fait que Juda soit décrit comme φιλομαθής « amoureux des savoirs<sup>2</sup> » le confirme, puisque les lecteurs sont eux aussi qualifiés de φιλομαθεῖς « amoureux des savoirs<sup>3</sup> » et que le même adjectif est employé pour caractériser des ouvrages similaires aux Stromates<sup>4</sup>. Deux autres éléments conduisent à brouiller les limites entre ce passage intertextuel et le discours principal des Stromates. D'une part, Clément retient, entre autres, dans l'histoire de Thamar, la notion d'apparence : πόρνης δόξαν<sup>5</sup> παρασχοῦσα « donnant une apparence de prostituée [Genèse 38, 15]<sup>6</sup> », ce qui rapproche le personnage du jeu de dissimulation que l'auteur affirme mettre en œuvre dans son texte<sup>7</sup>. D'autre part, Clément a peut-être en tête le fait que, dans le récit d'origine, Thamar revêt un « voile » (θήριστρον en grec<sup>8</sup>). Même si le nom n'est pas directement repris en Stromates I, 5, 31, 6, dans la mesure où au moins deux liens nets apparaissent entre cette référence intertextuelle et les Stromates, cette idée de voile peut aussi être présente, au moins à l'état de trace, et être ainsi rapprochée du παρακάλυμμα « voile » auquel est comparé le style voilé en général dans le Stromate v<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Le lecteur des Stromates est notamment comparé à « l'amoureux de la chasse » (ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικός) en Stromates I, 2, 21, 1. Alain Le Boulluec identifie également chez Clément une « résurgence de l'érotique dans le déchiffrement des textes », exprimée notamment en Stromates v, 9, 56, 5 – 57, 1, passage que nous citons ci-dessous (Alain Le Boulluec, « Voile et ornement : le texte et l'addition des sens, selon Clément d'Alexandrie », in Collectif, *Questions de sens. Études de littérature ancienne*, t. 2., Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1982, p. 53-64, repris in Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne*, op. cit., p. 387-399, p. 392).

<sup>2</sup> Stromates I, 5, 31, 6.

<sup>3</sup> Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (Stromates I, 2, 20, 1)

<sup>4</sup> ἢ καὶ Λειμώνας τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (Stromates VI, 1, 2, 1).

<sup>5</sup> Le terme peut rappeler, dans la traduction grecque du passage, l'expression Καὶ ἰδὼν αὐτὴν Ἰουδας ἔδοξεν αὐτὴν πόρνην εἶναι « Et, en la voyant, Juda crut qu'elle était une prostituée » (Genèse 38, 15 ; nous suivons John Williams Wevers, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. I. Genesis*, op. cit.).

<sup>6</sup> Stromates I, 5, 31, 6.

<sup>7</sup> Cf. notamment Ἔστι δὲ ἅ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en volant, de montrer en se taisant. » (Stromates I, 1, 15, 1)

<sup>8</sup> Genèse 38, 14.

<sup>9</sup> Ἄλλως τε καὶ πάνθ', ὅσα διὰ τινος παρακαλύμματος ὑποφαίνεται, μείζονά τε καὶ σεμνοτέραν δείκνυσι τὴν ἀλήθειαν, καθάπερ τὰ μὲν ὄρια διαφαίνοντα τοῦ ὕδατος, αἱ μορφαὶ δὲ διὰ τῶν παρακαλυμμάτων συνεμφάσεις τινὰς αὐταῖς προσχαριζομένων « Autre raison [au style qui est celui des écrits « barbares » – cf. Stromates v, 9, 56, 1] : tout ce qui, à travers un voile, apparaît en dessous, montre la vérité plus grande et plus digne, comme les fruits qui transparaissent à travers l'eau et les formes à travers les voiles qui leur ajoutent en grâce des reflets associés. » (Stromates v, 9, 56, 5) Alain Le Boulluec rapproche ce passage du « voile » comme « parure, féminine ou masculine » (Alain Le Boulluec, « Voile et ornement », op. cit., p. 392).

Ce brouillage entre les intertextes et le monde principal des *Stromates* apparaît également dans le très vaste ensemble de citations et références habituellement désigné comme le « larcin » ou le « plagiat des Grecs »<sup>1</sup> c'est-à-dire l'idée que les philosophes et poètes grecs auraient dérobé les idées de la « philosophie barbare<sup>2</sup> », donc les idées exprimées dans la Bible<sup>3</sup>. Ce grief est explicite, par exemple, lorsque Clément écrit :

Τὰ δ' ἐξῆς <προσ>αποδοτέον καὶ τὴν ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστατέον.

« Il faut livrer en plus ce qui vient ensuite et il faut maintenant présenter plus clairement le vol par les Grecs de la philosophie barbare<sup>4</sup>. »

*A priori* cette accusation semble difficilement compatible avec la revendication, par l'auteur des *Stromates*, de « ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires<sup>5</sup> » chez les Grecs<sup>6</sup>. Cette aporie n'en est plus une si l'on prend en compte certaines évocations du larcin par Clément, évocation qui conduisent à considérer comme deux phénomènes similaires, d'une part le vol qu'auraient commis les Grecs ; d'autre part la façon dont l'auteur présente ses propres *Stromates*. Cette similitude justifie que Clément cite aussi souvent et largement les auteurs grecs. Elle constitue en outre un nouveau brouillage,

---

<sup>1</sup> Sur le « larcin des Grecs » dans la littérature patristique en général, on peut citer entre autres Ignazio Sanna, « L'argomento apologetico "Furta Graecorum" », in Marcello Bordoni (dir.), *Problemi attuali di filosofia – teologia – diritto. Studio della Pontificia Università Lateranense per il 50. della nuova sede*, Rome, Libreria editrice lateranense, 1989, p. 119-143) et Daniel Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.

<sup>2</sup> Sur cet usage du mot « barbare » par Clément, cf. Alain Le Boulluec, « La rencontre de l'hellénisme et de la "philosophie barbare" selon Clément d'Alexandrie », in Suzanne Saïd (dir.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989*, Leiden-New York, Brill, 1991, p. 233-250, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne, op. cit.*, p. 77-89. À propos de la distinction entre « Grecs » et « Barbares », le chercheur y indique que « les "Barbares", en l'occurrence, sont les Hébreux. Mais il faut préciser, d'une part, que pour le théologien Clément, le plan divin accorde aux Hébreux la prépondérance dans la relation entre les deux peuples, puisque Dieu leur a fait don de la Loi ; ainsi le chrétien doit-il revendiquer comme un titre d'honneur l'appellation de "barbare" » (Alain Le Boulluec, « La rencontre de l'hellénisme », *cap. cit.*, p. 78). La « philosophie barbare » désigne alors les Écritures.

<sup>3</sup> Nous avons proposé quelques pistes proches du rapport que nous envisageons ici entre l'argument du larcin des Grecs et l'écriture voilée des *Stromates* dans Antoine Paris, « Du larcin à la quête de vérité. Les métamorphoses du plagiat dans les *Stromates* », in Paloma Bravo, Sylvie Laigneau-Fontaine et Giuseppe Sangirardi (dir.), *Machines à voler les mots. Idéologies, pratiques et techniques du plagiat*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2017, p. 155-163.

<sup>4</sup> *Stromates* v, 14, 89, 1.

<sup>5</sup> οὐδὲ ὀκνήσει συγχρησασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (*Stromates* I, 1, 15, 3)

<sup>6</sup> Le fait que la « philosophie » et les « connaissances préliminaires » mentionnées en *Stromates* I, 1, 15, 3 sont celles des Grecs est explicité en *Stromates* I, 1, 15, 4 : Οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλόγον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἕλληνας Ἕλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν [*Première épître aux Corinthiens* 9, 20]. « Il est raisonnable en effet non seulement de devenir Juif à cause des Hébreux et de ceux qui sont soumis à la Loi, comme le dit l'apôtre, mais aussi Grec à cause des Grecs, pour tous les gagner. »

en termes de références, entre les mondes secondaires liés à ces intertextes et le monde principal des *Stromates*.

En effet, Clément lie l'accusation de plagiat à l'encontre des Grecs à la fragmentation de la vérité :

Ταύτη δ' ἂν εἶεν κλέπται καὶ ληστὰι οἱ παρ' Ἑλλησι φιλόσοφοι καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας παρὰ τῶν Ἑβραϊκῶν προφητῶν μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ' ἐπίγνωσιν λαβόντες, ἀλλ' ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα

« Par là les philosophes grecs peuvent être dits *voleurs et brigands* [*Évangile selon Jean* 10, 8], puisqu'avant même la venue du Seigneur ils ont pris chez les prophètes hébreux des parties de la vérité, non pas par une recherche, mais en se les appropriant comme leurs dogmes à eux<sup>1</sup> »

La faute des philosophes grecs selon Clément ne consiste pas dans le fait d'avoir divisé la vérité en « parties » (μέρη), mais dans celui de s'être « approprié » ces parties. Le larcin des Grecs est lié avant tout à leur « amour-propre » (φιλαυτία<sup>2</sup>). Celle-ci écartée, le plagiat par les auteurs grecs est une fragmentation similaire à celle des corps de Bacchus et de Penthée<sup>3</sup>, donc une fragmentation similaire à celle des *Stromates* eux-mêmes<sup>4</sup>.

De la même façon enfin, les limites entre le monde principal de *Marc* et de la *Lettre* et les mondes déployés par les récits enchâssés que sont, respectivement, les paraboles et les propos « en paraboles » de l'*Évangile* et les paraboles de la *Lettre* sont brouillées par certains échos entre les premiers et les seconds. Le fait que, dans la parabole de *Lettre* p. 12, 22-33, l'épi « a rempli (ΔΥΜΟΥ2) le champ d'épis pour une autre année<sup>5</sup> » peut être rapproché des propos que le Sauveur adresse à Pierre et Jacques quant au fait d'« emplir » et d'« être empli » (ΜΟΥ2)<sup>6</sup>, d'autant plus que la parabole se termine par une injonction à « être empli(s) » :

<sup>1</sup> *Stromates* I, 17, 87, 2.

<sup>2</sup> Cf., entre autres, Ὡν μὲν γὰρ δὴ κλέπται, καὶ δὴ καὶ ταῦτα ἀποδεικτέα περὶ αἰρηθείσης αὐτοῖς τῆς φιλαυτίας « Les choses dont ils [les Grecs] sont voleurs, ce sont elles précisément qu'il faut démontrer, en retirant l'amour-propre qui les enveloppe » (*Stromates* II, 1, 2, 3) et ἀλλ' ἡ φιλαυτία τῶν Ἑλλήνων διδασκάλους τινὰς ἀνθρώπους ἀνακηρύττει « mais l'amour-propre des Grecs proclame que leurs maîtres sont des hommes » (*Stromates* VI, 7, 58, 3).

<sup>3</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1-6. Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 1.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 1.

<sup>5</sup> ΔΥΜΟΥ2 ΝΤΣΩΦΕ Ν2Ν2Μ̄C · ΔΚΕΡΔΜΠΕ (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 26-27).

<sup>6</sup> 2ΔΠ[ḲῶP̄ ΟΥΩΦΒ ΠΔ]ΧΕ4 ΧΕ ΕΤ[ΒΕ ΠΕΕΙ Δ2ΙΧΟΟC] ΝΗΤ̄N ΧΕ [ΩΦΠΕ ΕΡΕΤ̄Μ̄ΜΗ2 ΧΕ] <sup>5</sup> ΚΔC Ν̄NΕ [Τ̄NΩΧ4 ΝΕΤCΩΧ4] Ν̄ΔΕ CΕN[ΔΟΥΧΕΕΙ] ΕN · ΝΔN[ΟΥ] ΠΜΟΥ2 ΓΔΡ Δ[Υ]Φ [ΠCΦ]Χ̄4 2ΔΥ · ΚΔΤΔ Τ2Ε CΕ ΕΝΔΝΟΥ ΤΡΕΚCΩΧ̄ 4 ΔΥΩ ΤΡΕΚΜΟΥ2 2ΦΩ4 2ΔΥ ΤΕΕΙ ΤΕ <sup>10</sup> Τ2Ε · ΦΔ4CΦΧ̄B̄ Ν̄CΙ ΠΕΤΜΗ2 ΔΥΩ ΜΔ<4>ΜΟΥ2 Ν̄CΙ ΠΕΤCΔΧ̄4 Ν̄ΘΕ ΕΦΔΥΜΟΥ2 Ν̄CΙ ΠΕΤCΔΧ̄4 · ΔΥΩ ΠΕΤΜΗ2 2ΦΩ4 ΦΔ4ΧΦΚ ΔΒΔΔ Μ̄ΠΡΩΦΕ ΩΦΕ CΕ ΔCΦΧ̄B̄ <sup>15</sup> 2ΩC ΕῩN̄ CΔΜ · ΔΜΟΥ2 ΤΗNΕ ΔΥΩ ΔΜΟΥ2 · 2ΩC ΕῩN̄ CΔΜ ΔCΦΧ̄B̄ ΧΕΚΔC ΕΡΕΤΝΔCΜCΔ[Μ ΔΜΟ]Υ[2] ΔΡΩΤ̄N̄ Ν̄NΟΥ2ΟΥΟ ΩΦΠΕ CΕ ΕΡΕΤ̄Μ̄ΜΗ2 ΔΒΔΔ 2M̄ ΠΠNΕΥΜΔ <sup>20</sup> ΕΡΕΤ̄N̄CΔΧ̄4 Ν̄ΔΕ ΔΒΔΔ 2M̄ ΠΛΟΓΟC ΠΛΟΓΟC Ν̄ΓΔΡ ΠΕ ΤΨΥΧΗ ΟΥΨΥΧΗ ΔN ΤΕ. « Le Sauveur répondit, il dit : "À cause de cela je vous ai dit « Soyez emplis ! » : pour <sup>5</sup> que vous ne diminuiez pas. Mais ceux qui diminuent ne seront pas sauvés. Elle est bonne la plénitude en effet et la diminution est mauvaise, de même donc qu'est bonne ta diminution et que ta plénitude au contraire est mauvaise, de même <sup>10</sup> il diminue,

ΧΕΚΛΑΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « afin que vous soyez emplis du règne<sup>1</sup>. » Pour l'Évangile, nous avons déjà rapproché<sup>2</sup> la présence du mot οίκια « maisonnée » dans le discours « en paraboles<sup>3</sup> » de Marc 3, 23b-28<sup>4</sup> et celle du mot οἶκος « maison » dans le récit principal, juste avant que Jésus ne prononce ce discours<sup>5</sup>. Un autre brouillage entre les références des récits enchâssés que sont les paraboles et les références du récit principal est constitué par la présence du nom συκῆ « figuier » dans une « parabole »<sup>6</sup> et dans un épisode de la narration concernant Jésus et ses disciples<sup>7</sup>.

Ainsi, l'Évangile selon Marc la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément ne font jamais simplement et directement référence à une réalité extérieure au texte. Pour reprendre la théorie du langage de Ludwig Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*<sup>8</sup>, ils ne « disent » pas, et ce, pour trois raisons.

Premièrement, aucun de ces textes ne fait référence à un monde unique, mais à deux ou à quatre mondes différents.

Deuxièmement, les références à ces mondes sont très souvent floues.

Troisièmement, l'organisation particulière de ces trois textes, par son aspect en partie homogène, brouille les limites entre ces différents mondes. Il est impossible, dans l'Évangile, de faire référence au monde du récit sans faire en même temps référence au monde des paraboles ; impossible, dans la Lettre, de parler de Jésus et des disciples sans parler en même temps des réalités naturelles évoquées par les paraboles ; impossible, dans les Stromates, de citer les auteurs grecs sans faire référence, en même temps au texte de Clément.

---

celui qui est empli et il ne s'emplit pas, celui qui est diminué, comme s'emplit celui qui est diminué, et celui qui est empli, au contraire, devient parfait suffisamment. Il faut donc diminuer<sup>15</sup> en tant qu'il est possible de s'emplir et vous emplir en tant qu'il est possible de diminuer, afin que vous puissiez vous emplir davantage. Soyez ainsi emplis de l'esprit<sup>20</sup> mais diminués du logos. Car le logos est l'âme, l'âme est aussi une âme." » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 4, 2-22) Nous avons commenté ce passage *supra*, Seconde partie, chapitre 1.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 29-31.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 2, 2. B.

<sup>3</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 3, 23 : ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « il leur disait en paraboles ».

<sup>4</sup> Jésus mentionne alors une « maisonnée » (οἰκία) divisée contre une autre « maisonnée » (*Évangile selon Marc* 3, 25) ainsi que « la maisonnée du fort » (ἡ οἰκία τοῦ ἰσχυροῦ<sup>4</sup>) (*Marc* 3, 27).

<sup>5</sup> Jésus vient alors d'entrer « dans une maison » (εἰς οἶκον) (*Évangile selon Marc* 3, 19).

<sup>6</sup> Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολὴν « À partir du figuier, apprenez la parabole » (*Évangile selon Marc* 13, 28).

<sup>7</sup> *Évangile selon Marc* 11, 13-14 et 20-21. Le mot συκῆ « figuier » apparaît en *Marc* 11, 13 et 20.

<sup>8</sup> Cf. *supra*, introduction, 4.

Ces oscillations, jamais résolues, entre plusieurs types de référence, sont dues à l'existence d'un point qui échappe au langage et qui est central dans chacun des trois textes : une vérité qui ne peut être dite, mais seulement *montrée*.

Ces oscillations, jamais résolues, entre plusieurs types de référence, sont dues à l'existence d'un point qui échappe au langage et qui est central dans chacun des trois textes : une vérité qui ne peut être dite, mais seulement *montrée*.

### 3. La monstration<sup>1</sup> comme transformation

Pour Ludwig Wittgenstein<sup>2</sup>, une proposition peut *montrer* (« *zeigen* ») de deux façons.

Elle peut *montrer* ce qui échappe au langage<sup>3</sup>, c'est-à-dire ce à quoi le langage ne peut pas faire référence – selon Wittgenstein, entre autres, les « lois de la nature<sup>4</sup> », l'éthique, l'esthétique, la métaphysique, la mystique<sup>5</sup> et la « forme logique de la réalité<sup>6</sup> ». Pour Pierre Hadot, lorsqu'il reprend la terminologie de Ludwig Wittgenstein pour l'appliquer à certains textes néoplatoniciens, « le langage montre ce qu'il ne peut exprimer<sup>7</sup> ».

Elle peut *montrer* au sens où elle *se montre* en tant que suite de mots ou lettres – à l'écrit – ou de sons – à l'oral, c'est-à-dire en tant que le langage peut se montrer comme langage<sup>8</sup>. En effet, le langage cesse de faire référence, « d'avoir un sens, c'est-à-dire d'être représentatif, cesse de *dire*, lorsqu'il veut s'exprimer lui-même comme langage ; le langage ne peut se dire lui-même<sup>9</sup> ».

---

<sup>1</sup> Rappelons que nous reprenons à Christiane Chauviré (« La monstration », *art. cit.*) cette manière de désigner le langage en tant qu'il *montre* au sens que Ludwig Wittgenstein donne à ce verbe dans le *Tractatus* (*cf. supra*, introduction, 4. C.).

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein parle de ce qui est « inexprimable » (« *unaussprechlich* ») (Ludwig Wittgenstein, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 6.522. Rappelons que lorsque nous citons l'article de Wittgenstein ou sa traduction en français par Gilles-Gaston Granger, nous reprenons la numérotation des paragraphes choisie par Ludwig Wittgenstein (*cf. supra*, introduction 4., A.).

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 6.371.

<sup>5</sup> *Cf. supra*, introduction 4., C.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.121.

<sup>7</sup> Pierre Hadot, « Réflexions », *art. cit.*, p. 479.

<sup>8</sup> « La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique » (Ludwig Wittgenstein, « Logisch-philosophische Abhandlung », *art. cit.*, 4.12).

<sup>9</sup> Pierre Hadot, « Réflexions », *art. cit.*, p. 475. Pour Martin Pulido, le langage ne peut faire référence au langage parce qu'« [o]n ne peut sortir du langage par le langage pour dépendre le langage » (Martin Pulido, « The Place of Saying », *art. cit.*, p. 17) : le langage ne peut donc se *dire*, mais seulement se *montrer*.

Or, pour Ludwig Wittgenstein, ces deux types de monstration peuvent être considérés comme liés l'un à l'autre, si l'on considère notamment la façon dont le langage peut évoquer son propre rapport à la réalité : pour cela, il doit présenter une « forme logique » commune à lui-même et au réel, donc *se montrer* comme langage en même temps qu'il *montre* une réalité qui dépasse le langage<sup>1</sup>.

Selon nous, le langage écrit qui forme l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément présente les deux mêmes types de monstractions, également liés entre eux. Parce que chacun des trois textes fait référence de manière floue à deux ou à plusieurs mondes entre lesquels les limites sont brouillées, ils ne *disent* pas, mais ils *montrent*.

Nous verrons d'abord comment chacune des trois œuvres affirme montrer ce que le langage ne peut dire, puis comment cette monstration de l'indicible est liée à une monstration du langage lui-même et, enfin, comment cette double monstration conduit les lecteurs à une parole nouvelle qui les transforme.

### A. La monstration au-delà du langage

En plus de présenter une absence de références précises, mettant nettement en relation un terme du texte avec une réalité unique à l'intérieur d'un monde donné, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* présentent tous les trois explicitement une impossibilité de dire, qui peut être mise en relation avec ce brouillage de la référence.

Dans l'*Évangile selon Marc*, on peut interpréter de cette manière le fait que, dans la moitié des cas où le verbe διδάσκω est employé pour Jésus, le contenu de l'enseignement n'est pas mentionné<sup>2</sup>. Autrement dit, les lecteurs sont informés qu'une parole existe, mais ce qui est dit par cette parole leur demeure inaccessible<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> « La proposition peut figurer (darstellen) la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique » (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, op. cit.*, 4.12).

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc*, 1, 21 et 22 ; 2, 13 ; 6, 2 et 6 et 34 et 10, 1.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2. Le thème du « secret marcier », à savoir l'interdiction faite par Jésus, à plusieurs reprises, de dévoiler son identité de « fils de Dieu », ne peut être interprété comme un signe que le texte ne *dit* pas. Les raisons en apparaissent si l'on étudie, par exemple, la première occurrence de ce secret marcier, dans le chapitre 3 : Καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν προσέπιπτον αὐτῷ, καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Καὶ πολλὰ ἐπέτιμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν. « Et les esprits impurs, quand ils le contemplaient [quand ils contemplaient Jésus], se jetaient à ses pieds, et ils disaient en criant : "C'est toi, le fils de Dieu !" Et, fortement, il les menaçait pour qu'ils ne le rendent pas manifeste. » (*Évangile selon Marc*

La *Lettre apocryphe de Jacques* présente un autre moyen par lequel la partie la plus importante, quantitativement parlant, de ce texte, à savoir les paroles prononcées par Jésus, sont présentées *a posteriori* comme des propos qui ne *disent* pas au sens de Ludwig Wittgenstein : interrogé par les autres disciples à leur sujet, Jacques les résume en quelques lignes, comme si la majeure partie de ses paroles avait un contenu accessoire ou s'il était incapable d'en identifier la référence :

Δ2ΟΥΩΙΝΤῆ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΑ2ΔΤΕΤῆNCΩΤῆ ΔΡΑ4 ΔΒΔΔ 2ῆΤΟΟΤ4 ῆΠCΔ2 · ΔΥΩ ΧΕ ΕΥ ΠΕ ΝΤΑ4 ΧΟΟ4  
 ΝΗΤῆ ΔΥΩ ΧΕ ΝΤΑ4ΒΩΚ ΔΤΟΝ ΔΝΔΝ ῆΔΕ Δ2ΝΟΥΩΩῆ ΝΕΥ ΧΕ Δ4ΒΩΚ Δ2ΡΗῆ ΔΥΩ ΧΕ Δ4† ΝΕΝ ῆ  
 ΝΟΥΔΕΞΙΔ ΔΥΩ Δ4ΩΠΩΠ ΝΕΝ ΤΗῆ ῆΠΩῆ2 ΔΥΩ Δ4ΩΛΠ ΝΕΝ ΔΒΔΔ ῆ2ῆΩΗΗΡΕ ΕΥῆΝΗΥ ῆῆNCΩΝ  
 ΕΔ4ῆΚΕΛΕΥΕ [ΝΕΝ] Δ[ΤΡ]ΕΝΜΕΡΙΤΟΥ 2ΩC ΕΝΔ[ΟΥ] [Χ]Ε[ΕΙ] ΕΤΒΕ ΝΕΤῆΜΕΥ

« Ils [Les dix autres disciples] demandèrent : "Qu'avez-vous entendu du maître et que vous a-t-il dit et où est-il allé ?" Et nous, nous leur avons répondu : "Il est allé en haut et il nous a donné la main droite et il nous a promis à tous la Vie et il nous a dévoilé des fils qui viendront après nous, nous ordonnant de les aimer, dans la mesure où nous serons sauvés à cause de ceux-là<sup>1</sup>." »

Enfin, c'est dans les *Stromates* que l'affirmation d'un texte dépassant le langage est la plus explicite. Clément revendique notamment, au *Stromate* v, l'utilisation d'un « [mode] épophtique » (ὁ ἐποπτικὸς [τρόπος]<sup>2</sup>) d'investigation, procédant « par une dissolution » (ἀναλύσει<sup>3</sup>) et en « soustrayant<sup>4</sup> ». Les résultats d'une recherche menée selon ce « mode épophtique » semblent s'exprimer par un usage non référentiel du langage. À propos de la compréhension de Dieu, par exemple, le « mode épophtique » consiste, selon Clément, à saisir « non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas » (οὐχ ὃ ἐστιν, ὃ δὲ μὴ ἐστι<sup>5</sup>). Dès lors, « Dieu ne peut être ni enseigné ni dit par des humains » (μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν<sup>6</sup>).

---

3, 11-12) Dans ce passage, les paroles des « esprits impurs » ont un contenu référentiel précis : elles affirment l'identité de Jésus. Le verset ne présente donc pas aux lecteurs une absence de dire. Au contraire, les lecteurs sont, avec Jésus, les seuls à avoir accès à ce que *disent* les démons. Le *dire* n'est donc pas ici impossible : il est présent, mais frappé d'interdit par Jésus. De la même façon, les derniers mots de l'*Évangile selon Marc* – καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. « et elles [les femmes venues au tombeau] ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. » (*Marc* 16, 8) – ne comportent pas un dire absent. Le texte mentionne même précisément ce que les femmes auraient à dire en *Marc* 16, 7 puisque le jeune homme habillé en blanc qu'elles rencontrent au tombeau de Jésus leur déclare : Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. « Eh bien, partez, dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée ; là, vous le verrez, comme il vous l'avait dit. » Ce dire, comme l'affirmation que Jésus est le fils de Dieu, n'est pas impossible : une parole faisant référence existe, mais les femmes de *Marc* 16 ne la transmettent pas.

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 29 – 16, 2.

<sup>2</sup> *Stromates* v, 11, 71, 2.

<sup>3</sup> *Stromates* v, 11, 71, 2.

<sup>4</sup> Cf. l'usage du verbe ἀφαιρῶ en *Stromates* v, 11, 71, 2.

<sup>5</sup> *Stromates* v, 11, 71, 3.

<sup>6</sup> *Stromates* v, 11, 71, 5.



Étudier un texte en tant que celui-ci montre ce que le langage ne peut exprimer confronte nécessairement à une difficulté : celle de mettre en mots cette monstration alors même qu'elle est censée être indicible. À défaut de pouvoir exprimer ce que nous montrent l'Évangile, la Lettre et les Stromates, il est néanmoins possible de saisir, dans ces trois textes, le geste par lequel quelque chose est montré.

Un geste de ce genre apparaît par exemple dans l'Évangile selon Marc dans les paroles de Jésus répondant à la question que certains de ses proches lui posent sur les paraboles<sup>1</sup> :

Ἦμῖν δέδοται τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ : ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.

« À vous il a été donné le mystère du règne de Dieu ; mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles, pour qu'en regardant, ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre [Isaïe 6, 9, avec des différences par rapport au Texte Massorétique et au texte grec]<sup>2</sup> »

Nous avons précédemment interprété la présence du verbe « voir » (βλέπω) dans ce passage, présence inattendue dans une discussion sur des paroles dites et entendues, comme un signe du brouillage des limites, dans l'Évangile, entre les paraboles et le récit principal et comme le signe, par conséquent, d'une organisation en partie homogène de ce texte<sup>3</sup>. Mais il est possible également d'y voir le signe que les paraboles constituent des paroles qui font voir, donc qui montrent à ceux qui les reçoivent.

Un geste similaire vers quelque chose qui est montré aux lecteurs figure dans la Lettre apocryphe de Jacques. Dans le dialogue central, le « Seigneur », au moment d'évoquer son arrivée dans le monde, n'appelle pas ses interlocuteurs Pierre et Jacques à écouter cette parole, mais, de manière surprenante, à la voir : ΕΝΕΥ ΧΕ ΑΝΔΚ ΔΖΪΕΪ ΔΠΙ Τῼ « Voyez : moi, je suis descendu<sup>4</sup>. »

Surtout, la partie de dialogue de la Lettre est suivie par le récit d'une ascension de Jésus, à laquelle assistent Pierre et Jacques<sup>5</sup>. Or, cette ascension, racontée avant tout comme une expérience visuelle – le verbe ΝΕΥ « voir » apparaît trois fois dans ce passage<sup>6</sup> – est présentée

---

<sup>1</sup> Cf. Évangile selon Marc 4, 10.

<sup>2</sup> Évangile selon Marc 4, 11-12.

<sup>3</sup> Cf. supra, Première partie, chapitre 2, 3, C.

<sup>4</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 37.

<sup>5</sup> Lettre apocryphe de Jacques p. 15, 5-29. Nous avons cité, traduit et proposé un premier commentaire de l'ensemble de ce passage supra, Première partie, chapitre 2, 3, B.

<sup>6</sup> ΔΝΝΕΥ ΖΡΗΪ Ζῼ ΝΕΝΒΕΛ « nous vîmes de nos yeux » (Lettre apocryphe de Jacques p. 15, 10-11) ; ΔΖῼΝΕΥ Ζῼ ΝΕΝΒΕΛ « nous vîmes de nos yeux » (p. 15, 16-17) ; ΝΤΔΡΝΩΕ ' ΔΖΡΗΪ ΜΠΟΥΚΔΔΝ ' ΔΝΕΥ... ΔΛΔΥΕ « il ne nous

comme étant dans un rapport de continuité avec l'échange de paroles qui précèdent. D'une part, Pierre et Jacques, les deux interlocuteurs de Jésus dans le dialogue, sont aussi les deux témoins visuels de cet événement. D'autre part, le « Seigneur » et le narrateur ménagent tous les deux une transition entre les paroles de Jésus et son ascension :

ΝΕΕΙ †ΝΑΧΟΟΥ ΝΗΗΤῆ̄ϞΑ ΠΙΜΑ †ΝΟΥ ΔΕ ΕΕΙΝΑΒΩΚ ΔΡΗΙ ΔΠΤΟΠΟC ΝΤΔΖΙΕΙ ΜΜΑϞ [...] ΠΖΔΕ ΔΕ  
 ΝϞΕΧΕ ΔΖΙΧΟΟϞ ΝΗΤῆ̄

« Ces choses-là, je vous les dirai jusqu'à ce point. Mais maintenant, je vais partir vers le lieu d'où je suis venu. [...] Mais la dernière parole, je vous l'ai dite<sup>1</sup>. »

ΝΕΕΙ ΝΤΔΡΕϞΧΟΟΥ ΔϞΒΩΚ

« Quand il [le Seigneur] eut dit ces mots, il partit<sup>2</sup>. »

Le récit de l'ascension est ainsi comme une monstration succédant à la prise de parole de Jésus. Mais cette monstration demeure liée au langage, pour deux raisons. La première est qu'elle se déploie dans un parole écrite donnée aux lecteurs, parole qui les conduit à se représenter mentalement cette ascension. La seconde est le fait que les témoins de cet événement sont des témoins visuels mais aussi auditifs.

ΔΝCΩΤῆ̄ ΖΡΗΕΙ Ζῆ̄ ΝΕΝΜΕϞΧΕ ΔΥΩ ΔΝΝΕΥ ΖΡΗῆ̄ Ζῆ̄ ΝΕΝΒΕΛ ΔΠΖΔΥ ΝΖῆ̄ΠΟΛΕΜΟC ΔΥΩ ΟΥCΜΗ ῆ̄  
 CΔΛΠΙ Ζ Μῆ̄ ΟΥΝΔC ΝϞΤΔΡΤῆ̄

« Nous entendîmes de nos oreilles et vîmes de nos yeux le bruit de la guerre et une sonnerie de trompette avec un grand trouble<sup>3</sup>. »

ΔΖῆ̄ΝΕΥ Ζῆ̄ ΝΕΝΒΕΛ · ΔΥΩ ΔΝCΩΤῆ̄ ΖΡΗῆ̄ Ζῆ̄ ΝΕΝΜΕΖΧΕ · ΔΖῆ̄ΖΥΜΝΟC Μῆ̄ Ζῆ̄ΝCΜΟΥ Νῆ̄ΔΓΓΕΛΟC ΔΥΩ  
 ΕΥΤΕΛΗΛ ῆ̄ ΖΕΝΔΓΓΕΛΟC ΔΥΩ ΖΕΝΜῆ̄Τῆ̄ΝΔC ΝΜΠΗΥΕ ΝΕΥ ΡΖΥΜΝΕΙ

« nous vîmes de nos yeux et entendîmes de nos oreilles des hymnes et des louanges d'anges, une joie exprimée par des anges et des grandeurs des cieus qui chantaient des hymnes<sup>4</sup> »

Étrangement, l'ascension de Jésus apparaît comme une expérience faisant appel à l'ouïe plus qu'à la vue. Le caractère visuel de l'événement est même, d'une manière étrange, présenté comme paradoxal : s'il est envisageable que Pierre et Jean « v[oient] [...] une joie exprimée par des anges et des grandeurs des cieus », c'est-à-dire qu'ils saisissent par le regard les manifestations de cette joie, il est plus difficile de comprendre comment ils peuvent « v[oir] » un « bruit », une « sonnerie », « des hymnes et des louanges ». Selon nous, ce paradoxe s'explique par le fait que l'ascension de Jésus fait signe vers le caractère de monstration de la *Lettre apocryphe de Jacques*.

---

fut pas permis de voir... quoi que ce soit » (p. 15, 26-27) À chaque fois, le verbe ΝΕΥ « voir » est associé au verbe CΩΤῆ̄ « entendre ».

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 14, 19-22 et 32.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 5-6.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 9-13.

<sup>4</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 15, 16-22.

Enfin, Clément utilise des termes relatifs à la vue pour décrire la dernière partie de son programme.

Τελειωθείσης τοίνυν τῆς προθέσεως ἡμῖν ἀπάσης ἐν οἷς, εἰάν θελήσῃ τὸ πνεῦμα, ὑπομνήμασι πρὸς τὴν κατεπεύγουσαν ἐξυπηρετοῦμεν χρεῖαν (πολλὴ γὰρ ἢ τῶν προλέγεσθαι ὀφειλομένων τῆς ἀληθείας ἀνάγκη), τότε δὴ τὴν τῶ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν, τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων, ὡς μηδὲν ἐμποδῶν τῇ θεῖα ὄντως ἱεροφαντία γίνεσθαι προκεκαθαρμένων καὶ προδιατετυπωμένων τῶν προῖστορηθῆναι καὶ προπαραδοθῆναι δεόντων. Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἡρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος.

« Ainsi, l'ensemble de notre projet ayant été achevé dans les notes que, si l'Esprit le veut, nous consacrerons à ce besoin urgent (car elle est grande la nécessité de ce qui doit être dit avant la vérité), nous passerons alors à la physiologie vraiment gnostique, puisque nous aurons été initiés aux petits mystères avant les grands, de manière à ce qu'il n'y ait plus aucun obstacle à la hiérophantie vraiment divine, puisque ce qui doit être examiné et transmis auparavant aura fait l'objet d'une purification et d'une typologie préalables. En tout cas, la physiologie de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'épopie, repose sur une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique<sup>1</sup>. »

La dernière partie du programme des *Stromates* est décrite comme une θεωρία « contemplation » et au moyen de deux termes qui sont empruntés au vocabulaire des mystères grecs et font référence à la vue. Le mot ἐποπτεία « épopie », qui provient d'ἐπόπτης, lui-même dérivé de la racine ἐποπτ- « voir », signifie littéralement le « fait de voir »<sup>2</sup>. On en a conclu que l'épopie désignait une cérémonie au cours de laquelle « certains des objets sacrés étaient révélés », donc donnés à voir<sup>3</sup>. De même, le terme ἱεροφαντία « hiérophantie » provient du verbe φαίνω « manifester », « rendre visible »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Stromates* IV, 1, 3, 1-3.

<sup>2</sup> Ken Dowden, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *art. cit.*, p. 414.

<sup>3</sup> George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press, 1961, p. 274. Le témoignage d'Hippolyte de Rome dans la *Réfutation de toutes les hérésies* peut appuyer cette interprétation. En V, 38-41, l'auteur indique que dans le cadre des mystères d'Éleusis est montré aux épopies un épi de blé coupé. Que cet objet en particulier ait fait partie des objets sacrés donnés à voir à Éleusis peut être mis en doute, notamment parce qu'Hippolyte semble ici transposer dans le contexte d'Éleusis une réalité empruntée aux cérémonies phrygiennes en l'honneur d'Atis (George E. Mylonas, *Eleusis*, *op. cit.*, p. 275). Quel que soit l'objet qui était présenté, le passage confirme que l'« épopie » consistait bien en la monstration de certains objets aux personnes présentes.

<sup>4</sup> Ce que désigne exactement la ἱεροφαντία « hiérophantie » dans le contexte des mystères demeure difficile à déterminer. Le *Protrepétique* de Clément permet de déduire qu'il s'agit d'actions rituelles, accomplies par des membres des familles des Eumolpides et des Kérykes, famille auxquelles Clément applique le qualificatif de ἱεροφαντικός (*Protrepétique*, 2, 20, 2 ; cf. Clément d'Alexandrie, *Protrepétique*, *op. cit.*). Les gestes que ces officiants sont censés accomplir ne sont cependant pas clairs. On sait également par Plutarque qu'Alcibiade et son compagnon Théodoros avaient, selon Plutarque, « reproduit la dadouchie et la hiérophantie » (ἀπομιμούμενοι δαδουχίας καὶ ἱεροφαντίας) (Plutarque, *Propos de table*, 621 C. ; nous suivons le texte édité par Gregorius N. Bernardakis dans Plutarque, *Moralia*, Leipzig, Teubner, 1892.) Le mot de ἱεροφαντία apparaît également dans l'*Alexandre* de Lucien pour décrire une partie des rites instaurés par l'imposteur (Lucien, *Alexandre*, 38, 4, cf. le texte édité par Austin Morris Harmon dans Lucien, *Works*, Cambridge, Massachusetts-Londres, Harvard University Press-Heinemann, 1925). En se fondant avant tout sur le nom ἱεροφαντία lui-même, Georges E. Mylonas fait l'hypothèse que l'office du hiérophante consistait à « rendre visible » (φαίνω) des ἱερά « objets

Le fait que ces mots, pouvant être liés à l'action de montrer, soient utilisés pour décrire la dernière partie du programme de Clément nous conduit à proposer une hypothèse générale quant à celle-ci<sup>1</sup>. Nous avons vu<sup>2</sup> que cette partie finale ne figurait pas dans les *Stromates* tels qu'ils nous sont parvenus, d'où la supposition, faite par Pierre Nautin, qu'elle devait appartenir aux *Hypotyposes*, œuvre perdue et dont seulement des fragments nous ont été conservés par le *Laurentianus*<sup>3</sup>.

Selon nous, l'usage du vocabulaire de la vue par Clément à propos de cette étape finale de la progression dans son œuvre n'est pas une partie finale disparue des *Stromates*, mais une autre façon de lire les sept premiers *Stromates* : ils existeraient d'abord comme une parole qui *dit* ; l'époptie consisterait ensuite à les relire comme une parole qui *montre*. L'épanorthose *μᾶλλον δέ* « mais plutôt<sup>4</sup> » dans la présentation du *Stromate IV* confirme selon nous cette hypothèse : la dernière étape des *Stromates* n'est pas une « physiologie » parce qu'elle n'est pas un *λόγος*, un « discours », une parole qui *dit* : « mais », elle est « plutôt » une *ἐποπτεία*, c'est-à-dire une parole qui *montre* aux lecteurs.

Fondée sur un *λόγος* « discours » – le « discours » sur la nature de la « physiologie » et le *λόγος* sur la « cosmogonie », mentionné ensuite<sup>5</sup>, la dernière partie du programme de Clément serait τὸ θεολογικὸν εἶδος « le genre théologique », mais aussi « l'aspect théologique » ou « la forme théologique », si l'on considère le sens visuel que le terme *εἶδος* peut revêtir, sens qui n'est pas absent de l'ouvrage de Clément<sup>6</sup>. Si l'on accepte une telle interprétation, la dernière phrase du passage que nous avons cité n'est pas sans analogie avec la façon dont Ludwig Wittgenstein présente son *Tractatus logico-philosophicus*, dans l'avant-dernier paragraphe de ce dernier, que nous citons ici en regard du passage de Clément :

---

sacrés » : « Lui seul, au moment le plus solennel de la célébration, pouvait montrer aux fidèles les *Hiera*, révélation qui constituait l'achèvement de l'initiation. » (George E. Mylonas, *Eleusis, op. cit.*, p 230). Pour cette raison, dans leurs traductions de ce passage, Claude Mondésert et Pierre Nautin choisissent de rendre *ἱεροφαντία* par le mot français « révélation ». (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate IV, op. cit.*, p. 59 et Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" », *art. cit.*, p. 288).

<sup>1</sup> Nous avons proposé quelques pistes à ce sujet dans Antoine Paris, « From Wittgenstein to Clement and from Clement to Wittgenstein. A few Thoughts for a Literary Comparison including Patristic Literature. », dans *Studia Patristica*, à paraître.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2, C.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2, C et *infra*, annexe D.

<sup>4</sup> *Stromates IV*, 1, 3, 2.

<sup>5</sup> *περὶ κοσμογονίας* [...] *λόγος* « un discours [...] sur la cosmogonie » (*Stromates IV*, 1, 3, 3)

<sup>6</sup> On peut citer par exemple la reprise d'*Isaïe* 53, 3, « il avait perdu son apparence (*εἶδος*) » en *Stromates II*, 23, 143, 1, et celle de *Deutéronome* 4, 12, son apparence (*εἶδος*), nous ne l'avions pas vue, mais sa voix, nous l'avions entendu" dans *Stromates VI*, 6, 45, 1.

Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος.

« En tout cas, la physiologie de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'éroptie, repose sur une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique<sup>1</sup>. »

« Mes propositions sont des éclaircissements (*erläutern*) en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens (*unsinnig*), lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées (*hinaussteigen*). (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle [« *die Leiter* »] après y être monté [*hinaufsteigen*].) »

Il lui faut dépasser (*überwinden*) ces propositions. Alors, il voit le monde correctement. (*dann sieht er die Welt richtig*)<sup>2</sup> »

Outre la présence du vocabulaire de la vue dans les deux passages (ἐποπτεία « éroptie » et εἶδος « genre » ou « apparence » chez Clément ; « *sehen* » « voir » chez Wittgenstein), on trouve également dans les *Stromates* comme dans le *Tractatus* l'idée d'une ascension conduisant du langage qui *dit* au langage qui *montre* (ἀναβαίνω « monter » chez Clément ; « *hinaussteigen* » « surmonter », « *hinaufsteigen* » « monter », « *überwinden* » « dépasser », sans compter l'image de « l'échelle » [« *die Leiter* »] chez Wittgenstein). Autrement dit : dans le *Tractatus logico-philosophicus* comme dans les *Stromates*, le langage qui *dit* n'est pas le but mais seulement le moyen qui doit conduire à une *vision*.

Deux arguments permettent d'appuyer cette lecture de *Stromates* IV, 1, 3, 1-3 comme l'affirmation que les *Stromates* I à VII sont écrits pour *dire* mais aussi pour *montrer* et que cette *monstration* est la dernière étape du programme fixé par Clément.

Le premier concerne l'usage du vocabulaire des mystères par Clément. Christoph Riedweg a montré, de manière convaincante, que l'auteur des *Stromates* avait recours à cette terminologie en reprenant deux traditions<sup>3</sup>. D'une part, Clément reprend à Philon<sup>4</sup> la métaphore

---

<sup>1</sup> *Stromates* IV, 1, 3, 3.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.* et *id.* « Logisch-philosophische Abhandlung », *cap. cit.*, 6.54. Pour la dernière phrase, nous modifions la traduction de Gilles-Gaston Granger, qui propose comme équivalent pour l'expression allemande : « pour voir correctement le monde ».

<sup>3</sup> Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philo und Klemens von Alexandrien*, Berlin, De Gruyter, 1987, p. 133-138.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 133. Ainsi, dans le traité *Sur les géants*, Philon présente Moïse, en tant qu'auteur du Pentateuque, comme ἱεροφάντης ὀργίων καὶ διδάσκαλος θείων, ἃ τοῖς ὅτα κεκαθαρμένοις ὑφηγήσεται « hiérophante des mystères et enseignant des choses divines, qu'il fera comprendre à ceux dont les oreilles ont été purifiées » (Philon, *Sur les géants*, 54 ; cf. Philon, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 7-8. De gigantibus ; Quod Deus sit immutabilis*, texte édité par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1963). Surtout, l'interprétation de *Genèse* 4, 1 – Ἀδὰμ δὲ ἔγνω Ἐβαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τὸν Καὶν καὶ εἶπεν Ἐκτιθάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ. « Or, Adam connut Ève, sa femme, et elle conçut et enfanta Caïn et dit "J'ai enfanté un homme par Dieu." » (citée en *De Cherubim*, 40), dans le traité *Sur les chérubins* (cf. Philon, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 3. De cherubim*, texte édité par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1963), donne lieu à une métaphore filée empruntée aux mystères grecs. L'explication à proprement parler est précédée d'une mise en garde semblable à celle qui devait être prononcée

des mystères pour décrire la lecture allégorique des Écritures<sup>1</sup>. D'autre part, il reprend à Platon et à certains de ses héritiers<sup>2</sup> l'usage du même champ sémantique pour rendre compte d'une

---

dans le cadre des mystères d'Éleusis, pour rejeter les non-initiés, les coupables de crimes de sang et les personnes ne parlant pas grec (cf. George E. Mylonas, *Eleusis, op. cit.*, p. 240.) : ἀκοῦς ἐπιφραζάτωσαν οἱ δεισιδάιμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν· τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας « qu'ils bouchent leurs oreilles, les superstitieux, ou qu'ils s'éloignent ! car nous allons apprendre les enseignements mystériques divins aux initiés qui sont dignes des enseignements mystériques les plus saints » (Philon, *Sur les chérubins*, 42). Dans la suite du même passage, en utilisant le verbe ἱεροφαντήσομεν « nous allons agir en hiérophante » (*ibid.*, *loc. cit.*), Philon assimile la transmission de l'interprétation dont il rend compte à la ἱεροφαντία des mystères grecs. Après que l'interprétation a été présentée, l'auteur s'adresse à nouveau à ses lecteurs comme à des initiés et leur fait jurer un secret similaire à celui qui était exigé de ceux qui assistaient aux cérémonies d'Éleusis : ταῦτα, ὧ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὄτα, ὡς ἱερά ὄντως μυστήρια ψυχᾶς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε « ces interprétations, ô initiés dont les oreilles ont été purifiées, recevez-les en vos âmes comme des mystères vraiment saints et ne les divulguez à aucun des non-initiés » (*ibid.*, 48).

<sup>1</sup> Par exemple : Κατ' ἄλλους μέντοι γε τόπους ἐξεταζόμενα αἱ προειρημένα γραφαὶ ἄλλα μυστήρια μινύουσαι παρίστανται. « D'ailleurs, étudiés d'autres manières les passages des Écritures que nous avons révélés d'autres mystères. » (*Stromates* 1, 5, 32, 3, mentionné par Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie, op. cit.*, p. 133) ; Ἀπόρη μέχρι τοῦδε προχωρήσαι τὴν μυστικὴν ἐρμηνείαν « Il suffit d'avoir mené jusqu'ici cette interprétation mystérique. » (*Stromates* v, 6, 37, 1, à propos d'Exode 25-30 ; cf. Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie, op. cit.*, p. 134) ; Φασὶ δὲ οἱ μύσται λόγῳ μόνῳ ἀνελεῖν τὸν Αἰγύπτιον, ὡς περ ἀμέλει ὕστερον Πέτρος ἐν ταῖς Πράξεσι φέρεται τοὺς νοσοισαμένους τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου καὶ ψευσαμένους λόγῳ ἀποκτείνας. « Les mystes disent que c'est par sa parole seule qu'il [Moïse] a fait périr l'Égyptien [cf. Exode 2, 12] comme plus tard Pierre dans les Actes tua par une parole ceux qui avaient détourné une partie du prix du terrain et avaient menti [cf. Actes 5, 3-5]. » (*Stromates* 1, 23, 154, 1, cf. Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie, op. cit.*, p. 132)

<sup>2</sup> Christoph Riedweg parle de « tradition platonicienne » (Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie, op. cit.*, p. 129). Une telle utilisation métaphorique des mots associés aux célébrations d'Éleusis apparaît dès le *Banquet*. Dans les paroles de Diotime rapportées par Socrate, les enseignements sur l'amour sont assimilés à une initiation, culminant en une éroptie : « Voilà donc les vérités sur l'amour, auxquelles, Socrate, tu peux peut-être toi aussi être initié (μυηθείς). Mais les vérités qui en constituent le terme, objets d'une éroptie (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά), en vue desquelles les premières existent, si l'on suit ce chemin comme il faut, je ne sais si tu en serais capable. » (Platon, *Banquet, op. cit.*, 209 d – 210 a) Le *Banquet* présenterait ainsi « comme organisation profonde le déroulement schématisé d'une initiation à des mystères » (« *der schematische Ablauf einer Mysterieninitiation als Tiefenstruktur* » ; Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie, op. cit.*, p. 28). La même métaphore est utilisée par Plutarque pour décrire, dans *Isis et Osiris* une progression à travers les différents domaines qui constituent la philosophie : « ceux qui, grâce à la raison, ont abandonné ce qui est conjectural, mélangé et varié, s'élancent vers cette réalité première, simple et immatérielle et, en saisissant véritablement la vérité pure à son sujet comme dans un rite mystérique (οἶον ἐν τελετῇ), ils estiment qu'ils possèdent le but et le terme de la philosophie » (Plutarque, *Sur Isis et Osiris, op. cit.*, 382 e). Cette équivalence est encore plus développée par Théon de Smyrne, assez proche chronologiquement de Clément. Dans son *Exposition des connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon*, Théon de Smyrne compare la philosophie à une « initiation à des rites » (μύησις... τελετῆς), divisée en cinq parties : un « rituel purificateur » (καθαρμός), « la transmission des rites » (ἢ τῆς τελετῆς παράδοσις), « ce qui reçoit le nom d'éroptie » (ἐπονομαζομένη ἐποπτεία), « le couronnement et l'imposition de couronnes » (ἀνάδεις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις) et « le bonheur qui dépend de ces autres parties et consiste dans le fait d'être ami des dieux et de vivre avec eux » (ἢ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίατον εὐδαιμονία) : Καὶ γὰρ αὐτὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν. Μυήσεως δὲ μέρη πέντε· τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός· οὐτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὗς αὐτῶν εἰργασθαι προαγορεύεται, οἶον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας, καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργασθέντας ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν. Μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρω ἐστὶν ἢ τῆς τελετῆς παράδοσις· τρίτῃ δὲ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία· τετάρτῃ δὲ, ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας, ἀνάδεις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις, ὥστε καὶ ἑτέροις, ἅς τις παρέλαβε τελετὰς, παραδοῦναι δύνασθαι, δαδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἢ τινος ἄλλης ἱερωσύνης· πέμπτῃ δὲ ἢ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίατον εὐδαιμονία. Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ ἢ τῶν Πλατωνικῶν λόγων παράδοσις τὸ μὲν πρῶτον ἔχει καθαρμόν τινα, οἶον τὴν ἐν τοῖς προσήκουσι μαθήμασιν ἐκ παιδῶν συγγυμνασίαν. Ὁ μὲν γὰρ Ἐμπεδοκλῆς κρηνάων ἀπὸ πέντε ἀνιμῶντά φησιν ἀτειρεῖ χαλκῷ δεῖν ἀπορρύπτεσθαι· ὁ δὲ Πλάτων ἀπὸ πέντε μαθημάτων δεῖν φησὶ ποιεῖσθαι τὴν κάθαρσιν·

progression de l'âme<sup>1</sup>. Dans le Stromate VII, Clément évoque notamment une telle progression en la faisant culminer dans l'acte de « contempler » (ἐποπτεύω) :

Ταχεῖα τοίνυν εἰς κάθαρσιν ἢ γνῶσις καὶ ἐπιτήδειος εἰς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον μεταβολήν. Ὅθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διὰ τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον, τὸν καθαρὸν τῆ καρδία πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα.

« La connaissance est donc prompte à purifier et elle est appropriée pour la transformation qui fait passer à l'état supérieur, plein d'agrément. Ainsi, c'est facilement qu'elle fait passer l'homme à la demeure divine et sainte apparentée à son âme et que, par une lumière appropriée, elle le fait traverser les progrès mystiques jusqu'à ce qu'il soit établi au lieu suprême du repos, ayant appris à l'homme au cœur pur à contempler Dieu *face à face* [Première épître aux Corinthiens 13, 12] par une connaissance compréhensive<sup>2</sup>. »

ταῦτα δ' ἐστὶν ἀριθμητικὴ, γεωμετρία, στερεομετρία, μουσικὴ, ἀστρονομία. Τῇ δὲ τελετῇ ἔοικεν ἢ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν θεωρημάτων παράδοσις, τῶν τε λογικῶν καὶ πολιτικῶν καὶ φυσικῶν. Ἐποπτεῖαν δὲ ὀνομάζει τὴν περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὰ τῶν ἰδεῶν πραγματεῖαν. Ἀνάδεσιν δὲ καὶ κατάστασιν ἡγήτεον τὸ ἐξ ὧν αὐτὸς τις κατέμαθεν οἶόν τε γενέσθαι καὶ ἑτέρους εἰς τὴν αὐτὴν θεωρίαν καταστήσαι. Πέμπτον δ' ἂν εἴη καὶ τελεώτατον ἢ ἐκ τούτων περιγενομένη εὐδαιμονία καὶ κατ' αὐτὸν τὸν Πλάτωνα ὁμοίως θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν. « Et en effet on pourrait dire aussi que la philosophie est une initiation aux rites véritables et à la transmission des mystères qui existent véritablement. Or, il y a cinq parties de l'initiation. Celle qui vient en premier est un rituel purificateur, car la participation aux mystères n'est pas pour tous ceux qui le veulent, mais il y en a qui sont enjointes à s'écarter d'eux, comme ceux qui ont les mains qui ne sont pas pures ou une langue inintelligible, et il est nécessaire que ceux-là mêmes qui ne sont pas écartés reçoivent d'abord un rituel purificateur. Après la purification, la deuxième partie est la transmission des rites ; la troisième, ce qui reçoit le nom d'épopée ; la quatrième, qui est vraiment l'achèvement de l'épopée, est le couronnement et l'imposition de couronnes, de manière à ce qu'on puisse transmettre à d'autres personnes aussi les rites qu'on a reçus, par la dadouchie, la hiérophantie ou un autre sacerdoce ; la cinquième, le bonheur qui dépend de ces autres parties et consiste dans le fait d'être ami des dieux et de vivre avec eux. Ainsi, de cette même façon, la transmission des paroles de Platon aussi comporte une première partie qui est un certain rite de purification : c'est l'exercice pratiqué depuis l'enfance dans les sciences qui conviennent. En effet, Empédocle dit que *pour puiser aux cinq sources, il faut se laver complètement avec le bronze solide* ; de même, Platon dit que, par les cinq sciences, il faut accomplir sa purification : ce sont l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, la musique et l'astronomie. Aux rites est semblable la transmission des théories philosophiques, celles qui concernent la logique, la politique et la physique. Il appelle épopée l'activité portant sur les intelligibles, les êtres existant réellement et ce qui concerne les idées. Quant au fait de recevoir et de coiffer une couronne, il faut penser que c'est le fait de devenir comme ceux dont on a soi-même reçu les enseignements et d'établir d'autres personnes aussi dans la même contemplation. La cinquième et la plus parfaite partie est le bonheur qui dépend de ces autres étapes et, selon Platon lui-même, *l'assimilation à Dieu autant qu'il est possible*. » (Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon*, 14, 18 – 16, 2) Nous reprenons le texte grec édité par Federico M. Petrucci (*Teone di Smirne : Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2012), qui reprend, avec quelques corrections, celui de Eduard Hiller (*Theon Smyrnaeus. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem*, Leipzig, Teubner, 1878, réédité en 1995). Sur l'usage des vocabulaires des mystères par Théon de Smyrne, cf. Ken Dowden, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *art. cit.*, p. 419-421 et Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie, op. cit.*, p. 126.

<sup>1</sup> On peut citer par exemple : Αὐτίκα καὶ τὰς ψυχὰς προκαθαίρειν χρεῶν φαμεν ἀπὸ τῶν φαύλων καὶ μοχθηρῶν δογμάτων διὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ, καὶ τότε οὕτως ἐπὶ τὴν τῶν προηγουμένων κεφαλαίων ὑπόμνησιν τρέπεσθαι, ἐπεὶ καὶ πρὸ τῆς τῶν μυστηρίων παραδόσεως καθαρμούς τινας προσάγειν τοῖς μνεῖσθαι μέλλουσιν ἀξιούσιν, ὡς δέον τὴν ἄθεον ἀποθεμένους δόξαν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ τρέπεσθαι παράδοσιν. « Ainsi, nous disons qu'il faut préalablement purifier aussi les âmes des doctrines mauvaises et scélérates grâce à la droite raison, puis se tourner ainsi vers la mémorisation des idées principales, puisqu'avant *la transmission des mystères* aussi l'on juge bon d'appliquer certains *rites de purification* à ceux qui vont être initiés, parce qu'il faut qu'ils renoncent à l'opinion athée avant de se tourner vers la tradition véritable. » (Stromates VII, 4, 27, 6)

<sup>2</sup> *Stromates* VII, 10, 56, 7 – 57, 1.

Il n'est donc pas inconcevable qu'au début du *Stromate* IV, les *Stromates* I à VII soient, par le moyen du vocabulaire des mystères, assimilés à une telle progression, à cette différence que, dans ce cas précis, le est à la fois le point de départ et le point d'arrivée d'un tel parcours : point de départ en tant que les *Stromates* I à VII sont saisis comme un texte qui dit ; point d'arrivée en tant qu'ils sont reçus comme un texte qui montre. En quelque sorte, lorsque Clément utilise le champ sémantique des mystères pour son propre texte, il fusionne les deux traditions dont il est, à ce titre, l'héritier : les *Stromates* sont le lieu d'une progression (c'est l'aspect platonicien de la métaphore des mystères) et cette progression est possible si les *Stromates* sont lues et interprétées (c'est l'aspect philonien de cette même image).

Le second argument justifiant la lecture de *Stromates* IV, 1, 3, 1-3 comme l'indice que *Stromates* I-VII *disent et montrent* à la fois est constitué par deux parallèles parmi les œuvres de Clément. Dans le *Protreptique*, d'abord, on trouve un emploi de *ιεροφαντῶ* « être hiérophante », « faire une hiérophantie » ayant pour sujet *οἱ λόγοι* « les paroles » :

Ἄλις οἶμαι τῶν λόγων, εἰ καὶ μακροτέρῳ προήλθον ὑπὸ φιλανθρωπίας ὃ τι περ εἶχον ἐκ θεοῦ ἐκχέων, ὡς ἂν ἐπὶ τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν σωτηρίαν, παρακαλῶν· περὶ γάρ τοι τῆς παύλαν οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἐχούσης ζωῆς οὐκ ἐθέλουσιν οὐδ' οἱ λόγοι παύσασθαι ποτε ἱεροφαντοῦντες.

« Je crois en avoir assez dit ; peut-être même ai-je été trop long, tandis que, par amour des hommes, je répandais ce que je tenais de Dieu. C'est que je pensais pouvoir vous inviter au plus grand des biens, au salut. En vérité, quand il s'agit de la vie qui n'aura jamais, jamais de fin, les mots eux-mêmes ne veulent pas s'arrêter de faire les hiérophantes<sup>1</sup>. »

Le parallèle confirme que le vocabulaire des mystères comme métaphore filée d'une progression peut s'appliquer à un texte ; que Clément envisage bien qu'un texte puisse *montrer* comme le hiérophante fait voir les objets sacrés.

Une autre comparaison est offerte par la manière dont Clément évoque la seconde version de l'*Évangile selon Marc* dans la *Lettre à Théodore*. Cette description fait de ce texte également l'équivalent d'une célébration de mystères, *montrant* des réalités aux initiés.

Τοῦ δὲ Πέτρου μαρτυρήσαντος, παρήλθεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν ὁ Μᾶρκος, κομίζων καὶ τὰ [τ] αὐτοῦ καὶ τὰ τοῦ Πέτρου ὑπομνήματα ἐξ ὧν μεταφέρων εἰς τὸ πρῶτον αὐτοῦ βιβλίον τὰ τοῖς προκόπτουσι περὶ τὴν γνῶσιν κατάλληλα συνέταξε πνευματικώτερον εὐαγγέλιον εἰς τὴν τῶν τελειομένων χρῆσιν οὐδέπω ὅμως αὐτὰ τὰ ἀπόρρητα ἐξωρχήσατο οὐδὲ κατέγραψε τὴν ἱεροφαντικὴν διδασκαλίαν τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ ταῖς προγεγραμμέναις πράξεσιν ἐπιθεὶς καὶ ἄλλας, ἔτι προσεπήγαγε λόγια τινα ὧν ἠπίστατο τὴν ἐξήγησιν μυσταγωγῆσειν τοὺς ἀκροατὰς εἰς τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας.

« Mais quand Pierre eut rendu témoignage, Marc se rendit à Alexandrie, emmenant et ses notes et celles de Pierre, à partir desquelles, les transférant dans son premier livre [c'est-à-dire dans l'équivalent de l'*Évangile selon Marc* que nous connaissons], il organisa ce qui était approprié pour

<sup>1</sup> *Protreptique* 12, 123, 2. Nous reprenons ici la traduction de Claude Mondésert (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, *op. cit.*).



les progressants à propos de la gnose, un évangile plus spirituel pour l'usage des ceux qui se perfectionnent, mais pourtant sans jamais trahir les choses indicibles elles-mêmes et sans mettre par écrit l'enseignement hiérophantique du Seigneur, mais, ayant ajouté d'autres actes à ceux qui avaient été écrits auparavant, il introduisit en plus certaines paroles dont il savait que l'explication serait une mystagogie pour les auditeurs, pour les conduire dans le sanctuaire de la vérité sept fois voilée<sup>1</sup>. »

Outre les mots que nous avons déjà rencontrés, ἐξορχοῦμαι (littéralement « faire danser à l'extérieur ») fait partie du vocabulaire technique des célébrations d'Éleusis et désigne le fait d'en « trahir » le secret<sup>2</sup>. L'ensemble du passage, comme *Protrepétique* 12, 123, 2 et comme, selon nous, *Stromates* IV, 1, 3, 1-3, assimile un texte à des mystères et sa lecture à une progression, permettant selon ces lignes de découvrir une « vérité cachée » (κεκαλυμμένη ἀλήθεια). Ici, plus précisément, l'« explication » (ἐξήγησις), est assimilée, par le verbe μυσταγωγῶ à l'action du « mystagogue », c'est-à-dire de la personne qui guide les initiés à Éleusis<sup>3</sup> et sa révélation à la hiérophantie, puisque la vérité cachée et découverte est ἡ ιεροφαντικὴ διδασκαλία τοῦ Κυρίου « l'enseignement hiérophantique du Seigneur ».

---

<sup>1</sup> *Lettre à Théodore* p. 1, 18-26

<sup>2</sup> Une véritable définition de ce verbe apparaît dans le dialogue de Lucien, *Sur la danse*, où, pour prouver l'importance de la danse dans les mystères, l'auteur rappelle « qu'on dit que ceux qui trahissent les mystères les "font danser à l'extérieur" » (ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί) (Lucien, *Sur la danse*, 15, 8 ; cf. Lucien, *Works*, *op. cit.*). Le verbe est employé dans le même sens par un autre contemporain de Clément, Aelius Aristide, dans son *Discours éleusinien* (ὦ κακῶς ἐξορχησάμενοι τὰ μυστήρια « ô vous qui avez honteusement trahi les mystères ! » – Aelius Aristide, discours 19 dans Aelius Aristide, *Aristides*, texte établi par Wilhelm Dindorf, Leipzig, Weidmann, 1829). Il est possible que se mêle au sens de divulgation celui de parodie, dans la mesure où Clément lui-même emploie le verbe dans le *Protrepétique* à propos de la parodie des mystères d'Éleusis dont s'était rendu coupable Alcibiade (οὐκ ἐξορχήσομαι μὲν, ὥσπερ Ἀλκιβιάδην λέγουσιν « je ne les parodierai pas, comme on dit que le fit Alcibiade » ; *Protrepétique* 2, 12, 1 ; cf. Clément d'Alexandrie, *Protrepétique*, *op. cit.*), mais cette nuance n'apparaît pas dans le passage de la *Lettre à Théodore*. Peut-être est-ce également la référence aux mystères que Plutarque a en tête lorsque, dans *De la malignité d'Hérodote*, il parle d'Hippiclide « ἐξορχούμενος τὴν ἀλήθειαν » (« révélant la vérité ») (867 B, 7 ; cf., pour le texte, Plutarque, *La Malignité di Erodoto*, texte établi par Maurizio Grimaldi, Naples, M. D'Auria, 2004). L'expression complète qui figure dans la *Lettre à Théodore*, τὰ ἀπόρρητα ἐξορχοῦμαι « trahir les choses indicibles », apparaît dans un autre texte de Lucien, *Le Pêcheur ou les Ressuscités* : « si, voyant un initié trahir et "faire danser à l'extérieur" les mystères indicibles des deux déesses, je m'indigne et le confonds... » (33, 2 ; cf., pour le texte, Lucien, *Œuvres. Tome IV, opusculs 26-29*, texte établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris, Presses Universitaires de France, 2008).

<sup>3</sup> George E. Mylonas, *Eleusis*, *op. cit.*, p. 243. Ce chercheur fait même l'hypothèse que le rôle du « mystagogue » à Éleusis pouvait être de fournir aux participants des explications sur les cérémonies. Le passage de la *Lettre à Théodore* où l'ἐξήγησις est assimilée à une mystagogie ne peut avoir joué de rôle dans cette hypothèse, le texte de Clément n'ayant été publié par Morton Smith que douze ans après la parution du livre de George E. Mylonas. Le terme ἄδυτον (« sanctuaire ») peut constituer une autre allusion aux mystères d'Éleusis, plus précisément au bâtiment constitué par le Telesterion où, selon Ken Dowden notamment, l'époptie avait lieu : « les époptes, quand le moment était venu, devaient être autorisés à accéder à la vision dans le Telesterion » (Ken Dowden, « The Grades », *art. cit.*, p. 426). Andrew C. Iter, qui défend l'existence d'un symbolisme arithmétique propre à Clément, notamment pour le nombre sept (Andrew C. Iter, *Esoteric Teaching*, *op. cit.*, p. 39 et 44-45) voit dans l'expression τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας « le sanctuaire de la vérité sept fois voilée » une allusion à « l'ancien temple » (ὁ νεῶς ὁ παλαιός ; *Stromates* v, 6, 32, 2) de l'arche d'alliance, que Clément présente comme entouré « sept enceintes » (ἐπτά περιβόλοι ; *Stromates* v, 6, 32, 3). Ces « enceintes » n'apparaissent ni dans les descriptions bibliques du sanctuaire de Jérusalem, ni dans celles du sanctuaire de l'Arche d'Alliance en *Exode* et en *Lévitique* – il est d'ailleurs difficile de savoir ici si Clément fait référence au premier ou au second – mais elles sont mentionnées à propos du Tabernacle des Hébreux au désert dans d'autres sources, comme l'a

L'usage du vocabulaire des mystères par Clément pour désigner une progression intellectuelle et spirituelle et l'existence de deux parallèles à l'assimilation d'un texte à des mystères, que ce soit dans le *Protreptique* ou dans la *Lettre à Théodore* confirme selon nous que les Stromates sont bien présentés, au début du Stromate IV, comme un texte dont la lecture aboutit à une révélation d'ordre visuel : lus comme monstration, les *Stromates* I à VII permettent ainsi une contemplation.

Cet aspect apparaît ainsi comme caractéristique de l'ensemble du corpus : la présence du champ lexical de la vue à propos de la réception des paraboles dans l'*Évangile selon Marc*, le mélange entre audition et vue dans la rencontre entre Jésus et les disciples au cœur de la *Lettre apocryphe de Jacques* et l'affirmation que les *Stromates* doivent aboutir à une époptie sont autant de signes que ces textes *montrent* quelque chose qui échappe au langage et que leur lecture permet d'atteindre.

De manière frappante, l'évocation de la composition par Marc d'un « évangile plus spirituel » dans la *Lettre à Théodore* – évangile qui permet d'aboutir à une révélation d'ordre visuelle – n'est pas sans analogie avec la structure que nous avons mise en évidence dans les textes de notre corpus. Cet « évangile plus spirituel » aurait été composé par agencement de fragments. Comme s'il puisait dans une base d'actions et de paroles de Jésus, Marc « [a] ajouté d'autres actes à ceux qui avaient été écrits auparavant » (ταῖς προγεγραμμέναις πράξεσιν ἐπιθεῖς καὶ ἄλλας) et il « introduisit en plus certaines paroles » (ἔτι προσεπήγαγε λόγια τινα). Ainsi, le texte évoqué par Clément dans la *Lettre* ressemblerait, par sa structure et son organisation, à l'*Évangile selon Marc*, à la *Lettre apocryphe de Jacques* et aux *Stromates* eux-mêmes.

C'est ainsi la lecture particulière de ces trois textes, à savoir les recompositions par les lecteurs auxquelles leur structure partiellement fragmentable et leur organisation partiellement homogène donnent lieu, qui permet d'aboutir à une *monstration*. Cette idée terminait déjà le passage métalittéraire comparant, dans les *Stromates*, le texte de Clément à un corps démembré et recomposé :

Ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὐθις καὶ ἐνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται, τὴν ἀλήθειαν.

---

montré Alain Le Boulluec (*Les Stromates. Stromate v, tome 2, op. cit.*, p. 135). Clément est cependant le seul auteur à dénombrer sept enceintes (Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching, op. cit.*, note 29, p. 40-41).

« Mais celui qui rassemblera de nouveau les parties dispersées et qui les constituera en une unité, sachez bien que c'est le *logos* parfait que, sans risque, il *contempera*, la vérité<sup>1</sup>. »

Ainsi, le lecteur a accès à l'*Évangile*, à la *Lettre* et aux *Stromates* en tant que monstration, faisant signe vers une réalité qui dépasse le langage, à partir du moment où il se fait auteur des textes alternatifs que ces œuvres contiennent en puissance, selon, entre autres, les modalités que nous avons présentées<sup>2</sup>. C'est de cette manière que, dans notre corpus la monstration comme au-delà du langage est solidaire d'une monstration du langage lui-même.

## B. La monstration du langage

Certains passages de notre corpus présentent une nature métalittéraire, où le texte semble se refléter lui-même. Dans l'*Évangile selon Marc*, notamment, la parabole sur le semeur<sup>3</sup>, sa reprise<sup>4</sup> et l'échange sur les paraboles qui les sépare<sup>5</sup> ont été interprétés par plusieurs chercheurs comme une mise en abyme des paraboles de *Marc*<sup>6</sup>, des propos de Jésus<sup>7</sup>, voire de l'*Évangile* dans son ensemble. Dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, le passage de l'introduction narrative, que nous avons déjà cité, où Jacques se présente comme écrivant avec les onze autres disciples, eux aussi en train de composer des livres présente la même dimension de retour du texte lui-même<sup>8</sup>, tout comme, également, les nombreux passages que Clément consacre à ses propres *Stromates*<sup>9</sup>. Ces passages peuvent ainsi être interprétés comme les lieux d'une *monstration* du langage en tant que langage<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 13, 57, 1-6.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 4, 3-8.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 4, 14-20.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 4, 10-13.

<sup>6</sup> Bas van Iersel considère ainsi que la parabole du semeur « procure la clé pour comprendre toutes les paraboles » parce qu'elle fait référence à l'écoute et à la compréhension elles-mêmes (Bas van Iersel, *Reading Mark*, *op. cit.*, p. 83).

<sup>7</sup> Cf., entre autres, Yvan Almeida, *L'Opérativité*, *op. cit.*, p. 242.

<sup>8</sup> [ΕΥΖ]ΜΑΣΤ̄ ΝΔΕ ΔΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[ΣΑ]Π Μ̄Ν ΝΕΥ ΕΡΗΥ Ν̄ΣΙ ΠΜΝΤ̄ΣΝΔΟΥΣ Μ̄ΜΔΘΗΤΗΣ · ΔΥΩ ΕΥΕΙ ΡΕ Μ̄ΠΜΕΥΕ · Ν̄ΝΕΝΤΔΖΔΠΣΩΤΗΡ ΧΟΥ ΔΠΟΥΕΙ ΠΟΥΕΙ Μ̄ΜΔΥ ΕΙ ΤΕ Μ̄ΠΕΤΘΗΠ · ΕΙ ΤΕ Μ̄ΠΕΤΟΥΔΝΖ ΔΒΔΛ · ΔΥΩ ΕΥΡΤΔΩ[Ε] Μ̄ ΜΔΥ ΔΖΝΧΩΜΕ · Δ[ΝΔΚ ΔΕ] ΝΕΕΙ ΣΖΕΕΙ Ν̄ΝΕΤΖΜ Π[ΙΧΩΜΕ] (ΟΥ Π[ΔΧΩΜΕ]). ΕΙ Σ Π̄ΣΩΡ ΔΥΟΥΩΝΖ ΔΒ[ΔΛ] « [Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit en langage manifeste, et qu'ils le mettaient dans des livres – moi, dans ce livre (ou dans mon livre) – voici que le Sauveur s'est manifesté. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-17)

<sup>9</sup> *Stromates* I, 1, 15, 1 ; I, 1, 18, 1 ; I, 2, 20, 1 – 21, 3 ; I, 12, 55, 1 – 56, 3 ; II, 1, 3, 1-5 ; IV, 1, 4, 1 – 7, 4 ; VI, 1, 2, 1-3 ; VII, 18, 111, 1-2.

<sup>10</sup> Naïs Virenque présente un lien semblable, dans les arts visuels, entre monstration de l'image en tant que structure et monstration au-delà de l'image (Naïs Virenque, *Structures arborescentes et arts de la mémoire : art, science et*

Cependant, il s'agit, selon nous, dans les trois cas, d'une monstration particulière au sens où la parole qui est ainsi montrée comme parole n'est pas seulement celle dont les lecteurs prennent connaissance, mais celles qu'ils sont appelés à créer ; autrement dit, les textes potentiels que leur implication dans l'expérience de lecture fait advenir.

Deux ensembles d'indices nous semblent à même de soutenir et de préciser une telle hypothèse.

Le premier consiste dans des dédoublements, voire des démultiplications qui concernent explicitement le texte lui-même de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates*.

Dans l'œuvre attribuée à *Marc*, cette démultiplication du texte est manifestée par une ambiguïté du mot εὐαγγέλιον (« évangile » ou « bonne nouvelle »). Lorsqu'il apparaît pour la première fois dans le texte, il a deux sens possibles

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].

« Commencement de l'évangile de Jésus Christ [fils de Dieu]<sup>1</sup> »

En effet, selon qu'on considère Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] « de Jésus Christ [fils de Dieu] » comme un génitif objectif ou subjectif, l'expression peut désigner « l'évangile (bonne nouvelle) qui concerne Jésus Christ » ou « l'évangile (bonne nouvelle) proclamée par Jésus Christ ». Dans le premier cas, les mots peuvent faire référence à l'*Évangile selon Marc* lui-même puisque celui-ci rend compte des paroles et des actions de Jésus Christ. Placés en tête d'un ensemble présentant notamment le baptême de Jésus<sup>2</sup>, sa première confrontation avec Satan<sup>3</sup> et le début de sa proclamation<sup>4</sup>, les mots Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] seraient alors l'équivalent d'un titre de chapitre au sein de cet écrit. Dans le second, l'expression désignerait uniquement des mots prononcés par Jésus, selon une interprétation que confirme l'occurrence de εὐαγγέλιον qui suit dans *Marc* :

Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ

« Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée, annonçant l'*évangile* du règne de Dieu<sup>5</sup> »

---

*dévotion dans les ordres mendiants en France et en Italie du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, thèse de l'Université de Tours, soutenue en 2019, en cours de publication.)

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 1, 1.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 1, 9-11.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 1, 12-13.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 1, 14-15.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 1, 14.

Or, le nom εὐαγγέλιον est encore employé d'une troisième façon dans l'*Évangile selon Marc* :

Καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

« Et il faut d'abord que l'évangile soit proclamé à toutes les nations<sup>1</sup>. »

Ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὁ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

« Amen, je vous dis que, quel que soit l'endroit où l'évangile sera proclamé dans tout l'univers, et ce qu'elle a fait, elle [la femme ayant lavé les pieds de Jésus à Béthanie<sup>2</sup>], sera dit en mémorial d'elle<sup>3</sup>. »

Dans ces deux cas, l'« évangile » étant situé dans le futur, il serait tentant de l'inscrire dans une continuité avec les deux autres sens du terme εὐαγγέλιον : l'« évangile » attribué à Marc prendrait le relais de l'« évangile » proclamé par Jésus et serait lui-même relayé par d'autres personnes, les lecteurs, qui diffuseraient l'évangile « à toutes les nations », « dans tout l'univers ». Pourtant, la manière dont cet « évangile » est présenté tend en même temps à l'identifier aussi bien à l'évangile comme parole de Jésus qu'à l'*Évangile* comme écrit attribué à Marc. En effet, d'une part, cet évangile futur est présenté par Jésus lui-même, les deux versets figurant chacun dans un discours direct prononcé par le personnage<sup>4</sup>. D'autre part, dans le second passage – *Marc* 14, 9 – l'évangile qui doit être « proclamé dans tout l'univers » présente deux points communs avec l'écrit attribué à Marc. Premièrement, l'évangile dont la proclamation est annoncée coïncide avec l'*Évangile* que les lecteurs ont sous les yeux dans la mesure où tous les deux racontent ce qu'« elle », à savoir la femme ayant lavé les pieds de Jésus, « a fait » : l'*Évangile selon Marc* vient d'en faire le récit, au début du chapitre 14<sup>5</sup>. Deuxièmement, l'expression λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον « sera dit en mémorial » peut surprendre : elle n'est pas attestée avant l'*Évangile selon Marc*. Il semble que le terme μνημόσυνον corresponde plutôt à une parole écrite, comme en attestent ses emplois dans les versions grecques d'*Esther* 9, 32<sup>6</sup> et de *Siracide* 45, 11<sup>7</sup> : *a priori*, il serait donc plus approprié

---

<sup>1</sup> *Évangile selon Marc* 13, 10.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 14, 3-8.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 14, 9.

<sup>4</sup> Cf. *Évangile selon Marc* 13, 5 (Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς « Et Jésus commença à leur dire ») et *Marc* 14, 6 (Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν « Mais Jésus dit »).

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 14, 3-8.

<sup>6</sup> καὶ Ἔσθηρ λόγῳ ἔστησεν εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ἐγράφη εἰς μνημόσυνον « et Esther l'institua par une parole pour l'éternité et l'écrivit en mémorial. » (*Esther* 9, 32) Nous suivons le texte édité par Robert Hanhart (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. VIII, 3. Esther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

<sup>7</sup> Le passage en question appartient à une description des vêtements sacerdotaux de Moïse (*Siracide* 45, 8-11) εἰς μνημόσυνον ἐν γραφῇ κεκολλημένη κατ' ἀριθμὸν φυλῶν Ἰσραὴλ : « ... en un écrit gravé en mémorial selon le nombre des tribus d'Israël » (*Siracide* 45, 11). La comparaison avec la description de l'éphod en *Exode* 28, 12

pour désigner l'Évangile selon Marc plutôt que l'« évangile » qui devrait être proclamé plus tard.

Par conséquent, les différents emplois de εὐαγγέλιον présentent moins un passage de relais entre trois paroles distinctes, écrites ou orales, que leur fusion : l'évangile proclamé par Jésus, l'évangile écrit par « Marc » et l'évangile que les lecteurs auront à proclamer sont comme une parole unique prononcée par trois locuteurs. Pour cette raison, la mise en abyme de la parole de Jésus en *Marc* 4 ne concerne pas seulement la parole du personnage principal, ni l'Évangile : elle est aussi la mise en abyme de la parole que les lecteurs auraient à proclamer, d'où la présence, dans ce passage, d'un vocabulaire typique de la prédication chrétienne du premier siècle<sup>1</sup> tel qu'on le trouve dans les *Actes* et dans les lettres de Paul, de sorte qu'il est possible de voir nom μυστήριον<sup>2</sup> comme typiquement paulinien<sup>3</sup>.

Ainsi, si l'Évangile selon Marc montre une parole, ce n'est pas seulement la parole de Jésus ni seulement la parole écrite du texte attribué à Marc ni uniquement la parole que les lecteurs auraient à proclamer : il *montre* ces trois paroles mêlées et confondues et *montre* que, pour prononcer une telle parole, les lecteurs ont partiellement à se confondre avec Jésus et avec l'évangéliste.

### C. La monstration comme transformation des lecteurs

La *Lettre apocryphe de Jacques* présente le même phénomène de multiplication du texte aboutissant à une fusion de plusieurs locuteurs. À ce titre, le mot « apocryphe » (ἈΠΟΚΡΥΦΟΝ) joue, dans la *Lettre*, le même rôle qu'εὐαγγέλιον (« évangile » ou « bonne nouvelle ») dans l'Évangile selon Marc. Ce terme, en effet, peut être employé pour désigner aussi bien des

---

permet de déduire que γραφή désigne ici une activité d'écriture. Cf. καὶ ἀναλήμμεται Ααρων τὰ ὀνόματα τῶν υἱῶν Ἰσραηλ ἔναντι κυρίου ἐπὶ τῶν δύο ὤμων αὐτοῦ, μνημόσυνον περὶ αὐτῶν « et Aaron élèvera les noms des fils d'Israël devant le Seigneur sur ses deux épaules, c'est un mémorial à propos d'eux » (*Exode* 28, 12). Pour le *Siracide*, nous suivons le texte établi par Joseph Ziegler (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. XII, 3. Sapientia Jesus Filii Sirach*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. surtout Heikki Raisanen, *The « Messianic Secret » in Mark*, Edinburgh, T&T Clark, 1990.

<sup>2</sup> ὑμῖν δέδοται τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « à vous il a été donné le mystère du règne de Dieu » (*Évangile selon Marc* 4, 11)

<sup>3</sup> Cf., entre autre, *Épître aux Éphésiens* 1, 9 ; 3, 3-5 ; 5, 32 et 6, 19.

révélations orales<sup>1</sup> qu'une œuvre écrite<sup>2</sup>. Il peut donc être employé pour les paroles du « Seigneur » dans la partie centrale mais aussi pour l'ensemble de l'écrit attribué à Jacques, narration et parties épistolaires comprises. Or, les premières lignes du texte mêlent jusqu'à la contradiction les deux usages du terme.

ΕΠΙ ΔΕ ΔΚΡ̄ΔΣΙΟΥ ΜΜΔΕΙ · ΑΤΡΑΤ̄ΝΝΔΥ ΝΕΚ ΝΟΥΔΠΟΚΡΥΦ̄ ΕΔΥΘΑΛΠ̄ <φ> ΔΒΔΛ Ν̄ΝΗΕΙ Μ̄Π ΠΕΤΡΟΣ  
 Ζ̄ΙΤ̄Μ ΠΧΔῙC [Μ]ΠΙ Θ̄ΜΘΔΜ ΜΕΝ Ν̄Τ̄CΤΔΚ [Δ]ΒΔΛ [...] ΕΡΙ ΔΠΑ ΤΟΟΤ̄Κ ΔΥΩ Ν̄ΓΔΡΗΖ̄ · ΔΤ̄ΜΧΟΥ  
 ΜΠΙ ΧΩΜΕ ΔΖΔΖ

« Puisque tu m'as prié de t'envoyer un apocryphe qui m'a été révélé, ainsi qu'à Pierre, par le Seigneur, je n'ai pas pu te détourner [...] Applique-toi et garde-toi de dire ce livre à beaucoup<sup>3</sup> »

La présentation de l' « apocryphe » comme « révélé » (CΩΛΠ ΔΒΔΛ) à Jacques « ainsi qu'à Pierre » en fait l'équivalent des paroles prononcées « par le Seigneur » (Ζ̄ΙΤ̄Μ ΠΧΔῙC) dans la partie centrale de l'œuvre. Pourtant, cette hypothèse quant à l'identification de l' « apocryphe » est contredite par le verbe qui précède : si l'apocryphe en question peut être « envoyé » (cf. l'expression ΔΚΡ̄ΔΣΙΟΥ ΜΜΔΕΙ · ΑΤΡΑΤ̄ΝΝΔΥ ΝΕΚ ΝΟΥΔΠΟΚΡΥΦ̄ « tu m'as prié de t'envoyer un apocryphe »), c'est qu'il s'agit d'un écrit. La proposition considérée dans son ensemble superpose donc deux conceptions de l'« apocryphe ». On pourrait expliquer cette juxtaposition comme une ellipse (« puisque tu m'as prié de t'envoyer [une mise par écrit] de l'apocryphe qui m'a été révélé »), mais une superposition encore plus frappante apparaît dans la phrase suivante : « garde-toi de dire ce livre à beaucoup, celui-ci que le Sauveur n'a pas voulu dire à nous tous ». Jésus ne peut pas « dire » (ΧΟΥ) un « livre » (ΧΩΜΕ) : il ne s'agit plus d'une ellipse, mais d'une contradiction. L'« apocryphe » est donc à la fois l'ensemble de la *Lettre* et le dialogue central, ainsi que la parole que le lecteur doit lui-même prononcer (« garde-toi de dire ce livre à beaucoup »).

Enfin, Clément aussi présente dans les *Stromates* une telle confusion, en l'occurrence entre la parole de l'auteur et la parole que le lecteur pourrait prononcer. C'est ce qui apparaît selon nous dans l'affirmation suivante

Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ

<sup>1</sup> Le mot est notamment employé de cette manière dans la traduction par Théodotion du livre de *Daniel* (2, 22) (Cf. Joseph Ziegler et Olivier Munnich, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Susanna, Daniel, Bel et Draco*, *op. cit.*).

<sup>2</sup> Clément d'Alexandrie parle par exemple d'un groupe de chrétiens hétérodoxes dont la doctrine provient « d'un apocryphe » (ἔκ τινος ἀποκρύφου) (*Stromates* III, 4, 29, 1).

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 1, 8-13 et 20-22.

« En enseignant, on apprend davantage et en parlant on est souvent auditeur avec ceux qui vous écoutent<sup>1</sup>. »

Clément se présente ici comme enseignant et comme orateur et brouille les limites de ces types de communication en se situant aussi parmi d'éventuels disciples (« En enseignant, on apprend davantage ») et parmi « ses propres auditeurs ». De cette façon, l'échange inverse est envisageable : le disciple pourrait devenir, ou être déjà, un enseignant, tout comme l'auditeur pourrait devenir, ou être déjà, un orateur. Ce brouillage entre plusieurs paroles et donc entre plusieurs locuteurs conduit à une transformation du lecteur. Au moins le temps du contact avec le texte, il se confond avec l'auteur et – dans le cas de textes en partie narratifs comme l'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques* – avec certains personnages.

Ainsi, cette place du lecteur et de sa parole dans le texte, en tant que cette place et cette parole y sont *montrés*, est également confirmée par une autre série d'indices : ceux qui brouillent les frontières entre le texte et le lecteur.

Dans l'*Évangile selon Marc*, par exemple, les lecteurs apparaissent dans une prise de parole de Jésus censée être adressée à « Pierre, Jacques, Jean et André<sup>2</sup> »

Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημόσεως, ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη

« Quand vous verrez l'abomination de la désolation se tenir là où il ne faudrait pas, que celui qui lit comprenne, alors, ceux qui sont en Judée, qu'ils fuient vers les montagnes<sup>3</sup> »

Seule la ponctuation permettrait de considérer les mots ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω « que celui qui lit comprenne » comme détachés de la prise de parole de Jésus, ce qui en ferait une sorte de parenthèse, attribuable à l'auteur plutôt comme personnage. Mais de tels signes sont absents des témoins qui nous ont transmis le texte. Par conséquent, il faut envisager que la phrase place une référence aux lecteurs à l'intérieur même du discours direct de Jésus : Jésus lui-même parle aux lecteurs du texte dans lequel il apparaît, ce que l'on pourrait rapprocher de la rupture du quatrième mur au théâtre ou au cinéma.

La *Lettre apocryphe de Jacques* comporte la même intrusion des lecteurs dans le texte, à la différence qu'elle est beaucoup plus généralisée que dans l'*Évangile selon Marc*, où la présence des lecteurs se limite à l'anomalie – significative – que semble constituer *Marc 13*,

---

<sup>1</sup> *Stromates* I, 1, 12, 3.

<sup>2</sup> *Évangile selon Marc* 13, 3.

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 13, 14.



14. Ce brouillage des limites entre les lecteurs et l'œuvre apparaît notamment à travers l'usage par Jésus de la deuxième personne du pluriel dans le dialogue central avec Pierre et Jacques, par exemple dans le passage suivant.

ΕΡΙ ΠΜΕΕΥΕ · ΧΕ ΝΤΩΤῆ · ΖΑΤΕΤῆΝΕΥ ΔΠΩΗΡΕ · ΜΠΡΩΜΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΔΤΕΤῆΩΕΧΕ ΝῆΜΕΥ ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΔΤΕΤῆΩΤῆ ΔΡΔϣ ΟΥΔΕΙ ΝΝΕΝΤΑΖΝΕΥ ΔΠΩΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ · ΣΕΝΔΩΠΕ ῆΜΔΚΔΡΙΟC ῆCΙ ΝΕΤΕῆΠΟΥΝΕΥ ΔΠΡΩΜΕ · ΔΥΩ ΝΕΤΕῆΠΟΥΤΩΖ ΝῆΜΕϣ ΔΥΩ ΝΕΤΕῆΠΟΥΩΕΧΕ ΝῆΜΕϣ ΔΥΩ ΝΕΤΕῆ ΠΟΥCΩΤῆ ΔΛΔΔΥΕ ΝΤΟΟΤϣ ΠΩΤῆ ΠΕ ΠΩΝΖ ῆΜΕ

« Souvenez-vous que vous, vous avez vu le fils de l'homme et que lui, vous lui avez parlé et que lui, vous l'avez entendu. Malheur à ceux qui ont vu le fils de l'homme, ils seront heureux ceux qui n'ont pas vu l'homme et ceux qui ne se sont pas joints à lui et qui n'ont rien entendu de lui. À vous est la vie<sup>1</sup> ! »

Le « fils de l'homme » et « l'homme » ne sauraient être ici que Jésus lui-même. À qui correspond alors le « vous » de l'injonction finale ? Il ne peut s'agir des interlocuteurs immédiats de Jésus, puisque que ceux à qui la promesse est adressée « n'ont pas vu l'homme », alors que Pierre et Jacques l'ont justement sous les yeux. Pour que le passage ne soit pas absurde, il faut supposer que Jésus parle ici à d'autres personnes : les lecteurs du texte. Ces quelques lignes comportent ainsi deux « vous » distincts. Ce brouillage explique certains propos apparemment contradictoires du « Seigneur » : les uns sont destinés à Pierre et Jacques ; les autres aux lecteurs. Ainsi, à la page 11 de la *Lettre*, Jésus critique sévèrement la prière, alors qu'il l'avait encouragée à la page précédente. :

ΝΤΩΤῆ ΠΕ ῆΜΕΡΕ† · ΝΤΩΤῆ ΠΕ ΝΕΤΝΔΩΠΕ ῆΔΙΤΙΟC ῆΠΩΝΖ Ζῆ ΖΔΖ · ΕΡΙΠΔΡΔΚΔΛΕΙ ῆΠΙΩΤ ΤΩΒΖ ῆΠΝΟΥΤΕ · ῆΖΔΖ ῆCΔΠ ΔΥΩ ϣΝΔ† ΝΗΤῆ

« C'est vous les bien-aimés. C'est vous qui serez cause de la Vie en beaucoup. Invoquez le Père, demandez souvent à Dieu et il vous donnera<sup>2</sup>. »

ῆΜΕΩΚΕ · ΕΡΕΤῆΜΕΥΕ ΔΠΙΩΤ · ΧΕ ΟΥΜΔΕΙΡΩΜΕ ΠΕ ῆΕΩΔϣΠΙΘΕ ΔΧῆ ΖῆCΔΠCῆ

« Ou peut-être pensez-vous que le Père est ami des hommes, ou qu'il se laisse persuader par des prières<sup>3</sup> ? »

La contradiction est levée à partir du moment où on admet que les propos opposés à la prière font partie d'une série de reproches explicitement dirigés contre Pierre et Jacques, alors que l'encouragement à prier est adressé aux « bien-aimés », qui, dans la dernière page de l'œuvre, sont présentés comme distincts de Jacques<sup>4</sup> et dans lesquels nous proposons de

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 3, 12-25.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 10, 29-34.

<sup>3</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 11, 29-32.

<sup>4</sup> « Et moi au contraire je suis monté à Jérusalem en priant d'avoir une part avec les bien-aimés, ceux qui seront manifestés. » (*Lettre* p. 16, 8-11) Si Jacques prie pour « avoir une part avec les bien-aimés », c'est qu'ils n'en est pas encore un lui-même.

reconnaître les lecteurs, puisque l’auteur termine la lettre en invitant son correspondant à devenir l’un d’entre eux<sup>1</sup>.

Or, il serait peut-être erroné d’envisager la confusion ainsi mise en œuvre comme un brouillage entre deux ou plusieurs types de personnes : les lecteurs d’un côté ; les personnages et les auteurs de l’autre. En effet, personnages et auteurs ne sont accessibles que par et dans le texte. Ainsi, lorsque l’*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* se montrent comme parole que les lecteurs pourraient prononcer, ils font fusionner les lecteurs non avec d’autres êtres humains, mais avec les textes eux-mêmes. C’est ainsi que nous proposons de comprendre une des affirmations les plus étranges de Jésus dans la *Lettre apocryphe de Jacques*. S’adressant à Pierre et Jacques, il leur déclare :

ΝΤΩΤῆ ΝΕΡΕΤῆΩΟΠ ΝΗΪ ΝΝΟΥΠΑΡΔΒΟΛΗ ΖΡΗΪ ΖΝ ΖΜΠΑΡΔΒΟΛΗ · ΔΥΩ ΜΦΔΝΕΡΟC ΖΡΗΪ ΖΝ ΝΟΥΩΝΖ  
ΔΒΔΛ

« vous, vous étiez pour moi une parabole dans des paraboles et lumineux dans un langage révélé<sup>2</sup>. »

Selon nous, cette assimilation de Jacques et Pierre à des paroles – paraboles<sup>3</sup> ou langage révélé – est, entre autres, cohérente avec l’intrusion, dans l’ensemble du dialogue entre les deux disciples et Jésus, des lecteurs, présents comme un autre « vous » : entraînés dans un texte écrit, les lecteurs ne font plus qu’un avec lui.

Il est possible d’expliquer de la même façon le titre choisi par Clément pour son ouvrage. Comme le remarque, entre autres, André Méhat<sup>4</sup>, il est étonnant que Clément utilise un masculin (στρωματεύς) plutôt qu’un neutre (στρῶμα) pour désigner chacun des livres qui constituent son texte. En effet, le masculin στρωματεύς peut désigner un objet, tout comme στρῶμα ; plus précisément un ouvrage issu d’une activité de tissage, comme dans les *Recherches sur les plantes* de Théophraste<sup>5</sup>. Mais il comporte le suffixe -εύς, qui « s’est largement développé [...] pour former des dérivés de noms [...] qui désignent le fabricant ou le commerçant, la personne chargée de telle ou telle fonction<sup>6</sup> ». Dès lors, στρωματεύς peut faire

---

<sup>1</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 16, 8-13 et 20-23.

<sup>2</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 7-10.

<sup>3</sup>

<sup>4</sup> André Méhat, *Études sur les « Stromates »*, *op. cit.*, p. 96-98.

<sup>5</sup> Théophraste emploie l’expression στρωματεῖς οἱ διαποικίλοι « les couvertures bariolées » (Théophraste, *Recherches sur les plantes*, IV, 2, 7. Cf. Théophraste, *Recherches sur les plantes. Tome II. Livres III et IV*, texte édité par Suzanne Amigues, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

<sup>6</sup> Pierre Chantraine, *La Formation des noms en grec ancien*, Chartres-Paris, Durand-Champion, 1933, p. 124-131, cité dans André Méhat, *Études sur les « Stromates »*, *op. cit.*, p. 98.

référence plutôt à un acteur humain<sup>1</sup>, par exemple au « marchand<sup>2</sup> » ou au « fabricant de couvertures<sup>3</sup> » ou encore à « l’esclave qui préparerait les lits, et y *étendrait* les couvertures<sup>4</sup> ». Peut-être alors les Στρωματεῖς sont-ils les lecteurs, en tant qu’ils sont unis au texte.

Ainsi, dans les trois textes du corpus, la monstration au-delà du langage coïncide avec une monstration du langage lui-même, mais ce langage est autant celui que les lecteurs ont sous les yeux que celui dont ils seront eux-mêmes à l’origine. Dans les termes que nous avons employés dans la Première partie, le langage qui est montré est autant le texte matériel que les textes potentiels que les lecteurs peuvent recomposer à partir de ce dernier.

Cet aspect des textes, lié à leur double structure et à leur double organisation, entraîne une transformation des lecteurs : puisque le langage qui est montré est autant le langage qui constitue le texte que celui que les lecteurs emploieront à leur tour, les frontières entre l’auteur, le texte et le lecteur tendent à s’estomper. La double monstration du langage dans l’*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* est ainsi à l’origine d’une transformation des lecteurs<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> De fait, le nom στρωματεύς est utilisé, après Clément, comme un nom de personne, puisqu’il permet de désigner l’auteur des Stromates. La *Lettre à Théodore*, dans le seul témoin qui nous l’ait transmise, est ainsi introduite par la formule Ἐκ τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγιωτάτου Κλήμεντος τοῦ Στρωματέως· Θεοδώρω. « Des lettres du très saint Clément le Strômâteus : à Théodore » (*Lettre à Théodore*, p. 1, 1-2). On trouve également le nom de Στρωματεύς pour référence à Clément, au début du v<sup>e</sup> siècle, dans l’*Histoire lausiacque* de Pallade d’Hélénopolis (60, 2)<sup>1</sup>, puis au vi<sup>e</sup> siècle, notamment chez Cassiodore, qui présente Clément d’Alexandrie comme « un presbytre, qui est aussi appelé Strômâteus » (*Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromateus vocatur* ; Cassiodore, *Institutions*, I, 8, 4). Cf. Pallade d’Hélénopolis, *The Lausiac History of Palladius. II. The Greek Text Edited with Introduction and Notes*, texte édité par Cuthbert Butler, Cambridge, Cambridge University Press, 1904 et Cassiodore, *Instituțiile*, texte latin édité par Vichi Eugenia Ciocani, Iași, Polirom, 2015.)

<sup>2</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>3</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>4</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>5</sup> Cette transformation a des conséquences théologiques. Nous avons vu *supra* (Première partie, chapitre 3, 1, A et Seconde partie, chapitre 3, 2, C) que, dans le cas des *Stromates*, le texte était présenté comme se confondant avec le Christ. Selon nous, il est possible d’étendre cette conception à l’*Évangile selon Marc* et à la *Lettre apocryphe de Jacques*. Dans ce cas, à partir du moment où, dans les trois textes, la frontière entre l’œuvre et les lecteurs tendrait à s’effacer, l’expérience de lecture serait, en même temps, une assimilation partielle au Christ.

## Conclusion

Ainsi, l'évitement du dire dans les trois textes, évitement dont le langage complexe constitue une mise en relief, ne conduit pas à une impasse. Il n'aboutit à une extinction du langage mais, au contraire, à sa démultiplication, sous la forme des textes potentiels que sont, notamment, les listes, motifs et ensembles non juxtaposés. C'est pourquoi, tout en montrant un au-delà du langage, autrement dit un indicible, les trois textes montrent le langage : non pas strictement celui du texte matériel, qui se replierait sur lui-même de manière stérile, mais celui du texte en tant que les lecteurs sont conduits à le recomposer et à le démultiplier. S'il existe un apophatisme des trois textes, c'est un apophatisme fécond à raison de « trente pour un, soixante pour un, cent pour un<sup>1</sup> ».

La première partie de notre travail nous avait conduit à mettre en évidence la dynamique de recomposition à l'œuvre dans chacun des trois textes. Parce que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont à la fois linéaires et fragmentables, à la fois hiérarchisés et homogènes, ils oscillent entre un état stable et d'autres états potentiels. Il en résulte que l'expérience de lecture est toujours la découverte d'états potentiels des textes : d'autres formes que l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* auraient pu prendre. Nous avons donné plusieurs exemples de tels textes potentiels, en montrant notamment comment certains étaient organisés autour d'un implicite. Ainsi, la recomposition de l'*Évangile selon Marc* dans laquelle le discours en paraboles de *Marc* 3, 23b-29 est associé au récit de la Passion suppose que Jésus, de manière paradoxale, devient roi en étant mis à mort<sup>2</sup>. La seconde partie de notre travail nous permet de comprendre cet implicite comme une monstration de ce qui échappe au langage, une monstration qui coïncide, en même temps, avec la monstration du texte comme susceptible de recompositions.

Les deux versants de notre entreprise sont donc intimement liés : dans l'*Évangile selon Marc*, dans la *Lettre apocryphe de Jacques* et dans les *Stromates* de Clément, la fragmentabilité du texte et les oscillations qu'elle entraîne *montrent* que le texte doit être recomposé et *montrent* en même temps l'horizon inaccessible que ces recompositions supposent.

---

<sup>1</sup> ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἐξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν. (*Évangile selon Marc* 4, 20)

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 2, B.



# Conclusion



## 1. Définition et application du langage d'oscillations

### A. Le langage d'oscillations comme système

L'horizon que nous nous étions fixé pour notre travail était la constitution d'un modèle commun à l'*Évangile selon Marc*, à la *Lettre apocryphe de Jacques* et aux *Stromates* de Clément, susceptible de répondre à trois exigences<sup>1</sup>.

Premièrement, ce modèle devait rendre compte des points de ressemblance que nous avons remarqués dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, à savoir l'image de la semence et les images végétales en général ; l'intégration de paroles autres ; la présentation de ces trois textes comme une mise par écrit de paroles orales ; la présence d'un langage écrit ou oral difficile à saisir. À ces points de ressemblance entre les trois œuvres s'en ajoutaient d'autres qui ne concernaient que deux d'entre elles : l'*Évangile selon Marc* et la *Lettre apocryphe de Jacques* peuvent être rapprochés parce qu'ils mentionnent tous les deux la mort de Jean le baptiseur, l'*Évangile* et les *Stromates* se ressemblent également par la fin difficile à déterminer, la *Lettre* et les *Stromates* font tous les deux intervenir l'image de la descendance<sup>2</sup>.

Deuxièmement, ce modèle devait non pas expliquer ces points communs séparément, mais les lier les uns aux autres en un système et ce, alors même que, parmi ces points de ressemblance, certains relevaient plutôt du *contenu* des textes – l'image de la semence et les images végétales ; la mort de Jean ; l'image de la descendance ; la présence d'un langage difficile à comprendre – d'autres de la « *fabrique*<sup>3</sup> » des textes – l'intégration de paroles autres, écrites ou orales ; l'affirmation d'une origine orale de l'œuvre – et un dernier, de la réalité *matérielle* des textes – la fin difficile à déterminer chez *Marc* et dans l'œuvre de Clément.

Troisièmement, ce modèle devait pouvoir être applicable à d'autres textes : il devait constituer comme un retour à un archétype, dont l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* seraient trois incarnations sensibles, mais qui pourrait être le point d'origine d'autres textes également.

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, introduction, 1.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, introduction, 1.

<sup>3</sup> Pour ce terme, cf. *supra*, introduction, 1.



Le modèle que nous avons mis en évidence, et que nous avons caractérisé comme le *langage d'oscillations*, comporte pour ainsi dire deux versants, qui ont donné lieu aux deux parties de ce travail.

D'une part, les trois textes partagent le fait d'être *fragmentables* et *recomposables* : ni structure linéaire, ni ensemble de fragments ; ni ensemble hiérarchisé et hétérogène, ni ensemble homogène, ils oscillent entre ces deux structures et entre ces deux modes d'organisation. Ils apparaissent ainsi comme caractérisés par une dynamique, présente à l'intérieur du texte et qui se prolonge dans l'expérience de lecture : une dynamique de fragmentation et de recomposition donnant naissance à des textes nouveaux, que nous avons appelés des textes *potentiels*, pour les distinguer du texte matériel.

D'autre part, l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* ont un même rapport au fait de *dire*. Dans les trois œuvres, le *dire* est évité, parce que les passages écrits en langage complexe ne se résolvent jamais en la mise en évidence d'un *message*, mais aussi parce que, à une échelle plus vaste, les trois textes se terminent par une fin qui laisse des questions et des problématiques sans réponse. Cet évitement du *dire* entraîne une démultiplication de chacune des œuvres : les passages complexes ne sont pas annulés par la découverte d'un message, mais au contraire, ils sont renvoyés les uns aux autres et constituent ainsi un texte parallèle au texte principal, comme si ce dernier était dédoublé ; de même, les fins en suspens conduisent à une reprise du texte à partir de son commencement, comme s'il s'agissait du début d'un texte nouveau. L'évitement du *dire* a également pour conséquence un rapport lui aussi multiple à la référence. Parce que le texte est démultiplié, un mot fait toujours référence à plusieurs réalités, que ce soit *virtuellement* ou *réellement*. Ainsi, les trois œuvres ne *disent* pas, mais elles *montrent* quelque chose qui, dans et au-delà de la multiplicité que les textes créent, est un objet de contemplation. Cette *monstration* est en même temps une *monstration* du langage : partant du point qui échappe au langage, les lecteurs sont invités à se faire à leur tour locuteurs et auteurs.

Ce modèle satisfait-il aux trois objectifs que nous nous étions fixés ?

Si l'on considère les sept éléments de ressemblance qui ont constitué le point de départ intuitif de notre travail, le langage d'oscillations permet d'en saisir quatre.

Premièrement, la présence d'un langage complexe dans les trois œuvres nous a souvent servi de point de départ pour nos réflexions : les passages caractérisés comme difficiles à saisir

– que cette caractérisation passe par les réactions de certains personnages, comme dans la *Lettre* et l'*Évangile* ou qu'elle soit le fait de l'auteur, comme dans les *Stromates* – sont souvent apparus comme présentant les mêmes problèmes que l'ensemble de l'œuvre, mais en miniature et de manière plus accentuée<sup>1</sup>. Par exemple, le discours en paraboles de *Marc 4*, présenté comme complexe par la question posée par les disciples<sup>2</sup>, constitue selon nous un ensemble de fragments – ces fragments étant les différentes paraboles et propos en paraboles formant ce discours – constitué selon les mêmes modalités que celles qui permettent d'unir des passages dispersés à l'échelle de l'œuvre entière pour former ce que nous avons appelé des ensembles non juxtaposés : dans un cas comme dans l'autre, le rassemblement est justifié par une caractérisation commune et par des mots et thèmes semblables.

Deuxièmement, l'intégration de paroles autres peut jouer aussi un rôle dans le langage d'oscillations. Nous avons vu comment les citations chez Clément et chez *Marc* déploient un voire des mondes possibles, qui existent parallèlement au monde principal du texte. De cette façon, les paroles autres intégrées dans les *Stromates* et dans l'*Évangile* participent d'un brouillage de la référence : les mots qui apparaissent dans cette œuvre ne désignent pas forcément des réalités qui appartiennent au monde principal ; elles peuvent aussi désigner des réalités qui appartiennent au monde déployé par les citations et références ; ou encore – c'est ce qui arrive le plus souvent – aux deux mondes à la fois, quand elles ne sont pas situées quelque part entre les deux mondes.

Troisièmement, la présentation de ces trois textes comme une mise par écrit de paroles orales est apparue comme pouvant jouer deux rôles dans le langage d'oscillations. D'une part, les références à cette mise par écrit peuvent manifester la démultiplication du texte que permettent la structure et l'organisation particulières des œuvres du corpus. C'est le cas, par

---

<sup>1</sup> Les passages en langage complexe apparaissent ainsi comme des « modèles réduits » au sens que Claude Lévi-Strauss donne à ce terme : « Enfin, même la "grandeur nature" suppose un modèle réduit, puisque la transposition graphique ou plastique implique toujours la renonciation à certaines dimensions de l'objet [...]. Mais le modèle réduit possède un attribut supplémentaire : [...] dans la mesure où le modèle est artificiel, il devient possible de comprendre comment il est fait, et cette appréhension du mode de fabrication apporte une dimension supplémentaire à son être [...]. Comme le choix d'une solution entraîne une modification du résultat auquel aurait conduit une autre solution, c'est donc le tableau général de ces permutations qui se trouve virtuellement donné, en même temps que la solution particulière offerte au regard du spectateur, transformé de ce fait – sans même qu'il le sache – en agent. Autrement dit, la vertu intrinsèque du modèle réduit est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles. » (Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 34-36)

<sup>2</sup> Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὴν παραβολήν. « Et lorsqu'il fut avec eux seuls, ceux qui étaient autour de lui avec les douze l'interrogeaient sur la parabole. » (*Évangile selon Marc 4*, 10)

exemple, de l'introduction narrative de la *Lettre*, où Jacques se présente en train d'écrire « [s]on livre<sup>1</sup> », sans qu'il soit possible de déterminer alors si ce livre se confond ou non avec la Lettre apocryphe. Ce statut ambivalent nous a conduit à interpréter le passage comme une représentation des textes potentiels auxquels le texte matériel peut donner lieu, à partir du moment où il est envisagé comme fragmentable et donc comme susceptible de recompositions multiples<sup>2</sup>. D'autre part, les références à la nature écrite des œuvres permet de définir la place du lecteur par rapport au texte. Ainsi, la remarque de Jésus – « que le lecteur comprenne<sup>3</sup> » –, en brisant brutalement le quatrième mur, brouille la frontière entre le texte et le lecteur et souligne que ce dernier ne peut reconstruire le texte, selon des modalités nouvelles, sans en même temps se transformer lui-même<sup>4</sup>.

Quatrièmement, la fin difficile à déterminer, dans le cas de l'*Évangile selon Marc* et des *Stromates*, est apparue comme un évitement de la clôture du texte. Parce que, dans les deux cas, plusieurs annonces faites dans l'œuvre ne sont pas réalisées quand les derniers mots apparaissent sur la page, les lecteurs sont conduits à reprendre le texte, ressenti comme inachevé, « à partir d'un autre commencement<sup>5</sup> », c'est-à-dire à le recomposer différemment<sup>6</sup>.

En revanche, les trois autres points communs sont apparus comme n'ayant pas de rapport de nécessité avec le langage d'oscillations.

Ainsi, l'image de la semence et les images végétales sont centrales dans les paraboles de l'*Évangile selon Marc* et de la *Lettre apocryphe de Jacques*, ainsi que dans les *Stromates*, et, à ce titre, elles participent de la constitution de certains ensembles non juxtaposés<sup>7</sup> caractérisés, entre autres, par le champ sémantique de la végétation et de l'agriculture<sup>8</sup>. Elles

---

<sup>1</sup> Ou « ce livre ». Nous avons vu *supra* qu'il y avait ici un problème de texte. Cf. *Lettre apocryphe de Jacques* p. 2, 7-17 : [ΕΥΖ]ΜΔCΤ ΝΔΕ Δ2ΡΗΙ ΤΗΡΟΥ ΖΙΟΥ[CΔ]Π ΜΝ ΝΕΥ ΕΡΗΥ Ν6Ι ΠΜΝΙΤCΝΔΟΥC ΜΜΔΘΗΤΗC · ΔΥΩ ΕΥΕΙΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ · ΝΝΕΝΤΔ2ΔΠCΩΤΗΡ ΧΟΟΥ ΔΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΜΜΔΥ ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΘΗΠ · ΕΙΤΕ ΜΠΕΤΟΥΔΝ2 ΔΒΔΛ · ΔΥΩ ΕΥΡΤΔΩ[Ε] ΜΜΔΥ Δ2ΝΧΩΜΕ Δ[ΝΔΚ ΔΕ] ΝΕΕΙC2ΕΕΙ ΝΝΕΤ2Μ Π[ΙΧΩΜΕ] (ΟΥ Π[ΔΧΩΜΕ] ). ΕΙC ΠCΩΡ Δ4ΟΥΩΝ2 ΔΒ[ΔΛ] « [Mais alors qu'ils étaient] assis une fois, tous, en[semble], les uns avec les autres, les douze disciples, et qu'ils se rappelaient ce que le Sauveur avait dit à chacun, soit en secret soit en langage manifeste, et qu'ils le mettaient dans des livres – moi, dans ce livre [ou dans mon livre] – voici que le Sauveur s'est manifesté. »

<sup>2</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 3, 3, C.

<sup>3</sup> ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω (*Évangile selon Marc* 13, 14)

<sup>4</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 3, 3, C.

<sup>5</sup> L'expression figure dans les *Stromates* : Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον. « Et après notre septième Stromate, que voici, nous composerons le discours sur ce qui suit à partir d'un autre commencement. » (*Stromates* VII, 18, 111, 4)

<sup>6</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2, C.

<sup>7</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2, 3.

<sup>8</sup> Cf. *infra*, annexe L.

participent aussi du brouillage de la référence et, par conséquent, à l'évitement du *dire* dans les deux œuvres<sup>1</sup>. Néanmoins, des images différentes auraient pu jouer le même rôle. De fait, le discours « en paraboles<sup>2</sup> » qui apparaît en *Marc* 3<sup>3</sup> ne comporte aucune image végétale.

De même, la mention de la mort de Jean joue un rôle dans le langage d'oscillations uniquement si l'on considère l'*Évangile selon Marc* : dans cette œuvre, parce que « Jean » (Ἰωάννης) apparaît également comme acteur dans un autre passage<sup>4</sup>, le récit de sa mort<sup>5</sup> appartient à un ensemble qui existe parallèlement à celui constitué par les paraboles et propos « en paraboles » et à celui que forme le récit principal<sup>6</sup>. Comme « Jean » n'est, au contraire, mentionné qu'une seule fois dans la *Lettre apocryphe de Jacques*<sup>7</sup>, on ne peut envisager la mention de sa mort, dans ce texte, de la même manière.

Enfin, l'image de la descendance, qui apparaît dans les *Stromates* comme dans la *Lettre*, ne nous paraît pas pouvoir être liée au langage d'oscillations : elle est une des images parmi celles des deux œuvres qui peuvent entrer dans la dynamique de fragmentation et recombinaison qui caractérise les deux textes.

On peut en tirer deux conclusions.

D'une part, le langage d'oscillations s'accommode de variations et de différences. Dans l'*Évangile selon Marc* et dans la *Lettre apocryphe de Jacques*, un des ensembles parallèles respectivement au récit et au dialogue qui constitue la structure principale du texte, est constitué par des paraboles faisant intervenir des images végétales. Les *Stromates* ne comportent pas de semblable réseau de paraboles, ce qui n'empêche pas qu'ils soient construits eux aussi selon un langage d'oscillations : l'ensemble parallèle à la structure linéaire – cette structure linéaire étant un exposé dans le cas de cette œuvre – prend plutôt la forme, dans le cas du texte de Clément, d'un réseau de passages métalittéraires, faisant retour sur le texte lui-même<sup>8</sup>. Il serait tout à fait possible d'envisager un texte où l'ensemble parallèle à la structure linéaire revêt une forme

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 3, 2. On peut penser, par exemple, au récit sur le grain de sénevé, en *Évangile selon Marc* 4, 31-32, qui oscille entre une référence à la « royauté de Dieu » et une référence à un royaume humain.

<sup>2</sup> ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς « il leur disait en paraboles » (*Évangile selon Marc* 3, 23).

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 3, 23b-29.

<sup>4</sup> *Évangile selon Marc* 1, 4-7.

<sup>5</sup> *Évangile selon Marc* 6, 17-29.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 2, 1, A.

<sup>7</sup> ΑΣΑΠΧΔΕΙΣ ΟΥΦΩΒ ΠΕΧΔΥ ΧΕ ΝΤΕΤΝ ΣΔΥΝΕ ΕΝ ΧΕ ΔΥΝΟΥΣΕ ΝΤΑΠΕΝΤΕΠΡΟΦΗΤΙΑ ΜΝ ΙΩΣΑΝΝΗΣ « Le Seigneur répondit et dit : "Ne savez-vous pas qu'on a tranché la tête de la prophétie avec Jean ?" » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 28-31)

<sup>8</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 2, 2.

encore différente. Par exemple, *Madame Bovary* de Gustave Flaubert<sup>1</sup> nous semble être composé en partie selon un langage d'oscillations, dans la mesure où à la structure linéaire, majoritairement narrative, s'ajoute un réseau de passages présentant les rêves ou rêveries du personnage principal. Ces passages, unis notamment par le retour des mots « rêve » et « rêver », nous semble constituer un ensemble non juxtaposé semblable à ceux que nous avons décrits pour notre corpus<sup>2</sup>.

D'autre part, le langage d'oscillations explique une partie des ressemblances entre l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates*, mais il ne les explique pas toutes. L'existence de ces autres ressemblances n'invalide pas l'hypothèse d'un fonctionnement commun. Elle montre seulement que, pour être exhaustif quant à l'explication de ces éléments semblables, il est nécessaire de joindre à la matrice que nous proposons d'autres types d'explication.

Cependant, le langage d'oscillations nous semble constituer un outil essentiel dans la mesure où il permet de rendre compte d'un fonctionnement commun à plusieurs textes, donc d'un phénomène qui ne se limite ni au contenu des textes, ni à leur fabrique, ni à leur matérialité, mais traverse tous ces aspects. C'est en tant que matrice englobant ces trois facettes du texte qu'il nous paraît possible de l'appliquer à d'autres oeuvre.

## **B. Le langage d'oscillations comme matrice**

Le comparatisme que nous avons choisi d'adopter, comparatisme qui vise une élaboration théorique, fonctionne nécessairement en un cercle d'inductions et de déductions. Son premier geste, la constitution d'un corpus, est nécessairement une première hypothèse théorique. En l'occurrence, nous avons choisi l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* parce qu'il nous semblait – parce que nous avions le pressentiment –

---

<sup>1</sup> Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, *op. cit.*.

<sup>2</sup> On peut citer par exemple, le début du chapitre 6 de la première partie : « Elle avait lu *Paul et Virginie* et elle avait rêvé la maisonnette de bambous, le nègre Domingo, le chien Fidèle, mais surtout l'amitié douce de quelque bon petit frère, qui va chercher pour vous des fruits rouges dans des grands arbres plus hauts que des clochers, ou qui court pieds nus sur le sable, vous apportant un nid d'oiseau. » (Nous soulignons.) On pourrait mentionner aussi ce passage du chapitre 14 de la deuxième partie : « Emma se comparait à ces grandes dames d'autrefois, dont elle avait rêvé la gloire sur un portrait de la Vallière, et qui, traînant avec tant de majesté la queue chamarrée de leurs longues robes, se retiraient en des solitudes pour y répandre aux pieds du Christ toutes les larmes d'un cœur que l'existence blessait. » (Nous soulignons.)

que certains de leurs points communs pouvaient être constitués en un modèle rendant compte d'un fonctionnement commun à ces trois textes. La validité du résultat qui en a découlé pourrait être douteuse dans deux cas. Si la matrice que nous avons élaborée s'appliquait indistinctement à tous les textes possibles, elle ne serait ni heuristique ni utile. Si elle ne s'appliquait qu'aux trois textes choisis, nous aurions tourné en rond.

Notre hypothèse est que le langage d'oscillations n'est pas une qualité, mais un degré. Il n'y a pas d'un côté des textes composés selon un langage d'oscillations et de l'autre des textes qui ne le seraient pas : tout texte est *plus ou moins en oscillations*, pour des raisons qui tiennent à sa nature d'objet technique. En effet, si l'on applique les conceptions de Gilbert Simondon quant à ce dernier, comme nous avons proposé de le faire<sup>1</sup>, un texte est toujours en oscillations parce qu'il conserve toujours une part irréalisée : il est toujours imparfait, donc susceptible de transformations. Si un livre atteignait cet état de perfection et, donc, de parfaite stabilité, il n'y aurait théoriquement plus aucun livre écrit après lui<sup>2</sup>. Ce qu'écrit Julia Kristeva sur la productivité du texte<sup>3</sup> permet de soutenir la même idée : un livre n'est jamais absolument un produit fini ; sa productivité demeure présente, qu'elle soit mise en relief, comme dans les livres de Raymond Roussel<sup>4</sup>, ou masquée, comme dans la plupart des textes à partir de la Renaissance selon la théoricienne<sup>5</sup>.

À toute époque, dans tout milieu, dans toute culture, il nous semble qu'il existe des textes où les oscillations sont accentuées, et d'autres où elles sont minimales, mais aucun où celles-ci soient absentes, parce que ces oscillations sont inhérentes à la nature même d'un texte. C'est pourquoi la matrice que nous avons proposée est théoriquement, pensons-nous, applicable à tous les textes. Certains sont seulement davantage soumis aux oscillations que d'autres. Les dimensions de ce travail ne permettant pas de présenter d'autres études de cas à proprement parler, nous proposerons des pistes pour quelques exemples, volontairement empruntés à des époques et à des genres différents. Nous montrerons pour chaque exemple comment il est

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence*, *op. cit.* et *supra*, introduction, 9, C.

<sup>2</sup> C'est le statut que peut revêtir la Bible dans certains milieux fondamentalistes chrétiens. Parce qu'elle est le livre parfait, il est inutile de lire quoi que ce soit d'autre : la Bible est le livre définitif, qui rend tous les autres caducs. On pourrait citer ici un dialogue du film *3 :10 to Yuma* de James Mangold (2012) : « *Have you ever read a book in your life, Byron, except the Bible ? – No need.* »

<sup>3</sup> Julia Kristeva, « La productivité dite texte », *art. cit.* ; *ead.*, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 113 et *supra*, Première partie, conclusion, A.

<sup>4</sup> Notamment Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, *op. cit.* ; *cf. supra*, Première partie, conclusion.

<sup>5</sup> Julia Kristeva, « Le texte clos », *cap. cit.*, p. 113.

possible, par-delà des points communs de surface, de retrouver certains aspects du fonctionnement dans lequel consiste le langage d'oscillations.

Après avoir mis en évidence certaines caractéristiques du langage d'oscillations dans deux œuvres où celui-ci est présent, pour ainsi dire, dans des proportions normales, nous nous intéresserons à trois textes qui *a priori* ne laissent aucune place aux oscillations et où pourtant celles-ci se manifestent. Enfin, dans un dernier temps, nous présenterons un exemple cinématographique et envisagerons ainsi une existence du langage d'oscillations dans des supports autres que textuels.

### a. *L'Évangile selon Thomas* et « Hérodiad » de Gustave Flaubert comme texte en oscillations

Les trois textes de notre corpus présentent une structure linéaire et une structure fragmentable, c'est-à-dire susceptible d'être dissociée en fragments distincts<sup>1</sup>. *A priori*, *L'Évangile selon Thomas* semble s'en distinguer dans la mesure où il apparaît comme une suite de fragments non pas potentielle mais réelle : l'écrit attribué à Thomas est habituellement édité comme une suite de 114 *logia*, c'est-à-dire de courtes unités sans rapport de continuité les unes avec les autres et rendant chacune compte d'une parole de Jésus. Pourtant, même si le texte ne comporte aucune structure linéaire, qu'elle soit narrative (comme dans *L'Évangile*), dialogique (comme dans la *Lettre*) ou discursive (comme dans les Stromates), il est possible d'y retrouver certains des modes de recomposition, autrement dit certains des types de textes potentiels que nous avons identifiés. Ainsi, il nous semble possible de reconnaître une composition annulaire dans les *logia* 63 à 65, que nous reprenons ici dans la traduction de Jean-Marie Sevrin<sup>2</sup>

Logion 63 « Jésus a dit : "Il y avait un homme (ΟΥΡΩΜΕ) opulent (ΜΠΛΟΥΣΙΟΣ) qui avait beaucoup de richesses (ΝΕΛΕΝΧΡΗΜΑ)<sup>3</sup>. Il dit : « Je vais investir mes capitaux pour semer, moissonner, planter (ΕΕΙΝΑΧΟΝΤΑΦΟΙΝΑΝΤΑΤΩΣΕ), remplir mes greniers de fruits (ΚΑΡΠΟΣ) si bien que je ne manquerai

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1.

<sup>2</sup> URL : <https://www.naghammadi.org/sites/naghammadi.org/files/uploads/traductions/NH-II-2-%C3%89vangile-selon-Thomas.pdf> ; page consultée le 1<sup>er</sup> novembre 2020. Nous suivons le texte copte édité par Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Curt Till et Yassah 'Abd al Masih dans *L'Évangile selon Thomas*, *op. cit.*

<sup>3</sup> Nous modifions la traduction de Jean-Marie Sevrin sur deux points. Pour rendre compte du lien lexical entre ΧΡΗΜΑ (dans le *logion* 63) et ΧΡΗ[ΣΤΟ]Σ (dans le *logion* 65), nous avons traduit le premier par « richesses » et le second par « riche », alors que Jean-Marie Sevrin traduit le premier par « capitaux » et le second par « usurier » ; Du fait de ce choix de traduction, nous avons rendu ΠΛΟΥΣΙΟΣ par « opulent ». (Jean-Marie Sevrin traduit ce dernier adjectif par « riche »).

de rien. » Voilà ce qu'il pensait en son cœur, et cette nuit-là il mourut. Celui qui a des oreilles, qu'il entende." (ΠΕΤΕΥΜ̄ ΜΑ(Δ)ΧΕ ΜΜΟϣ ΜΔΡΕϢΩΤΜ)

Logion 64. Jésus a dit : "Un homme (ΟΥΡΩΜΕ) avait des hôtes. Lorsqu'il eut préparé le dîner, il envoya son serviteur inviter les hôtes. Il alla chez le premier, lui dit : « Mon maître t'invite. » Il dit : « Des marchands me doivent de l'argent, ils viennent chez moi ce soir, j'irai leur donner mes ordres. Je m'excuse pour le dîner. » Il alla chez un autre, lui dit : « Mon maître t'a invité. » Il lui dit : « J'ai acheté une maison, et on me demande un jour. Je ne serai pas disponible. » Il alla chez un autre, lui dit : « Mon maître t'invite. » Il lui dit : « Mon ami va se marier, et c'est moi qui vais faire un dîner. » Je ne pourrai venir, je m'excuse pour le dîner. Il alla chez un autre, lui dit : « Mon maître t'invite. » Il lui dit : « J'ai acheté un domaine, j'y vais percevoir le fermage. Je ne pourrai venir, je m'excuse. » Le serviteur alla et dit à son maître : « Ceux que tu as invités au dîner se sont excusés. » Le maître dit à son serviteur : « Va au-dehors sur les chemins ; ceux que tu trouveras, amène-les pour qu'ils dînent. » Les acheteurs et les marchands (ΝΡΕϢΤΟΥ ΜΝ ΝΕΩΟΤΕ) [n'entreront] pas dans les lieux de mon Père." »

Logion 65. Il a dit : "Un homme (ΟΥΡΩΜΕ), un [riche] (ΝΧΡΗ[CΤΟ]C), avait une vigne, qu'il donna à des vigneron pour qu'ils la travaillent et qu'il en perçoive le fruit (ΚΑΡΠΟC) de leurs mains. Il envoya son serviteur pour que les vigneron lui donnent le fruit de la vigne. Ils saisirent son serviteur et le frappèrent, peu s'en fallut qu'ils ne le tuent. Le serviteur s'en alla et (le) dit à son maître. Son maître dit : Peut-être ne les a-t-il pas connus. Il envoya un autre serviteur ; les vigneron frappèrent l'autre aussi. Alors le maître envoya son fils. Il dit : Peut-être respecteront-ils mon fils ? Ces vigneron, lorsqu'ils connurent que c'est lui l'héritier de la vigne, s'emparèrent de lui et le tuèrent. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! (ΠΕΤΕΥΜ̄ ΜΑ(Δ)ΧΕ ΜΜΟϣ ΜΔΡΕϢΩΤΜ) »

Le *logion* 63 et le *logion* 65 présentent de nombreux points communs. Tous les deux rendent compte d'une histoire concernant un homme dont la richesse est soulignée. Le nom ΧΡΗΜΑ « richesses », dans le *logion* 63, répond d'ailleurs à l'adjectif ΧΡΗ[CΤΟ]C « riche », utilisé pour caractériser le personnage principal du *logion* 65. Il est question dans les deux cas de culture de la terre et plus particulièrement de ce qui résulte de cette activité : le « fruit » (ΚΑΡΠΟC), nom qui apparaît dans les deux *logia*. Enfin, les deux passages se terminent par la même formule, sur laquelle nous reviendrons : ΠΕΤΕΥΜ̄ ΜΑ(Δ)ΧΕ ΜΜΟϣ ΜΔΡΕϢΩΤΜ « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » Les *logia* 63 et 65 semblent être les première et troisième parties d'une composition annulaire dont le *logion* 64 constituerait le centre. Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce récit central critique les hommes détenant des richesses, autrement dit des personnes semblables à celles dont il est question dans les *logia* 63 et 65. Celui des hôtes qui répond, en excuse, « J'ai acheté un domaine, j'y vais percevoir le fermage », pourrait d'ailleurs être l'homme dont il est question dans le *logion* 65, puisque celui-ci cherche à recevoir sa part de fruits des vigneron à qui il semble avoir affermé son domaine<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous pensons qu'une composition annulaire plus complexe unit les *logia* 80 à 87. Nous reprenons à nouveau la traduction de Jean-Marie Sevrin.

*Logion* 80 : « Jésus a dit : "Celui qui a connu le monde a trouvé le corps (CΩΜΑ), et celui qui a trouvé le corps (CΩΜΑ), le monde n'est pas digne de lui." » (A)



On retrouve également dans l'*Évangile selon Thomas* ce que nous avons désigné comme un motif dans les textes de notre corpus<sup>1</sup> la formule ΠΕΤΕΥΜ̄ ΜΛ(Λ)ΧΕ Μ̄ΜΟϢ ΜΛΡΕϢϢΩΤΜ « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ! » apparaît dans six *logia*, ce qui conduit à les considérer comme formant un texte potentiel<sup>2</sup>.

Il serait tentant de voir dans « Hérodiad » de Gustave Flaubert<sup>3</sup> l'inverse de l'*Évangile selon Thomas* : le texte copte, en apparence, était uniquement une suite de fragments ; le « conte<sup>4</sup> » semble privilégier la narration et, conséquemment, une structure linéaire. Pourtant il est possible d'identifier dans son fonctionnement des manifestations du langage d'oscillations.

Nous avons remarqué qu'en termes d'organisation – c'est-à-dire en ce qui concerne la façon dont des passages relevant de différents genres sont agencés, l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates se caractérisent par la présence simultanée d'une organisation hétérogène, séparant et hiérarchisant les passages de genres distincts, et une organisation homogène, brouillant ces frontières et ramenant le texte à une matière première indifférenciée. Or, ce caractère indifférencié a plusieurs fois été souligné pour « Hérodiad »,

---

*Logion 81* : « Jésus a dit : "Celui qui est devenu riche (ΠΕΝΤΑ2ΡΡ̄Μ̄ΛΟ), qu'il soit roi et celui qui a la puissance (ΔΥΝΑΜΙC), qu'il renonce." » (B)

*Logion 82* : « Jésus a dit : "Celui qui est près de moi est près du feu et celui qui est loin de moi est loin du Royaume." »

*Logion 83* : « Jésus a dit : "Les images (2ΙΚΩΝ) sont apparentes pour l'homme et la lumière qui est en elles est cachée. Dans l'image (1ΙΚΩΝ) de la lumière du Père, il se révélera et son image (2ΙΚΩΝ) est cachée par sa lumière." » (C)

*Logion 84* : « Jésus a dit : "Les jours où vous voyez votre ressemblance, vous vous réjouissez, mais lorsque vous verrez vos images (2ΙΚΩΝ) qui furent avant vous, qui ne meurent ni n'apparaissent, combien vous aurez à supporter !" » (C')

*Logion 85* : Jésus a dit : "Adam est issu d'une grande puissance (ΔΥΝΑΜΙC) et d'une grande richesse (Μ̄Μ̄ΝΤΡ̄Μ̄Λ) et il n'a pas été digne de vous, car s'il avait été digne, [il n'aurait] pas [goûté] la mort." » (B')

*Logion 86* : « Jésus a dit : " [Les renards] [ont leurs tanières] et les oiseaux leurs nids, mais le Fils de l'Homme n'a pas d'endroit où poser la tête et se reposer." »

*Logion 87* : « Jésus a dit : "Misérable est le corps (CΩΜΑ) qui dépend d'un corps (CΩΜΑ) et misérable est l'âme qui dépend de ces deux-là." » (A')

<sup>1</sup> Cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 2, 2.

<sup>2</sup> *Logia* 8, 21, 24, 63, 65 et 96. La formule est légèrement différente dans les *logia* 8 et 21 (ΠΕΤΕΟῩΝ̄ ΜΛ(Λ)ΧΕ Μ̄ ΜΟϢ ΕCΩΤ̄Μ̄ ΜΛΡΕϢϢΩΤΜ « Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! »)

<sup>3</sup> Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*

<sup>4</sup> Le genre est assumé par Gustave Flaubert puisqu'il fait figurer « Hérodiad » dans le recueil *Trois Contes*, *op. cit.*

notamment en ce qui concerne les dialogues. Juliette Frølich et Raymonde Debray-Genette considèrent ainsi que les différentes répliques des personnages tendent à perdre leur individualité pour former un bruit de fond indistinct<sup>1</sup>.

Pour notre part, nous remarquons ce caractère indistinct dans le rapport du conte à son intertexte néotestamentaire. Par exemple, Iaokanann prononce des mots qui sont un tissage ou plutôt un magma, tant les frontières tendent à s’y effacer, entre des emprunts à la Bible juive<sup>2</sup>, des reprises de paroles de Jean mais aussi de Jésus dans les évangiles canoniques, ainsi que de certains mots de Paul dans ses *Épîtres*. Les tout premiers mots prononcés par Iaokanann dans le conte (« Malheur à vous, Pharisiens et Sadducéens, race de vipères, outres gonflées, cymbales retentissantes<sup>3</sup> ! ») semblent ainsi mêler « Et malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites », qui sont des mots de Jésus en *Évangile selon Matthieu* 23, 13 (et passages parallèles), mais aussi « Et, voyant plusieurs des Pharisiens et Sadducéens qui venaient pour le baptême qu’il donnait, il leur dit : "Engeances de serpents !" », qui sont des mots de Jean en *Matthieu* 3, 7<sup>4</sup> et « Si je parle dans les langues des humains et des anges et que je n’ai pas l’amour, je suis devenu comme un bronze qui résonne ou comme une cymbale qui crie<sup>5</sup> », des paroles de Paul dans la *Première épître aux Corinthiens* (13, 1)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Juliette Frølich, « La voix de saint Jean, magie d’un discours. Lecture d’un épisode d’Hérodiad », in Bernard Massion (dir.), *Gustave Flaubert 3. Mythes et religions (2)*, Paris, Lettres modernes Minard, 1988, p. 87-103 ; Raymonde Debray-Genette, « Du mode narratif dans les *Trois contes* », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Travail de Flaubert*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 135-165, p. 140.

<sup>2</sup> Régis Mikail-Abud-Filho reconnaît dans deux des phrases prononcées par Iaokanann (« Je crierai comme un ours, comme un âne sauvage, comme une femme qui enfante ! Le châtement est déjà dans ton inceste, Dieu t’afflige de la stérilité du mulet ! » – Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 211) des « expressions empruntées » à *Isaïe* 59, 11 ; *Isaïe* 5, 29 ; *Isaïe* 26, 17 et *Job* 6, 5 (Régis Mikail-Abud-Filho, « Hérodiad et l’écriture subversive », *art. cit.*)

<sup>3</sup> Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 208.

<sup>4</sup> Il existe un parallèle en *Luc* 3, 7.

<sup>5</sup> La Vulgate, que Gustave Flaubert reprend peut-être, a l’expression « *cymbalum tinniens* ». Cf. *The Vulgate Bible*, *op. cit.*

<sup>6</sup> Nous présentons ces intertextes possibles dans le tableau suivant :

<b>Premières paroles de Iaokanann dans « Hérodiad » (cap. cit., p. 208)</b>	<b>Intertextes possibles</b>
« <b>Malheur à vous, Pharisiens</b>	« « Et <b>malheur à vous</b> , scribes et <b>Pharisiens</b> hypocrites » ( <i>Évangile selon Matthieu</i> 23, 13 ; paroles de Jésus)
et <b>Sadducéens, race de vipères,</b>	« Et, voyant plusieurs des <b>Pharisiens et Sadducéens</b> qui venaient pour le baptême qu’il donnait, il leur dit : " <b>Engeances de serpents !</b> " », ( <i>Matthieu</i> 3, 7 ; paroles de Jean)
outres gonflées, <b>cymbales retentissantes ! »</b>	« Si je parle dans les langues des humains et des anges et que je n’ai pas l’amour, je suis devenu comme un bronze qui résonne ou comme <b>une cymbale qui</b>

Ce caractère homogène, ou plutôt cette dynamique d'homogénéisation, nous semble présente aussi dans la narration elle-même qui mêle les reprises bibliques mais aussi d'autres références à l'Antiquité, comme un vers de Lucrèce récité par un des convives d'Hérode : « il [Jonathas] déclama, pour le Proconsul, ce vers d'un poète contemporain : *Nec crescit, nec post mortem durare videtur*<sup>1</sup>. » Ainsi, tout comme les textes de notre corpus, « Hérodiad » présente un brouillage des références, dont l'emblème pourrait être le nom « Iaokanann ». En effet, ce nom propre semble désigner le personnage biblique habituellement nommé « Jean le Baptiste », avec lequel il partage de nombreux traits physiques et un rôle exactement semblable par rapport à Hérode, mais il s'agit d'une pure création de Flaubert : le nom n'existe pas dans l'Antiquité<sup>2</sup>. Ainsi se crée une zone de trouble : le texte donne l'impression que Iaokanann n'est pas Jean le Baptiste, mais une sorte de double ou de clone, exactement semblable jusque dans ses actions, et pourtant différent, et que l'histoire racontée se déroule dans une sorte d'univers parallèle à celui du Nouveau Testament. Comme l'*Évangile selon Marc*, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates, « Hérodiad » présente donc une perturbation de la *mimêsis* et de la référence, qu'elle soit virtuelle ou réelle.

Il n'est pas impossible que la conséquence de ce flou entourant la référence soit d'ailleurs la même que dans notre corpus, à savoir une *monstration*. Liana Nissim par exemple, tout en soulignant la confusion des signes dans le conte, y voit l'indice d'un primat de la vue sur l'ouïe : Gustave Flaubert chercherait d'abord à procurer une expérience visuelle<sup>3</sup>. Nous irions plus loin en proposant une caractérisation de cette expérience. Parce que « Hérodiad » présente un flou dans la référence et donc un non-mimétisme, le lecteur ne plonge pas, par la vue, dans des paysages ou des décors antiques. Ainsi, la description qui ouvre le conte, celle de la citadelle de Machærous et du paysage qui l'entoure, est marquée par plusieurs termes géométriques, qui la rendent en partie abstraite, termes que nous indiquons en italiques dans le passage suivant.

« La citadelle de Machærous se dressait à l'orient de la mer Morte, sur un pic de basalte ayant la forme d'un *cône*. Quatre vallées profondes l'entouraient, deux vers les flancs, une en face, la quatrième au-delà. Des maisons se tassaient contre sa *base*, dans le *cercle* d'un mur qui ondulait suivant les inégalités du terrain ; et, par un chemin en zigzag tailladant le rocher, la ville se reliait à la forteresse, dont les murailles étaient hautes de cent vingt coudées, avec des angles nombreux, des

---

**crie**<sup>6</sup> » (*Première épître aux Corinthiens* 13, 1 ; paroles de Paul)

<sup>1</sup> Gustave Flaubert, « Hérodiad », *cap. cit.*, p. 230. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Cf. Ron E. Scrogam, « The Echo », *art. cit.*

<sup>3</sup> Liana Nissim, « Silences et cris d'Hérodiad », in André Guyaux (dir.), *Silences fin-de-siècle. Hommage à Jean de Palacio*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 251-261.

créneaux sur le bord, et, çà et là, des tours, qui faisaient comme des fleurons à cette couronne de pierre, suspendue au-dessus de l'abîme<sup>1</sup>. »

Du fait de ce vocabulaire, la description tend à se confondre non avec une réalité mais avec sa représentation, comme si Gustave Flaubert ne donnait que les lignes directrices d'un tableau qu'il ne réalisait pas. Tout se passe dans « Hérodiade » comme si les personnages, les bâtiments et les paysages étaient remplacés par leurs représentations ; comme si l'histoire se déroulait dans un tableau ou dans une galerie de sculptures. Peut-être est-ce pour cela que, dans la dernière phrase, la « tête de Iakobos » est si « lourde » que ses disciples « la portaient alternativement » : le geste est le même que si la tête du prophète était déjà la lourde tête d'une statue.

### **b. La Première Épître aux Thessaloniens, « Le lion et le moucheron » et une réplique de Jacques Chirac : trois textes aux oscillations minimales**

La Première Épître aux Thessaloniens, que les premiers mots du texte attribuent à « Paul, Silvanos et Timothée<sup>2</sup> » semble composée d'une manière exactement opposée à celle de notre corpus au sens où, alors que ce dernier créait les conditions d'une démultiplication, l'Épître est dominée par un mouvement d'assimilation et de réduction<sup>3</sup>.

Par exemple, après avoir mis en place une opposition ferme entre « dormir » et « veiller »<sup>4</sup> le texte l'efface en appelant à vivre avec le Christ « soit que nous veillions, soit que nous dormions » (εἴτε γρηγοροῦμεν εἴτε καθεύδωμεν<sup>5</sup>), créant ainsi un temps unifié. L'espace est uni de la même façon, lorsque les auteurs écrivent par exemple que « [l]e *logos* du Seigneur a retenti hors de chez vous, non seulement dans la Macédoine et dans l'Achaïe ; mais aussi, en tout lieu, votre foi en Dieu est entrée<sup>6</sup> ». Enfin, la distinction entre les personnes semble également s'effacer : tous les chrétiens sont présentés comme semblables, voire comme une seule et même personne. Les destinataires de l'Épître sont des « imitateurs » (μιμηταί) ;

---

<sup>1</sup> Gustave Flaubert, « Hérodiade », *cap. cit.*, p. 137. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Παῦλος καὶ Σιλβανὸς καὶ Τιμόθεος (Première Épître aux Thessaloniens 1, 1)

<sup>3</sup> Nous reprenons ici quelques pistes ébauchées dans Antoine Paris, « "...working night and day" Working at night as a metaphor in Paul's First Epistle to the Thessalonians », in Lucie Duskova et Ger Duijzings (dir.), *Working all Night. Modernity, Night Shifts and the Temporal Organization of Labour across Political and Economic Regimes*, à paraître.

<sup>4</sup> Par exemple en Première Épître aux Thessaloniens 5, 6 : ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ, ἀλλὰ γρηγοροῦμεν καὶ νήφωμεν. « Ainsi donc, ne dormons pas comme les autres, mais veillons et soyons sobres. »

<sup>5</sup> Première Épître aux Thessaloniens 5, 10.

<sup>6</sup> Ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελέλυθεν (Première Épître aux Thessaloniens 1, 9).

imitateurs du Seigneur, des apôtres qui leur ont annoncé l'évangile<sup>1</sup> et d'autres Églises<sup>2</sup> et ils sont imités à leur tour par d'autres croyants<sup>3</sup>. Par conséquent, les auteurs et les destinataires sont à l'origine des mêmes actions. Par exemple, les Thessaloniens sont « témoins » (μάρτυρες) du comportement des apôtres<sup>4</sup>, tandis que les apôtres « sont témoins » (μαρτυροῦμαι) pour que les Thessaloniens vivent conformément à Dieu<sup>5</sup>. Ce mouvement unificateur apparaît également dans l'usage des métaphores par les auteurs, des métaphores qui sont filées dans tout le texte ; comme celle de la famille : entre autres, les Thessaloniens sont des « frères » (ἀδελφοί<sup>6</sup>) et les auteurs affirment aussi se comporter envers eux comme « un père envers ses propres enfants » (ὡς πατήρ τέκνα ἑαυτοῦ<sup>7</sup>).

Ce mouvement de concentration, à l'exact opposé de la démultiplication possiblement infinie que nous avons observée dans l'*Évangile selon Marc*, dans la Lettre apocryphe de Jacques et dans les Stromates, pourrait laisser penser que la *Première Épître aux Thessaloniens* n'est pas un texte ayant le même fonctionnement. La présentation des nuits et jours comme un temps unifié ; l'abolition symbolique des frontières pour constituer un espace unique ; le fait que tous les croyants s'imitent les uns les autres en tant qu'imitateurs du Christ, tout cela semble suggérer que l'*Épître* peut faire référence sans ambiguïté à une réalité extérieure.

Pourtant, ce n'est pas le cas, en raison de deux phénomènes. Le premier est un certain flou qui demeure dans les métaphores filées. Celles-ci n'existent pas comme des allégories au sens d'Adolf Jülicher, c'est-à-dire comme deux ensembles d'éléments qui pourraient être superposés<sup>8</sup>. Dans la métaphore filée de la famille, par exemple, une telle superposition est impossible. En effet, si les auteurs appellent les Thessaloniens leurs « propres enfants » (τέκνα ἑαυτοῦ<sup>9</sup>), ils se présentent aussi comme les enfants des Thessaloniens : évoquant le

<sup>1</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 1, 6.

<sup>2</sup> Ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ: ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, « Vous, en effet, vous êtes devenus des imitateurs, frères, des Églises du Seigneur qui sont dans la Judée dans le Christ Jésus » (*Première Épître aux Thessaloniens*, 2, 14).

<sup>3</sup> ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ. « de sorte que vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants qui sont en Macédoine et en Achaïe. » (*Première Épître aux Thessaloniens*, 1, 7)

<sup>4</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 2, 10.

<sup>5</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 2, 12.

<sup>6</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 1, 4 ; 2, 1 ; 2, 9 ; 2, 14 ; 2, 17 ; 3, 7 ; 4, 1 ; 4, 10 ; 4, 13 ; 5, 1 ; 5, 4 ; 5, 12 ; 5, 14 et 5, 25.

<sup>7</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 2, 11.

<sup>8</sup> Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, op. cit., p. 49.

<sup>9</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 2, 11.

temps où ils étaient loin de Thessalonique, ils affirment alors qu'ils « sont devenus orphelins » (ἀπορφανίζομαι) des Thessaloniens<sup>1</sup>. La seconde raison qui empêche de considérer le texte comme pouvant *dire* clairement est le fait que le mouvement général d'assimilation qui anime l'*Épître* aboutit à une annulation du dire. Puisque tout le monde ressemble à tout le monde, puisque les événements se déroulent dans un espace et dans un temps *dire* est désormais inutile : « ...mais aussi en tout lieu votre foi est entrée, si bien qu'il n'est pas besoin d'en parler<sup>2</sup> ». Par conséquent, on peut envisager que l'*Épître*, tout comme l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*, permet une monstration, selon d'autres modalités que les textes du corpus.

On pourrait faire les mêmes remarques pour plusieurs fables de Jean de La Fontaine. En apparence, le fait qu'un « enseignement » suive le récit pourrait donner l'impression que ce procédé permet le resserrement autour d'un *dire*. C'est en fait rarement le cas dans la mesure où, comme dans notre corpus, la fable déploie deux mondes en brouillant les frontières qui les séparent : d'une part, le monde où se déroule le récit, monde où, notamment, les animaux parlent et, d'autre part, le monde où l'enseignement est censé être utile. Ainsi, dans « Le lion et le moucheron<sup>3</sup> », l'enseignement est situé dans la société que connaît Jean de La Fontaine,

<sup>1</sup> *Première Épître aux Thessaloniens* 2, 17.

<sup>2</sup> Ἀφ' ὧν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ (*Première Épître aux Thessaloniens* 1, 9).

<sup>3</sup> Jean de la Fontaine, *Fables*, II, 9, 1668. Nous suivons Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes. 1. Fables, contes et nouvelles*, Paris, Gallimard, 1991.

Va-t-en, chétif Insecte, excrément de la terre.  
 C'est en ces mots que le Lion  
 Parlait un jour au Moucheron.  
 L'autre lui déclara la guerre.  
 Penses-tu, lui dit-il, que ton titre de Roi  
 Me fasse peur ni me soucie ?  
 Un Bœuf est plus puissant que toi,  
 Je le mène à ma fantaisie.  
 À peine il achevait ces mots  
 Que lui-même il sonna la charge,  
 Fut le Trompette et le Héros.  
 Dans l'abord il se met au large,  
 Puis prend son temps, fond sur le cou  
 Du Lion, qu'il rend presque fou.  
 Le Quadrupède écume, et son œil étincelle ;  
 Il rugit, on se cache, on tremble à l'environ ;  
 Et cette alarme universelle  
 Est l'ouvrage d'un Moucheron.  
 Un avorton de Mouche en cent lieux le harcèle,  
 Tantôt pique l'échine, et tantôt le museau,  
 Tantôt entre au fond du naseau.

comme le signale un « nous » complice du lecteur (« entre *nos* ennemis / Les plus à craindre sont souvent les plus petits »), donc dans la société humaine. Mais, dans ce cas, la frontière avec le monde de référence déployé par la fable est poreuse puisque les personnages animaux sont déjà partiellement assimilés à des humains : le lion a « le titre de Roi », le moucheron « sonn[e] la charge » puis « la victoire », l'araignée lui tend une « embuscade ». Pour reprendre des caractéristiques du langage d'oscillations, le texte n'est donc pas hétérogène (le récit n'est pas hermétiquement séparé de l'enseignement) ni hiérarchisé (l'enseignement ne commande pas le récit puisque l'un se mêle à l'autre). Il présente une homogénéité partielle, comme l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*.

Tout texte semble donc bien en partie marqué par des oscillations. On pourrait pour s'en convaincre prendre un dernier exemple, où, *a priori*, le dire semble devoir être encore plus dépourvu d'ambiguïté. Il s'agit de la réponse faite, en 2000, par le Président de la République française Jacques Chirac à la journaliste Élise Lucet l'interrogeant sur le « financement occulte » de son parti, le RPR<sup>1</sup> :

« Ma réaction : je suis indigné. Indigné par le procédé. Indigné par le mensonge. Indigné par l'outrance. Mme LUCET, il doit y avoir des limites à la calomnie. Hier, on faisait circuler une rumeur fantaisiste sur une grave maladie qui m'aurait atteinte – sous-entendu je ne serais plus capable d'assumer mes fonctions. Aujourd'hui, on rapporte une histoire abracadabrantesque. On fait parler un homme mort il y a plus d'un an. On disserte sur des faits invraisemblables qui auraient eu lieu il y a plus de quatorze ans. On exhume un enregistrement fait il y a plus de quatre ans et dont le journal lui-même, qui publie ces propos, les qualifie "d'invérifiables" et de "sans valeur juridique". Tout cela, comme par hasard, trois jours avant un référendum visant à améliorer le fonctionnement de notre démocratie. Alors, je vous le dis, ces allégations sont indignes et mensongères. Voilà,

---

La rage alors se trouve à son faite montée.  
L'invisible ennemi triomphe, et rit de voir  
Qu'il n'est griffe ni dent en la bête irritée  
Qui de la mettre en sang ne fasse son devoir.  
Le malheureux Lion se déchire lui-même,  
Fait résonner sa queue à l'entour de ses flancs,  
Bat l'air qui n'en peut mais, et sa fureur extrême  
Le fatigue, l'abat ; le voilà sur les dents.  
L'Insecte du combat se retire avec gloire :  
Comme il sonna la charge, il sonne la victoire,  
Va partout l'annoncer, et rencontre en chemin  
L'embuscade d'une Araignée :  
Il y rencontre aussi sa fin.  
Quelle chose par là nous peut être enseignée ?  
J'en vois deux, dont l'une est qu'entre nos ennemis  
Les plus à craindre sont souvent les plus petits ;  
L'autre, qu'aux grands périls tel a pu se soustraire,

Qui périt pour la moindre affaire.

<sup>1</sup> URL : <https://www.vie-publique.fr/discours/146320-discours-et-interview-televisee-de-m-jacques-chirac-president-de-la-re> ; page consultée le 3 novembre 2020.

pourquoi, je demande que ces éléments soient transmis à la justice afin que la vérité balaie la calomnie. »

Bien que ce texte ne soit pas un écrit, mais une prise de parole, il peut selon nous être étudié comme un texte à part entière : il n'est en effet pas impossible que cette réplique ait été préparée, voire écrite en amont, comme le montrent l'anaphore initiale (« Indignés par... indignés par... ») ou encore l'opposition très rhétorique entre « Hier, on faisait circuler » et « Aujourd'hui, on rapporte ». Il semble, comme la *Première Épître aux Thessaloniens*, marqué par une profonde unité, par exemple avec l'usage d'un champ lexical qui réduit l'accusation à un produit de l'imagination (« fantaisiste », « abracadabrantescque », « invraisemblable »). Pourtant, au cœur du texte, le mot « abracadabrantescque » brise cette unité du « dire ». Parce qu'il est très inhabituel, il s'exhibe comme mot rare – avec ses allitérations, sa longueur et son on aspect de virelangue qui le font résonner comme une anomalie ; autrement dit, il se *montre* au sens wittgensteinien du terme. Même cette prise de parole qui *a priori* semble se resserrer sur un message présente donc une des composantes du langage d'oscillations.

Notre hypothèse est ainsi que tout langage écrit ou oral comporte une part d'oscillations, grande ou minime. À ce titre, l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* ne sont pas des exceptions : ce sont seulement des œuvres où ces oscillations sont particulièrement accentuées. Mais nous pensons qu'il est possible aussi d'aller plus loin. Il serait réducteur de considérer que le langage se limite aux mots : il existe aussi un langage musical, auquel nous avons fait plusieurs fois appel dans notre travail<sup>1</sup>, un langage visuel, un langage cinématographique. C'est à ce dernier que nous allons emprunter un dernier exemple.

### **c. Le langage d'oscillations dans le langage cinématographique : « La Ricotta » de Pier Paolo Pasolini**

Il nous semble possible de retrouver dans « La Ricotta » de Pier Paolo Pasolini, segment du film à sketches collectif *RoGoPaG*<sup>2</sup>, les deux versants de ce qu'est, selon nous, le langage d'oscillations<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple, *supra*, Seconde partie, chapitre 2, 2, C, a.

<sup>2</sup> Pier Paolo Pasolini, « La Ricotta », in Roberto Rossellini, Jean-Luc Godard, Pier Paolo Pasolini et Ugo Gregoretti, *RoGoPag*, Arco Films, 1963.

<sup>3</sup> Nous nous fondons sur quelques éléments d'Antoine Paris, « Religion contre cinéma. Le rôle de la religion dans *La Ricotta* », *Théorèmes*, 10, revue en ligne. URL : <https://journals.openedition.org/theoremes/926?lang=fr#ftn17> ; page consultée le 4 novembre 2020.



Premièrement, le moyen-métrage se caractérise par sa fragmentabilité, voire par sa fragmentation. « *La Ricotta* » présente en effet le tournage d'une adaptation de la Passion du Christ, mais les images de ce que pourrait être ce film dans le film sont marquées par plusieurs incidents qui déconstruisent la figuration cinématographique. Ainsi, le réalisateur, qui est un des personnages principaux de cette fiction, souhaite reproduire à l'écran la déposition de Pontormo et celle de Rosso Fiorentino, en des tableaux vivants qui n'aboutissent jamais car ils sont interrompus par la chute de certains figurants. Or, ces incidents affectent non seulement le film dans le film mais aussi l'œuvre de Pasolini elle-même. En effet, de la même manière que la distance entre les paraboles et le récit principal chez *Marc* tendait à disparaître, plusieurs procédés effacent la séparation entre le film lui-même et le film à l'intérieur du film. Par exemple, le personnage du réalisateur, joué par Orson Welles, répond à une interview, dans la fiction, en reprenant des phrases réellement prononcées par Pasolini. Par conséquent, la fragmentation subie par le film dans le film en vient à affecter le film lui-même. Lors de la seconde tentative de tableau vivant, alors que l'acteur incarnant le Christ tombe au milieu des éclats de rire, la bouche de la star jouant la Vierge Marie s'ouvre et se referme pendant plusieurs secondes sans qu'aucun son n'en sorte : le film même de Pasolini devient fragmenté, cette fragmentation se manifestant dans la dissociation du son et de l'image.

Cette fragmentation aboutit, comme dans notre corpus, à une double monstration. Le dispositif mis en place par Pasolini permet de *montrer* le langage cinématographique, que ce soit dans son fonctionnement – la superposition du son et de l'image par exemple – ou dans ses enjeux politiques – le personnage principal est un figurant, affamé, qui doit incarner le Christ crucifié. Or, par cette monstration du langage cinématographique, Pasolini *montre* aussi par-delà le cinéma. C'est dans ce sens que nous interpréterions le carton d'ouverture, qui fait office de prologue :

« Il n'est pas difficile de prévoir que mon récit suscitera des jugements intéressés, ambigus, scandalisés. Eh bien, je veux affirmer que, quelle que soit la façon dont on considérera *La Ricotta*, l'Histoire de la Passion – que *La Ricotta* évoque à nouveau (*rievoca*) – est pour moi la plus grande qui soit jamais arrivée, et les Textes qui la racontent, les plus sublimes qui aient jamais été écrits<sup>1</sup>. »

*La Ricotta* se termine avec le figurant censé jouer le Christ mourant réellement sur la croix (d'indigestion). Mais, à travers cet événement et à travers son organisation entière, le

---

<sup>1</sup> « Non è difficile prevedere per questo mio racconto dei giudizi interessati, ambigui, scandalizzati. Ebbene, io voglio qui dichiarare che, comunque si prenda « *La ricotta* », la Storia della Passione - che indirettamente « *La ricotta* » rievoca - è per me la più grande che sia mai accaduta, e i Testi che la raccontano, i più sublimi che siano mai stati scritti. » (Pier Paolo Pasolini, « *La Ricotta* »).

moyen-métrage « évoque à nouveau » la Passion : elle la *montre*. Dans le cas du cinéma, il existerait donc une monstration par-delà la seule vision des images. Ici, le Christ n'est pas un personnage de l'histoire et, malgré tout – grâce à la fragmentation et à la monstration – le film parvient à évoquer « l'Histoire de la Passion ». Autrement dit, appliqué au cinéma, le langage d'oscillations *montre* ce que les images ne peuvent pas *montrer*<sup>1</sup>.

## 2. Une épistémologie de la continuité

Nous sommes parvenu une définition du langage d'oscillations en mettant en œuvre une méthode multiple. Envisagé dans son ensemble, notre travail était une entreprise comparatiste, visant à une élaboration théorique. Pourtant, il a également nécessité une approche relevant du « lecture de près » (« *close reading*<sup>2</sup> »), autrement dit une attention littéraire au détail du texte, ainsi qu'un travail philologique<sup>3</sup>. Cette combinaison de méthodes n'est pas le résultat d'un compromis : avec le recul, il est apparu qu'il s'agissait d'une nécessité liée à l'objet que nous étudions.

La méthode philologique par exemple suppose que le texte puisse être le résultat d'opérations de fragmentation et de recomposition – en supposant des interpolations par exemple ou, dans une approche historico-critique, que tel passage consiste en une combinaison d'éléments ayant d'abord circulé séparément. Notre approche s'inscrit dans la même conception du texte comme un objet mouvant.

---

<sup>1</sup> On pourrait également appliquer le langage d'oscillations aux arts visuels. André Grabar analyse ainsi plusieurs œuvres d'art de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge dans des termes qui peuvent être vus comme l'équivalent de la corrélation, que nous avons remarquées pour les textes de notre corps, entre évitement du dire et de la *mimésis* et monstration par-delà le langage. Ainsi, lorsqu'il décrit un buste du V<sup>e</sup> siècle, conservé au Kunsthistorisches Museum de Vienne et identifié comme la *Tête d'un inconnu*, l'historien de l'art remarque qu'« [a]u lieu d'imiter l'apparence physique dans tous ses éléments, on en signale quelques traits seulement » : ce choix dans la représentation nous paraît similaire à l'évitement du dire et de la *mimésis* dans l'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates*. Pour André Grabar ce choix de certains « traits » est d'ailleurs justifié par le fait que ces derniers sont « indispensables pour la contemplation du "réel" dans le modèle » : ils permettent ainsi une monstration qui conduit au-delà de la simple perception visuelle du buste, vers une « vision "intelligible" » (André Grabar, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, partie non paginée du chapitre « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale ».) La monstration du langage peut également être rapprochée des personnages admoniteurs, c'est-à-dire des personnages qui, à l'intérieur d'une image, la montrent aux spectateurs. Sur les personnages admoniteurs, cf. notamment Naïs Virenque, *Structures arborescentes et arts de la mémoire*, op. cit.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, introduction, 3.

<sup>3</sup> Cf. *supra*, introduction, 3.

De même, pour son versant d'analyse littéraire, notre méthode se rapproche des études sur l'intertextualité. Il est d'ailleurs frappant que la notion de « fragments » revienne souvent pour décrire cet aspect de la littérature. Laurent Jenny écrit par exemple dans que

« [c]haque référence intertextuelle est le lieu d'une alternative : ou bien poursuivre la lecture en ne voyant là qu'un fragment comme un autre, qui fait partie intégrante de la syntagmatique du texte, ou bien retourner vers le texte originel<sup>1</sup> »

L'intertextualité suppose également que chaque texte est multiple au sens où au texte matériel demeurent liés les textes originels qu'il cite. Nous envisageons une multiplicité similaire, mais dans la direction inverse : le texte matériel projette des textes potentiels qui existent non pas derrière lui mais en lui et, grâce aux lecteurs, en avant de lui.

Cette idée de textes potentiels nous rapproche encore d'une autre méthode, qui est celle de la critique génétique<sup>2</sup>, au sens où celle-ci s'intéresse non seulement au texte matériel qui est édité à l'issue du travail de l'écrivain mais à tous les textes potentiels que ses brouillons révèlent et qui correspondent à toutes les options qu'il a choisi finalement de ne pas adopter.

Il nous semble que notre approche de la fragmentation du texte et des textes potentiels se situe en aval du texte, quand la philologie et la critique génétique se situent à son amont. Autrement dit, il existe une continuité *naturelle* entre ces méthodologies et le comparatisme que nous adoptons, continuité qui est celle de la productivité qui se maintient dans le texte : la matérialité des textes, qui peut les rendre fragiles, multiples et fragmentaires, tout comme l'activité de l'écrivain, conduisant d'un projet à sa réalisation toujours imparfaite et provisoire, persistent, selon nous, dans le texte, et se poursuivent dans le travail du lecteur<sup>3</sup>.

Cet élan s'est perpétué jusque dans notre manière de mener nos recherches, qui fut elle-même multiple et fragmentaire, et jusque dans les choix formels de ce travail. Des développements ont fini par se fragmenter pour constituer des annexes. Des notes de bas de page se répondent les unes aux autres et constituent des ensembles non juxtaposés. Des motifs reviennent d'un chapitre à l'autre. Nous avons défini notre point de départ comme une

---

<sup>1</sup> Laurent Jenny, *La Stratégie de la forme*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.

<sup>2</sup> Cf., entre autres, Anokhina, Olga et Idmhand, Fatiha (dir.), *La fabrique du texte*, op. cit.

<sup>3</sup> Les méthodologies de la philologie, y compris historico-critique, de la génétique du texte et du comparatisme tel que nous l'envisageons ne s'opposent donc pas en soi. Il est possible d'envisager une interprétation des textes qui les utilisent toutes les trois de manière complémentaire, même si cela suppose une réflexion et éventuellement une adaptation des présupposés de chacune de ces méthodologies, de manière à construire une épistémologie commune.

intuition, qui, comme tout contact avec un ou des textes, se confond avec l'intuition d'une part obscure de nous-même. Cette intuition est demeurée, jusqu'au bout, un point mystérieux autour de laquelle gravitait la multiplicité<sup>1</sup>.

« Car il en est, vois-tu, où demeure la trace  
D'un feu qui y brûla à l'avant du monde  
- Et sur le bois noirci, où le temps dépose  
- Le sel qui semble un signe mais s'efface,  
Tu aimeras toi aussi l'eau qui brille<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> « Je crois que la raison est plus profonde, et il m'a fallu du temps pour percevoir ce qu'il en est ou, plus modestement, *pour percevoir ce que j'en percevais*. » (Daniel Arasse, *Histoires de peintures*, Paris, Denoël, 2004, p. 37.)

<sup>2</sup> Yves Bonnefoy, « Le mot *ronce*, dis-tu », in Yves Bonnefoy, *Ce qui fut sans lumière*, Paris, Mercure de France, 1987, p. 42. Pour la découverte d'Yves Bonnefoy et parce que nous lui devons beaucoup, nos remerciements à Alain Chestier.

## **Le langage d'oscillations dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément d'Alexandrie. Perspectives littéraires et herméneutiques**

### Résumé

Dans une perspective comparatiste, ce travail met en évidence un fonctionnement similaire dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ce fonctionnement consiste en deux aspects. Le premier est un mode ambivalent de construction du texte. Dans les trois œuvres, le texte est structuré selon une progression linéaire mais aussi, en même temps, comme une suite de fragments dissociables les uns des autres. L'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont également chacun organisés de manière hétérogène et hiérarchisée mais se présentent en même temps comme une matière textuelle homogène et inorganisée. En conséquence, les trois textes oscillent entre deux types de structure et entre deux types d'organisation, ce qui explique la présence, à l'intérieur d'eux, de modes de recomposition du texte qui ne sont ni la linéarité ni la fragmentation. L'expérience de lecture de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* est également une recomposition de ces trois textes selon des modalités nouvelles. Le second aspect propre au fonctionnement de ce corpus concerne l'usage du langage. Les oscillations qui caractérisent la structure et l'organisation des trois textes conduisent à la mise en œuvre d'un langage qui ne *dit* pas mais *montre*, d'une double façon : qui *montre* au-delà du langage et *montre* le langage lui-même. Ainsi, ce travail élabore un modèle littéraire commun aux trois œuvres mais aussi applicable à d'autres textes, voire à d'autres œuvres, relevant d'autres arts.

**Mots-clés :** *Évangile selon Marc* ; *Lettre apocryphe de Jacques* ; *Stromates* ; Clément d'Alexandrie ; Bible ; apocryphe ; patristique ; paraboles ; paradoxes ; comparatisme ; théorie littéraire ; lecture ; structure littéraire ; juxtaposition ; fragments ; Ludwig Wittgenstein ; monstration ; herméneutique

## **The oscillating language in the Gospel according to Mark, the Apocryphal Letter of James and Clement of Alexandria's Stromateis. Literary and hermeneutical perspectives**

### Summary

Lead from a comparative perspective, this work brings out a similar functioning in the *Gospel according to Mark*, the *Apocryphal Letter of James* and Clement of Alexandria's *Stromateis*. This functioning consists of two aspects. The first one is an ambivalent way of building the text. In the three works, the text is structured according to a linear progression, but also, at the same time, as a sequence of fragments which could be separated from each other. The *Gospel*, the *Letter* and the *Stromateis* are also organized in a heterogeneous and hierarchical way but exist, at the same time, as a homogeneous and unorganized textual material. Consequently, the three texts are oscillating between two kinds of structuring and between two kinds of organizing, which explain the presence, inside them, of ways of recomposing the text which are neither linear nor fragmentary. The experience of reading the *Gospel*, the *Letter* and the *Stromateis* is also an experience of recomposing the three texts in new ways. The second aspect which characterizes the functioning of this corpus is about the use of language. The oscillating character of the three texts concerning their structure and organization leads to a language which doesn't *say* but *shows*, in a twofold way: it *shows* beyond language and *shows* language itself. Thus, this work builds up a literary model, which exists in the three works but which also applies to other texts and even to other works from other arts.

**Keywords:** *Gospel according to Mark*; *Apocryphal Letter of James*; *Stromateis*; Clement of Alexandria; Bible; apocryphal; Patristics; parables; paradoxes; comparatism; literary theory; reading; literary structure; juxtaposition; fragments; Ludwig Wittgenstein; monstration; hermeneutics

SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ÉCOLE DOCTORALE 1 / ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

« Orient & Méditerranée » UMR 8167 / Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE / Pavillon Marguerite-d'Youville, C.P. 6128, succursale Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3J7, CANADA

**DISCIPLINES :** Études grecques et Études bibliques



SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
ÉCOLE DOCTORALE I / ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES  
« Orient & Méditerranée » UMR 8167

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

## THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE SORBONNE UNIVERSITÉ

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Disciplines : Études grecques et Études bibliques

Présentée et soutenue par :

**Antoine PARIS**

le 14 janvier 2021

**Le langage d'oscillations dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie**

**Perspectives littéraires et herméneutiques**

**Volume III : Annexes et bibliographie**

### Sous la direction de

M. Pierre LETOURNEAU – Professeur d'université, Université de Montréal, directeur de thèse

M. Olivier MUNNICH – Professeur d'université, Sorbonne Université, directeur de thèse

### Membres du jury

M. Alain GIGNAC – Professeur d'université, Université de Montréal

M. Alain LE BOULLUEC – Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

M. Jean-Yves MASSON – Professeur d'université, Sorbonne Université

M. Sébastien MORLET – Professeur d'université, Sorbonne Université

M. Geert VAN OYEN – Professeur ordinaire, Université catholique de Louvain



# **Annexes**





## Annexe A

### Situation chronologique et géographique des textes du corpus.

Ainsi, nous nous rallions au consensus qui situe l'*Évangile selon Marc* « aux alentours et sans doute même juste après 70<sup>1</sup> », c'est-à-dire pendant ou immédiatement après la Guerre juive (66-73) et la chute du Temple (70)<sup>2</sup>. L'indice le plus probant est la mention de « l'abomination de la désolation se tenant là où il ne faut pas » (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, ἐστηκὼς ὅπου οὐ δεῖ)<sup>3</sup>. En raison de l'emploi d'un participe masculin (ἐστηκὼς « se tenant ») alors que βδέλυγμα (« l'abomination ») est un neutre<sup>4</sup>, cette « abomination » doit, selon nous, être comprise comme une allusion au général romain Titus, « se tenant » dans l'enceinte du sanctuaire après la prise du Temple<sup>5</sup>.

En ce qui concerne la *Lettre apocryphe de Jacques*, sa situation chronologique est particulièrement difficile à établir, pour quatre raisons.

---

<sup>1</sup> Élian Cuvillier, *Le concept de parabolè dans le second évangile. Son arrière-plan littéraire, sa signification dans le cadre de la rédaction marcienne, son utilisation dans la tradition de Jésus*, Pendé, Gabalda, 1993, p. 16 et *L'Évangile de Marc. Traduction et lecture*, Paris, Bayard / Labor et Fides, 2002, p. 14.

<sup>2</sup> « Despite the reservations of many, the collection of sayings in 13 : 14-20, which had a complicated pre-history, is to be related to the experience of the Jewish people in and about Jerusalem at the time of the Jewish War. » (Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark : A Commentary*, Hendrickson Pub, 2002, p. 258) On trouve la même idée chez Élian Cuvillier (« Le contexte est donc celui de la Guerre Juive et de la destruction du Temple. » - *op. cit.*, 2002, p. 16). Benoît Standaert considère également que Marc est écrit après la chute du Temple, à la lumière du chapitre 13 (« Il nous paraît clair que non seulement les verset 9 à 13 concernent une expérience déjà vécue par la communauté de Rome du temps de Néron (58-64) mais que la catastrophe à Jérusalem du temps de Vespasien et de Titus (66-70) fait également partie du passé. » - Benoît Standaert, *Évangile selon Marc. Commentaire*, 2010, p. 926) mais aussi de la vive condamnation du sanctuaire par Jésus lors des épisodes de la malédiction du figuier et des vendeurs du Temple (11, 14-17) : « la force avec laquelle le narrateur laisse Jésus condamner le lieu (cf. 11, 14,17 ; 13, 2,14), n'est compréhensible que si de fait ce Temple n'est plus. » (Benoît Standaert, *op. cit.*, 2010, p. 13)

<sup>3</sup> *Évangile selon Marc* 13, 14.

<sup>4</sup> Cet écart est relevé notamment par Benoît Standaert (Benoît Standaert, *op. cit.*, 2010, p. 927) et Francis J. Moloney (*op. cit.*, p. 259). Il n'apparaît ni dans la *Vetus Latina* ni dans la *Vulgate* dans la mesure où le mot traduisant βδέλυγμα est un féminin (*abominatio* dans les deux cas) et que la distinction entre masculin et féminin n'apparaît pas dans la forme employée pour traduire ἐστηκὼς (l'infinitif *stare* dans la *Vetus Latina* ; le participe *stans* dans la *Vulgate*).

<sup>5</sup> Cette interprétation de τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως est également celle, entre autres, de Francis J. Moloney (*ibid.*) et William A. Such (*The Abomination of Desolation in the Gospel of Mark: Its Historical Reference in Mark 13 :14 and Its Impact in the Gospel*, Lanham University Press of America, 1999.) Le passage pourrait également être compris comme une référence au projet avorté d'érection d'une statue de Caligula dans le Temple, trente ans avant sa destruction (39-40) (cf. Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 18, 261 et Tacite, *Histoires*, 5, 9.). Cette interprétation est évoquée par Francis J. Moloney, mais non retenue par lui (*ibid.*), à raison selon nous : au milieu du réseau de références possibles à la destruction de Jérusalem et du Temple que l'on trouve en *Marc* 13, 2-14, il est plus économique d'interpréter ce masculin également à la lumière de la Guerre juive plutôt que d'y voir une allusion à un projet – non réalisé – antérieur de trente ans à ces événements.

Tout d'abord, ce texte a été transmis par un seul témoin connu, le Codex I de la bibliothèque copte de Nag Hammadi<sup>1</sup>, codex que sa graphie et ses variantes dialectales permettent de dater d'environ 330<sup>2</sup>. Cependant, la Lettre apocryphe de Jacques est vraisemblablement plus ancienne. Il est notamment fort probable que le Codex I transmette, pour ce texte, la traduction copte d'un original grec, qui aurait donc été composé avant 330<sup>3</sup>.

Ensuite, il n'existe, à notre connaissance, aucune citation de cette œuvre ni aucune référence à celle-ci dans d'autres textes, qui permettraient de préciser sa situation chronologique.

---

<sup>1</sup> Ce codex est également connu comme le *Codex Jung*. Il appartient depuis 1972 au Musée copte du Caire. Sur les différents noms donnés à ce codex, cf. notamment Donald Rouleau, *cap. cit.*, p. 1.

<sup>2</sup> Tel est l'avis de Paul Kahle, dans une lettre adressée en 1954 à Gilles Quispel, reprise par James M. Robinson dans *The Nag Hammadi Story. Vol. 1., op. cit.*, p. 94-97). Le chercheur se fonde sur « quatre critères – la paléographie, les lettres démotiques supplémentaires, le système de supralinéation et les particularités dialectales » (*op. cit.*, p. 97). Ses arguments sont présentés en détails aux pages 95 à 97. On peut citer notamment les ressemblances entre une des deux écritures présentes dans le *Codex I* et le BM 711, un manuscrit copte du milieu du IV<sup>e</sup> siècle (*op. cit.*, p. 95), la manière de former les  $\lambda$  et les  $\omega$ , typique du IV<sup>e</sup> siècle (*op. cit.*, p. 96), certaines particularités de la supralinéation, caractéristiques du début de ce même siècle (*op. cit.*, p. 96-97) et l'absence d'une standardisation des conjugaisons, confirmant que le *Codex* ne peut avoir été écrit après le milieu du IV<sup>e</sup> siècle (*op. cit.*, p. 97). (Sur l'existence de graphies distinctes, témoignant de l'activité de deux copistes dans le *Codex I*, cf. Michael A. Williams, « *Interpreting the NH Library as "Collection(s)"* » (*in the History of "Gnosticism(s)". Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Louis Painchaud et Anne Pasquier, dir., Presses de l'Université Laval, 1995, p. 3-50) et Louis Painchaud et Michael Kaler, « *From the Prayer of the Apostle Paul to the Three Steles of Seth. Codices I, XI and VII from Nag Hammadi Viewed as a Collection* » (*Vigiliae Christianae* 61, 2007, p. 445-469).) Le mode de reliure employé est similaire à celui des *Codices VII* et *XI* (James M. Robinson, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Volume 15.*, Brill, 1984, p. 86). Il n'aide pas à situer plus précisément le *Codex I* dans le temps puisque l'ensemble des *codices* de Nag Hammadi fait apparaître des types de reliure variés, qui ont sans doute tous été en usage en même temps (Jean Doresse, « Les reliures des manuscrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion », *Revue d'égyptologie*, 13, 1961, p. 27-49, p. 49). Contrairement au *Codex VII*, dont le cartonnage est constitué en partie de documents administratifs datés de 333 à 348, celui du *Codex I* ne comprend aucun papyrus de ce genre qui permettrait de préciser la date de constitution du volume. (Sur le cartonnage du *Codex VII*, cf. l'introduction de Louis Painchaud et Einar Thomassen à *L'Interprétation de la gnose (NH XI, I)*, Éditions Peeters / Presses de l'Université Laval, 2010.)

<sup>3</sup> Trois indices conduisent à soutenir de manière convaincante l'identification de la Lettre apocryphe de Jacques comme une traduction du grec. On trouve d'abord dans ce texte non moins de « 127 mots grecs, comprenant des noms, des verbes, des adjectifs, des adverbes, des conjonctions, des particules et des interjections » (Francis E. Williams, *cap. cit.*, p. 16). Ensuite, une terminaison de datif grec apparaît p. 1, 16 (ϢΕΝϢϢΕΕΙ ΜΜΝΤϢΕΒΡΔΙΟΙϢ) « en lettres hébraïques ». (Cet argument est notamment mentionné par Donald Rouleau – *cap. cit.*, p. 2.) Enfin, on trouve dans le corpus de Nag Hammadi deux textes coptes pour lesquels un équivalent grec existe avec certitude. Il s'agit d'une part du fragment de la *République* de Platon traduit en copte dans le *Codex VI* (cinquième texte de ce volume) et d'autre part de l'*Évangile selon Thomas*, deuxième texte du *Codex II*, connu dès le XIX<sup>e</sup> siècle par trois fragments en grec (cf. l'introduction de Claudio Gianotto à l'*Évangile selon Thomas* dans *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I (François Bovon et Pierre Geoltrain, dir.), Gallimard, 1997, p. 25-30, p. 25). Ces trois indices ne prouvent cependant pas de manière indubitable qu'il existait originellement une version grecque de la Lettre apocryphe de Jacques : l'existence de cet original grec n'est qu'une hypothèse très convaincante. Pour cette raison, nous sommes plus proche de la position mesurée de Francis E. Williams (*cap. cit.*, p. 16) que de Donald Rouleau, qui va jusqu'à proposer une date (le IV<sup>e</sup> siècle) pour la réalisation de la traduction copte (*cap. cit.*, p. 2). Dans tous les cas, il est peu probable que le *Codex I* nous transmette la version la plus ancienne de la Lettre apocryphe de Jacques : celle-ci doit avoir été composée avant 330.

Par ailleurs, il est difficile d'identifier de manière précise des références à d'autres textes dans la Lettre apocryphe de Jacques. Nous avons déjà exprimé nos réserves quant à une datation fondée sur des rapports avec des formes écrites des évangiles canoniques ou avec les traditions orales qui en sont à l'origine<sup>1</sup> : ces liens nous paraissent trop ténus pour aider à situer la *Lettre* dans le temps<sup>2</sup>. La présence, dans la *Lettre*, d'une phraséologie commune à celle du Nouveau Testament<sup>3</sup> n'est pas non plus, selon nous, un argument décisif pour dater la première à partir du second. En effet, de tels points communs pourraient autant s'expliquer par une connaissance écrite des évangiles canoniques que par des traditions antérieures à eux<sup>4</sup>. Sur le rapport de la *Lettre* au Nouveau Testament, il nous semble donc prudent de nous rallier à l'opinion des auteurs de l'introduction dans l'*editio princeps* : l'écrit attribué à Jacques présente des « allusions simplement possibles, toutefois, trop peu significatives pour n'être pas discutables, et qui, en tout cas, demeureront fort rares<sup>5</sup> ».

Enfin, les rapprochements avec d'autres textes sur la base d'opinions ou de sujets communs sont également sujets à caution. Ces liens dépendent en effet de la manière dont on interprète les passages où ces idées et thèmes apparaissent. Ainsi, nous ne suivons pas Francis E. Williams, qui propose de dater la *Lettre* de la fin du deuxième ou du début du troisième siècle en s'appuyant sur le fait que celle-ci appellerait au martyre, une injonction que l'on

---

<sup>1</sup> Donald Rouleau estime que l'auteur de la *Lettre apocryphe* connaît les textes du Nouveau Testament sous une forme écrite et en déduit un *terminus a quo* de l'œuvre au milieu du second siècle (Donald Rouleau, *op. cit.*, p. 21). Willem Cornelis Van Unnik considère au contraire que le texte connaît seulement les traditions orales qui sont à l'origine des évangiles canoniques sous leur forme écrite et propose par conséquent de faire remonter la composition de la *Lettre* au début du second siècle (Willem Cornelis Van Unnik, *Evangeliem aus dem Nilsand*, Verlag Heinrich Schleffer, 1960, p. 93-101).

<sup>2</sup> De plus, il est tout à fait possible que le ou les auteurs de la *Lettre* aient connu les évangiles canoniques sous une forme écrite mais aient fait le choix délibéré de ne pas les citer, comme le propose Francis E. Williams : « Peut-être [l'auteur de la *Lettre*] préférerait-il éviter de citer directement. Après tout, il affirmait transmettre une révélation plus récente et d'une valeur plus grande : citer la révélation précédente aurait pu lui sembler hors de propos. » (*cap. cit.*, *ibid.*)

<sup>3</sup> Ces formulations communes ont notamment été remarquées par Francis E. Williams (*cap. cit.*, *ibid.*) On peut mentionner par exemple la translittération du grec μακάριοι, qui introduit les bénédictions en *Matthieu* 5, 3-11 et en *Luc* 6, 20-22, dans certaines formules de bénédiction de la Lettre apocryphe de Jacques (p. 1, 26 ; p. 3, 19 ; p. 10, 34 ; p. 11, 14-15 ; p. 12, 38 et 41 ; p. 13, 12 ; p. 14, 37 et 41). De même, le mot οὐαί, qui figure au début des quatre malédictions en *Luc* 6, 24-26, apparaît aussi dans celles de la *Lettre apocryphe* p. 3, 17 ; p. 3, 27-28 ; p. 11, 11, 13 et 28 et p. 13, 9-10. L'expression « Amen je vous le dis. » (p. 2, 29 ; p. 6, 2 et 14-15 ; p. 12, 9 ; p. 13, 8-9 et p. 14, 14) et l'hébraïsme « répondre et dire » (p. 2, 26-27 ; p. 4, 2-3 ; 23 et 31-32 ; p. 5, 35-36 ; p. 6, 1 et 28-29 ; p. 13, 26-27 et 36-37) sont également tous les deux courants dans les évangiles canoniques. (Nous reprenons ici les types d'expressions remarqués par le chercheur et ajoutons les passages correspondants.)

<sup>4</sup> Des expressions figées comme les formules introduisant des bénédictions ou des malédictions sont d'ailleurs particulièrement susceptibles d'être retenues et transmises, même par oral.

<sup>5</sup> Michel Malinine *et alii*, *op. cit.*, p. XXIX.

retrouverait chez Cyprien, mort en 258<sup>1</sup>. En effet, si Jésus invite bien, dans la *Lettre*, ses interlocuteurs à rechercher la mort<sup>2</sup> et s'il annonce qu'en souffrant ainsi ils seront aimés par le Père<sup>3</sup>, il affirme aussi que « le règne de la mort est à ceux qui se tuent<sup>4</sup> ». Or, cette formule constitue au contraire une condamnation du martyr, par deux aspects. D'une part, l'expression « ceux qui se tuent » rappelle l'assimilation du martyr volontaire à un suicide<sup>5</sup>. D'autre part, « le règne de la mort » désigne la période qui suit la faute d'Adam et précède la venue de Jésus<sup>6</sup>. Dans ce contexte, cette expression apparaît comme moqueuse : ceux qui se laissent mettre à mort, voire recherchent le martyr, désirent le royaume de Dieu mais n'obtiennent que « le règne de la mort »<sup>7</sup>. Pour les mêmes raisons, le dialogue sur la prophétie<sup>8</sup> ne peut être rapproché de la *Didachè*, où on trouve une discussion sur le même sujet<sup>9</sup>, ce qui fournirait un

<sup>1</sup> Francis E. Williams, *op. cit.*, p. 27. On trouve une argumentation similaire dans l'introduction de l'*editio princeps*, mais fondée sur un rapprochement avec Clément d'Alexandrie (Stromates IV, chapitres 4 et 14) (Michel Malinine et alii, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Rascher, 1968).

<sup>2</sup> Ⲡⲟⲡⲉ Ⲅⲉ ⲉⲣⲉⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛⲄⲁ ⲡⲙⲟⲩ « Soyez donc à la recherche de la mort » (p. 6, 7 b – 8 a).

<sup>3</sup> ⲉⲱⲟⲡⲉ ⋅ ⲉⲩⲗⲟⲱⲭⲓ ⲙⲙⲟⲩⲧⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲓ ⲧⲟⲟⲧⲉ̅ ⲙⲡⲄⲁⲧⲁⲛⲁⲄ ⋅ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲡⲛⲧ ⋅ ⲛⲄⲁ ⲧⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛⲣ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲱⲉ ⲧⲧⲟⲩⲱ ⲙⲙⲁⲄ ⲧⲉ ⲡⲛⲁⲙⲣ̅ⲣⲉ ⲧⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲁⲱⲱⲱ ⲧⲛⲉ ⲛⲙⲙⲛⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲁⲙⲉⲩⲉ ⲁⲣⲟⲩⲛⲉ ⲧⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱⲡⲉ ⲙⲙⲣ̅ⲣⲉⲓⲧ  
« Mais si vous êtes opprimés par Satan et persécutés et que vous faites sa volonté, je le dis : il vous aimera et il vous rendra égaux à moi et il pensera de vous que vous êtes devenus bien-aimés » (Lettre apocryphe de Jacques, p. 4, 27 – 5, 5)

<sup>4</sup> ⲧⲙⲛⲧⲣⲟ ⲛⲓⲁⲣ̅ ⲙⲡⲙⲟⲩ ⋅ ⲧⲁ ⲛⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲟⲩⲧ (Lettre apocryphe de Jacques, p. 6, 17-18)

<sup>5</sup> Henri-Charles Puech et Gilles Quispel proposent cette interprétation dans l'*editio princeps* de la *Lettre* (Michel Malinine et alii, *op. cit.*, p. 54). Ils mentionnent notamment Lucien (*Vie de Pérégrinos*, 13) et Clément d'Alexandrie. Ce dernier cite l'opinion de certains chrétiens qui refusent le martyr en considérant qu'« il est un meurtrier de lui-même et un suicidé celui qui témoigne par sa mort » (ϕονέα δὲ εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ καὶ αὐθέντην τὸν διὰ θανάτου ὁμολογήσαντα) (Stromates IV, 4, 16, 3). Lui-même critique les croyants qui recherchent activement la mort en disant qu'ils « se font périr eux-mêmes » (ἐξάγειν ἑαυτούς) (Stromates IV, 4, 17, 2).

<sup>6</sup> Paul affirme ainsi dans l'*Épître aux Romains*, qu'à partir de la transgression d'Adam « la mort a régné » (ἔβασίλευσεν ὁ θάνατος) (5, 14). Le ou les auteurs cités par Clément dans les *Résumés des idées de Théodote* parlent également du « règne de la mort » (ἡ τοῦ θανάτου βασιλεία) (57, 1). De même, le *Traité tripartite*, cinquième texte du *Codex I* de Nag Hammadi déclare qu'après la transgression d'Adam « la mort a régné » (ⲁⲡⲙⲟⲩ ⲣ̅ⲗⲁⲉⲓⲄ) et a été donnée aux hommes « [en guise de] de royaume ([ⲁⲟⲩ]ⲙⲛⲧⲣⲟ) (p. 108, 5 et 10). Pour ces trois œuvres, nous reprenons respectivement le texte publié dans le *Novum Testamentum Graece* (*op. cit.*) et ceux édités par François Sagnard (*Extraits de Théodote*, Éditions du Cerf, 1948) et par Einar Thomassen (*Traité tripartite* (NH I, 5), Éditions Peeter / Presses de l'Université Laval, 1989).

<sup>7</sup> Une lecture de cette phrase comme une défense du martyr ne peut se passer d'une correction du texte copte qui transforme le « règne de la mort » (ⲧⲙⲛⲧⲣⲟ ⲙⲡⲙⲟⲩ) en « règne de Dieu » (ⲧⲙⲛⲧⲣⲟ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ). Henri-Charles Puech corrige ainsi le texte dans l'*editio princeps* (Michel Malinine et alii, *op. cit.*).

<sup>8</sup> ⲁⲧⲁⲡⲗⲁⲉⲓⲄ ⲟⲩⲱⲱⲃ̅ ⲡⲉⲧⲗⲁⲧ̅ ⋅ ⲧⲉ ⲛⲧⲉⲧⲛⲄⲁⲩⲛⲉ ⲉⲛ ⋅ ⲧⲉ ⲁⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲣⲟⲩⲛⲉⲓⲁ ⲙⲛⲉ̅ ⲓⲱⲁⲛⲛⲛⲛⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲛ̅  
ⲁⲉ ⲡⲁⲧⲛⲛⲉ̅ ⲧⲉ ⲡⲁⲧⲁⲓⲄ {ⲧⲉ} ⲙⲛⲧⲓ ⲟⲩⲛ̅ ⲱⲄⲁⲙ ⋅ ⲁⲧⲉⲓ ⲛⲧⲁⲡⲉ ⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲩⲛⲉⲓⲁ ⲡⲁⲧⲉ ⲡⲁⲧⲁⲉⲓⲄ ⲛⲛⲉ̅ ⲧⲉ ⲁⲛⲉⲧⲛ̅  
ⲱⲁⲛⲛⲉ̅ ⲧⲉ ⲉⲩⲱ ⲡⲉ ⲁⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲉ ⲱⲁⲣⲉⲧⲡⲣⲟⲩⲛⲉⲓⲁ ⲣ̅ ⲡⲃⲗ̅ ⲛⲧⲁⲡⲉ ⋅ ⲉⲣⲓ ⲛⲟⲉⲓ ⲧⲉ ⲉⲩⲱ ⲡⲉ ⲁⲧⲟⲩⲱⲧⲓ ⲧⲉⲄⲁⲡⲉ ⋅ ⲁⲧⲓⲣ̅  
« Et le Seigneur répondit en disant : « "Ne savez-vous pas qu'on a coupé la tête de la prophétie avec Jean ?" Mais moi je dis : "Seigneur, est-il donc possible d'enlever la tête de la prophétie ?" Le Seigneur me dit : "Si vous savez ce qu'est la tête et ce qu'est la prophétie, et que la prophétie sort de la tête, comprenez ce que veut dire : « on a enlevé sa tête » [celle de la prophétie]". » (Lettre apocryphe de Jacques p. 6, 28 – p. 7, 1)

<sup>9</sup> *Didachè* 11, 7-12. Le rapprochement entre les deux textes est proposé par Donald Rouleau (*cap. cit.*, p. 19). La *Didachè* a été éditée et traduite par Willy Rordorf et André Tuilier (*La doctrine des douze apôtres : didachè*, Éditions du Cerf, 1978).

argument pour dater la *Lettre apocryphe de Jacques* de la même époque que ce texte, à savoir la fin du premier et le début du second siècle. En effet, dans la *Lettre*, Jésus présente la prophétie comme appartenant au passé<sup>1</sup> alors que la *Didachè* explique comment se comporter à l'égard de prophètes actifs au moment où l'ouvrage est composé<sup>2</sup> : le sujet de la prophétie conduirait donc plutôt à situer les deux textes à deux époques distinctes<sup>3</sup>.

Pour ces raisons, nous nous en tiendrons pour la *Lettre apocryphe de Jacques* à la seule date qui soit sûre : le *terminus ante quem* fourni par le *Codex I*, à savoir les années proches de 330<sup>4</sup>.

Enfin, deux indices conduisent à dater la troisième œuvre de notre corpus entre 192 et 215. Premièrement, le fait le plus tardif que Clément mentionne dans les *Stromates*<sup>5</sup> est la mort

---

<sup>1</sup> Cf. « Ne savez-vous pas qu'on a coupé la tête de la prophétie avec Jean ? » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 6, 29-31)

<sup>2</sup> Francis E. Williams note cette différence entre les deux œuvres quant au sujet de la prophétie (*cap. cit.*, p. 26).

<sup>3</sup> De même, Donald Rouleau propose de lire la *Lettre apocryphe de Jacques* comme « une sévère critique des institutions mises en place par la Grande Église » (*cap. cit.*, p. 18) et notamment comme « une fin de non-recevoir [opposée] aux structures hiérarchiques et aux mécanismes de médiation institutionnelle » (*ibid.*). De fait, un tel refus des structures de médiation apparaît notamment quand « le Seigneur » reproche aux disciples d'attendre son ordre pour atteindre le royaume des cieux (p. 2, 29-33) ou quand il proclame « Malheur à vous qui avez besoin d'un défenseur. » (ΟΥΔΕΙ ΝΗΤΗΝ Ω ΝΕΤΩΔΑΔΤ' ΝΝΟΥΠΑΡΔΑΚΛΗΤΟΣ) (p. 11, 11-13). Mais il n'est pas possible, selon nous, de suivre Donald Rouleau lorsqu'il se fonde sur cet argument pour considérer la *Lettre* comme contemporaine du *Deuxième Traité du Grand Seth* (deuxième texte du *Codex VII*), du *Témoignage véritable* (troisième texte du *Codex IX*) et de l'*Apocalypse de Pierre* (troisième texte du *Codex VII*) (*cap. cit.*, p. 21), et, en conséquence, pour établir le début du III<sup>e</sup> siècle comme son *terminus ad quem* (*cap. cit.*, p. 22). Trois raisons s'y opposent. Tout d'abord, les trois textes de Nag Hammadi auxquels Donald Rouleau fait référence sont eux-mêmes difficiles à situer dans le temps. Ensuite, la datation des « institutions de la Grande Église » pose elle-même problème. Par les mots de « Grande Église », Donald Rouleau désigne l'Église chrétienne majoritaire à l'époque, telle qu'elle apparaît par exemple dans les lettres d'Ignace d'Antioche (*cap. cit.*, p. 26). Mais il est difficile de savoir dans quelle mesure ces dernières reflètent réellement une situation majoritaire à leur époque et *a fortiori* au moment de la rédaction de la *Lettre*. Donald Rouleau reste d'ailleurs lui-même très prudent quant à la chronologie de la Grande Église, lorsqu'il parle par exemple des « structures hiérarchiques et [des] mécanismes de médiation institutionnelle que l'on est en train d'instaurer, s'ils ne l'avaient déjà été » (*cap. cit.*, p. 18, nous soulignons.) Enfin, la *Lettre apocryphe de Jacques* ne présente pas seulement un refus de ces institutions et de la médiation entre les croyants et Dieu. Ainsi, à la fin de l'œuvre, Jacques occupe bien, vis-à-vis des autres disciples, une position de médiation et même d'autorité puisqu'il « les envoie chacun dans un lieu différent » (ΑΖΙΧΔΥ ΜΠΟΥΕΕΙ ΠΟΥΕΕΙ ΔΚΕΜΔ) (p. 16, 7-8). Pour ces trois raisons, il est nécessaire de nuancer le rapprochement entre la *Lettre* et d'autres textes de Nag Hammadi, fondé sur un commun rejet des institutions de la Grande Église, et, *a fortiori*, l'idée que le début du III<sup>e</sup> siècle constituerait son *terminus ad quem*.

<sup>4</sup> De la même manière, les auteurs de l'*editio princeps* se gardent de déterminer une situation chronologique, même approximative, pour la *Lettre apocryphe* : « Au sujet du lieu d'origine et de la date du présent inédit, on ne peut guère que former et proposer quelques conjectures. » (Michel Malinine *et alii*, *op. cit.*, p. XXIX)

<sup>5</sup> Cf., dans la chronologie de *Stromates* I, 21, 1, 21, 139, 2 et 5 ; 140, 6 et 7 ; 144, 3 et 5 ; 145, 5 et 147, 3.

de l'empereur Commode en 192<sup>1</sup>. Deuxièmement, une lettre des années 211-215<sup>2</sup> présente Clément comme un de « ces bienheureux pères qui nous ont précédés et près de qui nous serons bientôt<sup>3</sup> ».

Pour ce qui est du lieu de composition des trois textes, les chercheurs hésitent, pour l'*Évangile selon Marc*, entre une origine romaine<sup>4</sup> et moyenne-orientale – syrienne ou antiochienne. Les chercheurs défendant la première hypothèse s'appuient sur les témoignages de Clément d'Alexandrie dans la *Lettre à Théodore*<sup>5</sup> et dans un passage des *Hypotyposes* qu'Eusèbe de Césarée affirme citer<sup>6</sup>, sur la présence de « latinismes » dans le texte<sup>7</sup>, sur de

---

<sup>1</sup> Cette mention de Commode a été relevée par Eusèbe, qui en déduit que Clément travailla au premier livre des *Stromates* sous le règne de Septime Sévère (193-211), qui succède à Commode après les très brefs règnes de Pertinax et Didius Julianus : « Écrivant sous forme de notes l'œuvre que sont les *Stromates*, il établit dans le premier livre une chronographie, en rendant compte de la chronologie jusqu'à la mort de Commode, d'où il est clair que c'est sous Sévère qu'il accomplit les efforts portant sur ce livre, dont l'époque est racontée par le présent livre. » (*Histoire ecclésiastique*, VI, 6) Elle confirme également les renseignements fournis par Julius Africanus dans ses *Chronographies* (« Clément était connu à Alexandrie sous le règne de Commode ») et par l'écrit anonyme composé contre Artémon qui situe Clément avant le pontificat de Victor (189-199) (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 46). Nous reprenons pour Julius Africanus la traduction de cet auteur.

<sup>2</sup> Il s'agit d'une lettre d'un dénommé Alexandre, identifié le plus souvent à Alexandre de Jérusalem, citée par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 14, 8-10 ; cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Livres V-VII, op. cit.*). Pour cet argument, et pour la datation de la lettre d'Alexandre sur Clément, cf., entre autres, Claude Mondésert, *Essai sur Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1944, p. 27 et Eric F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 4.

<sup>3</sup> Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14, 9. Nous suivons le texte grec établi par Gustave Bardy (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Livres V-VII, op. cit.*).

<sup>4</sup> Pour Marie-Émile Boismard, c'est la seconde rédaction de l'*Évangile selon Marc*, qu'il attribue à un « Rédacteur Marco-lucanien », qui doit être située à Rome (Marie-Émile Boismard, *L'évangile, op. cit.*, p. 228).

<sup>5</sup> « Marc donc, pendant le séjour de Pierre à Rome, mit par écrit les actes du Seigneur, sans toutefois tous les publier et certes sans signaler les actes mystiques, mais en choisissant ceux qu'il jugea les plus utiles pour l'augmentation de la foi des catéchumènes. » (*Lettre à Théodore* p. 1, 15-18). Clément parle alors du premier évangile écrit par Marc, avant « l'évangile plus spirituel ». Si on identifie ce premier texte à l'*Évangile* qui nous est parvenu, le passage permet de soutenir l'hypothèse d'une rédaction de ce texte à Rome.

<sup>6</sup> En *Histoire ecclésiastique*, II, 15 et VI, 14, 6, Eusèbe affirme reprendre un passage des *Hypotyposes* où Clément explique comment Marc, compagnon de Pierre, a composé son évangile à Rome et à la demande des chrétiens de cette ville. Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 1. Livres I-IV*, texte établi par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1952 et Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Livres V-VII, op. cit.*

<sup>7</sup> Enrico Norelli et Claudio Moreschini relèvent, dans l'*Évangile selon Marc*, des « latinismes militaires, administratifs [et] numismatiques » (Enrico Norelli et Claudio Moreschini, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne, op. cit.*, p. 71) : Λεγιών « Légion » (= *legio*) en Marc 5, 41 ; σπεκουλάτωρ (= *speculatorius*) « garde » en 6, 27 ; δηνάρια « deniers » en 6, 37 ; κῆνσος (= *census*) Καίσαρι (« l'impôt à César ») en 12, 14-17, κοδράντης (= *quadrans*) « un quart d'as » en 12, 42 ; φραγελλῶ (= *flagello*) « flageller » en 15, 15 ; πραιτώριον (= *praetorium*) « prétoire » en 15, 16, κεντυρίων (= *centurio*) « centurion » en 15, 39 (*ibid.*, *loc. cit.*). Marie-Émile Boismard suggère également d'interpréter la formule employée en Marc 14, 65 καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον « et les serviteurs le reçurent avec des coups » comme « un latinisme attesté par Cicéron : *verberibus accipere* (*Tusculanes* 2, 34) » (Marie-Émile Boismard, *L'évangile, op. cit.*, p. 214) Cf. Cicéron, *Tusculanes. Livres I-II*, texte établi par Georges Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1930 ; Friedrich Blass et Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 [14<sup>e</sup> édition ; 1<sup>ère</sup> édition en 1896], paragraphes 5,

possibles allusions aux persécutions des chrétiens de Rome par Néron<sup>1</sup> et sur l'identification possible entre « Rufus », mentionné comme étant un fils de Simon de Cyrène dans le récit de la Passion<sup>2</sup>, et un Romain du même nom mentionné par Paul dans l'*Épître aux Romains*<sup>3</sup>. Ceux qui envisagent une composition au Moyen-Orient se fondent sur la proximité de l'*Évangile selon Marc* et de « la tradition palestinienne relative à Jésus<sup>4</sup> » et sur un ensemble de « références précises à la destruction du Temple et à la Guerre juive<sup>5</sup> », qui justifieraient que le texte ait été composé près du lieu où ces événements se seraient déroulés.

La composition de la *Lettre apocryphe de Jacques* est le plus souvent située en Égypte, hypothèse justifiée par la mention de palmiers et par la description assez exacte de leur mode de reproduction<sup>6</sup>, par la présence de mots grecs et par l'absence de mot latin, ainsi que par les parallèles possibles avec certains textes de Clément et d'Origène et avec la *Seconde épître de Clément*, habituellement situés en Égypte<sup>7</sup>, arguments auxquels il faut encore ajouter la présente du texte dans un des *codices* retrouvés à Nag Hammadi, donc en Égypte.

Enfin, l'Égypte est également le lieu le plus fréquemment retenu pour la rédaction des *Stromates*, pour trois raisons. Les chercheurs s'appuient d'abord sur le fait que, à partir, semble-t-il, d'Eusèbe de Césarée<sup>8</sup>, Clément a été désigné comme « Clément l'Alexandrin » (Κλήμης ὁ

---

3 et 198, 3 et Walter Bauer, Kurt Aland et Barbara Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, De Gruyter, 1988, λαμβάνω, 1 e, col. 944.

<sup>1</sup> Élian Cuvillier voit de telles allusions en *Marc* 4, 17 ; 8, 34-38 ; 10, 29 et 13, 12 (Élian Cuvillier *L'évangile selon Marc*, p. 14).

<sup>2</sup> Καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. « Et ils forcèrent un passant, Simon de Cyrène, qui venait de la campagne, le père d'Alexandre et Rufus, à porter sa croix. » (*Évangile selon Marc* 15, 21).

<sup>3</sup> Ἀσπάσασθε Ῥούφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ, καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ. « Saluez Rufus, l'élue dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. » (*Épître aux Romains* 16, 13) Marie-Émile Boismard cet argument, sans l'adopter lui-même (Marie-Émile Boismard, *L'évangile*, op. cit., p. 223).

<sup>4</sup> Enrico Norelli et Claudio Moreschini considèrent ainsi que Marc « est encore assez proche de la tradition palestinienne relative à Jésus, ce qui suggère une origine dans un territoire non loin de la Palestine – peut-être la Syrie – sans qu'il soit possible de préciser davantage. » (Enrico Norelli et Claudio Moreschini, *Histoire de la littérature chrétienne*, op. cit., p. 72).

<sup>5</sup> C'est notamment l'avis d'Élian Cuvillier : « les références précises à la destruction du Temple et à la Guerre juive seraient plutôt en faveur d'une origine syrienne voire antiochienne » (Élian Cuvillier *Le concept de parabole*, op. cit., p. 16).

<sup>6</sup> *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35. L'argument est employé par Helmut Köster (*Ancient Christian Gospels*, op. cit.).

<sup>7</sup> Pour l'argument linguistique et pour celui fondé sur les rapports avec d'autres textes, cf. Francis E. Williams, « The Apocryphon », op. cit., p. 27.

<sup>8</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III, 23, 2. Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 1. Livres I-IV*, op. cit. Le passage en question concerne bien l'auteur des *Stromates* puisqu'un texte intitulé « *Quel riche sera sauvé ?* » (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος) est ensuite attribué à ce « Clément l'Alexandrin » (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, III, 23, 5) et qu'un long passage en est ensuite cité (III, 23, 6-19), ce qui élimine tout doute quant à l'identification de ce texte avec le *Quel riche sera sauvé ?* de Clément, que nous connaissons (Clément d'Alexandrie, *Quel riche sera sauvé ?*, op. cit.).



Ἀλεξανδρεύς)<sup>1</sup>. Ils mettent ensuite en avant la description par Clément des voyages qui ont ponctué sa formation intellectuelle en *Stromates* I, 1, 11, 2, voyages qui trouvent leur terme en Égypte<sup>2</sup>. Enfin, le grand nombre des auteurs cités dans les *Stromates* – environ 300 sources différentes selon l’index d’Otto Stählin<sup>3</sup> – de même que l’exactitude avec laquelle Clément fait référence à certains d’entre eux – a conduit à supposer que l’auteur bénéficiait de la présence d’une ou de plusieurs bibliothèques et que l’une d’entre elles avait pu être la bibliothèque d’Alexandrie<sup>4</sup>. Une lettre citée par Eusèbe de Césarée évoquant la présence de Clément à

---

<sup>1</sup> Annewies van den Hoek notamment s’appuie sur l’expression « Clément l’Alexandrin » et sur son utilisation par Eusèbe pour situer Clément en Égypte. Elle suppose en outre que l’épithète « Alexandrin » a été ajoutée au nom de Clément pour le distinguer de son homonyme, actif à Rome un siècle auparavant et connu comme « Clément de Rome » (Annewies van den Hoek, « How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background », *The Heythrop Journal* 31 (2), 1990, p. 179-194, p. 179, les références à Eusèbe apparaissent dans la note 2 p. 191). « Clément de Rome » est d’ailleurs cité par Eusèbe dans le même livre de l’*Histoire ecclésiastique* (III, 4 ; 15 ; 16 ; 21 ; 34 et 38 ; cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 1. Livres I-IV, op. cit.*).

<sup>2</sup> ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα « je me suis arrêté, après l’avoir trouvé à la trace en Égypte, où il [le dernier maître de Clément] se cachait » (*Stromates* I, 1, 11, 2) Cet argument aussi est utilisé par Annewies van den Hoek (« How Alexandrian », *art. cit.*, p. 179 et note 3 p. 191). Il nous semble devoir être nuancé pour deux raisons. Premièrement, la façon dont très vague dont Clément, en *Stromates* I, 1, 11, 2, présente ses voyages conduit à lire ce passage autrement que comme des références précises à la vie de l’auteur. Jane Heath, pour cette raison, a proposé de l’interpréter plutôt comme une métaphore de la lecture des *Stromates* (Jane Heath, « Clement’s Autobiographical Narrative », communication déjà citée) et nous avons, pour des raisons similaires, envisagé de le considérer comme une image du texte de Clément (cf. *supra*, Seconde partie, chapitre 3, 1, C). Deuxièmement, même si on l’envisage comme autobiographique, le passage ne dit pas que Clément se serait installé définitivement en Égypte, mais seulement qu’il s’y « arrête » dans sa quête intellectuelle : rien n’empêche qu’après avoir reçu les enseignements de son maître, Clément ait quitté l’Égypte. De manière générale, peu d’informations sont certaines quant à la vie de Clément, notamment en ce qui concerne les lieux où il a vécu. Sur ce point, l’avis de Claude Mondésert reste valable : « Nous ne connaissons de la vie de Clément d’Alexandrie que peu de traits sûrs et précis. On admet généralement qu’il est né à Athènes vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, qu’il est mort en Asie, Cappadoce ou Syrie, entre les années 211 et 215-216. Et quelques autres menus détails. » (*Essai sur Clément d’Alexandrie, op. cit.*, p. 27.)

<sup>3</sup> Otto Stählin et Ursula Treu, *Clemens Alexandrinus. 4. Register. 1. Zitatenregister, Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister*, Berlin, Akademie-Verlag, 1980, seconde édition.

<sup>4</sup> Annewies van den Hoek, entre autres, s’appuie sur cette idée pour situer Clément à Alexandrie (« How Alexandrian », *art. cit.*, p. 183). La chercheuse développe des arguments en faveur de l’usage par Clément de sources écrites issues d’une ou de plusieurs bibliothèques dans *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the « Stromateis »: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (Leyden, Brill, 1988) et dans « Techniques of Quotation in Clemens of Alexandria. A view of Ancient Literary Working Methods » (*Vigiliae Christianae*, 50, 1996, p. 223-243). Elle fait également l’hypothèse, à la suite de Günther Zuntz, qu’il existait à Alexandrie une bibliothèque spécifiquement chrétienne, que Clément aurait également consultée (« How Alexandrian », *art. cit.*, p. 190-191 ; cf. Günther Zuntz, *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Londres, Oxford University Press, 1953, p. 273).

Jérusalem<sup>1</sup>, où il avait peut-être fui à la suite de la persécution de Septime Sévère en 202<sup>2</sup>, a conduit à faire l'hypothèse qu'une partie des *Stromates* avait également pu être composée dans cette ville<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Alexandre de Jérusalem, l'auteur de cette lettre, mentionne un dénommé Clément en précisant que ce dernier a séjourné à ses côtés à Jérusalem : « Je vous envoie ces mots, mes seigneurs et mes frères, par Clément le bienheureux presbytre, un homme vertueux et juste, que vous connaissez et reconnaissez. Celui-ci, tandis qu'il était présent ici grâce à la providence et à la vigilance du maître, a renforcé et augmenté l'Église du Seigneur. » (cité par Eusèbe de Césarée dans *Histoire ecclésiastique* VI, 11, 6 ; cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Livres V-VII, op. cit.*) L'identification de ce Clément avec Clément d'Alexandrie est contestée par Gustave Bardy (*ibid.*, note à VI, 11, 6) mais jugée « très probable » par André Méhat (André Méhat, *Étude, op. cit.*, note 31 p. 48). Nous la considérons comme tout à fait possible dans la mesure où une citation par Eusèbe d'une autre lettre du même Alexandre, où apparaît également « Clément » (*Histoire ecclésiastique*, VI, 14, 8-9), figure à la suite d'un passage où ce Clément a été présenté comme l'auteur des *Stromates*. On peut donc en déduire que c'est du même « Clément » qu'il est question en *Histoire ecclésiastique* VI, 11, 6.

<sup>2</sup> L'idée est défendue par André Méhat (*Étude, op. cit.*, p. 48) et par Annewies van den Hoek (« How Alexandrian », *art. cit.*, p. 184).

<sup>3</sup> Cf. l'avis nuancé d'André Méhat : « On voudrait savoir de nouveau si la rédaction d'une partie des *Stromates* doit être comprise dans cette période [celle de la présence de Clément auprès d'Alexandre]. Rien ne s'y oppose ; rien n'oblige à le croire. » (André Méhat, *Étude, op. cit.*, p. 49).



## Annexe B

### La fin de l'Évangile selon Marc

Par la tradition manuscrite, nous disposons de six versions différentes du dernier chapitre de *Marc*<sup>3172</sup>.

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
L'Évangile selon Marc se termine par la « forme plus longue de la fin supplémentaire <sup>3173</sup> », donc en <i>Marc</i> 16, 20.	L'Évangile selon Marc se termine en 16, 8 <sup>3174</sup> .	L'Évangile selon Marc se termine par 16, 8 puis par la « forme plus longue de la fin supplémentaire », séparée de 16, 8 par des astérisques, des obèles ou par quelques mots signalant un doute quant à l'authenticité de la fin additionnelle ou leur caractère plus récent.	L'Évangile selon Marc se termine par une « forme plus brève de la fin supplémentaire <sup>3175</sup> ».	L'Évangile selon Marc se termine par la « forme plus brève », suivie de la « forme plus longue de la fin supplémentaire ».	L'Évangile selon Marc se termine par la « forme plus longue de la fin supplémentaire » dans laquelle est inséré le « <i>logion</i> de Freer » (entre <i>Marc</i> 16, 14 et <i>Marc</i> 16, 15).
« environ 99% de tous les manuscrits grecs <sup>3176</sup> », dont le Codex Alexandrinus, l'Ephraemi Rescriptus et	Entre autres, Codices Sinaiticus et Vaticanus, minuscule 304, plusieurs des traductions en	Entre autres, minuscules 20 et 215, où on trouve le texte que nous reprenons ci-dessous.	Un seul témoin : le Codex Bobbiensis, un manuscrit de la <i>Vetus Latina</i> .	Entre autres, Codices Regius et Athous Lavrentis et certaines traductions.	Uniquement dans le Codex Washingtonianus.

<sup>3172</sup> Ces six versions sont présentées par Kurt Aland dans son article « Der Schluss des Markusevangeliums » in *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (M. Sabbe, dir.), Leuven University Press, 1974 (seconde édition augmentée d'une note additionnelle en 1988), p. 435-470, p. 436 et par Camille Focant au début d'« Un silence qui fait parler (Mc 16, 8) », *New Testament Textual Criticism and Exegesis : Festschrift J. Delobel* (Adelbert Denaux, dir.), Peeters Publishers, 2002, p. 87-104, repris dans Camille Focant, *Marc, un évangile étonnant*, Peeters Publishers, 2006, p. 341-358 (p. 342-343 pour la présentation des six fins différentes). (C'est cette dernière édition que nous citons.)

<sup>3173</sup> Nous reprenons l'expression « *längere Form des Zusatzschlusses* », employée par Kurt Aland (« Der Schluss », *cap. cit.*, p. 437).

<sup>3174</sup> Kurt Aland désigne cette fin comme « la fin courte » (« *der "kurze" Schluß* ») (*ibid.*).

<sup>3175</sup> Nous reprenons l'expression « *kürzere (...) Form des Zusatzschlusses* », employée par Kurt Aland (*ibid.*).

<sup>3176</sup> Kurt Aland, « Der Schluss », *cap. cit.*, p. 446.

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
le Codex de Bèze <sup>3177</sup> . Une majorité des traductions latines et syriaques et une partie des traductions en copte, arménien, géorgien et éthiopien ainsi que la traduction gothique du Codex Argenteus <sup>3178</sup> .	géorgien, arménien et éthiopien <sup>3179</sup> .				
<sup>8</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.	<sup>8</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.	<sup>8</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.  <i>Ἐντεῦθεν ἕως τοῦ τέλους ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων οὐ κεῖται· ἐν δὲ τοῖς ἀρχαίοις πάντα ἀπαράλειπτα κεῖται.</i>	<sup>8</sup> At illae exeuntes, fugerunt de monumento : invaserat enim illas timor et pavor <sup>3180</sup> : timebant enim.  Omnia autem quaecumque praecepta erant et qui cum puero [= petro] erant breviter exposuerunt. Post haec et ipse Iesus adparuit et ab oriente usque in orientem [= occidentem ?] misit per	<sup>8</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.  Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ	<sup>8</sup> Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

<sup>3177</sup> Dans le cas du Codex de Bèze (D), comme l'*Évangile selon Marc* est écrit après les trois autres évangiles, la « fin supplémentaire » longue conclut même l'ensemble de ces quatre textes. Ce cas reçoit une attention toute particulière dans l'article de Christian-Bernard Amphoux, « La finale longue de Marc : un épilogue des quatre évangiles », dans *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (Camille Focant, dir.), Peeters Publishers, 1993, p. 548-555.

<sup>3178</sup> Kurt Aland, *ibid.*

<sup>3179</sup> Camille Focant, « Un silence », *art. cit.*, p. 342.

<sup>3180</sup> Camille Focant signale que l'équivalent des mots « et elles ne dirent rien à personne » en *Marc* 16, 8 – donc *et nemini quicquam dicebant* dans le texte de la *Vetus Latina* – sont omis dans k. (Pour le texte de la *Vetus Latina* de *Marc*, nous suivons le texte édité par Jean-Claude Haelewyck – *Vetus Latina, op. cit.*.)

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
			illos sanctam et incorruptam praedicationem salutis aeternae <sup>3181</sup> .	ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερόν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. Ἀμήν <sup>3182</sup> .	
<sup>9</sup> Ἀναστάς δὲ πρωῖ πρώτη σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. <sup>10</sup> Ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν· <sup>11</sup> κάκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθεάθη ὑπ'		<sup>9</sup> Ἀναστάς δὲ πρωῖ πρώτη σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. <sup>10</sup> Ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν· <sup>11</sup> κάκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθεάθη ὑπ'		<sup>9</sup> Ἀναστάς δὲ πρωῖ πρώτη σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. <sup>10</sup> Ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν· <sup>11</sup> κάκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν.	<sup>9</sup> Ἀναστάς δὲ πρωῖ πρώτη σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. <sup>10</sup> Ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις, πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν· <sup>11</sup> κάκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῆ καὶ ἐθεάθη ὑπ'

<sup>3181</sup> Le texte latin de la « forme plus brève de la fin supplémentaire » est cité par Jean-Claude Haelewyck (« La version latine de Marc », *Mélanges de science religieuse* 56, 3, 1999, p. 27-52, note 80 p. 48), par Camille Focant (« Un silence », *art. cit.*, note 8 p. 343) et par Hugh Alexander Gervase Houghton (*The Latin New Testament: A Guide to Its Early History, Texts, and Manuscripts*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 161), qui présente également un facsimilé de la page concernée du Codex Bobbiensis (p. 23). Ce témoin de la « forme plus brève » présente un certain nombre d'erreurs : il est assez évident que « *qui cum puero* » doit être corrigé en « *qui cum petro* » et que « *ab oriente usque in orientem* » est une erreur pour « *ab oriente usque in occidentem* ». Jean-Claude Haelewyck et Hugh Alexander Gervae Houghton intègrent ces corrections, tandis que Camille Focant en ajoute d'autres, qui nous paraissent problématiques (*cf. supra*, Seconde partie, chapitre 1, 1, B.).

<sup>3182</sup> Nous reprenons le texte grec de la version brève de la fin supplémentaire brève, telle qu'il est édité dans le *Novum Testamentum Graece* (*op. cit.*).

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p>αὐτῆς ἠπίστησαν.  <sup>12</sup> Μετὰ δὲ ταῦτα  δυσὶν ἐξ αὐτῶν  περιπατοῦσιν  ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ  μορφῇ,  πορευομένοις εἰς  ἀγρόν· <sup>13</sup> κάκεῖνοι  ἀπελθόντες  ἀπήγγειλαν τοῖς  λοιποῖς · οὐδὲ  ἐκείνοις ἐπίστευσαν.  <sup>14</sup> Ὑστερον [δὲ]  ἀνακειμένοις αὐτοῖς  τοῖς ἕνδεκα  ἐφανερώθη, καὶ  ὠνείδισεν τὴν  ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ  σκληροκαρδίαν, ὅτι  τοῖς θεασαμένοις  αὐτὸν ἐγγεργμένον  οὐκ ἐπίστευσαν.</p>		<p>αὐτῆς ἠπίστησαν.  <sup>12</sup> Μετὰ δὲ ταῦτα  δυσὶν ἐξ αὐτῶν  περιπατοῦσιν  ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ  μορφῇ,  πορευομένοις εἰς  ἀγρόν· <sup>13</sup> κάκεῖνοι  ἀπελθόντες  ἀπήγγειλαν τοῖς  λοιποῖς · οὐδὲ  ἐκείνοις ἐπίστευσαν.  <sup>14</sup> Ὑστερον [δὲ]  ἀνακειμένοις αὐτοῖς  τοῖς ἕνδεκα  ἐφανερώθη, καὶ  ὠνείδισεν τὴν  ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ  σκληροκαρδίαν, ὅτι  τοῖς θεασαμένοις  αὐτὸν ἐγγεργμένον  οὐκ ἐπίστευσαν.</p>		<p><sup>12</sup> Μετὰ δὲ ταῦτα  δυσὶν ἐξ αὐτῶν  περιπατοῦσιν  ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ  μορφῇ,  πορευομένοις εἰς  ἀγρόν· <sup>13</sup> κάκεῖνοι  ἀπελθόντες  ἀπήγγειλαν τοῖς  λοιποῖς · οὐδὲ  ἐκείνοις ἐπίστευσαν.  <sup>14</sup> Ὑστερον [δὲ]  ἀνακειμένοις αὐτοῖς  τοῖς ἕνδεκα  ἐφανερώθη, καὶ  ὠνείδισεν τὴν  ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ  σκληροκαρδίαν, ὅτι  τοῖς θεασαμένοις  αὐτὸν ἐγγεργμένον  οὐκ ἐπίστευσαν.</p>	<p>αὐτῆς ἠπίστησαν.  <sup>12</sup> Μετὰ δὲ ταῦτα  δυσὶν ἐξ αὐτῶν  περιπατοῦσιν  ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ  μορφῇ,  πορευομένοις εἰς  ἀγρόν· <sup>13</sup> κάκεῖνοι  ἀπελθόντες  ἀπήγγειλαν τοῖς  λοιποῖς · οὐδὲ  ἐκείνοις ἐπίστευσαν.  <sup>14</sup> Ὑστερον [δὲ]  ἀνακειμένοις αὐτοῖς  τοῖς ἕνδεκα  ἐφανερώθη, καὶ  ὠνείδισεν τὴν  ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ  σκληροκαρδίαν, ὅτι  τοῖς θεασαμένοις  αὐτὸν ἐγγεργμένον  οὐκ ἐπίστευσαν.</p>

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
					<sup>1</sup> Κακεῖνοι <sup>3183</sup> ἀπελόγουντο λέγοντες · <sup>2</sup> ὅτι ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστίν, <sup>3</sup> ὃ μὴ ἔῶν τὰ <sup>3184</sup> ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα <sup>3185</sup> <sup>4</sup> τὴν ἀληθινὴν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν <sup>3186</sup> · <sup>5</sup> διὰ

<sup>3183</sup> Pour le *logion* de Freer, à deux exceptions près que nous signalons plus bas, nous suivons et traduisons le texte édité par Caspar René Gregory, en incluant la numérotation proposée par ce chercheur (*Das Freer-Logion*, Leipzig, J. C. Hinrich's, 1908, p. 30). Caspar René Gregory donne également une photographie de la page du Codex Washingtonianus où se trouve le *logion* (*Das Freer-Logion*, *op. cit.*, p. 31). Dans le *Dialogue contre les Pélagiens* II, 15, Jérôme cite, en latin, un texte qui est proche des sections 1 à 5 du *logion* de Freer et qu'il affirme lire « dans certains exemplaires et surtout dans des *codices* en grec à côté de Marc, à la fin de son évangile » (« *in quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus, juxta Marcum in fine ejus evangelii* ». (Ce texte de Jérôme a été édité par Claudio Moreschini – Jérôme, *Dialogus adversus Pelagianos*, Turnhout, Brepols, 1990 et le passage sur la fin de *Marc* est repris par Caspar René Gregory – *Das Freer-Logion*, *op. cit.*, p. 26.)

<sup>3184</sup> Eberhard Nestle et Edgar Johnson Goodspeed, entre autres, proposent chacun une autre lecture du passage en fonction de laquelle ἔῶν et τὰ formeraient un seul mot, le participe à l'accusatif ἔδοντα, ce qui n'affecte pas le sens du passage (*cf.* Caspar René Gregory, *Das Freer-Logion*, *op. cit.*, p. 32).

<sup>3185</sup> Pour τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα, Caspar René Gregory suit le texte du Codex. Eberhard Nestle et Edgar Johnson Goodspeed, notamment, transforment l'adjectif en un génitif (ἀκάθαρτων) : « ce qui est impur du fait des esprits » devient alors « ce qui est le fait des esprits impurs ».

<sup>3186</sup> Pour la quatrième section du *logion*, le Codex de Washington donne τὴν ἀληθειάν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν (*cf.* Caspar René Gregory, *Das Freer-Logion*, *op. cit.*, p. 30), ce qui est insoluble syntaxiquement, à moins d'interpréter δύναμιν comme une apposition à ἀληθειάν (« saisir la vérité de Dieu, qui est puissance »). Caspar René Gregory propose de remplacer ἀληθειάν par ἀληθινὴν (« saisir la puissance véritable de Dieu »), ce qui est cohérent avec le texte donné par Jérôme (« *veram dei apprehendi virtutem* »). Henry A. Sanders et Eberhard Nestle, entre autres, conservent ἀληθειάν et font l'hypothèse de l'omission d'un καί, ce qui conduirait à traduire le passage par « saisir la vérité et la puissance de Dieu » (*cf.* Caspar René Gregory, *Das Freer-Logion*, *op. cit.*, p. 33). Étienne Trocmé et Calogero A. Miceli font un choix similaire dans leurs traductions en français (« saisisse la vérité et la puissance de Dieu ») et en anglais (« *the truth and power of God to prevail* ») (Étienne Trocmé, *L'évangile selon Marc*, Labor et Fides, 2000, p. 385 et Calogero A. Miceli, « Codex W: A Theological Understanding of the Freer Logion », *Word in the World: Concordia University Graduate Journal of Theological Studies*, 2/1, 2009, p. 117-122, p. 118).



Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
					<p>τοῦτο ἀποκάλυψον  σοῦ τὴν δικαιοσύνην  ἤδη. <sup>6</sup> Ἐκεῖνοι<sup>3187</sup>  ἔλεγον τῷ χριστῷ  ·<sup>7</sup> και ὁ χριστὸς  ἐκείνοις προσέλεγεν  · <sup>8</sup> ὅτι πεπλήρωται ὁ  ὄρος τῶν ἐτῶν τῆς  ἐξουσίας τοῦ  σατανᾶ, <sup>9</sup> ἀλλὰ  ἐγγίζει ἄλλα  δεινά<sup>3188</sup> · <sup>10</sup> και ὑπὲρ  ῶν ἐγὼ  ἀμαρτησάντων <sup>3189</sup>  παρεδόθην εἰς  θάνατον, <sup>11</sup> ἵνα  ὑποστρέψωσιν εἰς  τὴν ἀλήθειαν και  μηκέτι  ἀμαρτήσωσιν, <sup>12</sup> ἵνα  τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ  πνευματικὴν και  ἄφθαρτον τῆς</p>
<sup>15</sup> Καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Πορευθέντες εἰς τὸν		<sup>15</sup> Καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Πορευθέντες εἰς τὸν		<sup>15</sup> Καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Πορευθέντες εἰς τὸν	

<sup>3187</sup> Nous modifions ici légèrement la ponctuation proposée par Caspar René Gregory, qui termine la section 5 du *logion* par une virgule et non par un point.

<sup>3188</sup> Le codex donne *αλλα δινα*, que Caspar René Gregory corrige en *ἄλλα δεινά* (*Das Freer-Logion, op. cit.*, p. 34).

<sup>3189</sup> Nous suivons ici le texte du codex, que Caspar René Gregory corrige en *και ὑπὲρ τῶν ἀμαρτησάντων ἐγὼ* (*Das Freer-Logion, op. cit.*, p. 34-35) « à propos des personnes qui ont péché, moi... » (dans la traduction de Caspar René Gregory : « *für die, die sündigten, wurde ich...* » – cf. *Das Freer-Logion, op. cit.*, p. 39). Cette correction nous paraît superflue et trop éloignée du texte transmis par le manuscrit.

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p>κόσμον ἅπαντα, κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.<sup>16</sup> Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. <sup>17</sup> Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν· γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, <sup>18</sup> [καὶ ἐν ταῖς χερσίν] ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν, καὶ καλῶς ἔξουσιν.<sup>19</sup> Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ</p>		<p>κόσμον ἅπαντα, κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.<sup>16</sup> Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. <sup>17</sup> Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν· γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, <sup>18</sup> [καὶ ἐν ταῖς χερσίν] ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν, καὶ καλῶς ἔξουσιν.<sup>19</sup> Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ</p>		<p>κόσμον ἅπαντα, κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.<sup>16</sup> Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. <sup>17</sup> Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν· γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, <sup>18</sup> [καὶ ἐν ταῖς χερσίν] ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν, καὶ καλῶς ἔξουσιν.<sup>19</sup> Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ</p>	<p>δικαιοσύνης δόξαν κληρονομήσωσιν. <sup>15</sup> ἀλλὰ<sup>3190</sup> πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.<sup>16</sup> Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. <sup>17</sup> Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν· γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, <sup>18</sup> [καὶ ἐν ταῖς χερσίν] ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβῃ,</p>

<sup>3190</sup> Dans le Codex Washingtonianus, le début de *Marc* 16, 15 est légèrement différent de ce qu'on trouve dans les autres témoins : les mots Καὶ εἶπεν αὐτοῖς « Et il leur dit » n'apparaissent pas (puisque Jésus est déjà en train de parler du fait de la présence du *logion* de Freer) ; on trouve, à leur place, la conjonction ἀλλά.

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p>λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. <sup>20</sup> Ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.</p>		<p>λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. <sup>20</sup> Ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.</p>		<p>λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. <sup>20</sup> Ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.</p>	<p>ἐπὶ ἄρρῳστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν, καὶ καλῶς ἔξουσιν. <sup>19</sup> Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. <sup>20</sup> Ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.</p>
<p>« <sup>8</sup> Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet.</p>	<p>« <sup>8</sup> Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne,</p>	<p>« <sup>8</sup> Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet.</p>	<p>« <sup>8</sup> Et elles, en sortant, s'enfuirent du tombeau : en effet une peur et une frayeur les avaient envahies : elles avaient peur en effet.</p>	<p>« <sup>8</sup> Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet.</p>	<p>« <sup>8</sup> Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet.</p>

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p><sup>9</sup> Et, après avoir été relevé, à l'aube, le</p>	<p>elles avaient peur en effet. »</p>	<p><i>Le passage à partir d'ici jusqu'à la fin ne figure pas dans certains exemplaires, mais dans les plus anciens tout ce qui suit figure.</i></p>	<p>Mais toutes les instructions qui avaient été reçues, elles les exposèrent aussitôt à (ceux ?) aussi qui étaient avec l'enfant (= Pierre ?). Après cela, Jésus lui-même aussi apparut et (grâce à eux ?) envoya depuis l'Orient jusqu'à l'Orient (= l'Occident ?) par leur intermédiaire la prédication sainte et impérissable du salut éternel. Amen. »</p>	<p>Tout ce qui avait été annoncé, elles en portèrent aussitôt l'annonce à ceux qui étaient autour de Pierre. Après cela Jésus lui-même aussi, depuis l'Orient et jusqu'au Couchant, envoya par leur intermédiaire la prédication sainte et impérissable du salut éternel. Amen.</p>	<p><sup>9</sup> Et, après avoir été relevé, à l'aube, le</p>

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p>premier jour de la semaine, il se manifesta d'abord à Marie de Magdala, de qui il avait chassé sept démons. <sup>10</sup> Celle-ci, en partant, porta cette nouvelle à ceux qui avaient été avec lui, qui étaient en deuil et pleuraient ; <sup>11</sup> et eux, en entendant qu'il vivait et qu'il avait été contemplé par elle, n'eurent pas foi. <sup>12</sup> Et après cela, à deux d'entre eux, alors qu'ils marchaient, il fut manifesté en une autre forme alors qu'ils allaient aux champs ; <sup>13</sup> et eux, en revenant, portèrent cette nouvelle aux autres ; et ils n'eurent pas foi en eux. <sup>14</sup> Enfin, aux</p>		<p>premier jour de la semaine, il se manifesta d'abord à Marie de Magdala, de qui il avait chassé sept démons. <sup>10</sup> Celle-ci, en partant, porta cette nouvelle à ceux qui avaient été avec lui, qui étaient en deuil et pleuraient ; <sup>11</sup> et eux, en entendant qu'il vivait et qu'il avait été contemplé par elle, n'eurent pas foi. <sup>12</sup> Et après cela, à deux d'entre eux, alors qu'ils marchaient, il fut manifesté en une autre forme alors qu'ils allaient aux champs ; <sup>13</sup> et eux, en revenant, portèrent cette nouvelle aux autres ; et ils n'eurent pas foi en eux. <sup>14</sup> Enfin, aux onze</p>		<p>premier jour de la semaine, il se manifesta d'abord à Marie de Magdala, de qui il avait chassé sept démons. <sup>10</sup> Celle-ci, en partant, porta cette nouvelle à ceux qui avaient été avec lui, qui étaient en deuil et pleuraient ; <sup>11</sup> et eux, en entendant qu'il vivait et qu'il avait été contemplé par elle, n'eurent pas foi. <sup>12</sup> Et après cela, à deux d'entre eux, alors qu'ils marchaient, il fut manifesté en une autre forme alors qu'ils allaient aux champs ; <sup>13</sup> et eux, en revenant, portèrent cette nouvelle aux autres ; et ils n'eurent pas foi en eux. <sup>14</sup> Enfin, aux onze</p>	<p>premier jour de la semaine, il se manifesta d'abord à Marie de Magdala, de qui il avait chassé sept démons. <sup>10</sup> Celle-ci, en partant, porta cette nouvelle à ceux qui avaient été avec lui, qui étaient en deuil et pleuraient ; <sup>11</sup> et eux, en entendant qu'il vivait et qu'il avait été contemplé par elle, n'eurent pas foi. <sup>12</sup> Et après cela, à deux d'entre eux, alors qu'ils marchaient, il fut manifesté en une autre forme alors qu'ils allaient aux champs ; <sup>13</sup> et eux, en revenant, portèrent cette nouvelle aux autres ; et ils n'eurent pas foi en eux. <sup>14</sup> Enfin, aux onze</p>

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p>onze eux-mêmes, allongés à table, il fut manifesté et il leur reprocha leur absence de foi et la dureté de leur cœur parce qu'en ceux qui l'avaient contemplé réveillé ils n'avaient pas eu foi.</p>		<p>eux-mêmes, allongés à table, il fut manifesté et il leur reprocha leur absence de foi et la dureté de leur cœur parce qu'en ceux qui l'avaient contemplé réveillé ils n'avaient pas eu foi.</p>		<p>eux-mêmes, allongés à table, il fut manifesté et il leur reprocha leur absence de foi et la dureté de leur cœur parce qu'en ceux qui l'avaient contemplé réveillé ils n'avaient pas eu foi.</p>	<p>eux-mêmes, allongés à table, il fut manifesté et il leur reprocha leur absence de foi et la dureté de leur cœur parce qu'en ceux qui l'avaient contemplé réveillé ils n'avaient pas eu foi.</p> <p><sup>1</sup> Et eux s'excusaient en disant : <sup>2</sup> "Ce temps de l'absence de justice et de l'absence de foi est sous la domination de Satan, <sup>3</sup> qui ne permet pas que ce qui est impur du fait des esprits <sup>4</sup> saisisse la véritable puissance de Dieu : <sup>5</sup> à cause de cela, révèle dès maintenant ta justice. <sup>6</sup> Eux disaient cela aux Christ ; <sup>7</sup> et le Christ leur disait en</p>

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p><sup>15</sup> Et il leur dit : "En partant dans tout l'univers, proclamez la bonne nouvelle à toute la création.  <sup>16</sup> Celui qui aura eu foi et qui aura été baptisé sera sauvé,</p>		<p><sup>15</sup> Et il leur dit : "En partant dans tout l'univers, proclamez la bonne nouvelle à toute la création.  <sup>16</sup> Celui qui aura eu foi et qui aura été baptisé sera sauvé,</p>		<p><sup>15</sup> Et il leur dit : "En partant dans tout l'univers, proclamez la bonne nouvelle à toute la création.  <sup>16</sup> Celui qui aura eu foi et qui aura été baptisé sera sauvé,</p>	<p>retour : <sup>8</sup> "Le terme des années de l'autorité de Satan est accompli, <sup>9</sup> mais d'autres choses terribles sont proches ; <sup>10</sup> même pour ceux qui ont fauté et pour qui moi j'ai été livré à la mort, <sup>11</sup> afin qu'ils se tournent vers la vérité et qu'ils ne fautent plus, <sup>12</sup> afin qu'ils héritent de la gloire spirituelle et incorruptible de la justice qui est dans le ciel."    <sup>15</sup> Et il leur dit : "En partant dans tout l'univers, proclamez la bonne nouvelle à toute la création.  <sup>16</sup> Celui qui aura eu foi et qui aura été baptisé sera sauvé, mais celui qui n'aura</p>

Version 1	Version 2	Version 3	Version 4	Version 5	Version 6
<p>mais celui qui n'aura pas eu foi sera condamné. <sup>17</sup> Et ces signes accompagneront ceux qui auront eu foi : en mon nom ils chasseront des démons, ils parleront en langues nouvelles, <sup>18</sup> [dans leurs mains] ils saisiront des serpents et s'ils boivent quelque chose de mortel, il ne leur fera pas de mal, sur les malades ils imposeront les mains et ils iront bien. <sup>19</sup> Alors le seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut élevé au ciel et s'assit à droite de Dieu. <sup>20</sup> Et eux, en sortant, portèrent partout leur proclamation, tandis que le seigneur agissait avec eux et</p>		<p>mais celui qui n'aura pas eu foi sera condamné. <sup>17</sup> Et ces signes accompagneront ceux qui auront eu foi : en mon nom ils chasseront des démons, ils parleront en langues nouvelles, <sup>18</sup> [dans leurs mains] ils saisiront des serpents et s'ils boivent quelque chose de mortel, il ne leur fera pas de mal, sur les malades ils imposeront les mains et ils iront bien. <sup>19</sup> Alors le seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut élevé au ciel et s'assit à droite de Dieu. <sup>20</sup> Et eux, en sortant, portèrent partout leur proclamation, tandis que le seigneur agissait avec eux et</p>		<p>mais celui qui n'aura pas eu foi sera condamné. <sup>17</sup> Et ces signes accompagneront ceux qui auront eu foi : en mon nom ils chasseront des démons, ils parleront en langues nouvelles, <sup>18</sup> [dans leurs mains] ils saisiront des serpents et s'ils boivent quelque chose de mortel, il ne leur fera pas de mal, sur les malades ils imposeront les mains et ils iront bien. <sup>19</sup> Alors le seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut élevé au ciel et s'assit à droite de Dieu. <sup>20</sup> Et eux, en sortant, portèrent partout leur proclamation, tandis que le seigneur agissait avec eux et</p>	<p>pas eu foi sera condamné. <sup>17</sup> Et ces signes accompagneront ceux qui auront eu foi : en mon nom ils chasseront des démons, ils parleront en langues nouvelles, <sup>18</sup> [dans leurs mains] ils saisiront des serpents et s'ils boivent quelque chose de mortel, il ne leur fera pas de mal, sur les malades ils imposeront les mains et ils iront bien. <sup>19</sup> Alors le seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut élevé au ciel et s'assit à droite de Dieu. <sup>20</sup> Et eux, en sortant, portèrent partout leur proclamation, tandis que le seigneur agissait avec eux et qu'il renforçait leur</p>



<b>Version 1</b>	<b>Version 2</b>	<b>Version 3</b>	<b>Version 4</b>	<b>Version 5</b>	<b>Version 6</b>
qu'il renforçait leur parole par les signes qui l'accompagnaient. »		qu'il renforçait leur parole par les signes qui l'accompagnaient. »		qu'il renforçait leur parole par les signes qui l'accompagnaient. »	parole par les signes qui l'accompagnaient. »

1. Le verset 8 est suivi sans interruption par une « fin supplémentaire » longue<sup>3191</sup> (16, 9-20). Celle-ci relate une apparition de Jésus à « Marie de Magdala » (16, 9), dont le témoignage n'est pourtant pas accepté par « ceux qui avaient été avec lui » (τοῖς μετ' αὐτοῦ γενομένοις) (16, 10-11). Jésus apparaît ensuite à deux disciples anonymes dont, à nouveau, le témoignage n'est pas reçu (16, 12-13). Il apparaît finalement lui-même aux onze (16, 14) et les envoie proclamer l'évangile (16, 15-18) avant d' « être enlevé au ciel » (ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν) (16, 19). Dans ce cas, l'*Évangile selon Marc* se termine par une brève description de la mission de ceux qui ont été envoyés par Jésus (16, 20). Cette version de *Marc 16* est transmise par « environ 99% de tous les manuscrits grecs comportant l'*Évangile selon Marc* »<sup>3192</sup>, notamment par des témoins anciens et très souvent suivis comme le *Codex Alexandrinus* (A), l'*Ephraemi Rescriptus* (C) et le *Codex de Bèze* (D), tous trois datés du Ve siècle<sup>3193</sup>. Une majorité des traductions latines et syriaques et une partie des traductions en copte, arménien, géorgien et éthiopien la présentent également, de même que la traduction gothique du *Codex Argenteus*<sup>3194</sup>. Irénée est le premier à citer explicitement un passage de cette « fin supplémentaire » longue dans son *Contre les hérésies* : « à la fin de son évangile, Marc dit : "Et ensuite, le Seigneur Jésus, après qu'il leur eut parlé, fut accueilli dans les cieux et s'assit à la droite de Dieu." » (« *In fine autem evangelii ait Marcus : Et quidem Dominus Jesus, posteaquam locutus est eis, receptus est in caelos et sedit ad dexteram Dei.* » ; *Contre les hérésies* 3, 10, 6).
  
2. L'*Évangile selon Marc* se termine en 16, 8. Les femmes venues au tombeau sont témoins de l'apparition d'« un jeune homme, couvert d'un vêtement blanc »<sup>3195</sup>, qui leur annonce la résurrection de Jésus et leur demande de dire « aux disciples et à Pierre » qu'il leur apparaîtra en Galilée<sup>3196</sup>. Mais l'œuvre se termine par leur silence :

---

<sup>3191</sup> Nous reprenons les désignations proposées par Kurt Aland, qui conseille de distinguer la « fin courte » (« *der "kurze" Schluß* ») et les « formes plus longue et plus courte de la fin supplémentaire » (« *kürzere und längere Form des Zusatzschlusses* ») (*art. cit.*, p. 437).

<sup>3192</sup> Kurt Aland, *art. cit.*, p. 446

<sup>3193</sup> Dans le cas du *Codex de Bèze* (D), comme l'*Évangile selon Marc* est écrit après les trois autres évangiles, la « fin supplémentaire » longue conclut même l'ensemble de ces quatre textes. Ce cas reçoit une attention toute particulière dans l'article de Christian-Bernard Amphoux, « La finale longue de Marc : un épilogue des quatre évangiles », dans *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (Camille Focant, dir.), Peeters Publishers, 1993, p. 548-555.

<sup>3194</sup> Kurt Aland, *ibid.*

<sup>3195</sup> νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν (*Évangile selon Marc* 16, 5).

<sup>3196</sup> Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. (*Marc* 16, 6).

Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.

« Et elles sortirent du tombeau en prenant la fuite, car un tremblement et un bouleversement les avaient saisies : et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. »

(*Marc 16, 8*)

Cette version de *Marc 16* figure dans deux témoins grecs du IV<sup>e</sup> siècle : le Codex Sinaiticus (Ⲱ) et le Codex Vaticanus (B). Elle apparaît également dans un témoin du XII<sup>e</sup> siècle, le minuscule 304, de même que dans plusieurs des traductions en géorgien, arménien et éthiopien<sup>3197</sup>. Pour Michael Mees, le témoignage de Clément irait dans le sens d'une fin de l'*Évangile selon Marc* en 16, 8 : « de ce qu'il est possible de conclure de ses écrits, il semble que son *Évangile selon Marc* se soit terminé ici [...] De la finale longue de Marc on ne trouve trace nulle part. »<sup>3198</sup> Pour les raisons mentionnées plus haut, touchant à la difficulté d'identifier précisément les références à *Marc* chez Clément, nous préférons nous en tenir à l'avis prudent de Camille Focant : « le silence de Clément d'Alexandrie et d'Origène quant à une autre finale reste délicat à interpréter »<sup>3199</sup>.

3. Le verset 8 est suivi par la « fin supplémentaire » longue, mais celle-ci est séparée de ce qui précède par des signes diacritiques (astérisques ou obèles) ou par quelques mots signalant un doute quant à l'authenticité des versets qui suivent ou leur caractère plus récent. Citons par exemple la remarque présente dans les minuscules 20 et 215 (XI<sup>e</sup> siècle) et celle qui apparaît dans un groupe de minuscules daté entre le XI<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècles.

ἐντεῦθεν ἕως τοῦ τέλους ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων οὐ κεῖται· ἐν δὲ τοῖς ἀρχαίοις πάντα ἀπαράλειπτα κεῖται

« Le passage à partir d'ici jusqu'à la fin ne figure pas dans certains exemplaires, mais dans les plus anciens tout ce qui suit figure. »

---

<sup>3197</sup> Camille Focant, *art. cit.*, p. 342.

<sup>3198</sup> « Dagegen scheint nach dem, was man aus seinen Schriften schliessen kann, sein Markusevangelium hier geendet zu haben, wie in B, S, k, syr. Sin. Vom längeren Markusschluss findet sich jedenfalls keine Spur. » (Michael Mees, *op. cit.*, p. 62)

<sup>3199</sup> Camille Focant, *ibid.*

ἔν τισι μὲν τῶν ἀντιγράφων ἕως ᾧδε πληροῦται ὁ εὐαγγελιστής·

ἕως οὗ καὶ εὐσέβιος ὁ παμφίλου ἐκανόνισεν·

ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ταῦτα φέρεται

« Dans certains exemplaires l'évangéliste s'est arrêté ici ;

c'est jusqu'ici aussi qu'Eusèbe de Pamphlie a arrêté ce qu'il considérait comme canonique<sup>3200</sup>

mais dans beaucoup d'autres exemplaires ceci aussi apparaît. »<sup>3201</sup>

4. Ce verset est suivi par une « fin supplémentaire » brève : cette configuration ne se présente que dans k, un manuscrit de la Vetus Latina daté des IVe-Ve siècles<sup>3202</sup>.
5. Le verset 8 est suivi, en texte continu, par la « fin supplémentaire » brève<sup>3203</sup> et par la « fin supplémentaire » longue. On trouve cette variante notamment dans le Codex Regius (L) (VIIIe siècle) et le Codex Athous Lavrentis (également appelé Athous Lavrae) (Ψ) (Xe siècle) de même que dans certaines traductions.

---

<sup>3200</sup> Il pourrait s'agir d'une référence à un passage d'Eusèbe de Césarée, que nous citons plus bas.

<sup>3201</sup> Ces deux notices sont citées par Kurt Aland (*art. cit.*, p. 443).

<sup>3202</sup> Omnia autem quaecumque praecepta erant et (eis ?) qui cum puero (= petro ?) erant breviter exposuerunt. Post haec et ipse Iesus apparuit et (eis ?) ab oriente usque in orientem (= occidentem ?) misit per illos sanctam et incorruptam praedicationem salutis aeternae. Amen. « Mais toutes les instructions qui avaient été reçues, elles les exposèrent aussitôt à (ceux ?) aussi qui étaient avec l'enfant (= Pierre ?). Après cela, Jésus lui-même aussi apparut et (grâce à eux ?) envoya depuis l'Orient jusqu'à l'Orient (= l'Occident ?) par leur intermédiaire la prédication sainte et impérissable du salut éternel. Amen. » (Le texte latin est cité par Camille Focant, *art. cit.*, note 8 p. 343. Il signale en outre l'article de Jean-Claude Haelewyck, « La version latine de Marc » in *Mélanges de science religieuse* 56/3, 1999, p. 27-52.) Dans k, les mots « et elles ne dirent rien à personne » n'apparaissent pas en 16, 8 : on peut supposer qu'ils ont été omis pour éviter une contradiction.

<sup>3203</sup> Voici le texte grec de cette « fin supplémentaire » brève, telle qu'elle est éditée dans le *Novum Testamentum Graece* : Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξάπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. Ἀμήν. « Tout ce qui avait été annoncé, elles en portèrent aussitôt la nouvelle à ceux qui étaient autour de Pierre. Après cela Jésus lui-même aussi, depuis l'Orient et jusqu'au Couchant, envoya par leur intermédiaire la prédication sainte et impérissable du salut éternel. Amen. »

6. Le verset 8 est suivi sans interruption par les versets 9 à 14 de la fin longue, par le « *logion* de Freer »<sup>3204</sup> et par les versets 15<sup>3205</sup> à 20 de la fin longue. Cette variante n'apparaît que dans le Codex Washingtonianus (I), qui est également le seul témoin du « *logion* de Freer »<sup>3206</sup>.

Parmi ces six possibilités, il importe de vérifier qu'elles constituent toutes la fin d'un véritable texte, autrement dit que la situation de tel ou tel verset à la fin de l'*Évangile selon Marc* ne résulte pas d'un accident, mais bien d'une intention, qu'elle soit celle d'un auteur ou d'un copiste. La question se pose notamment pour la deuxième possibilité, celle qui fait se terminer le texte avec le verset 8 du chapitre 16 et qui est aujourd'hui la plus souvent considérée comme la fin authentique. Parce que cette fin a paru aussi brutale que décevante (« et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet. »), on a fait l'hypothèse que Marc aurait été dans l'impossibilité d'achever son *Évangile*, parce qu'une autre tâche l'aurait sollicité ou parce qu'il serait mort sans avoir terminé son œuvre.

Deux autres pistes ont été proposées : Marc aurait bien continué son récit au-delà de 16, 8, mais cette fin aurait été ou bien perdue du fait de la déchirure d'un manuscrit ou bien volontairement supprimée<sup>3207</sup>. Ces deux hypothèses sont réfutées en détail par Kurt Aland<sup>3208</sup>, qui, sans citer tous les chercheurs les ayant reprises et défendues, les fait remonter à Griesbach<sup>3209</sup>. L'hypothèse de la fin perdue suppose que le texte était écrit sur une matière fragile, ce que n'est pas le papyrus dont étaient faits les *codices*, matière la plus courante pour

---

<sup>3204</sup> Le *logion* de Freer suit donc les reproches adressés par Jésus aux onze, qui n'ont cru ni au témoignage de Marie de Magdala ni à celui des deux disciples anonymes. En voici la traduction par Étienne Trocmé (*L'évangile selon Marc*, Labor et Fides, 2000, p. 385) : « Et eux s'excusaient en disant : "Ce siècle de l'iniquité et de l'incrédulité est soumis à Satan, qui ne permet pas que ce qui est souillé par les esprits saisisse la vérité et la puissance de Dieu. Révèle donc ta justice dès maintenant.", disaient-ils au Christ. Et le Christ leur répondait : "Le terme des années de l'autorité de Satan est achevé, mais d'autres événements terribles approchent, même pour ceux qui avaient péché et pour qui j'ai été livré à la mort, afin qu'ils se tourment vers la vérité et ne pèchent plus, afin d'hériter au ciel la gloire spirituelle et incorruptible de la justice." »

<sup>3205</sup> De ce verset sont omis les trois premiers mots Καὶ εἶπεν αὐτοῖς (« et il leur dit ») : en effet, la prise de parole de Jésus a déjà commencé dans le « *logion* de Freer ».

<sup>3206</sup> Celui-ci doit d'ailleurs son nom au fait que le *Codex Washingtonianus* avait été acquis en 1906 par Charles L. Freer. Sur ce texte, on peut consulter l'étude très détaillée de Caspar René Gregory, *Das Freer-Logion*, Hinrichs, 1908.

<sup>3207</sup> Ces hypothèses sont également mentionnées – et écartées – par Camille Focant (*art. cit.*, p. 344).

<sup>3208</sup> Kurt Aland, *art. cit.*, p. 455-461

<sup>3209</sup> Johann Jakob Griesbach, *Commentarius criticus in textum Graecum N. T.*, 1794, repris dans Bernard Orchard et Thomas R. W. Longstaff (dir.), *J. J. Griesbach : Synoptic and Text-Critical Studies 1776-1796*, Cambridge University Press, 1978, réédité en format poche en 2005.

les écrits chrétiens<sup>3210</sup>. Surtout, cette théorie suppose un ensemble de coïncidences improbables. Le copiste aurait eu sous les yeux une copie défectueuse dont la dernière page lisible se serait terminée précisément avec les mots ἐφοβοῦντο γάρ, situation qui ne se présente dans aucun des témoins qui nous sont parvenus (1800 environ). Cette fin n'aurait pas attiré son attention : il faudrait alors imaginer un copiste très négligent ou suffisamment peu familier de l'*Évangile selon Marc* pour ne pas aller vérifier dans une autre copie, non endommagée, une fin qui lui aurait semblé contredire ses souvenirs. Enfin, cet exemplaire défectueux devrait être l'origine de tous les manuscrits qui nous sont parvenus avec une fin en 16, 8. Même s'ils sont moins nombreux que ceux qui comprennent la « fin additionnelle longue », ils le sont suffisamment pour que cette situation apparaisse comme impossible<sup>3211</sup>.

Ce dernier argument vaut également pour l'hypothèse de la fin supprimée, à moins de supposer une censure générale – et efficace – de la plupart des témoins du texte alors en circulation<sup>3212</sup>. Un des défenseurs de cette explication, Charles S. C. Williams suppose ainsi que « la copie autographe de Marc fut mutilée »<sup>3213</sup>. Les conditions rendant possibles une telle mutilation resteraient à élucider. Ses raisons également : Rudolf Bultmann explique cette suppression par le fait que « cette fin présentait des contradictions frappantes avec les légendes sur Pâques plus tardives »<sup>3214</sup>. Pour Maurice Goguel<sup>3215</sup> et Charles S. C. Williams<sup>3216</sup>, la contradiction serait géographique : la fin originale aurait situé les apparitions du Christ ressuscité en Galilée et non à Jérusalem. Mais dans ce cas, il aurait fallu censurer également l'*Évangile selon Matthieu*, dans lequel la seule apparition de Jésus à ses disciples après Pâques est également située en Galilée (*Matthieu* 28, 16-20)<sup>3217</sup>. De même, Louis Ellies Du Pin<sup>3218</sup> et Charles S. C. Williams<sup>3219</sup> mettent en avant la contradiction entre *Matthieu* 28, 1 qui situe la

---

<sup>3210</sup> Kurt Aland, *art. cit.*, p. 456

<sup>3211</sup> Kurt Aland, *art. cit.*, p. 457

<sup>3212</sup> Kurt Aland, *art. cit.*, p. 458

<sup>3213</sup> « we suppose that the autograph copy of Mark was mutilated » (Charles S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, Basil Blackwell, 1951, p. 45). Cité par Kurt Aland, *ibid.*

<sup>3214</sup> « wenn dieser Schluß in starkem Widerspruch zu den späteren Osterlegenden gestanden hat » Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 309 (2<sup>nd</sup>e édition révisée d'un ouvrage paru en 1921 ; 10<sup>e</sup> réimpression en 1995) (cité par Kurt Aland, *art. cit.*, p. 457)

<sup>3215</sup> Maurice Goguel, *L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc : Essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile*, E. Leroux, 1909, p. 301, cité par Camille Focant, *art. cit.*, note 16 p. 344-345

<sup>3216</sup> Charles S. C. Williams, *op. cit.*, p. 44 *sq.* cité par Kurt Aland, *art. cit.*, p. 458

<sup>3217</sup> L'argument est employé par Kurt Aland, *ibid.*

<sup>3218</sup> Louis Ellies Du Pin, *Dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la Bible pour servir de supplément à la bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, André Pralad, 1701, p. 35-36, cité par Camille Focant, *art. cit.*, note 16, p. 345

<sup>3219</sup> Charles S. C. Williams, *ibid.*, cité par Kurt Aland, *ibid.*

résurrection « après le sabbat » (ὄψε δὲ σαββάτων) et *Marc* 16, 9, pour qui elle a lieu « le premier matin du sabbat » (πρωὶ πρώτη σαββάτου). De telles contradictions étant fréquentes entre les évangiles – à commencer par celles qui séparent les récits de la visite des femmes au tombeau au début des deux mêmes chapitres de *Marc* et *Matthieu*<sup>3220</sup> – il serait étrange que celle-là seule ait causé une réaction aussi violente. Cette hypothèse présuppose également que la fin censurée aurait été semblable à la « fin additionnelle longue » (à laquelle appartient *Marc* 16, 9), ce qui est difficile à prouver<sup>3221</sup>.

Les théories d'un *Évangile* inachevé ou d'une fin perdue ou censurée sont donc peu convaincantes<sup>3222</sup>. On a pu argumenter qu'une phrase grecque et *a fortiori* un ouvrage entier ne pouvaient se terminer par γάρ comme c'est le cas de *Marc* 16, 8 (ἐφοβοῦντο γάρ), ce qui

<sup>3220</sup> Il y a trois femmes chez Marc et deux seulement chez Matthieu. Dans l'*Évangile selon Matthieu* elles sont témoins de l'apparition d'un ange roulant la pierre du tombeau, détail qui n'apparaît pas dans l'*Évangile selon Marc*. Cet ange est celui qui proclame aux femmes la résurrection alors que, chez Marc, l'identité et la nature du jeune homme en blanc qui leur fait part de cette nouvelle restent mystérieuses. En *Matthieu*, cette parole est suivie d'une apparition de Jésus lui-même aux témoins, absente du récit marcier.

<sup>3221</sup> Eta Linnemann a cherché à reconstruire cette fin en concluant que « la fin originelle de l'*Évangile selon Marc* n'est pas Marc 16, 8 ; ni supprimée, ni perdue, elle nous a été conservée en Matthieu 28, 16 sq. ; Marc 16, 15-20 » (« der ursprüngliche Schluß des Markusevangeliums nicht in Mk 16, 8 vorliegt, aber ebensowenig unterdrückt worden oder verloren gegangen ist, sondern uns in Mt 28,16f; Mk 16,15-20 erhalten blieb »). La forme authentique de *Marc* 16 serait donc : *Marc* 16, 1-8, puis un équivalent de *Matthieu* 28, 16-17, puis *Marc* 16, 15-20 (« Der (wiedergefundene) Markusschluss », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1969, p. 255-287, p. 286. Cette hypothèse a été réfutée, entre autres pour des raisons méthodologiques, par Kurt Aland (« "Der wiedergefundene Markusschluss ?" Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1970, p. 3-13.

<sup>3222</sup> À cela s'ajoutent certains témoignages patristiques, qui témoignent de l'existence de cette forme de l'*Évangile selon Marc*, voire la considèrent comme la plus authentique. Eusèbe de Césarée répond ainsi à Marinus, qui l'avaient interrogé sur la contradiction entre les dates données dans *Marc* et *Matthieu* pour la résurrection (πρωὶ τῇ μᾶ τῶν σαββάτων en *Marc* 16, 9 et ὄψε σαββάτων en *Matthieu* 28, 1) : « À cette question, il pourrait y avoir deux réponses : celui qui nierait que la péricope comporte cette expression dirait que ce n'est pas dans tous les exemplaires de l'évangile selon Marc qu'elle figure ; et en effet les exemplaires authentiques (ἀκριβῆ) terminent le récit de Marc avec les paroles du jeune homme que virent les femmes et de qui elles entendirent : "ne craignez pas, vous verrez Jésus le Nazaréen." et avec ce qui suit, qu'ils indiquent aussi : "et, ayant entendu, elles s'enfuirent, et elles ne dirent rien à personne, elles avaient peur en effet." À ce moment en effet, dans presque tous les exemplaires de l'évangile selon Marc la fin est indiquée, mais ce qui suit, qui figure rarement, seulement dans certains et non dans tous, est peut-être un ajout, d'autant plus sûrement s'il s'y trouve une contradiction avec le témoignage des autres évangiles. » (Τούτου διττῆ ἂν εἴη ἡ λύσις· ὁ μὲν γὰρ τὴν τοῦτο φάσκουσαν περικοπὴν ἀθετῶν, εἶποι ἂν μὴ ἐν ἅπασιν αὐτὴν φέρεσθαι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου· τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐταῖς “μὴ φοβεῖσθε, Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηθόν.” καὶ τοῖς ἐξῆς, οἷς ἐπιλέγει “καὶ ἀκούσασαι ἔφυγον, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον, ἐφοβοῦντο γάρ.” Ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασιν τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγράφεται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἐξῆς σπανίως ἐν τισιν ἄλλ’ οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρία. *Questions évangéliques à Marinus*, I, 1). De la même manière Jérôme note dans la 55<sup>e</sup> lettre à Hédibia qu'il « ne reçoit pas la version de Marc qui n'apparaît que dans quelques évangiles [quelques versions de l'évangile], alors que presque aucun des manuscrits de Grèce ne présente cette section [= *Marc* 16, 9-20] à la fin » (*non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangelii omnibus Graeciae libris paene hoc capitulum in fine non habentibus*).

confirmerait l'une ou l'autre de ces hypothèses<sup>3223</sup>, mais les exemples avancés par Pieter Willem van der Horst<sup>3224</sup> montrent que d'autres exemples existent. Restent les problèmes narratifs et littéraires posés par une telle fin : comment surmonter l'écart entre le verset 7, dans lequel le jeune homme demande aux femmes d'annoncer aux disciples et à Pierre qu'ils verront Jésus en Galilée<sup>3225</sup>, et leur silence final au verset 8 ? Comment concilier également ce silence, qui rend impossible cette rencontre en Galilée et le fait que celle-ci a été annoncée par Jésus au chapitre 14<sup>3226</sup>, ce que rappelle précisément le verset 7 (« comme il vous l'avait dit ») ? Loin de constituer des obstacles insurmontables, il s'agit plutôt de défis obligeant à reconsidérer l'idée qu'on se fait de l'auteur de *Marc* et de la lecture d'un tel texte. C'est ce qu'ont fait apparaître, entre autres, Norman R. Petersen<sup>3227</sup>, Camille Focant<sup>3228</sup> et Élian Cuvillier<sup>3229</sup> qui ont chacun montré comment cette fin brève obligeait à reprendre l'ensemble de l'*Évangile selon Marc* pour dépasser ces contradictions<sup>3230</sup>.

Ajoutons qu'une fin suspendue<sup>3231</sup> telle que celle-ci n'est pas sans parallèle dans la littérature biblique. Ainsi *Jonas* se termine-t-il sans qu'il soit possible de savoir si IHWI est parvenu à tirer Jonas de sa colère : la question finale posée par IHWI reste sans réponse de la part du personnage principal. Thomas M. Bolin<sup>3232</sup> note que « de ce débat aucun ne ressort clairement vainqueur, dans la mesure où aucun des partis ne cède. »<sup>3233</sup> Cette indécision finale

---

<sup>3223</sup> Burnett H. Streeter, *The Four Gospels : A Study of Origins Treating of The Manuscript Tradition, Sources, Authorship & Dates*, MacMillan & Co, 1924, p. 336-337 et W. L. Knox, « The Ending of St. Mark's Gospel », *The Harvard Theological Review*, 1942, p. 13-23

<sup>3224</sup> Pieter Willem van der Horst signale en particulier le cas du 32<sup>e</sup> traité de Plotin (*Ennéades* V, 5) dont les deux derniers mots sont τελειότερον γάρ. (« Can a Book End with γάρ ? A Note on Mark XVI, 8 », *Journal of Theological Studies*, 1972, p. 121-124). Il mentionne également à Kurt Aland le 12<sup>e</sup> traité de Musonius Rufus qui se termine par les mots γνώριμον γάρ (Kurt Aland, « Der Schluss des Markusevangeliums », p. 462).

<sup>3225</sup> Ἀλλὰ ὑπάγετε, εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. « Eh bien, partez, dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée : là, vous le verrez, comme il vous l'avait dit. » (*Marc* 16, 7)

<sup>3226</sup> Ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με, προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. « Mais après que j'aurai été éveillé, je vous précéderai en Galilée. » (*Marc* 14, 28)

<sup>3227</sup> « When is the end not the end? Literary reflections on the ending of Mark's narrative », *Interpretation*, 1980, p. 151-166

<sup>3228</sup> Camille Focant, *art. cit.*

<sup>3229</sup> Élian Cuvillier, « La résurrection dans l'évangile de Marc ou : La finale courte... et puis avant ? » in *Quand la Bible se raconte* (Daniel Marguerat, dir.), Éditions du Cerf, 2003, p. 105-122

<sup>3230</sup> Nous reviendrons sur les interprétations de ces chercheurs dans la troisième partie de ce travail, avant de proposer notre point de vue de cette question.

<sup>3231</sup> L'expression (« hanging end ») apparaît notamment dans l'analyse de la fin de *Jonas* par Thomas M. Bolin. (*Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*, Sheffield Academic Press, 1997, p. 178) Claude Lichtert parle quant à lui de « parabole ouverte ». (*Traversée du récit de Jonas*, Lumen Vitae, 2003, p. 54)

<sup>3232</sup> Thomas M. Bolin, *op. cit.*

<sup>3233</sup> « From this debate no clear winner emerges, insofar as neither party concedes. » (Thomas M. Bolin, *op. cit.*, p. 176)



explique d'ailleurs que la fin ouverte de *Jonas* ait amené à vouloir la compléter, comme la fin suspendue de *Marc* : « Plusieurs personnes ayant transmis cette histoire, mal à l'aise avec le silence de Jonas, l'ont remplacé par une expression convenable de reddition. La liturgie du Yom Kippur donne à Jonas une réponse finale, tirée de la fin de *Michée* (*Michée* 7, 18-20), qui transforme le livre en leçon sur la repentance et l'assurance du pardon divin. Le *Yal. Shimoni* propose encore une autre façon de finir, qui permet de souligner la soumission totale de Jonas : "À ce moment, il [Jonas] tomba le visage sur le sol et dit : « Dirige ton monde selon la règle de ta miséricorde, comme il est écrit : "au Seigneur notre Dieu sont la miséricorde et le pardon." »" »<sup>3234</sup> Enfin, comme Norman R. Petersen, Camille Focant et Élian Cuvillier à propos de la fin de *Marc*, James Limburg<sup>3235</sup> et Claude Lichtert<sup>3236</sup> ont montré que cette fin ouverte pouvait constituer un appel aux lecteurs et auditeurs, auxquels, du fait de l'absence de réponse de Jonas, la question de IHWH qui conclut le livre est directement posée.

La question de l'intentionnalité ou de l'accident se pose d'une façon moins délicate pour les cinq autres versions de *Marc* 16. Dans la mesure où il s'agit à chaque fois de versions plus longues, il n'y aurait accident que si les versets supplémentaires constituaient une interpolation maladroite, un passage qui aurait été ajouté à la suite de l'*Évangile selon Marc*, par exemple par souci d'économiser du papyrus. Or, au contraire, la « fin supplémentaire » longue<sup>3237</sup> (versions 1 et 3 de *Marc* 16) semble volontairement conçue pour annuler ce qui, dans les versets 7-8, pouvait apparaître comme des difficultés ou des contradictions. Parce que le verset 9 relate une apparition de Jésus à Marie de Magdala et que le verset 10 raconte comment elle l'annonça » (ἀπήγγειλεν) aux disciples, le mutisme des femmes au verset 8 n'est plus un

---

<sup>3234</sup> « Different tradents of the story, uncomfortable with Jonah's silence, supplied him with the proper expression of surrender. The Yom Kippur liturgy gives Jonah a final response, taken from the end of Micah (Mic. 7.18-20), which duly transforms the book into a lesson on repentance and the assurance of final divine pardon. The *Yal. Shimoni* offers yet another ending, which serves to emphasize Jonah's abject submission : "At that moment he [Jonah] fell upon his face and said, « Conduct your world according to the principle of your mercy, as it is written, "to the Lord our God are mercy and forgiveness."»" » (Thomas M. Bolin, *op. cit.*, p. 178)

<sup>3235</sup> James Limburg, *Jonah. A Commentary*, John Knox Press, 1993, p. 98

<sup>3236</sup> Claude Lichtert, *op. cit.*, p. 55-56 Selon cet auteur, c'est l'analyse de l'intertextualité biblique entre l'histoire de Jonas et celle de Caïn (*Genèse* 4) et Élie (*1 Rois* 17-19) qui permet aux lecteurs de répondre (*op. cit.*, p. 57-72).

<sup>3237</sup> Il est très probable que celle-ci ait été ajoutée à une version de l'*Évangile selon Marc* se terminant en 16, 8., autrement dit qu'elle soit moins « authentique » que celle-ci. Les témoignages d'Eusèbe de Césarée et de Jérôme vont dans ce sens, de même que l'ensemble des manuscrits se rattachant à ce que nous avons présenté comme la 3<sup>e</sup> version de *Marc* 16, dans lesquels cette « fin supplémentaire » longue est précédée de signes diacritiques ou d'une note du copiste signalant le caractère douteux de ce qui suit. Autre argument en faveur de son caractère non originel : l'ensemble du passage « semble composé à partir d'emprunts à l'évangile de Luc et aux Actes des Apôtres, ainsi qu'au chapitre 20 du IV<sup>e</sup> Évangile » (Étienne Trocmé, *L'évangile selon Marc*, Labor et Fides, 2000, p. 382).

silence définitif : une nouvelle apparition, de Jésus lui-même cette fois, a permis que la nouvelle de la résurrection parvienne malgré tout à ceux qui l'avaient suivi<sup>3238</sup>. La « fin supplémentaire » brève<sup>3239</sup> (4<sup>e</sup> forme de *Marc* 16) semble répondre au même souci de contourner la difficulté que constitue le silence des femmes en 16, 8. Celui-ci est tout simplement ignoré : « La première phrase [« Tout ce qui avait été annoncé, elles l'annoncèrent aussitôt à ceux qui étaient autour de Pierre. »] semble effacer tout le contenu du v. 8 »<sup>3240</sup> Les mêmes arguments amènent à penser que la combinaison des deux fins (5<sup>e</sup> forme) n'est pas non plus le fait d'un accident. Enfin, dans la 6<sup>e</sup> forme, l'insertion du *logion* de Freer au milieu de la « fin supplémentaire » longue (entre 16, 14 et et 16, 15) pourrait s'expliquer par la volonté d'expliquer le « manque de foi » (ἀπιστία) et la « dureté de cœur » (σκληροκαρδία) que Jésus reproche à ses disciples en 16, 14 : eux-mêmes se défendraient en les attribuant à l'action de Satan<sup>3241</sup>.

---

<sup>3238</sup> Notons cependant que cette « fin supplémentaire » longue ne résout pas sans ambiguïté le problème de la rencontre en Galilée, annoncée par Jésus en 14, 28 et par le jeune homme en blanc en 16, 7 : Jésus apparaît bien à ses disciples en 16, 14, mais le lieu de cette rencontre n'est pas précisé. L'hypothèse selon laquelle ces 12 versets auraient d'abord circulé indépendamment de l'*Évangile selon Marc* avant d'être insérés à sa suite ne remet pas en cause la nature intentionnelle d'une telle insertion. Cette « théorie du fragment » est défendue entre autres par Rudolf Pesch (*Das Markusevangelium, Teil 2 : Kommentar zu Kap. 8,27 – 16,20*, Herder, 1977, p. 546), Michel Gourgues (« À la droite de Dieu ». *Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 dans le Nouveau Testament*, Pendé, Gabalda, 1978, p. 208, note 37) et Joseph Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc, 16, 9-20)*, Pendé, Gabalda, 1978, p. 217, 220 et 223. (L'expression « théorie du fragment » est de Camille Focant, « La canonicité de la finale longue (Mc 16, 9-20). Vers la reconnaissance d'un double texte canonique » in *The Biblical Canons* (Jean-Marie Auwers, dir.), Leuven University Press, 2003, p. 587-597, repris dans *Marc, un évangile étonnant*, Peeters Publishers, 2006, p. 371-381, p. 374. Il mentionne également les opinions des trois chercheurs que nous venons de citer.)

<sup>3239</sup> Son authenticité a été mise en doute, notamment à cause des différences considérables avec l'*Évangile selon Marc* pour ce qui est du vocabulaire et du style : « Le vocabulaire ampoulé et le style prétentieux diffèrent totalement de ceux du récit de la Passion et du reste de l'évangile selon Marc. » Étienne Trocmé, *op. cit.*, p. 379).

<sup>3240</sup> Étienne Trocmé, *op. cit.*, p. 380

<sup>3241</sup> Cette hypothèse est proposée par Étienne Trocmé, *op. cit.*, p. 383.



## Annexe C

### L'unité de la *Lettre apocryphe de Jacques*

Le second problème est plus crucial encore ; c'est celui de l'unité de l'œuvre, en particulier dans sa partie centrale, celle de l'échange entre Jésus, Pierre et Jacques, où apparaissent la plupart des paradoxes et tout ce qui concerne les paraboles. Charles W. Hedrick a pu écrire que ces lignes étaient « clairement composites. Les échanges consistent en une série de paroles disparates, liées entre elles de façon lâche, avec peu, sinon pas de cohérence littéraire »<sup>3242</sup>. Or, nous pensons que certaines de ces juxtapositions de paroles créent des paradoxes et que ceux-ci constituent la principale manifestation du langage de l'absence dans ce texte ; notre approche suppose donc que ces juxtapositions sont intentionnelles, et non le résultat accidentel d'une compilation maladroite.

Nous abordons ce problème dans la même perspective que celle que nous avons adoptée pour la question des différentes versions de *Marc 16* : on ne peut étudier un texte, en l'occurrence la question du langage de l'absence dans un texte, que si celui-ci résulte de choix intentionnels. Or, l'aspect hétérogène de l'*Épître apocryphe*, tant pour ce qui est de sa structure d'ensemble que pour les cas particuliers constitués par certains passages, a pu amener à le considérer comme le rassemblement de matériaux divers plutôt que comme une œuvre réellement composée par un auteur, c'est-à-dire dont tous les éléments pourraient avoir un sens au sein d'une œuvre formant une unité.

La structure en enchâssements de l'*Épître*, où un dialogue est encadré par deux parties narratives, elles-mêmes respectivement précédée et suivie par le début et la fin d'une lettre, a amené à faire l'hypothèse de plusieurs niveaux rédactionnels. Selon Kurt Rudolph<sup>3243</sup>, les éléments épistolaires ont été ajoutés à une œuvre précédente, qu'il identifie comme une apocalypse, plus longue que ce qui a été conservé dans le texte du *codex* de Nag Hammadi. Helmut Köster reprend cette idée en la complétant puisqu'il suggère une étape intermédiaire, où les paroles échangées entre Jésus, Pierre et Jacques auraient été inscrites dans une narration,

---

<sup>3242</sup> « Indeed, in the Apocryphon of James, the parable appears in a discourse of the resurrected Christ that is clearly composite. The discourse consists of a series of loosely connected and disparate sayings that have little or no literary coherence. » (Charles W. Hedrick, « Kingdom Sayings and Parables of Jesus in the Apocryphon of James », *New Testament Studies* 29, 1983, p. 1-24)

<sup>3243</sup> Kurt Rudolph, *art. cit.*

celle-ci constituant ainsi « un cadre secondaire pour un évangile plus ancien, ayant la forme d'un dialogue »<sup>3244</sup>. Cette piste est également suivie par Scott Kent Brown<sup>3245</sup>, qui y voit l'explication de certaines incohérences, comme les différences entre la description par Jésus de sa future ascension p. 14, 26-28 et la façon dont le narrateur la décrit en tant que témoin p. 15, 9-28, de même que celles qui séparent le compte-rendu par Pierre et Jacques de leur entretien avec Jésus (p. 15, 34 – p. 16, 2) des paroles effectivement prononcées par lui<sup>3246</sup>.

Avec Francis E. Williams, nous pensons que ces interprétations reposent sur un présupposé contestable : qu'un rédacteur unique n'aurait pas pu avoir comme projet de composer un dialogue enchâssé dans une lettre<sup>3247</sup>. La même remarque vaut pour l'hypothèse plus développée de Helmut Köster : celle-ci exclut l'idée qu'une même personne aurait pu composer le dialogue et l'enchâsser dans un cadre narratif. Or, le fait qu'une architecture d'ensemble similaire existe dans un autre texte de Nag Hammadi apporte un argument en faveur d'une conception unitaire de l'œuvre. L'*Hypostase des archontes* (quatrième texte du Codex II, p. 86 - 97)<sup>3248</sup> s'ouvre par quelques lignes dans lesquelles l'auteur déclare « envoyer ceci » en réponse à un interlocuteur<sup>3249</sup> qui « s'interroge sur l'origine des puissances »<sup>3250</sup>. Le texte est ensuite organisé en deux parties. La première, de p. 86, 27 à p. 93, 18<sup>3251</sup>, est une narration par l'auteur du texte, qui rend compte d'événements des premiers temps du monde, en réécrivant certains passages des six premiers chapitres de la *Genèse*. Elle se termine par l'apparition de l'ange Eleleth à Noréa, la fille d'Ève, qui avait imploré l'aide de Dieu contre les archontes (p. 92, 32 – p. 93, 18<sup>3252</sup>). La seconde partie (p. 93, 18 – fin du texte p. 97, 21<sup>3253</sup>),

---

<sup>3244</sup> « even the second, and most likely more original introduction, as well as the conclusion in which James and Peter return to the other disciples and announce that they had been witnesses of Jesus' return to heaven (15,5 – 16,2), must be part of a secondary framework for an older dialogue gospel » (Helmut Köster, op. cit., p. 200)

<sup>3245</sup> Scott Kent Brown, *op. cit.*

<sup>3246</sup> Ces arguments sont cités par Francis E. Williams, *op. cit.*, p. 18.

<sup>3247</sup> Francis E. Williams, *ibid.*

<sup>3248</sup> Cet écrit a été édité et traduit entre autres par Bentley Layton (*in The Nag Hammadi Library in English* (James M. Robinson, dir.), Brill, 1978) et Bernard Barc (*in Bernard Barc et Michel Roberge, L'Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4), suivi de Noréa (NH IX, 27, 11-29, 5)*, Presses de l'Université Laval, 2009).

<sup>3249</sup> L'emploi de la deuxième personne masculine du singulier ne laisse pas de doute sur le genre du correspondant.

<sup>3250</sup> [ΔΕΙ]ΧΕΝΕ ΝΔΕΙ ΕΚΩΙΝΕ ΕΤΒΕ ΘΥΠΟCΤΑ[ΣΙC Ν]ΕΖΟΥCΙΑ « je t'ai envoyé ceci puisque tu t'interroges sur l'origine des puissances » (p. 86, 26-27 ; paragraphe 1 dans la division proposée par Bentley Layton) (Nous reprenons le texte édité par ce chercheur.)

<sup>3251</sup> Du paragraphe 2 au paragraphe 19 dans l'édition de Bentley Layton.

<sup>3252</sup> Paragraphes 16 à 19.

<sup>3253</sup> Paragraphes 20 à 39.

introduite par la phrase « Le grand ange Eleleth me dit ceci »<sup>3254</sup> est un dialogue dominé par cette créature céleste<sup>3255</sup>. La personne à qui il s'adresse est une interlocutrice, puisqu'il emploie la deuxième personne du singulier féminin en p. 96, 19<sup>3256</sup>. Ceci, en plus de la continuité qui apparaît entre la partie narrative et la partie dialoguée, incite à identifier cette interlocutrice avec Noréa, malgré le changement abrupt que cela implique : le personnage féminin, désigné par la première et non plus par la troisième personne, devient la narratrice à partir du moment où le dialogue commence<sup>3257</sup>. *L'Hypostase des archontes* se présente donc comme une lettre, comprenant un récit ouvrant sur un dialogue. Bien qu'on ne puisse parler d'enchâssements à proprement parler, la fin du dialogue n'étant pas suivie d'une reprise de la narration, ni non plus d'une véritable conclusion de la lettre<sup>3258</sup>, une telle structure d'ensemble présente tout de même une grande ressemblance avec celle de *l'Épître apocryphe de Jacques*<sup>3259</sup>. Loin de constituer un accident, cette juxtaposition de trois types de textes – lettre, narration et dialogue – pourrait même être un procédé littéraire connu de l'auteur de *l'Épître* et repris par lui<sup>3260</sup>.

---

<sup>3254</sup> pe`a3 naei n-2i e\_l\_e\_l\_h\_q\_pno2 n-aggelos anok

<sup>3255</sup> Dans ce dialogue, Eleleth relate des événements en rapport avec ceux qui ont été racontés dans la partie précédente.

<sup>3256</sup> Paragraphe 31.

<sup>3257</sup> Si nous avions à proposer une interprétation de *l'Hypostase des archontes*, nous dirions que ce changement de personne permet de créer une confusion entre Noréa, personnage principal du récit, et le narrateur de ce même récit (le « je » de la première partie du texte), qui est également l'auteur de la lettre. Ce dernier, dans une certaine mesure, s'identifie à Noréa. Par ce procédé, les événements des premiers temps du monde sont actualisés pour l'auteur aussi bien que pour son destinataire ainsi que pour tous les lecteurs du texte, eux aussi confrontés à un monde dominé par les archontes.

<sup>3258</sup> Les trois niveaux semblent fusionner à la fin du texte, les derniers mots pouvant être ceux d'Eleleth s'adressant à Noréa aussi bien que ceux du narrateur écrivant pour son destinataire, voire de l'auteur parlant à ses lecteurs : « Alors tous les enfants de la lumière connaîtront vraiment la vérité, leur racine et le père du Tout et l'Esprit Saint. Ils diront tous d'une seule voix : "Juste est la vérité du Père et le Fils est au-dessus du Tout." Et de chacun pour les siècles des siècles : "Saint, saint, saint, amen !" » (p. 97, 14-22 – paragraphe 39).

<sup>3259</sup> Cet exemple est personnel. Francis E. Williams justifie qu'un même auteur ait pu composer et le dialogue de révélation et le cadre épistolaire de *l'Épître apocryphe* en rapprochant cette composition de la structure de la *Lettre de Pierre à Philippe* (deuxième texte du *Codex VIII*, p. 132-140) qui « commence comme une lettre et devient une révélation sur la montagne » (« *The Letter of Peter to Philip (CG VIII, 2) begins as a letter and becomes a mountain revelation, thus affording some sort of analogy to our document.* ») (*op. cit.*, p. 18). Bien que ce parallèle prouve que le genre épistolaire et celui du dialogue étaient bien mêlés dans d'autres textes que *l'Épître apocryphe*, il nous paraît moins convaincant au sens où dans la *Lettre de Pierre à Philippe*, la lettre fait partie de la narration et non l'inverse : le document commence par le texte de la lettre adressée par Pierre à Philippe ; en réaction à cette lettre, Philippe rejoint Pierre et bénéficie avec lui de révélations de la part de Jésus, sur la montagne des olives. La transition de la première à la seconde partie du texte est nette p. 133, 9 (« Quand Philippe eut reçu et lu cela »). En ce sens, peut-être faudrait-il interpréter les premiers mots du texte (« La lettre que Pierre envoya à Philippe ») moins comme un titre que comme une manière d'introduire de manière succincte sa partie strictement épistolaire. (La *Lettre de Pierre à Philippe* a été éditée et traduite, notamment par Jacques-Étienne Ménard – *La Lettre de Pierre à Philippe*, Presses de l'Université Laval, 1977).

<sup>3260</sup> Il ne faut cependant pas exclure que le double enchâssement soit une création originale de l'auteur de *l'Épître*, indépendamment du parallèle que nous venons de présenter.

Si l'on accepte que l'ensemble du texte est dû à un seul et même auteur, les contradictions relevées par Kurt Rudolf et Scott Kent Brown doivent être considérées comme voulues par l'auteur, qu'il les ait lui-même introduites ou que, les trouvant dans les différents matériaux qu'il avait reçus<sup>3261</sup>, il ait volontairement refusé de les effacer : elles ne constituent plus des différences inexplicables qui trahiraient des rédactions successives ou des traditions distinctes, mais un défi à l'interprétation, qu'il s'agit de relever.

Nous abordons de la même manière le problème des possibles interpolations relevées par Francis E. Williams, qui considère comme une hypothèse « digne d'intérêt que l'exhortation au martyre (p. 4, 24 – p. 6, 20) et la section sur la prophétie qui la suit (p. 6, 21 – p. 7, 10) aient été insérées dans une œuvre plus ancienne »<sup>3262</sup>. « La présence de mots grecs et d'allusions bibliques particulièrement nombreux »<sup>3263</sup> de même que l'usage de termes techniques et de l'expression « Royaume de Dieu », qui ne se trouvent pas ailleurs dans l'*Épître apocryphe*, plaideraient en faveur de cette proposition<sup>3264</sup>. À nouveau, nous préférons faire l'hypothèse de l'unité de l'œuvre et que les particularités de ces passages sont moins significatives que ce qui leur donne sens au sein de l'œuvre considérée dans son ensemble<sup>3265</sup>.

---

<sup>3261</sup> Le point de vue que nous adoptons concerne le statut à donner au texte tel qu'il nous est parvenu – s'agit-il d'une œuvre issue d'une véritable intention d'auteur ou du résultat accidentel d'une compilation maladroite ? La question des sources utilisées est un autre problème, pour lequel nous acceptons volontiers la proposition de Helmut Köster selon lequel le dialogue « semble être composé en se fondant sur une tradition libre des paroles de Jésus » (« *This older dialogue seems to be composed on the basis of the free tradition of sayings of Jesus.* ») Selon le chercheur, certaines paroles présentes dans l'*Épître apocryphe* apparaissent d'ailleurs sous une autre forme dans l'*Évangile selon Thomas*, le *Dialogue du Sauveur* et les évangiles canoniques, notamment l'*Évangile selon Jean* (Helmut Köster, « Apocryphal and canonical gospels », p. 125 ; cf. aussi David Brakke, *art. cit.*), le quatrième évangile canonique pouvant témoigner d'un développement ultérieur de cette tradition des paroles de Jésus (Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels*, p. 200 et *art. cit.*, p. 125-126 : « Il me semble assez possible que les paroles présentes dans le *Dialogue du Sauveur* et dans l'*Apocryphe de Jean* [sic] [...] proviennent d'une tradition indépendante. Leur façon de développer les paroles en dialogues et en discours représente une étape dans cette tradition qui doit être présupposée pour les discours plus élaborés de l'*Évangile selon Jean*. » (« *it seems to me quite possible that the sayings in the Dialogue of the Savior and in the Apocryphon of John* [sic] [...] *derive from an independent tradition. Their development of sayings into dialogue and discourses represents a stage in this tradition which must be presupposed for the more elaborate discourses of the Gospel of John.* ») (À aucun moment de cet article Helmut Köster n'étudie l'*Apocryphe de Jean* ; il ne s'aurait donc s'agir que d'une coquille.

<sup>3262</sup> « Another hypothesis possibly worthy of consideration is that the exhortation to martyrdom, 4.24-6.20, and the section about prophecy which follows at 6.21-7.10, were inserted into an earlier work. » (Francis E. Williams, *op. cit.*, p. 18-19) Les paroles de Jésus sur les paraboles (p. 7, 1-10) font partie du second de ces passages.

<sup>3263</sup> « They contain an unusually high concentration of Greek words and of Biblical allusions » (Francis E. Williams, *op. cit.*, p. 19)

<sup>3264</sup> Francis E. Williams, *ibid.*

<sup>3265</sup> C'est le point de vue qu'adopte lui aussi Francis E. Williams malgré les possibilités d'interpolations qu'il relève : « À cette étape, il semble plus juste de considérer, à titre d'hypothèse, l'*Apocryphe de Jacques* comme une unité littéraire. » (« *At this stage it seems best to treat the Apocryphon of James tentatively as a literary unity.* ») (Francis E. Williams, *ibid.*)

## Annexe D

### La fin des *Stromates*

Après les sept premiers *Stromates* (du folio 1 au recto du folio 346), le *Laurentianus* comporte encore 84 pages (du verso du folio 346 au folio 388)<sup>3266</sup>, que le copiste a organisées selon quatre titres :

- En haut du verso du folio 346 : στρωματεὺς ὄγδοος « Stromate VIII » : la section qui commence alors correspond dans les éditions modernes aux paragraphes 1 à 16 (1, 1 – 16, 3) du Stromate VIII (chapitres 1 à 5).
- Au milieu du recto du folio 353 : αἱ τῶν ζητήσεων ἔφοδοι καὶ ἀρχαὶ περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις εἰσὶν « *Les méthode et principes pour mener des recherches concernant et consistent dans ce qui suit* » : on trouve après ce titre les paragraphes 17 à 33 de ce qui est habituellement considéré comme le Stromate VIII (17, 1 – 33, 9 ; chapitres 6 à 9).
- Au milieu du recto du folio 361 : ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαὶ « *Résumés des idées de Théodote et du prétendu enseignement oriental à l'époque de Valentin* »<sup>3267</sup> : ce titre introduit ce qu'on appelle les *Excerpta ex Theodoto*.
- En bas du recto du folio 378 : ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαὶ « *Passages des livres des prophètes* » : ces derniers fragments sont ce qu'on désigne le plus souvent par le titre latin *Eclogae propheticae*.

---

<sup>3266</sup> Nous devons ces précisions à la présentation faite par Matyáš Havrda à la XVII<sup>e</sup> conférence d'études patristiques de l'Université d'Oxford en août 2015 (« Stromata VIII: The Riddle Revisited », actes à paraître). L'auteur propose d'appeler tout ce qui suit la fin du Stromate VII dans le *Laurentianus* « matériel méta-stromatique » (*meta-Stromatic material*).

<sup>3267</sup> Pour cette traduction, nous suivons l'avis de Pierre Nautin qui considère que διδασκαλία « signifie « enseignement », « doctrine », et non « école » (διδασκαλεῖον) » et qu'à la lumière de cette seconde partie du titre, le neutre pluriel qui précède la mention de Théodote « doit s'entendre de son enseignement et non de ses œuvres ». (« La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », *art. cit.*, note 17 p. 273) Alain Le Boulluec fournit un autre argument important en faveur d'une telle traduction : dans ce passage des œuvres de Clément, « Les passages de tonalité gnostique ne se présentent pas comme des citations littérales, à la différence des textes de Valentin, de Basilide et d'autres dans les *Stromates*, mais comme des paraphrases, qui peuvent fort bien passer pour des "résumés". » (« Extraits d'œuvres de Clément d'Alexandrie : la transmission et le sens de leur titre » in *Titres et articulations du texte dans les œuvres classiques (Actes du colloque international de Chantilly 13-15 décembre 1994)* (Jean-Claude Fredouille *et al.*, dir.), 1997, p. 287-300, repris dans *Alexandre antique et chrétienne*, 2012, p. 125-138, p. 127)



Le débat concernant ces 84 dernières pages<sup>3268</sup> unit trois problèmes : les raisons de l'aspect fragmentaire qu'elles revêtent ; le point auquel s'arrêteraient les pages appartenant aux *Stromates* et la possibilité que certains de ces matériaux soient à rattacher à une autre œuvre de Clément, les *Hypotyposes*, dont le titre nous est connu par Eusèbe de Césarée<sup>3269</sup> et dont plusieurs fragments nous sont parvenus par ailleurs<sup>3270</sup>.

La dispersion et la forme de fragments qui caractérise la fin du *Laurentianus* sont visibles par la présence de quatre titres successifs, mais sont également caractéristiques de chacune des sections ainsi dessinées. Alain Le Boulluec décrit à propos des « *Résumés des idées de Théodote...* » « l'absence de cohérence organique qui caractérise cet ensemble, fait de morceaux juxtaposés »<sup>3271</sup> et Matyáš Havrda note que « le texte du *Stromate* VIII est manifestement un fragment ou plutôt une série de fragments dont ni les liens mutuels, ni la continuité avec le *Stromate* qui précède ne sont explicites ou clairs »<sup>3272</sup>. De l'avis unanime, la partie intitulée « *Stromate* VIII » commence d'ailleurs de manière trop abrupte pour qu'il s'agisse réellement du début d'un ouvrage terminé.

Cette apparence a suscité trois explications différentes<sup>3273</sup>. Wilhelm Ernst<sup>3274</sup>, suivi ensuite par Paul Collomp<sup>3275</sup> et Wilhelm Bousset<sup>3276</sup>, y a vu des notes de cours prises par Clément, témoignant ainsi des enseignements reçus des maîtres dont il avait été l'élève. Le principal argument avancé par Wilhelm Ernst est l'existence de parallèles entre des passages de la fin du *Laurentianus* et certaines pages des sept premiers *Stromates*<sup>3277</sup> : parce que ces

---

<sup>3268</sup> Bogdan Gabriel Bucur a récemment rappelé les termes de ce débat et les différentes positions défendues dans *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses* (Brill, 2009, p. 8-18).

<sup>3269</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 13, 2

<sup>3270</sup> Pour un bilan récent sur la question, Jana Plátová « How Many Fragments of the *Hypotyposes* by Clement of Alexandria do we have? » (intervention lors de la XVII<sup>e</sup> conférence d'études patristiques de l'Université d'Oxford, août 2015, actes à paraître)

<sup>3271</sup> Alain Le Boulluec, *art. cit.*, p. 127

<sup>3272</sup> Matyáš Havrda, « Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata* VIII and the Question of its Source », *Vigiliae Christianae* 65, 2011, p. 343-375, p. 344. « *the text of Stromata VIII is obviously a fragment or rather a series of fragments whose interconnecting link or continuity with the preceding Stromata is neither explicit nor clear* »

<sup>3273</sup> Nous reprenons la présentation de ces hypothèses faite par Pierre Nautin (*art. cit.*, p. 270-282).

<sup>3274</sup> Wilhelm Ernst, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII*, qui fertur, Hubert, 1910

<sup>3275</sup> Paul Collomp, « Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 37, 1913, p. 19-46

<sup>3276</sup> Wilhelm Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Georg Olms Verlag, 1915, p. 199-200. Cet auteur fait en particulier l'hypothèse de notes de cours datant de l'époque où Clément fréquentait Pantène.

<sup>3277</sup> Par exemple, VIII, 1, 1, 1 et v, 1, 11, 4 ; VIII, 1, 2, 1 et v, 1, 12, 2 ; VIII, 1, 2, 2, et v, 3, 17, 1 (Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 275).

dernières lui semblent mieux composés que les premiers, il en déduit que les fragments suivant la fin du *Stromate* VII correspondent à des notes préparatoires, à partir desquelles Clément avait composé certains passages de son œuvre. D'une manière selon nous convaincante, Pierre Nautin a montré en détails que le *Stromate* VIII ne trahit pas forcément une apparence moins développée et plus proche des sources de Clément que les passages parallèles des *Stromates* I à VII<sup>3278</sup>. Quant au fait que la source de Clément serait des enseignements oraux reçus par Clément et dont la fin du *Laurentianus* constituerait la retranscription sous forme de notes, Wilhelm Ernst en voit la preuve dans la déclaration présente en I, 1, 11, 1 :

Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἤδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἰδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων.

« Ainsi donc ce n'est pas un écrit artistiquement arrangé pour l'ostentation que cette entreprise, mais pour moi ce sont des aide-mémoire pour la vieillesse qui sont conservés comme un trésor, contre l'oubli un remède, un simulacre sans art, et une esquisse de ceux-là, visibles et vivants, que j'ai été jugé digne d'entendre, paroles et humains bienheureux et véritablement dignes de la parole<sup>3279</sup>. »

Mais, dans ce passage, le mot ὑπομνήματα ne désigne précisément pas des « notes » qui serviraient de source au travail de Clément : elles sont une manière de décrire l'ouvrage même qui commence alors, les *Stromates*<sup>3280</sup>.

Une autre explication, avancée par Paulus Ruben<sup>3281</sup> et reprise ensuite par Hans von Arnim<sup>3282</sup>, Eugène de Faye<sup>3283</sup> et Adolf Harnack<sup>3284</sup> est que ces fragments constitueraient des notes de Clément, pour ainsi dire un brouillon, auquel il n'avait pas eu le temps de donner une forme définitive et qui aurait été publié après sa mort malgré son état d'inachèvement. Les « *Résumés des idées de Théodote...* » seraient ainsi des notes sur les ouvrages de cet auteur, que Clément aurait voulu réfuter. Pierre Nautin réfute cette hypothèse pour trois raisons. L'interprétation de Paulus Ruben repose sur une mauvaise compréhension du titre adopté pour cette section par le copiste du *Laurentianus* : τὰ Θεοδοῦτου ne désigne pas des ouvrages écrits par Théodote, mais le parallèle avec διαδασκαλία (« enseignement ») dans la seconde partie du titre invite plutôt à traduire cette formule comme « les idées de Théodote ». Par ailleurs, Paulus

<sup>3278</sup> « Tout se passe donc comme si Clément avait utilisé au Str. V et au Str. VIII des réminiscences d'une source philosophique en les adaptant chaque fois au sujet, en sorte que les expressions les plus fidèles à la source se trouvent tantôt au Str. V et tantôt au Str. VIII. » (Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 277)

<sup>3279</sup> *Stromates* I, 1, 11, 1.

<sup>3280</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 278

<sup>3281</sup> Paulus Ruben, *Clemens Alexandrini excerpta ex Theodoto*, Leipzig, 1892.

<sup>3282</sup> Johannes von Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Typis academicis Adlerinai, 1894.

<sup>3283</sup> Eugène de Faye, Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>e</sup> siècle, Paris, Leroux, 1898, p. 312.

<sup>3284</sup> Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 2. Teil, J. C. Hinrich, 1904, p. 18.

Ruben minimise la part personnelle de Clément dans ces « Résumés ». François Sagnard a notamment mis en évidence le rôle des « annotations personnelles » telles que « nous disons » (φραμέν) ou « il me semble » (ἐμοὶ δὲ δοκεῖ)<sup>3285</sup> signalant des passages qui doivent être attribués spécifiquement à l'auteur et permettent ainsi d'identifier « la part de Clément d'Alexandrie »<sup>3286</sup> dans les « *Résumés des idées de Théodote...* ».

Une explication plus convaincante est avancée par Pierre Nautin : l'aspect fragmentaire des dernières pages du *Laurentianus* est due à un copiste des œuvres de Clément, dont le texte serait l'ancêtre du manuscrit qui nous est parvenu. « Il ne paraît pas douteux que l'état où nous trouvons ces dernières [les dernières sections du document] est pareillement le fait d'un copiste qui, voyant qu'il n'aurait pas assez de papyrus, de parchemin ou de temps pour transcrire le texte intégral de Clément, n'en a donné, comme il le dit dans les titres, que des « résumés » (ἐπιτομαί), des « extraits » (ἐκλογαί). Il est d'ailleurs significatif que ces extraits arrivent justement à la fin du manuscrit, où un copiste pouvait se trouver dans la nécessité d'abrèger. »<sup>3287</sup> Un exemple similaire, signalé par Pierre Nautin, rend cette hypothèse particulièrement convaincante : l'analyse du papyrus de Toura, qui rassemble des extraits du *Contre Celse*, du *Commentaire de l'Épître aux Romains* et de l'*Homélie sur la pythonisse d'Endor* d'Origène, menée par Jean Scherer<sup>3288</sup>, fait apparaître « que ce n'est pas la copie d'une collection faite antérieurement, mais que les extraits ont été faits par le copiste même qui a écrit le papyrus [...] Il en résulte un texte qui donne exactement la même impression de notes condensées et discontinues que les sections finales du *Laurentianus*. »<sup>3289</sup> La sélection opérée par le copiste des *Stromates*, dont Pierre Nautin date le travail du III<sup>e</sup> siècle<sup>3290</sup>, serait guidée par ses centres d'intérêt : « Il retint d'abord des développements dans lesquels il trouvait une information philosophique sur la démonstration et sur les causes [les fragments rassemblés sous les deux premiers titres]. Puis il fit de copieux emprunts à ce que Clément disait de la doctrine de Théodote, car il y avait là une documentation plus riche que celle des hérésiologues. Ensuite

---

<sup>3285</sup> François Sagnard, « introduction », p. 7 dans *Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard, Éditions du Cerf, 1948

<sup>3286</sup> François Sagnard, *op. cit.*, p. 6.

<sup>3287</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 270

<sup>3288</sup> Jean Scherer, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène d'après le papyrus numéro 88747 du Musée du Caire*, Institut français d'archéologie orientale, 1956, p 26-29

<sup>3289</sup> Pierre Nautin, *ibid.*

<sup>3290</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 301. Le chercheur se fonde ici sur le témoignage d'Eusèbe et Acace de Césarée, qui, selon lui, témoignent que l'édition dont ils disposaient correspondait au texte qui nous est parvenu par le *Laurentianus*.

[pour les « Passages des livres des prophètes »] son choix s'oriente dans deux directions : certaines exégèses de textes scripturaires lui ont plu, et il s'est attaché d'autre part à des morceaux d'intérêt documentaire »<sup>3291</sup>. Pierre Nautin justifie encore cette hypothèse par une autre raison : les amis de Clément n'auraient pas pu publier une version inachevée d'une de ses œuvres, comme le prétendent les tenants de la thèse du brouillon : « l'antiquité n'avait pas encore le goût du document personnel quand celui-ci n'avait pas aussi un intérêt artistique. Les correspondances qui ont été publiées l'ont été pour leur valeur littéraire ou pour des raisons politiques, et le plus souvent par l'écrivain lui-même ; mais on n'a pas d'exemple que les papiers d'un écrivain aient été publiés lorsqu'ils restaient à l'état de brouillon ou de notes personnelles. La réaction spontanée de ses amis était au contraire de faire disparaître tous les écrits qui n'avaient pas reçu leur forme définitive et qui risquaient par là d'entacher la réputation du défunt. »<sup>3292</sup>

Nous serions plus prudent quant à ce dernier argument. Il présuppose en effet qu'un brouillon de Clément d'Alexandrie n'aurait pas eu suffisamment de « valeur littéraire » pour être publié. Or, nous ne savons pas exactement comment l'auteur des *Stromates* travaillait. Il n'est pas impossible qu'au cours de la composition d'une de ses œuvres, il ait donné une forme achevée à certains chapitres ou passages, tandis que les pages précédentes ou suivantes restaient encore à l'état d'ébauche. Cette possibilité nous semble confirmée par la présence de passages parallèles entre la fin du *Laurentianus* et les sept *Stromates* complets. Outre les ressemblances signalées par Wilhelm Ernst entre le début du *Stromate VIII* et certains paragraphes du *Stromate V*, Clément présente deux interprétations de l'entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints<sup>3293</sup>, la première dans le *Stromate V* (chapitre 6, 32, 1 – 40, 4)<sup>3294</sup>, la seconde dans le paragraphe 27 des « *Résumés des idées de Théodote...* »<sup>3295</sup>. On peut imaginer que ce dernier passage constitue une réécriture par Clément de celui du *Stromate V* à la lumière de son étude de la doctrine de

---

<sup>3291</sup> Pierre Nautin, *ibid.*

<sup>3292</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 271-272

<sup>3293</sup> Dans les deux cas, les versets bibliques cités et expliqués sont les chapitres 25 à 28 de l'*Exode* et le chapitre 16 du *Lévitique*.

<sup>3294</sup> Ce passage reprend en outre l'interprétation donnée par Philon des mêmes versets dans *De Vita Mosis II*, 95-135, comme l'ont montré entre autres Claude Mondésert (*Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*, p. 172-181) et Annewies van den Hoek (*Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, p. 116-147).

<sup>3295</sup> Les deux textes sont comparés par François Sagnard dans l'appendice D de son édition et traduction commentée des *Extraits de Théodote* (*op. cit.*, p. 220-223).

Théodote ou du « prétendu enseignement oriental »<sup>3296</sup> et qu'un tel travail aurait été mené dans une relative indépendance par rapport à la composition d'ensemble de l'ouvrage auquel il aurait ensuite prévu de le rattacher – qu'il se soit agi d'un autre Stromate, des *Hypotyposes* ou d'une autre œuvre. Les notes de travail de Clément auraient pu comporter, à côté de séquences ébauchées, de tels passages constituant une certaine unité et présentant une forme relativement achevée, voire de réelles qualités littéraires<sup>3297</sup>, passages que ses amis auraient pu publier après sa mort, en laissant de côté les pages moins avancées. Pour ces raisons, il nous paraît difficile de trancher entre un état fragmentaire dû à l'inachèvement partiel des œuvres par Clément et une sélection opérée après coup par un copiste ayant eu à sa disposition des œuvres terminées. Quoi qu'il en soit, ces deux hypothèses correspondent à un même point de vue sur la fin du *Laurentianus* : les passages qui y apparaissent sont de la main de Clément et même les citations d'opinions autres que les siennes, comme celles de Théodote, devaient à l'origine être insérés dans des passages où Clément leur donnait un sens personnel, et non constituer de simples notes de lectures.

Dès lors, parmi ce florilège, lesquelles des quatre sections doivent être considérées comme appartenant aux *Stromates* ? Sur ce point, les positions ont varié d'une extrême à l'autre. Pour Christian K. J. Bunsen<sup>3298</sup>, suivi par Brooke F. Westcott<sup>3299</sup>, les *Stromates* se terminent avec le Stromate VII : tout ce qui suit appartient aux *Hypotyposes*. Cette hypothèse se heurte à ce qu'annonce Clément au début du chapitre 15 du Stromate VII :

Ἐπειδὴ δὲ ἀκόλουθόν ἐστι πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων ἐπιφερόμενα ἡμῖν ἐγκλήματα ἀπολογησασθαι, συνεπιλαμβάνονται δὲ ἐν τισὶ τῶν ἀποριῶν ὁμοίως τοῖς προειρημένοις καὶ αἱ περὶ τὴν ἄλλην διδασκαλίαν<sup>3300</sup> αἰρέσεις, εὗ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδόν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προῖεναι Στρωματέα.

<sup>3296</sup> Pour François Sagnard, les lignes en question sont l'œuvre propre de Clément et non une reprise de Théodote ou de l'« enseignement oriental » : « L'Extrait 27 est tout à fait caractéristique de la manière de Clément, et peu de fragments pourraient lui être attribués avec autant de sûreté » (*op. cit.*, p. 11).

<sup>3297</sup> Theodor Zahn remarquait déjà que les morceaux constituant le « *Stromate VIII* » étaient faits de « phrases parfaitement tournées et de bon style ». (*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Verlag von Andreas Deichert, 1884, p. 118) Nous citons la traduction de la phrase de Theodor Zahn par Pierre Nautin (*art. cit.*, note 37 p. 282), qui voit dans cette constatation une confirmation que les œuvres dont ces passages ont été extraits étaient entièrement achevées.

<sup>3298</sup> Christian Karl Josias Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena* I, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1854, p. 163-165 et p. 325-340 (réédité par Scientia Verlag Aalen en 1968)

<sup>3299</sup> Brooke F. Westcott, « Clement of Alexandria » in *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (W. Smith et H. Ware, dir.), Murray, 1877

<sup>3300</sup> Otto Stählin propose de corriger en αἱ περὶ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν αἰρέσεις « les sectes du vrai enseignement ». Nous maintenons le texte du *Laurentianus*, comme le fait Alain Le Boulluec, selon qui l'ἄλλη διδασκαλία « peut être celle des chrétiens ». (Alain Le Boulluec, *Stromate VII*, introduction, texte critique,

« Puisqu'il est logique que nous nous défendions contre les reproches qui nous sont adressés par les Grecs et les Juifs, et que dans certaines difficultés, comme celles que nous avons mentionnées, les sectes de l'autre enseignement aussi prennent parti avec eux, il serait bien que nous élaguions ces obstacles pour être prêt à résoudre les difficultés quand nous passerons au Stromate suivant.<sup>3301</sup> »

Ce « Stromate suivant » implique clairement que Clément avait en tête au moins un huitième Stromate, qui aurait commencé après la fin du septième, nettement marquée en VII, 18, 111, 4 :

Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἑβδομὸν τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον.  
« Et alors, après ce septième de nos Stromates, nous allons traiter la suite à partir d'un autre début<sup>3302</sup>. »

Faut-il alors penser, avec Theodor Zahn<sup>3303</sup>, que l'ensemble des fragments suivant cette phrase appartenait à un huitième Stromate ? Ce serait imaginer un Stromate beaucoup plus long et traitant de sujets bien plus variés qu'aucun des sept Stromates précédents.

Comme l'indique Pierre Nautin, « il est impossible que toutes ces matières aient pu tenir en un seul *Stromate* »<sup>3304</sup>. Lui-même propose, à la lumière d'une analyse des programmes successifs annoncés par Clément<sup>3305</sup>, une répartition entre deux œuvres des fragments transmis par le *Laurentianus*. Les paragraphes 1 à 24 du Stromate VIII (1, 1 – 24, 6, soit les chapitres 1 à 8) auraient appartenu à une section d'« apologétique contre les Grecs et les Juifs » figurant dans les *Stromates* et faisant l'objet d'un Stromate VIII, voire de plusieurs Stromates supplémentaires<sup>3306</sup>. Au contraire, les paragraphes 25 à 33 (25, 1 – 33, 9, soit le chapitre 9) constitueraient, avec les *Excerpta ex Theodoto* et les *Eclogae propheticae*, des passages des *Hypotyposes*<sup>3307</sup>. Cette hypothèse trouve d'ailleurs une confirmation dans les points communs

---

traduction et notes, Éditions du Cerf, 1997, note 2 p. 272) Pierre Nautin reprend le texte d'Otto Stählin mais considère de la même façon que les *περὶ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν αἱρέσεις* sont « des hérésies chrétiennes » (*art. cit.*, note 65, p. 290).

<sup>3301</sup> *Stromates* VII, 15, 89, 1.

<sup>3302</sup> *Stromates* VII, 18, 111, 14.

<sup>3303</sup> Theodor Zahn, *op. cit.* Theodor Zahn s'appuie notamment sur un fragment d'Acace de Césarée, sur un florilège de Léonce et Jean et sur un passage des *Sacra parallela*, qui tous trois citent des extraits des *Eclogae propheticae* en les rattachant au Stromate VIII. Pierre Nautin cite cet argument (*art. cit.*, p. 298-299) mais ne le juge pas décisif : selon lui, ces auteurs auraient pu dépendre « d'un exemplaire des *Stromates* dans lequel les *Eclogae et les Excerpta* figuraient à la suite du titre « Stromate VIII » et paraissaient appartenir à ce *Stromate* comme c'est le cas dans le *Laurentianus*, mais ils ne prouvent pas du tout que cet exemplaire reflétait l'état primitif du texte. »

<sup>3304</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 293

<sup>3305</sup> Stromate I, 1, 15, 1-2 ; II, 1, 1, 1 – 2, 3 ; IV, 1, 1, 1 – 3, 3 ; VI, 1, 1, 1-4 et VII 15, 89, 1. Ces passages sont analysés avec précision par Pierre Nautin (*art. cit.*, p. 282-291). Nous aborderons cette question du programme de Clément dans la deuxième partie de notre travail.

<sup>3306</sup> Pierre Nautin laisse cet élément en suspens sous la forme d'un point d'interrogation (*cf. art. cit.*, p. 198 : « 2) Apologétique contre les Grecs et les Juifs (*Stromates* VIII à ?) »). De même, p. 300 : « Clément, toujours proluxe, a-t-il réussi à condenser l'apologétique contre les Grecs et les Juifs en un seul Stromate ou a-t-il été amené à en écrire plusieurs ? Nous n'avons pas le moyen de le savoir. »

<sup>3307</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 298.

entre la description de ce dernier ouvrage par Photius<sup>3308</sup> et ce qui apparaît dans les *Excerpta* et les *Eclogae*<sup>3309</sup>.

Tout en étant acceptée par lui pour l'essentiel, cette répartition a été contestée par Alain Le Boulluec sur un point précis : la séparation opérée par Pierre Nautin entre les 24 premiers paragraphes et les 9 derniers paragraphes du Stromate VIII, rattachés les uns aux *Stromates*, les autres aux *Hypotyposes*<sup>3310</sup>. Le deuxième titre qui figure dans le *Laurentianus*<sup>3311</sup>, entre les paragraphes 16 et 17 et non entre les paragraphes 24 et 25, s'oppose à une telle division. Alain Le Boulluec note d'ailleurs que « la même formule (moins le verbe εἰσίν) est reprise à la fin de cet ensemble, folio 361 recto, l. 12-13 comme *subscriptio* cette fois. Une forte unité matérielle est ainsi conférée à cet exposé. »<sup>3312</sup> De plus, les raisons de cette division avancées par Pierre Nautin ne lui semblent pas pertinentes. Selon ce dernier, les 24 premiers paragraphes, qui montrent comment aboutir à des conclusions sûres par la démonstration, sont à rattacher à la section apologétique des *Stromates* parce qu'elles constituent une « réfutation préalable des sceptiques »<sup>3313</sup> alors que les précisions sur les différents types de causes qui suivent devaient appartenir à une section sur les principes dans un ouvrage traitant de la « physique », donc aux *Hypotyposes* telles que Clément a pu y faire allusion dans le cours des *Stromates*<sup>3314</sup>. Pour Alain Le Boulluec, la démonstration et l'étiologie sont fermement associées par Clément dans le Stromate VIII<sup>3315</sup>. L'une comme l'autre peuvent servir la polémique contre les sceptiques, qui contestent justement à la fois les conclusions fondées sur des démonstrations et « l'étiologie des dogmatiques », comme il apparaît dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus<sup>3316</sup>. À cela s'ajoute le parallèle possible entre l'organisation du Stromate VIII pris dans son ensemble et celle des *Seconds analytiques* où « Aristote conclut sa réflexion sur les

---

<sup>3308</sup> Photius, *Bibliothèque*, 109. Le passage est cité et traduit par Pierre Nautin (*art. cit.*, note 70 p. 293-294 et p. 294).

<sup>3309</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 296-297. Le chercheur relève la présentation du Fils comme une créature, la description de la naissance d'Ève, les commentaires de plusieurs livres des Écritures, la mention de Pantène et le fait que tous ces éléments apparaissent dans le même ordre, que ce soit dans la notice de Photius et dans le *Laurentianus*. Eusèbe également mentionne Pantène et son enseignement dans sa courte présentation des *Hypotyposes* (*Histoire ecclésiastique* VI, 13, 2).

<sup>3310</sup> Alain Le Boulluec, « La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », p. 130-133

<sup>3311</sup> αἱ τῶν ζητήσεων ἔφοδοι καὶ ἀρχαὶ περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῦτοις εἰσίν « *Les méthode et principes pour mener des recherches concernent et consistent dans ce qui suit* » (milieu du recto du folio 353)

<sup>3312</sup> Alain Le Boulluec, *art. cit.*, p. 131

<sup>3313</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 291

<sup>3314</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 292

<sup>3315</sup> Alain Le Boulluec cite notamment 17, 8 et 18, 1 (*art. cit.*, p. 131)

<sup>3316</sup> Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* I, 180-186 (section 17) (Alain Le Boulluec, *art. cit.*, p. 131-132)

raisonnements et les méthodes à mettre en œuvre dans les "recherches" par un exposé sur les causes (99a 35 – 99b 14) »<sup>3317</sup>. D'où la conclusion d'Alain Le Boulluec, selon laquelle « ‘*Stromate VIII* 9, 25, 1 – 33, 9 appartient au même *Stromate* que « VIII » 1, 1, 1 – 24, 6 et non pas un traité "des principes" à visée critique, contre les philosophes, traité qui devait effectivement, d'après le programme défini par Clément, ouvrir la première partie de la *Physique* exposée dans les *Hypotyposes*<sup>3318</sup>. »

Nous adhérons à cette conclusion qui nous paraît d'autant plus justifiée que, parmi les points communs relevés par Pierre Nautin entre la présentation des *Hypotyposes* dans la notice de Photius et les passages de la fin du *Laurentianus*, aucun ne concerne les derniers paragraphes du *Stromate VIII*. Cette conclusion implique que la distinction entre les paragraphes 16 et 17 introduite par le copiste ou par un de ses prédécesseurs, de même que le titre par laquelle elle est signalée, doivent eux aussi être tenus pour inauthentiques<sup>3319</sup>.

Il reste à répondre à une dernière question : le *Stromate VIII* constituait-il le dernier volume de l'œuvre de Clément ou était-il suivi d'autres *Stromates* ? La dernière phrase du *Stromate VII* (VII, 18, 111, 4) a pu amener à justifier cette seconde proposition : Καὶ δὴ μετὰ τὸν ἑβδομὸν τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον. Τῶν (ἐξῆς) peut en effet être interprété comme un masculin pluriel ; on comprendrait alors : « après ce septième de nos *Stromates*, nous allons traiter *les Stromates suivants* à partir d'un autre début. » Il s'agirait d'une tournure semblable à celle qui apparaît en VII, 15, 89, 1 : εἰς τὸν ἐξῆς

---

<sup>3317</sup> Alain Le Boulluec, *art. cit.*, p. 132 L'auteur note d'ailleurs que « plusieurs passages du « *Stromate VIII* », 17 s., font écho aux *Seconds Analytiques* » (*ibid.*). Ces parallèles sont présentés en détail par Matyáš Havrda (« Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata VIII* and the Question of its Source », p. 353-354).

<sup>3318</sup> Alain Le Boulluec, *art. cit.*, p. 133

<sup>3319</sup> Johannes von Arnim semble se fonder entre autres sur cet argument pour considérer que le titre « *Stromate VIII* » introduit la dernière partie achevée des *Stromates* et que celle-ci se termine donc avec le paragraphe 16, alors que les dix-sept paragraphes suivants correspondraient à des fragments de la suite du même ouvrage (*op. cit.*, p. 11-12 ; cette opinion est citée par Matyáš Havrda, *art. cit.*, note 5 p. 344-345). Un passage en syriaque présent dans le Cod. Mus. Brit. Add. 145333, f. 137 a , où ce même paragraphe 16 est introduit par la formule « De Clément l'auteur des *Stromates*, Fin du livre VIII » constitue un contre-argument sérieux contre l'hypothèse que nous adoptons, à la suite d'Alain Le Boulluec. Ce fragment syriaque a amené Otto Stählin à considérer que seuls les seize paragraphes venaient des *Stromates* et que la suite devait être rattachée à une autre œuvre de Clément, la même à laquelle appartiendraient les *Excerpta ex Theodoto* et les *Eclogae propheticæ* (Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus I*, p. XLI sq., cité par Alain Le Boulluec, *art. cit.*, p. 132). Pour expliquer cette particularité, on peut cependant imaginer avec Pierre Nautin qu'il existait d'autres manuscrits où les *Stromates* s'arrêtaient en VIII, 16, la fin de cet écrit ayant certainement été transmise de manière plus aléatoire que les *Stromates I* à VII, du fait de son caractère fragmentaire (Pierre Nautin, *art. cit.*, note 88 p. 301). Les continuités de pensée par-delà le deuxième titre du *Laurentianus* nous semblent en tout cas un argument solide et une raison suffisante de postuler que la section suivante appartenait elle aussi aux *Stromates*.



προϊέναι στρωματέα « quand nous passerons au Stromate suivant. »<sup>3320</sup> Mais τῶν ἐξῆς peut aussi être un neutre, interprétation plus probable dans la mesure où, comme le signale Pierre Nautin, « l'expression ποιησόμεθα τὸν λόγον semble appeler un complément indiquant la matière qui sera traitée plutôt que le titre des livres »<sup>3321</sup>, ce qui conduirait à traduire : « Et alors, après ce septième de nos Stromates, nous allons traiter la suite à partir d'un autre début. » Dans ce cas, cette phrase ne permet pas de trancher la question le nombre des Stromates qui suivent.

Le témoignage d'Eusèbe de Césarée conduirait à voir le Stromate VIII comme le volume final de cette œuvre de Clément.

Τοῦ δὲ Κλήμεντος στρωματεῖς, οἱ πάντες ὀκτώ, παρ' ἡμῖν σφύζονται, οὓς καὶ τοιαύτης ἡξίωσεν προγραφῆς Τίτου Φλαυίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς

« De Clément, des stromates, huit au total, nous ont été conservés, auxquels il a jugé bon de donner ce titre : *De Titus Flavius Clément, stromates de notes gnostiques selon la vraie philosophie*<sup>3322</sup> »

Pierre Nautin ne considère pas cet argument comme décisif. Selon lui, Acace de Césarée cite *Eclogae prophetae* 17 en l'attribuant au Stromate VIII<sup>3323</sup> parce qu'il n'avait déjà à sa disposition qu'un manuscrit où les passages des *Eclogae* et des *Excerpta* apparaissaient à la suite du titre « Stromate VIII », donc un exemplaire abrégé comme le *Laurentianus*. « Or Acace était le successeur d'Eusèbe et se servait de la bibliothèque laissée par celui-ci. [...] Il n'est donc pas du tout assuré qu'il [Eusèbe] ait eu à sa disposition une édition complète des *Stromates* ; nous avons lieu de craindre au contraire qu'il n'ait connu que le manuscrit consulté par son successeur Acace et qui était semblable au *Laurentianus*. Son témoignage sur le nombre des *Stromates* n'est donc pas décisif. »<sup>3324</sup> Ce raisonnement nous paraît cependant reposer sur un trop grand nombre de présupposés. La confusion d'Acace s'expliquerait par un défaut de sa source ; or, il pourrait s'agir tout simplement d'une erreur de sa part. Il faudrait également prouver que les *Stromates* faisaient bien partie des volumes qu'Acace avait hérités d'Eusèbe. Acace aurait pu acquérir son exemplaire d'une autre façon et celui dont disposait Eusèbe aurait pu passer en d'autres mains que celles de son successeur.

Ce qui nous semble un argument décisif pour accepter le témoignage d'Eusèbe, malgré les mises en garde de Pierre Nautin, est l'importance de la symbolique arithmétique dans les

---

<sup>3320</sup> C'est l'avis de Theodor Zahn (*op. cit.*, note 3 p. 107), cité par Pierre Nautin (*art. cit.*, note 86, p. 300).

<sup>3321</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, note 86, p. 300-301

<sup>3322</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 13, 1.

<sup>3323</sup> Édité dans Robert Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Biblioteca apostolica vaticana, 1959 (114, sur *Genèse* 3, 21, lignes 12-17)

<sup>3324</sup> Pierre Nautin, *art. cit.*, p. 300

*Stromates*, en particulier celle du nombre huit, telle que l'a mise en lumière Andrew C. Itter<sup>3325</sup>. Le chercheur met notamment en rapport l'architecture des *Stromates* avec le parcours de l'âme tel qu'il est décrit par Clément dans le *Stromate VI*<sup>3326</sup>.

Οἱ τοιοῦτοι κατὰ τὸν Δαβὶδ « καταπαύσουσιν ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ »<sup>3327</sup>, τῇ ἀνωτάτῳ ἐκκλησίᾳ, καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ, οἱ « τῷ ὄντι Ἰσραηλίται »<sup>3328</sup> « οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν »<sup>3329</sup>, « ἐν οἷς δόλος οὐδεὶς »<sup>3330</sup>, οἱ μὴ καταμείναντες ἐν ἐβδομάδι ἀναπαύσεως<sup>3331</sup>, ἀγαθοεργία δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀκορέστου θεωρίας qui ne cesse pas εἰλικρινεῖ ἐποπτεία pure contemplation προσανέχοντες.

« De telles personnes selon David "se reposeront sur la montagne sainte de Dieu", l'Église d'en haut, dans laquelle les philosophes de Dieu sont rassemblés, les vrais Israélites, "les hommes au cœur pur", "en qui il n'y a aucune ruse", ceux qui ne sont pas restés dans le repos du septième jour, mais qui, par leurs bonnes actions qui les ont rendus semblables à Dieu, se sont haussés jusqu'à l'héritage du bien agir au huitième jour et qui se vouent à la pure contemplation de la vision sans fin.<sup>3332</sup> »

Ce huitième jour, au-delà du septième jour, peut en outre être rapproché de la présentation des « prêtres », qui au *Stromate IV*, « se purifient eux aussi pendant sept jours, autant que ceux au cours desquels la création fut conduite à son achèvement ; car le septième, le repos est célébré, mais le huitième, "il [le prêtre] présente un sacrifice d'expiation", comme il est écrit en *Ézéchiel*<sup>3333</sup> » (Καθαρίζονται δὲ καὶ οὗτοι ἡμέραις ἑπτὰ δι' ὅσων ἡ γένεσις τελειοῦται· τῇ ἐβδόμῃ γὰρ ἡ ἀνάπαυσις θρησκευέται, τῇ δὲ ὀγδῷ « ἰλασμὸν προσφέρει », ὡς ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ γέγραπται) (IV, 25, 158, 4)<sup>3334</sup>. Dans la suite du passage (159, 2), le nombre sept est associé à l'année sabbatique, le « repos suprême » (ἡ ἀκροτάτη ἀνάπαυσις), qui revient « par le compte de sept périodes de temps » (διὰ τῶν ἑπτὰ περιόδων τῶν ἀριθμουμένων) et des « sept cieux que certains comptent suivant une progression » (ἑπτὰ οὐρανοί, οὓς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανάβασιν<sup>3335</sup>), tandis que le huitième jour (ὀγδοάς) est associé à « la région fixe, voisine du monde intelligible » (ἡ ἀπλανῆς χώρα ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ). Nous ne citerons qu'un autre élément de l'argumentaire extrêmement fourni de Andrew C. Itter<sup>3336</sup> : cette

<sup>3325</sup> Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, 2009

<sup>3326</sup> Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 38

<sup>3327</sup> *Psaume* 14 (15 dans le texte hébreu), 1

<sup>3328</sup> Sans doute une reprise de *Jean* 1, 47

<sup>3329</sup> *Matthieu* 5, 8

<sup>3330</sup> *Jean* 1, 47

<sup>3331</sup> Très probablement une allusion à *Genèse* 2, 2

<sup>3332</sup> *Stromates VI*, 14, 108, 1.

<sup>3333</sup> *Ezéchiel* 44, 26-27

<sup>3334</sup> Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 39

<sup>3335</sup> Pour κατ' ἐπανάβασιν, nous reprenons la traduction de Claude Mondésert par « suivant une progression ». (*Stromate IV*, introduction, texte critique et notes d'Annewies van den Hoek et traduction de Claude Mondésert, Éditions du Cerf, 2001, p. 322-323)

<sup>3336</sup> L'auteur analyse également la symbolique du nombre dix, dans laquelle s'inscrivent selon lui les symboliques du nombre sept et du nombre huit. Celle-ci correspond à une progression plus vaste, celle qui conduit les lecteurs

symbolique numérique pourrait être rapprochée de la façon dont l' « évangile plus spirituel selon Marc » est décrit dans la *Lettre à Théodore* retrouvée à Mar Saba et attribuée à Clément, comme un moyen de « conduire de façon mystérique les auditeurs dans le sanctuaire de la vérité sept fois voilée » (μυσταγωγῆσαι τοὺς ἀκροατὰς εἰς τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας) (p. 1, 25-27<sup>3337</sup>). Dans ce cas, le « sanctuaire » constituerait la huitième étape d'un parcours précédé de la traversée de « sept » voiles<sup>3338</sup>. « Compte tenu des implications du symbolisme arithmétique présenté à travers les sept premiers livres » et confirmé par le témoignage de la *Lettre à Théodore*, Andrew C. Itter conclut qu'il « serait réticent à l'idée de proposer plus de huit livres pour les *Stromates* »<sup>3339</sup>.

C'est également le présupposé dont nous partons pour notre travail sur les *Stromates*. Ceux-ci comptaient bien huit livres, comme l'affirme Eusèbe. Les sept premiers nous sont parvenus sous une forme achevée, exception faite des premières lignes du premier Stromate, déjà absentes du *Laurentianus*. Le huitième nous est connu par des fragments qui, du fait de leur forme, devaient avoir été terminés par Clément en tant qu'unités isolées, même si les circonstances l'ont empêché de les intégrer dans un ensemble parfaitement achevé. Aussi peut-on imaginer qu'ils ont été isolés du reste du brouillon du huitième Stromate, que ce soit par les amis de Clément ayant pris la décision des les publier, ou par un copiste.

---

du *Protreptique* au *Pédagogue* et de celui-ci aux sept premiers Stromates, précédant le huitième. (Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 50-51)

<sup>3337</sup> Pour la *Lettre à Théodore* nous reprenons le texte édité par Morton Smith. (*Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, 1973) Conformément à cette édition de la *Lettre*, les deux nombres indiqués pour les citations sont respectivement le numéro de la page et celui de la ligne.

<sup>3338</sup> Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 44-45

<sup>3339</sup> « Given the implications of the number symbolism contained throughout the first seven books, I would be reluctant to suggest any more than eight books of the Stromateis. » (Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 73). Pour les autres problèmes posés par la fin des *Stromates*, Andrew C. Itter reprend le modèle de Pierre Nautin, mais en rattachant comme Alain Le Boulluec les paragraphes 9 à 33 du Stromate VIII aux *Stromates*, en raison des liens avec les paragraphes 1 à 8 et de leur thématique, appropriée au Stromate VIII tel que le conçoit le chercheur : seuls les *Excerpta* et les *Eclogae* constitueraient des fragments des *Hypotyposes* (*op. cit.*, p. 73-74).

## Annexe E

### L'authenticité de la *Lettre à Théodore* et de l'*Évangile plus spirituel selon Marc*

Parmi les textes que nous étudions, la *Lettre à Théodore* est le plus récemment découvert et aussi le plus controversé. Dans l'état actuel des recherches, aucune preuve ne permet de se prononcer de façon décisive pour ou contre son authenticité. La question est d'autant plus délicate et le débat d'autant plus houleux que, comme nous le verrons, l'unique témoin de ce document est actuellement perdu : c'est seulement en étudiant les photographies prises par Morton Smith que des conclusions paléographiques peuvent être formulées. Cependant, parce que ce texte est crucial pour la conception de la vérité et du style voilé selon Clément d'Alexandrie, de même que pour le langage de l'absence dans l'*Évangile selon Marc*, il nous paraît indispensable de prendre parti dans ce débat. À ce titre, les arguments en faveur de ce document nous paraissent plus convaincants que ceux avancés pour justifier l'hypothèse d'un faux.

Rappelons brièvement les circonstances de la découverte<sup>3340</sup>. Lors d'un séjour au monastère de Mar Saba<sup>3341</sup> à l'été 1958, consacré à l'inventaire de tous les textes écrits à la main sur les espaces vierges des livres imprimés, Morton Smith découvre dans une édition du XVIIe siècle des lettres d'Ignace d'Antioche<sup>3342</sup> un texte de trois pages « écrit sur les deux côtés de la dernière page (qui était vierge) du livre original et sur la moitié du recto d'une feuille de la reliure »<sup>3343</sup>. La main du copiste l'identifie comme un fragment « Des lettres du très saint Clément l'auteur des *Stromates* » (Ἐκ τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγιωτάτου Κλήμεντος τοῦ στρωματέως) (p. 1, 1-2).

---

<sup>3340</sup> Celles-ci sont rappelées notamment par Pierluigi Piovanelli (« L'évangile secret de Marc trente-trois ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques », *Revue biblique*, 114, 2007, p. 52-72 et 237-254, p. 58) et par Charles W Hedrick et Nikolaos Olympiou (« Secret Mark: New Photographs, New Witnesses », *The Fourth R.*, 13:5, 2000, p. 3-16). Sur le document de Mar Saba et les débats concernant son authenticité, signalons l'ouvrage récent de Scott G. Brown : *Mark's Other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Wilfried Laurier University Press, 2005.

<sup>3341</sup> Hagios Sabbas en grec

<sup>3342</sup> Isaac Voss, *Epistulae genuinae S. Ignatii Martyris*, édité en 1646 à Amsterdam par J. Blaeu

<sup>3343</sup> « written over both sides of the last page (which was blank) of the original book and over half of the recto of a sheet of binders paper » (Morton Smith, op. cit., p. 1), cité par Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou, art. cit. Comme le signalent ces derniers, « c'était une habitude courante pour les moines de copier des manuscrits à la main sur les pages inutilisées des livres anciens » (« It was a common practice for monks to hand copy manuscripts onto the unused pages of old books. »)

Celui-ci est adressé à un nommé Théodore (Θεοδῶρω) (p. 1, 2). Le texte permet de déduire que celui-ci a précédemment interrogé Clément sur une version de l'*Évangile selon Marc* utilisée par les Carpocrates et distincte de la version en usage dans la plupart des Églises<sup>3344</sup>. En réponse, ce dernier justifie la position de refus radical à tenir vis-à-vis des doctrines des groupes tels que celui de Carpocrate (p. 1, 2-11) et présente les circonstances de rédaction de la version la plus connue de l'*Évangile selon Marc* mais aussi d'une version plus longue, composée par Marc à Alexandrie après la mort de Pierre (p. 1, 12 – p. 2, 2). Par la ruse et avec l'aide des démons, Carpocrate s'est emparé d'un exemplaire de cette dernière et y a introduit des passages frauduleux, propres à soutenir ses enseignements (p. 2, 3 – 10). Après un rappel de l'attitude à tenir à l'égard des Carpocrates (p. 2, 10 – 19), Clément cite deux passages du véritable » évangile plus spirituel selon Marc »<sup>3345</sup>, qu'il situe précisément par rapport au texte de l'*Évangile selon Marc* (p. 2, 20 – p. 3, 17) : le premier (p. 2, 23 – p. 3, 11) a été ajouté entre *Marc* 10, 34 et 35 ; le second, nettement plus court (p. 3, 15-16), après les quatre premiers mots du verset 46 du même chapitre<sup>3346</sup>. Il en écarte également rigoureusement les falsifications introduites par Carpocrate, (p. 3, 13-14 et 17), notamment l'ajout des mots « nu à nu » (γυμνὸς γυμνῶ) dans le premier passage (p. 3, 13-14), qui orientait visiblement l'épisode vers une signification libertine<sup>3347</sup>. Clément annonce une interprétation de ces passages (p. 3, 18), mais la lettre telle qu'elle est parvenue à Morton Smith s'interrompt avant que celle-ci ne commence : « Donc l'explication vraie et selon la vraie philosophie... » (Ἡ μὲν οὖν ἀληθῆς καὶ κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν ἐξήγησις...) (p. 3, 18).

Le document, rendu public en 1973 par Morton Smith, qui l'accompagne alors d'une traduction et d'un très ample commentaire<sup>3348</sup>, est rapidement soupçonné d'être un faux, dont

<sup>3344</sup> Les Carpocrates sont mentionnés et combattus par Clément dans le troisième Stromate (III, 2, 5, 9 et 10 ; III, 4, 25 et 6, 54).

<sup>3345</sup> Parce que ces mots sont employés dans la *Lettre à Théodore* pour désigner ce texte (« évangile plus spirituel » πνευματικώτερον εὐαγγέλιον ; p. 1, 22), nous choisissons de les utiliser comme titre de cette version plus longue de l'œuvre de Marc. On parle le plus souvent d'« évangile secret », formule que l'on peut considérer comme une traduction d'une autre expression employée par Clément pour nommer ce document (τὸ μυστικὸν εὐαγγέλιον ; p. 2, 6 et 12). Nous préférons traduire cette formule par « l'évangile mystique », en raison du vocabulaire des mystères grecs abondamment présent dans la *Lettre*, et éviter les mots d'« évangile secret », un peu trop sensationnalistes.

<sup>3346</sup> Καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχὼ « Et ils arrivent à Jéricho » dans la plupart des témoins pris en compte dans la *Novum Testamentum Graece* ; καὶ ἔρχεται εἰς Ἰεριχὼ « et il [Jésus] arrive à Jéricho » selon l'auteur de la *Lettre à Théodore*.

<sup>3347</sup> L'accusation de libertinage à l'encontre des Carpocrates apparaît dans le chapitre 2 du Stromate III.

<sup>3348</sup> Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, 1973. La même année, Morton Smith publie un autre ouvrage rendant compte de cette découverte, destiné à un public non

le chercheur aurait été la dupe<sup>3349</sup>. En 2005, Stephen C. Carlson considère même que Morton Smith aurait pu être le véritable faussaire<sup>3350</sup>. La vivacité, voire la violence de la polémique fut encore augmentée par un des points défendus dans le commentaire. Selon Morton Smith, le premier passage cité serait un document essentiel permettant de saisir la nature du baptême pratiqué par le Jésus historique : « C'était un baptême administré par Jésus à des disciples choisis, individuellement, et de nuit. Au cours de ce baptême, le disciple était uni à Jésus. Cette union pourrait avoir été physique (... il n'est pas possible de dire quelle était la part de la symbolique dans le rituel pratiqué par Jésus), mais le point essentiel est que le disciple était possédé par l'esprit de Jésus. Ne faisant plus qu'un avec lui, il participait à son ascension vers les cieux et était ainsi libéré des lois décrétées pour et dans le monde inférieur. »<sup>3351</sup> Cette hypothèse suggère que la version reçue par les Carpocratien, avec les mots « nu à nu » (γυμνὸς γυμνῶ) serait plus fidèle au Jésus historique que celle défendue par l'auteur de la *Lettre à Théodore*<sup>3352</sup>. Se prononcer quant à cette théorie de Morton Smith demanderait une analyse

---

exclusivement universitaire (*The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, Harper & Row, 1973).

<sup>3349</sup> Quentin Quesnell, « The Mar Saba clementine: A question of evidence », *Catholic Biblical Quarterly*, 37, 1975, p. 48-67

<sup>3350</sup> Stephen C. Carlson, *The Gospel Hoax, Morton Smith's invention of Secret Mark*, Baylor University Press, 2005 À la lumière de la correspondance échangée entre Morton Smith et Gershom Scholem, Pierluigi Piovanelli considère désormais lui aussi la lettre comme « un faux construit de toutes pièces par un savant à l'usage d'autres savants », dans la mesure où les théories développées par le chercheur américain dans son commentaire apparaissent comme déjà en germe dans les années qui précèdent la découverte et qu'« il est très rare, voire carrément impossible, que la découverte fortuite d'un document authentiquement ancien vienne confirmer en tout point les hypothèses de ses découvreurs en les confortant dans leurs opinions préexistantes ». (Pierluigi Piovanelli, « "Une certaine « Keckheit, Kühnheit und Grandiosität »..." La correspondance entre Morton Smith et Gershom Scholem (1945-1982). Notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2011, p. 403-429, p. 423-424) Dans son article de 2007, où il ne prenait pas encore position, Pierluigi Piovanelli proposait une explication pour la création d'un tel faux : Morton Smith aurait eu besoin du retentissement que n'aurait pas manqué d'avoir une telle découverte pour que ses thèses controversées sur le Jésus historique soient entendues par le monde universitaire américain. (« L'évangile secret de Marc trente-trois ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques », p. 237-254)

<sup>3351</sup> « It was a baptism administered by Jesus to chosen disciples, singly, and by night. In this baptism the disciple was united with Jesus. The union may have been physical (...there is no telling how far symbolism went in Jesus' rite) but the essential thing is that the disciple was possessed by Jesus' spirit. One with Jesus, he participated in Jesus' ascent into the heavens, and was thereby set free from the laws ordained for and in the lower world. » (Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 251) La critique – particulièrement âpre – de cette théorie occupe une place majeure dans l'ouvrage de Peter Jeffrey, qui se positionne résolument contre l'authenticité de la Lettre à Théodore. (*The Secret Gospel of Mark Unveiled. Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*, Yale University Press, 2007, notamment p. 100-101)

<sup>3352</sup> Dans une lettre adressée le 10 octobre 1980 à Helmut Köster, Morton Smith se montre cependant prudent quant à ce point : « La question de savoir s'il s'agissait vraiment d'ajouts faits par les Carpocratien, comme le prétend Clément, ou d'éléments appartenant au texte original n'est pas seulement insoluble : elle n'a pas de pertinence. Quoi qu'il en soit, ils formaient un texte considérablement différent de l'évangile secret de Clément. » (« *The question of whether these were really Carpocratian additions, as Clement claims, or whether they were parts of the original text, is not only insoluble, but also irrelevant. Whatever they were, they made a text considerably different from Clement's secret gospel.* ») (cité par Helmut Köster dans « History and Development

poussée tant des idées propres à ce chercheur<sup>3353</sup> que des autres témoignages permettant de formuler des hypothèses quant aux pratiques rituelles du Jésus historique. Tel n'est pas notre objectif : nous nous bornerons seulement à affirmer que même si cette théorie est considérée comme erronée, elle ne préjuge en rien de l'authenticité de la *Lettre à Théodore*, qui doit être infirmée ou confirmée à la lumière d'éléments concernant le document lui-même, indépendamment de ses interprétations<sup>3354</sup>.

Une série d'arguments avancés par les adversaires de l'authenticité concerne la matérialité de la *Lettre à Théodore*. En 1975, Quentin Quesnell reproche à Morton Smith de n'avoir analysé ni le support ni l'encre utilisés, ce qui aurait constitué des arguments décisifs<sup>3355</sup>, et de n'avoir pas fait en sorte que le document puisse être facilement consulté par d'autres chercheurs, réduits à n'avoir pour contact avec le document lui-même que les photographies en noir et blanc dont l'universitaire avait accompagné son édition de 1973<sup>3356</sup>. Dans sa réponse à Quentin Quesnell<sup>3357</sup>, Morton Smith ne répond pas à cet argument<sup>3358</sup> mais il signale dans *The Secret Gospel* que « la permission d'étudier les volumes qui [lui] avait été accordée n'incluait pas la possibilité des les défaire » et donc d'isoler les deux feuilles portant le texte manuscrit du reste du volume des lettres d'Ignace<sup>3359</sup>.

La disparition du document, sans doute au cours des années 1980, a semblé confirmer la position des adversaires de l'authenticité, en faisant de Morton Smith le seul universitaire à

---

of Mark's Gospel (From Mark to *Secret Mark* and "Canonical" Mark) » in *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches* (Bruce Corley, dir.), Mercer University Press, 1983, p. 35-57)

<sup>3353</sup> Pierluigi Piovanelli a proposé de voir dans cette interprétation l'influence de Gershom Scholem, notamment de son analyse de la figure de Sabbataï Tsevi. (*art. cit.*, p. 237-254 et « "Une certaine « *Keckheit, Kühnheit und Grandiosität* »..." », p. 419-420)

<sup>3354</sup> Helmut Köster par exemple tient le document pour authentique tout en rejetant l'interprétation rituelle par Morton Smith du premier fragment : « Qu'il s'agisse d'un acte d'enseignement et non de la performance d'un rite mystérieux est explicitement affirmé dans le texte de l'Évangile secret tel qu'il est cité par Clément : "il lui enseignait le mystère" (ἐδίδασκε γὰρ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) (p. 3, 10). » « *That it was an act of teaching and not of performing a mysterious rite is explicitly stated in the text of the Secret Gospel as quoted by Clement: "he taught him the mystery".* » (« Was Morton Smith a Great Thespian and I a Complete Fool? », *Biblical Archaeology Review*, novembre / décembre 2009, p. 54-58 et p. 88, p. 56)

<sup>3355</sup> Quentin Quesnell, *art. cit.*, p. 50-51

<sup>3356</sup> Quentin Quesnell, *art. cit.*, p. 48-50

<sup>3357</sup> Morton Smith, « On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement », *The Catholic Biblical Quarterly*, 38, 1976, p. 196-199.

<sup>3358</sup> Peut-être à cause du peu de pages que lui accorde *The Catholic Biblical Quarterly* pour sa réponse, ce dont se plaint Morton Smith (*art. cit.*, p. 196). De fait, Quentin Quesnell réitérera le même argument dans sa réplique à la réponse de Morton Smith (« A Reply to Morton Smith », *The Catholic Biblical Quarterly*, 38, 1976, p. 200-203, p. 200).

<sup>3359</sup> Morton Smith, *The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, p. 12 (« My permission to study the volumes did not include permission to take them apart. »)

avoir jamais eu la *Lettre à Théodore* sous les yeux. En réalité, Guy Stroumsa a révélé en 2003 avoir participé en 1976 à une expédition à Mar Saba avec David Flusser, Shlomo Pines et l'archimandrite Méliton, pour examiner la *Lettre à Théodore*, qui se trouvait effectivement dans le volume des lettres d'Ignace, là où Morton Smith disait l'avoir laissé<sup>3360</sup>. À la suite d'une série d'entretiens sur place, Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou<sup>3361</sup> ont pu apporter des informations plus précises sur cette disparition. En 1977, l'archimandrite Méliton a ordonné le transfert du volume d'Ignace, avec d'autres documents, à la bibliothèque du Patriarcat à Jérusalem. Le responsable de cette dernière, le Père Kallistos, en sépara alors les deux pages contenant la *Lettre à Théodore* et en fit de nouvelles photographies, en couleurs cette fois. On perd définitivement la trace de ces deux pages en 1990, lorsque le Père Kallistos quitte ses fonctions à la tête à la bibliothèque<sup>3362</sup>. Dans leur article, Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou signalaient que le Père Kallistos retournerait à Jérusalem en septembre 2000 et qu'il avait bon espoir de retrouver alors la *Lettre à Théodore* si elle s'y trouvait encore. Il semble que tel n'ait pas été le cas et que le document ait été perdu ou, comme le propose Nikolaos Olympiou, « dissimulé par certaines personnes bien-pensants pour des raisons de piété »<sup>3363</sup> du fait des thèses controversées de Morton Smith.

L'examen paléographique, malgré les photographies en couleurs du Père Kallistos, publiées par Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou<sup>3364</sup>, reste sujet à débat. Steven C. Carlson<sup>3365</sup> y voit une confirmation de sa thèse d'un faux, mais sa méthode a été récemment mise en cause par Roger Viklung, d'une manière détaillée et convaincante<sup>3366</sup>.

C'est donc dans le texte, et non dans le document matériel qui lui sert de support, qu'il faut chercher des preuves. L'argumentation en faveur de l'authenticité doit ici se dédoubler. Il faut montrer d'une part que la *Lettre à Théodore* peut être attribuée à Clément

---

<sup>3360</sup> Guy G. Stroumsa, « Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony », *Journal of Early Christian Studies*, 11, 2003, p. 147-153

<sup>3361</sup> Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou, *art. cit.*

<sup>3362</sup> Le volume des lettres d'Ignace – sans les deux pages contenant la *Lettre* – a été vu par Nikolaos Olympiou en juin 2000 au monastère de Mar Saba.

<sup>3363</sup> « concealed by certain well-meaning persons at the Patriarchate library for reasons of piety » (Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou, *art. cit.*)

<sup>3364</sup> Charles W. Hedrick et Nikolaos Olympiou, *art. cit.*

<sup>3365</sup> Steven C. Carlson, *art. cit.*

<sup>3366</sup> Roger Viklung, « Reclaiming Clement's Letter to Theodoros – An Examination of Carlson's Handwriting Analysis » (<http://www.jesusgranskad.se/theodore.htm>, 2009) et « Tremors, or Just an Optical Illusion? A Further Evaluation of Carlson's Handwriting Analysis » (<http://www.jesusgranskad.se/theodore2.htm>, 2009)



d'Alexandrie ; d'autre part que les deux citations de l' » évangile plus spirituel selon Marc » sont authentiques<sup>3367</sup>. Pour les tenants de la thèse opposée, l'explication est unitaire : l'une comme les autres ont été composées par le même habile faussaire.

Les nombreux rapprochements possibles avec les œuvres de Clément, concernant le vocabulaire employé dans la lettre, sont jugés décisifs par Morton Smith. Après en avoir énuméré un très grand nombre, il conclut que « les ressemblances précédemment mentionnées entre la lettre et les œuvres de Clément sont une quasi preuve que la lettre est soit un document authentique soit une imitation mûrement pensée et exécutée avec attention »<sup>3368</sup>. Quentin Quesnell conteste cette argumentation, ou plutôt la fait pencher du côté de l' » imitation mûrement pensée et exécutée avec attention ». Selon lui, un faussaire habile aurait pu se fonder sur l'index publié par Otto Stählin en 1936 dans le quatrième volume de son édition critique de de l'auteur des *Stromates*<sup>3369</sup>. Long de six cents pages environ<sup>3370</sup> et accompagnant chaque mot d'un passage des œuvres de Clément où il est employé, cet instrument de travail aurait pu fournir toutes les informations nécessaires pour produire, quelque part entre 1936 et 1958, une fausse lettre de Clément d'Alexandrie convaincante<sup>3371</sup>, qui aurait été introduite ensuite dans la bibliothèque de Mar Saba.

D'autres points communs avec les œuvres de Clément existent cependant, qui ne peuvent dépendre seulement de l'index de Stählin, mais d'une connaissance profonde de la pensée et des préoccupations de cet auteur. Alain Le Boulluec note ainsi au terme de sa comparaison de la lettre avec le *Quis dives salvetur*, que « le discours "sur le salut du riche", loin de s'opposer à cette authenticité, comporte une thématique compatible avec une interprétation mystique de l' "évangile secret" (et de Marc). » Le chercheur reste cependant

---

<sup>3367</sup> À moins de supposer que Clément ait lui-même inventé de toutes pièces ces deux passages, mais le cas serait sans aucun parallèle parmi tous les textes canoniques ou apocryphes cités par l'auteur, notamment dans les *Stromates*.

<sup>3368</sup> « When taken together, the above similarities between the letter and the works of Clement virtually prove that the letter is either genuine or a deliberate and careful imitation. » (Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 7) Lors de son intervention à la XVII<sup>e</sup> conférence internationale d'études patristiques de l'Université d'Oxford en août 2015, Jan van Pottelberge s'est déclaré convaincu de l'authenticité de la Lettre à Théodore, à la lumière de nouveaux rapprochements concernant le vocabulaire et les formulations de Clément, qui n'avaient pas été signalés par Morton Smith. (« The Letter to Theodore of Clement of Alexandria. A much debated document. How to come to a solution? », actes du colloque à paraître)

<sup>3369</sup> Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus IV. Register 2*, 2<sup>de</sup> édition, publiée par Ursula Treu, Akademie-Verlag, 1980 (1<sup>ère</sup> édition en 1936)

<sup>3370</sup> Otto Stählin, *op. cit.*, p. 197-828

<sup>3371</sup> Quentin Quesnell, « The Mar Saba clementine: A question of evidence », p. 53-56

prudent : « Les rapprochements présentés ici ne sont pas des preuves. Ils sont incapables de garantir l'authenticité de la lettre. »<sup>3372</sup>

Le point de vue de Andrew C. Itter nous paraît encore plus convaincant. Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, l'auteur interprète la mention dans la *Lettre à Théodore* du « sanctuaire de la vérité sept fois voilée » (τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας ; p. 1, 26-27) à la lumière de la symbolique numérique amplement développée dans les *Stromates*. Selon Andrew C. Itter, Clément conçoit dix étapes dans la progression de l'être humain vers Dieu, qui sont présentées de la manière la plus complète dans l'exégèse de la description du sanctuaire entourant l'arche d'alliance (*Exode* 25-28 et *Lévitique* 16) dans le chapitre 6 du cinquième Stromate. Pour parvenir jusqu'à l'arche, on doit franchir successivement « sept enceintes » (ἐπτὰ περιβόλοι ; v, 6, 32, 2)<sup>3373</sup>, le « voile » (κάλυμμα ; 32, 3) isolant l'espace réservé aux prêtres (33, 1) et le « rideau » (παραπέτασμα ; 32, 3), que seul le grand-prêtre est autorisé à traverser (33, 2). C'est dans ce dernier lieu, le « saint des saints » (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ; 34, 4) ou « sanctuaire » (τὰ ἄδυτα ; 39, 4), que se trouve l' « arche sainte » (ἡ ἁγία κιβωτός ; 35, 5), pouvant représenter entre autres, selon Clément, « l'ogdoade et le monde intelligible » (ὀγδοὰς καὶ ὁ νοητὸς κόσμος ; 36, 3) : elle correspond à la dixième et dernière étape de la progression du gnostique<sup>3374</sup>. Dans son commentaire de la *Lettre à Théodore*, Morton Smith interprète l'expression « sanctuaire de la vérité sept fois voilée » (τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας) comme une référence aux « sept enceintes » (ἐπτὰ περιβόλοι) de *Stromates* v, 6. Or, dans ce passage, celles-ci n'isolent pas le « sanctuaire », mais l'ensemble de l'espace délimité par le « voile » (κάλυμμα), dont le « sanctuaire » n'est que la partie centrale<sup>3375</sup> : « elles représentent les sept dernières étapes de l'ascension et non pas les sept premières »<sup>3376</sup>. Si la lettre est l'œuvre d'un faussaire, ayant repris des mots et expressions de Clément répertoriés par l'index d'Otto Stählin, il est étrange qu'il n'ait pas repris directement

---

<sup>3372</sup> Alain Le Boulluec, « La lettre sur l' "évangile secret" de Marc et le *Quis dives salvetur?* de Clément d'Alexandrie » (*Apocrypha*, 1996, p. 27-42, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, 2012, p. 323-334, p. 334)

<sup>3373</sup> Ces « enceintes » n'apparaissent pas en *Exode* et en *Lévitique*, mais elles sont mentionnées dans d'autres sources, comme l'a montré Alain Le Boulluec. (*Stromate* v, tome 2 : commentaire, bibliographie et index, Éditions du Cerf, 1981, réimpression de cette 1ère édition revue et corrigée en 2009, p. 135) Clément est cependant le seul auteur à en dénombrer sept (Andrew C. Itter, *op. cit.*, note 29, p. 40-41).

<sup>3374</sup> Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 39-41. L'auteur présente p. 40 un schéma du lieu saint tel qu'il est décrit en *Stromates* v, 6.

<sup>3375</sup> Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 44-45

<sup>3376</sup> « They constitute the last seven stages of the ascent and not the first as represented by the circuits. » (Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 45)

les « sept enceintes » ou le « voile » unique, et si le faussaire est Morton Smith lui-même, tout aussi étrange qu'il n'ait pas harmonisé l'expression de la lettre avec le commentaire qu'il comptait en faire<sup>3377</sup>.

Comme dernier argument en faveur de l'attribution de la lettre à Clément, nous ajouterons que la description de l'« évangile plus spirituel » comporte des ressemblances avec la façon dont Clément présente ses *Stromates*. Selon l'auteur de la *Lettre à Théodore*, Marc, dans son « évangile plus spirituel » « ne révéla cependant pas ce qui était indicible, ni ne mit par écrit l'enseignement hiérophantique du Seigneur, mais, ayant associé encore d'autres actions à celles qu'il avait écrites auparavant, il ajouta aussi certaines paroles dont il savait que l'explication conduirait de façon mystérieuse les auditeurs dans le sanctuaire de la vérité sept fois voilée » (ὅμως αὐτὰ τὰ ἀπόρρητα<sup>3378</sup> ἐξωρχήσατο, οὐδὲ κατέγραψε τὴν ἱεροφαντικὴν διδασκαλίαν τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ ταῖς προγεγραμμέναις πράξεσιν ἐπιθεῖς καὶ ἄλλας, ἔτι προσεπήγαγε λόγια τινα ὧν ἠπίστατο τὴν ἐξήγησιν μυσταγωγῆσαι τοὺς ἀκροατὰς εἰς τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας) (p. 1, 23-27). Le vocabulaire des mystères grecs,

---

<sup>3377</sup> Andrew C. Itter argumente un peu différemment : « Si la lettre est fausse, comme certains chercheurs le croient, l'auteur l'a écrite sans comprendre que Clément distingue le sanctuaire intérieur du tabernacle comme un tout, et que les sept enceintes ne conduisent qu'à l'extérieur de l'ensemble de la structure. La lettre concernant l'évangile secret soutient la conception présentée dans les *Stromates*, sans que le faussaire supposé la connaisse. Cela pourrait montrer qu'il s'agit d'un texte authentique de Clément. » (« *If the letter is spurious, as some scholars believe, the author wrote it without the understanding that Clement distinguishes the inner sanctuary from the tabernacle as a whole, and that the seven circuits only lead to the outside of the whole structure. The letter concerning the secret gospel supports the internal evidence of the Stromateis without the supposedly spurious author knowing it. This would suggest authentic Clementine material.* » (Andrew C. Itter, *op. cit.*, p. 45)

<sup>3378</sup> Les deux esprits à l'intérieur de ce mot sont bien visibles à la fin de la 22<sup>e</sup> ligne de la 1<sup>ère</sup> page, dans la photographie du manuscrit présente dans l'édition de Morton Smith (*op. cit.*, p. 449).

représenté ici par les expressions τὰ ἀπόρρητα ἐξορχούμαι<sup>3379</sup> et ιεροφαντικῆ<sup>3380</sup> διδασκαλία et par le verbe μυσταγωγῶ, est caractéristique de Clément<sup>3381</sup>, qui emploie un lexique identique pour parler du christianisme. Ainsi, dans un passage du *Quis dives salvetur* proche de celui de la *Lettre à Théodore*, l'« explication des paroles du Seigneur » (ἐξηγήσις τῶν λόγιων τοῦ κυρίου) permet d'« initier de façon mystérieuse » (μυσταγωγεῖν) (3, 1-2). Dans les *Stromates* eux-mêmes est exprimée une conception proche de celle qui peut expliquer l'action de Marc, refusant d'écrire dans son second évangile « ce qui est indicible » : après avoir justifié que Jésus ne révèle pas tout à l'ensemble de ses disciples, Clément indique que « ce qui est indicible, comme Dieu, se confie à la parole, non à l'écriture » (τὰ δὲ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι ; I, 1, 13, 2). Mais les parallèles les plus nets entre ces lignes de la *Lettre à Théodore* et d'autres passages de Clément sont des commentaires de l'auteur sur sa propre entreprise au début des *Stromates*.

Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρρητα ἱκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομῆσαι, εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μὴδ' ἐκλανθανώμεθα.

« Cet écrit ne promet pas d'expliquer **ce qui est indicible** d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir soit lorsqu'elles nous auraient échappé, soit pour ne pas les oublier.<sup>3382</sup> »

<sup>3379</sup> Ἐξορχούμαι désigne ici la divulgation des mystères ou des paroles secrètes. Une véritable définition de ce verbe apparaît dans le dialogue de Lucien, *Sur la danse (De saltatione)*, où, pour prouver l'importance de la danse dans les mystères, l'auteur rappelle « qu'on dit que ceux qui trahissent les mystères les "font danser à l'extérieur" » (ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί) (15, 8). Le verbe est employé dans le même sens par un autre contemporain de Clément, Aelius Aristide, dans son *Discours éleusinien* (ὃ κακῶς ἐξορχησάμενοι τὰ μυστήρια « ὁ vous qui avez honteusement trahi les mystères ! ») Il est possible que se mêle au sens de divulgation celui de parodie, dans la mesure où Clément lui-même emploie le verbe dans le *Protreptique* à propos de la parodie des mystères d'Éleusis dont s'était rendu coupable Alcibiade (οὐκ ἐξορχήσομαι μὲν, ὥσπερ Ἀλκιβιάδην λέγουσιν « je ne les parodierai pas, comme on dit que le fit Alcibiade » ; 2, 12, 1), mais cette nuance n'apparaît pas dans le passage de la *Lettre à Théodore*. Peut-être est-ce également la référence aux mystères que Plutarque a en tête lorsque, dans *De la malignité d'Hérodote*, il parle d'Hippiclide « ἐξορχούμενος τὴν ἀλήθειαν » (« révélant la vérité ») (867 B, 7). L'expression complète de la *Lettre à Théodore*, τὰ ἀπόρρητα ἐξορχούμαι, apparaît dans un autre texte de Lucien, *Le Pêcheur ou les Ressuscités (Reviventes sive piscator)* : « si, voyant un initié trahir et "faire danser à l'extérieur" les mytères indicibles des deux déesses, je m'indigne et le confonds... » (33, 2). (Du fait du parallèle avec le *Sur la danse*, nous proposons une traduction différente de celle de Jacques Bompaire, qui donne comme équivalent de l'expression « parodier en dansant les Mystères des deux déesses » - Lucien, *Œuvres*. Tome IV, opuscules 26-29, texte établi et traduit par Jacques Bompaire, PUF, 2008, p. 163.) D'après le *Thesaurus Linguae Graecae*, il s'agit de la seule autre occurrence connue de cette formule.

<sup>3380</sup> Cet adjectif apparaît dans la *Vie de Numa* de Plutarque où l'auteur rend compte de l'enterrement du roi romain avec « douze livres hiérophantiques et douze autres livres philosophiques en grec » (δώδεκα μὲν εἶναι βίβλους ἱεροφαντικὰς, δώδεκα δὲ ἄλλας Ἑλληνικὰς φιλοσόφους ; 22, 6). Lucien emploie l'adverbe ιεροφαντικῶς pour décrire la tenue d'Alexandre le faux prophète (*Alexandre* 39, 16) et ses « bandelettes » au moment de son enterrement (τῶ ἱεροφαντικῶ καὶ προφητικῶ στέμματι ; 60, 10). Dans le contexte d'Éleusis, Clément parle dans le *Protreptique* des Eumolpides et des Kérykes comme de « la famille hiérophantique » (τὸ ἱεροφαντικὸν... γένος ; 2, 20, 2).

<sup>3381</sup> Cf. à ce sujet l'ouvrage de Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Plato, Philo und Klemens von Alexandrien*, Berlin, De Gruyter, 1987.

<sup>3382</sup> *Stromates* I, 1, 14, 2.

Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στροματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. Καθάπερ οὖν ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικὸς ζητήσας, ἐρευνήσας, ἀνιχνεύσας, κυνοδρομήσας αἰρεῖ τὸ θηρίον, οὕτω καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν. Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τού>τοις, <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες.

« Car je passe sous silence le fait que les Stromates, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. De même donc que l'amoureux de la chasse aime chercher, fouiller, pister, lancer les chiens pour attraper le gibier, de même le vrai aussi apparaît plein de douceur quand on l'a cherché et obtenu avec peine. Pourquoi donc une telle disposition a-t-elle paru bonne pour ces notes ? Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment **indicible** de la philosophie authentique soit **livré** à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent<sup>3383</sup>. »

Par-delà l'emploi des mêmes termes, les *Stromates* et l' « évangile plus spirituel » sont présentés comme deux ouvrages permettant d'atteindre ce qu'ils refusent de dire directement. Les *Stromates* ne révèlent pas « ce qui indicible » mais les indices qu'ils donnent permettent aux lecteurs, tout comme à Clément, de s'en ressouvenir (I, 1, 14, 2). Leur disposition ne déroge qu'aux sophistes « le discours vraiment indicible » : les lecteurs qui en sont dignes peuvent l'atteindre en suivant les « semences » qui y sont cachées, à la manière de chasseurs suivant la trace du gibier (I, 2, 20, 4 – 21, 2). De la même façon, l' « évangile secret » n'explique ni « ce qui est indicible » ni « l'enseignement hiérophantique », mais il contient des paroles qui permettent d'y « conduire de façon mystérieuse » ceux qui parviendront à en saisir « l'explication » (I, 23-27). Ces points communs non seulement dans le vocabulaire mais dans la conception même de l'écriture comme moyen de dissimuler tout en révélant, nous paraît un argument décisif en faveur de l'authenticité de la *Lettre à Théodore*.

Qu'en est-il maintenant des deux fragments de l' « évangile plus secret » ? Que la lettre ait pour auteur Clément d'Alexandrie comme nous pensons l'avoir montré déplace le problème. Les deux citations remontent bien l'Antiquité. Mais s'agit-il d'un faux antique ou peut-on les rattacher à la tradition marcienne, dont nous avons présenté un peu plus haut les deux étapes principales distinguées par Marie-Émile Boismard ? Rappelons-les : un « proto-Marc » a été repris par les auteurs d'une première version des *Évangiles selon Matthieu et Luc*, et la version dont nous disposons aujourd'hui est l'œuvre d'un « Rédacteur marco-lucanien » ayant intégré au proto-Marc des passages empruntés à ces deux textes, notamment un récit de la Passion,

<sup>3383</sup> *Stromates* I, 2, 20, 4 – 21, 2.

dans un style proche de celui du troisième évangile. Morton Smith note à propos des deux passages qu'ils « sont composés en grande partie d'expressions qui coïncident presque mot pour mot avec des expressions de *Marc*. »<sup>3384</sup> Cependant, le style de *Marc* étant relativement plus facile à imiter que celui de Clément, cet argument ne permet pas d'écarter l'hypothèse d'un faux antique. L'argumentation de Helmut Köster<sup>3385</sup> est ici décisive dans la mesure où elle intègre l'« évangile plus spirituel selon Marc » dans l'Histoire de la composition de *Marc*. Mieux : elle prouve non seulement qu'il en constitue un chaînon possible, mais qu'il permet d'apporter des réponses à des questions insolubles, concernant aussi bien la relation entre les évangiles synoptiques que la forme actuelle de l'*Évangile selon Marc*.

Ainsi, tels qu'ils nous sont parvenus, les premiers mots de *Marc* 10, 46 sont « étranges »<sup>3386</sup>. Καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχὼ ἰκανοῦ καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχὼ, καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ ὄχλου ἰκανοῦ « Et ils arrivent à Jéricho, et lorsqu'il [Jésus] sortit de Jéricho, avec ses disciples et une foule nombreuse... » : rien n'est dit sur les événements qui ont eu lieu à Jéricho ; et si rien de significatif ne s'y est déroulé, on ne comprend pas pourquoi l'auteur a tenu à signaler cette étape. Or, la seconde citation de la *Lettre* est précisément située par Clément entre ces deux déplacements : « et après "et il arrive à Jéricho" il ajoute seulement : "Et il y avait là la sœur du jeune homme que Jésus aimait, et Salomé, et Jésus ne les reçut pas." » (μετὰ δὲ τό « καὶ ἔρχεται εἰς Ἰεριχὼ », ἐπάγει μόνον « καὶ ἦσαν ἐκεῖ ἡ ἀδελφὴ τοῦ νεανίσκου ὃν ἠγάπα αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ Σαλώμη, καὶ οὐκ ἀπεδέξατο αὐτὰς ὁ Ἰησοῦς. ») (p. 3, 14-16) La conclusion de Helmut Köster nous paraît juste : « "Et ils viennent à Jéricho" est le vestige du compte-rendu d'une rencontre faite à Jéricho, en l'occurrence celle avec le jeune homme et sa mère Salomé [*sic*] qu'a conservé l'*Évangile secret de Marc*. »<sup>3387</sup> Il faudrait alors situer l'« évangile plus spirituel » avant la version finale de *Marc* et après celle reprise par *Matthieu* et *Luc* puisqu'aucune trace ni du fragment de l'« évangile plus spirituel »

<sup>3384</sup> « The secret Gospel passages are largely made up of phrases which coincide almost word for word with phrases of Mk. » (op. cit., p. 76).

<sup>3385</sup> Celle-ci est présentée dans « History and Development of Mark's Gospel (From Mark to *Secret Mark* and "Canonical" Mark) » in *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches* (Bruce Corley, dir.), Mercer University Press, 1983, p. 35-57). Dans le cadre du colloque du Southwestern Baptist Theological Seminary (Fort Worth, Texas) dont cet ouvrage constitue les actes, cette présentation donna lieu à une réponse de David Peabody (« The Late Secondary Redaction of Mark's Gospel and the Griesbach Hypothesis: a Response to Helmut Koester », p. 87-132) et d'une discussion, également retranscrite dans l'ouvrage (« Seminar Dialogue With Helmut Koester », p. 59-85).

<sup>3386</sup> « odd » (Helmut Köster, *art. cit.*, p. 42)

<sup>3387</sup> « "And they came into Jericho" is the remnant of a report of an encounter in Jericho, that is, the meeting with the youth and his mother Salome preserved in the Secret Gospel of Mark. » (Helmut Köster, *ibid.*)

ni de l'étrange version actuelle de *Marc* 10, 46 n'apparaît dans leurs textes<sup>3388</sup>. L'*Évangile plus spirituel* serait une rédaction intermédiaire, dont la version finale de *Marc* a conservé des traces, inexplicables autrement.

L'*Évangile plus spirituel* apporte également un moyen de résoudre le problème posé par les « accords mineurs » entre *Matthieu* et *Luc* contre *Marc* si l'on se place dans le cadre de la théorie des deux sources. Ainsi, *Matthieu* 13, 11 et *Luc* 8, 10 présentent deux expressions proches : ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας (« à vous il a été donné de connaître les mystères du règne ») (« des cieux » (τῶν οὐρανῶν) en *Matthieu* ; « de Dieu » (τοῦ θεοῦ) en *Luc*) alors que *Marc* 4, 11 ne comporte aucun verbe à l'infinitif et emploie le singulier au lieu du pluriel : ὑμῖν δέδοται τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (« à vous il a été donné le mystère du règne de Dieu »). « Si Matthieu et Luc tirent leurs chapitres des paraboles (*Matthieu* 13 ; *Luc* 8) de *Marc* 4, il est hautement improbable qu'ils aient tous deux fait les mêmes changements de manière indépendante. »<sup>3389</sup> Dans le cadre de la théorie des deux sources, il semble juste de supposer avec Helmut Köster qu'à un stade de son développement, *Marc* 4, 11 présentait lui aussi l'expression ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας. L'*Évangile secret selon Marc* éclaire la façon dont ce verset est devenu celui que nous connaissons aujourd'hui. La première citation de la *Lettre à Théodore* comporte en effet la formule au singulier : « car il (Jésus) lui enseignait le mystère du règne de Dieu » (ἐδίδασκε γὰρ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) (p. 3, 10). Dès lors, il est possible d'imaginer que le rédacteur qui, pour former l'« évangile plus spirituel » a ajouté à l'*Évangile selon Marc* le premier passage dont Clément d'Alexandrie rend compte, est aussi celui qui a transformé le pluriel « mystères » en singulier – et supprimé l'infinitif « connaître » - en *Marc* 4, 11<sup>3390</sup>. Si nous nous plaçons dans le modèle proposé par Marie-Émile Boismard, selon lequel *Marc* 4-11-12 était absent du proto-Marc et provient des parallèles matthéen et lucanien<sup>3391</sup>, l'*Évangile plus spirituel* permet également de résoudre un problème, celui des raisons qui ont amené le Rédacteur marco-lucanien ou un de ses successeurs, en reprenant le texte du « proto-Matthieu », à supprimer l'infinitif et à remplacer le pluriel par un singulier : un tel changement a pu se faire à un stade intermédiaire, en lien avec l'introduction de l'enseignement « du mystère

---

<sup>3388</sup> Helmut Köster, *ibid.*

<sup>3389</sup> « If Matthew and Luke drew their parable chapters (Matthew 13 ; Luke 8) from Mark 4, it is highly unlikely that both would make the same changes independently. » (Helmut Köster, art. cit., p. 47)

<sup>3390</sup> Suggéré en art. cit., p. 48 et p. 55 et affirmé dans « Was Morton Smith a Great Thespian and I a Complete Fool? », p. 56.

<sup>3391</sup> Marie-Émile Boismard, L'évangile de Marc. Sa préhistoire, p. 97

du règne de Dieu » au jeune homme riche par Jésus. Dans une telle hypothèse, l'*Évangile plus spirituel* ne doit plus être vu comme des additions isolées, mais comme « une étape de révision »<sup>3392</sup> de l'*Évangile selon Marc* dans son ensemble<sup>3393</sup>.

En effet, les deux citations de la *Lettre à Théodore*, à partir du moment où on les admet comme parties d'une version intermédiaire, permettent d'expliquer d'autres particularités isolées de la version actuelle de *Marc*. Helmut Köster en mentionne quatre. Nous ne citerons ici que deux d'entre elles<sup>3394</sup>. En *Marc* 10, 21, dans le récit sur l'homme riche, apparaît une formule sans aucun autre exemple dans les évangiles synoptiques : Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν « Jésus, le regardant, se mit à l'aimer ». En revanche, cette expression trouve des parallèles dans le premier des passages cités par Clément : après que Jésus l'a ressuscité,

---

<sup>3392</sup> « *There is one stage of revision which can be more clearly identified: the Secret Gospel of Mark.* » (Helmut Köster, « *History and Development of Mark's Gospel* », p. 55). Cette interprétation est réaffirmée en 2009 dans « *Was Morton Smith a Great Thespian and I a Complete Fool?* », p. 58. L'idée que l'*Évangile plus spirituel selon Marc* constitue une version à part entière de l'*Évangile selon Marc* trouve une confirmation dans la mise en évidence par John Dart d'une structure chiasmatique d'ensemble de l'*Évangile selon Marc*, qui se laisse deviner dans la version actuelle et apparaît comme parfaitement équilibrée quand on y intègre les deux passages cités par Clément. (John Dart, *Decoding Mark*, Bloomsbury Academic, 2003 ; cité par Pierluigi Piovaneli, « *L'évangile secret de Marc trente-trois ans après* », p. 238)

<sup>3393</sup> De manière intéressante, l'idée de l'*Évangile plus spirituel* comme version révisée d'un premier évangile de Marc pourrait correspondre à la façon dont Clément présente dans la *Lettre à Théodore* les deux livres successifs de Marc : « Marc donc, pendant le séjour de Pierre à Rome, mit par écrit les actes du Seigneur, sans toutefois tous les annoncer et sans signaler certes ceux qui étaient mystiques, mais en choisissant ceux qu'il jugea les plus utiles pour l'augmentation de la foi des catéchumènes. Mais quand Pierre eut rendu témoignage, Marc se rendit à Alexandrie, emmenant et ses notes et celles de Pierre, à partir desquelles les transférant dans son premier livre il organisa ce qui était approprié pour les progressants à propos de la gnose, un évangile plus spirituel pour l'usage des ceux qui se perfectionnent ; il ne révéla cependant pas ce qui était indicible, ni ne mit par écrit l'enseignement hiérophantique du Seigneur, mais, ayant associé encore d'autres actions à celles qu'il avait écrites auparavant, il ajouta aussi certaines paroles dont il savait que l'explication conduirait de façon mystérieuse les auditeurs dans le sanctuaire de la vérité sept fois voilée. » (Ὁ γοῦν Μάρκος κατὰ τὴν ποῦ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ διατριβὴν, ἀνέγραψε τὰς πράξεις τοῦ Κυρίου, οὐ μέντοι πάσας ἐξαγγέλλων, οὐδὲ μὴν τὰς μυστικὰς ὑποσημαίνων ἀλλ' ἐκλεγόμενος ἅς χρησιμωτάτας ἐνόμισε πρὸς αὐξήσιν τῆς τῶν κατηχουμένων πίστεως. Τοῦ δὲ Πέτρου μαρτυρήσαντος, παρήλθεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν ὁ Μάρκος, κομίζων καὶ τὰ [τ] αὐτοῦ καὶ τὰ τοῦ Πέτρου ὑπομνήματα ἐξ ὧν μεταφέρων εἰς τὸ πρῶτον αὐτοῦ βιβλίον τὰ τοῖς προκόπτουσι περὶ τὴν γνῶσιν κατάλληλα συνέταξε πνευματικώτερον εὐαγγέλιον εἰς τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν οὐδέπω ὅμως αὐτὰ τὰ ἀπόρρητα ἐξωρχήσατο οὐδὲ κατέγραψε τὴν ἱεροφαντικὴν διδασκαλίαν τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ ταῖς προγεγραμμέναις πράξεσιν ἐπιθεῖς καὶ ἄλλας, ἔτι προσεπήγαγε λόγια τινὰ ὧν ἠπίστατο τὴν ἐξήγησιν μυσταγωγῆσιν τοὺς ἀκροατὰς εἰς τὸ ἄδυτον τῆς ἐπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας.) (p. 1, 15-27) Il faudrait alors supposer que Clément ne mentionne pas dans la *Lettre à Théodore* un troisième livre attribué à Marc : la version finale de l'évangile qui lui est attribué, celle qui nous est parvenue. Est-ce à dire qu'il ne la connaissait pas ? Il est difficile de répondre à cette question, dans la mesure où – nous l'avons vu – les citations de *Marc* sont difficiles à identifier avec sûreté dans l'œuvre de Clément, même pour la péripécie du « riche » citée dans le *Quis dives salvetur* : celle-ci présente des différences avec les manuscrits qui nous sont parvenus, qui pourraient aussi bien être dues à des adaptations de la part de Clément qu'au fait que ce passage lui serait parvenue dans une version autre que l'édition finale de *Marc*, l'*Évangile plus spirituel* par exemple.

<sup>3394</sup> Helmut Köster met également en lien la première citation avec l'épisode de l'exorcisme de l'enfant épiléptique (*Marc* 9, 14-29) : tous deux sont des récits de résurrection (« *History and Development of Mark's Gospel* », p. 50-51). Ce même passage aurait selon lui influencé la rédaction de la troisième annonce de la Passion (*Marc* 10, 32-34) (*art. cit.*, p. 52).



« le jeune homme, le regardant, se mit à l'aimer » (Ὁ δὲ νεανίσκος ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν) (p. 3, 4.) ; de même que dans le second : « Et il y avait là la sœur du jeune homme que Jésus aimait » (καὶ ἦσαν ἐκεῖ ἡ ἀδελφὴ τοῦ νεανίσκου ὃν ἠγάπα αὐτόν ὁ Ἰησοῦς) (p. 3, 15)<sup>3395</sup>. À nouveau, l'interprétation de Helmut Köster nous paraît juste : « Très probablement le rédacteur qui a introduit l'histoire de la résurrection du jeune homme est aussi celui qui a interpolé la remarque en Marc 10, 21 dans le but de créer un lien entre les deux récits. »<sup>3396</sup> Parce que la première citation comporte le détail du jeune homme « vêtu d'un drap de lin sur son corps nu » au moment où il reçoit l'enseignement de Jésus (ὁ νεανίσκος πρὸς αὐτόν περιβεβλημένος- σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ ; p. 3, 8), le rédacteur qui l'a introduite dans l'évangile peut, de la même façon que dans le cas précédent, être à l'origine de deux versets particulièrement difficiles à interpréter dans le récit de l'arrestation à Gethsémani : « Et un jeune homme l'accompagnait, vêtu d'un drap de lin sur son corps nu, et ils le saisissent ; mais lui, quittant le drap, s'enfuit nu. » (Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ, περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν · ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν ; 14, 51-52)<sup>3397</sup>.

Cette argumentation confirme et l'authenticité des deux citations et celle de la *Lettre à Théodore*. Si l'interprétation proposée par Helmut Köster est juste – et elle est confirmée par trop d'éléments pour ne pas refléter au moins une grande partie de la réalité – il est impossible que les deux passages soient dus à un faussaire antique. Il aurait fallu qu'un tel auteur ait conscience d'un ensemble de liens trop complexes entre différentes étapes de la tradition marcienne, de même qu'entre celle-ci et les traditions matthéenne, lucanienne et johannique. Clément n'aurait pu être un tel faussaire : parce que, comme on l'a vu dans la première partie de cette présentation du corpus, il ne distingue pas les différents évangiles officiels comme des

---

<sup>3395</sup> Ces formules ont des parallèles dans l'*Évangile selon Jean* (11, 3 ; 5 et 36 notamment). L'ensemble du récit de la résurrection du jeune homme présente des ressemblances frappantes avec le récit du retour à la vie de Lazare (*Jean* 11). Helmut Köster interprète ces indices en identifiant la première citation de la *Lettre à Théodore* comme une version plus ancienne de ce même épisode (*art. cit.*, p. 53).

<sup>3396</sup> « Most likely, the same redactor who inserted the story of the raising of the youth also interpolated the remark in Mk 10 : 21 in order to establish a connection between these two stories. » (ibid.) Helmut Köster signale une limite de cette hypothèse. Alors que le personnage ressuscité est qualifié de « jeune homme » (νεανίσκος) (p. 3, 3, 4, 6 et 8), de même que le personnage masculin dont il est question dans la seconde citation (p. 3, 15), le riche de Marc 10, 17-22 n'est à aucun moment qualifié de « jeune homme ». En revanche, dans le parallèle matthéen à ce passage, le riche est bien un νεανίσκος (19, 20 et 22). Cet élément donne l'impression d'une influence matthéenne sur la rédaction de l'Évangile plus spirituel selon Marc (ibid.). Il ne pose toutefois pas de problème si, adaptant le modèle de Marie-Émile Boismard, on admet des influences matthéenne et lucanienne sur la rédaction finale de Marc et même sur le stade intermédiaire constitué par l'Évangile plus spirituel selon Marc.

<sup>3397</sup> Helmut Köster, *art. cit.*, p. 54

ouvrages individuels<sup>3398</sup>, il n'aurait pas pu créer un faux qui présuppose des rapports aussi complexes entre des œuvres nettement séparées et pour lesquelles différentes rédactions doivent même être distinguées. Il est difficile d'imaginer qu'un faussaire moderne en ait également été capable, *a fortiori* Morton Smith qui, de l'avis d'Helmut Köster, « n'était pas un bon chercheur en termes d'histoire des formes [...] Il aurait été complètement hors de ses compétences de créer un texte qui, en termes d'histoire des formes, est une parfaite forme ancienne du récit même qui apparaît en *Jean* 11, celui de la résurrection de Lazare. »<sup>3399</sup>

---

<sup>3398</sup> On a vu que cette conception apparaissait précisément à propos de *Marc* et des évangiles synoptiques dans le *Quis dives salvetur* (5, 1).

<sup>3399</sup> « Morton Smith was not a good form-critical scholar. [...] It would have been completely beyond his ability to forge a text that, in terms of form criticism, is a perfect older form of the same story as appears in John 11 as the raising of Lazarus. » (« Was Morton Smith a Great Thespian and I a Complete Fool? », p. 58)



## Annexe F

### Le « programme de Clément<sup>3400</sup> » selon Pierre Nautin

Nous reprenons ici uniquement les passages des *Stromates* cités par Pierre Nautin à l'appui de son raisonnement, en donnant nos propres traductions.

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
Stromates I, 1 15, 2	« Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées, de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique, la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un agriculteur pour la plantation d'une vigne. <sup>3401</sup> »		« Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place <sup>3402</sup> ... »	... avant la gnose selon la contemplation époptique, qui progressera pour nous <i>selon la règle glorieuse et sainte de la tradition</i> [Clément de Rome, <i>Première lettre aux Corinthiens</i> 7, 2] lorsque nous partirons de la création du monde. <sup>3403</sup> »

<sup>3400</sup> Pierre Nautin, « La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », *art. cit.*, p. 282.

<sup>3401</sup> ... <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτοιμοὺς ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. (I, 1, 15, 2)

<sup>3402</sup> Τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἱρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει... (I, 1, 15, 2)

<sup>3403</sup> ... τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἣ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα [Clément de Rome, *Première lettre aux Corinthiens* 7, 2] ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προῖοῦσιν... (I, 1, 15, 2)

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
Interprétation de Pierre Nautin ( <i>art. cit.</i> , p. 284)	« [Clément annonce ici] (2) Un sujet préliminaire qui permettra de détruire les obstacles à la marche de la pensée, de nettoyer la terre de ses ronces et de son herbe, expressions qui font allusion à la purification morale qui précède l'acquisition de la science, c'est-à-dire à l' <i>éthique</i> . »		« Clément annonce ici : (1) Un sujet principal qui comprendra deux parties : a) l'exposé et la réfutation des opinions des principales sectes »	« b) "l'époptie" ou exposé de la vraie "gnose", "en commençant par la genèse du monde" [...]; ce sujet principal est appelé ensuite "physique". »
Stromate II, 1, 1, 1 – 2, 3	« Et il est peut-être temps de saisir en détails, puisque l'Écriture traite les Grecs de voleurs de la philosophie barbare, comment on montrera cela brièvement. Car non seulement nous établirons qu'ils ont décrit leurs miracles en imitant ceux de nos récits, mais nous expliquerons aussi en une réfutation qu'ils se sont	« Après cela, il est cohérent, je pense, de nous défendre sur les points à propos desquels les Grecs nous invectivent, en utilisant quelques passages des Écritures, pour le cas où, insensiblement, le Juif aussi, en écoutant, se tournerait à partir de ce qu'il croit vers celui en qui il ne croit pas <sup>3406</sup> . » (II, 1, 2, 1)	« Et, à propos des nobles philosophes, on fera suivre, comme il est normal, une réfutation charitable de leur manière de vivre et de leur découverte de dogmes nouveaux, sans écarter nos accusateurs (il s'en faut de beaucoup puisque nous avons appris à "bénir ceux qui nous maudissent", même s'il profèrent contre nous des paroles blasphématoires sans raison), mais pour leur conversion, à eux aussi, pour le cas où ces sages accomplis seraient pris de honte, en étant assagis par la réfutation barbare et ainsi rendus capables de discerner, quoique tard, quelle est la nature des connaissances vers lesquelles ils arment leurs expéditions par-	

<sup>3406</sup> Ἐπὶ τούτοις ἀκόλουθον οἶμαι ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνας ἀπολογήσασθαι ὀλίγαις συγχρωμένους γραφαῖς, εἴ πως ἡρέμα καὶ ὁ Ἰουδαῖος ἐπαΐων ἐπιστρέψαι δυναθεῖν ἐξ ὧν ἐπίστευσεν εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν.

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
	attribué frauduleusement <sup>3404</sup> les principaux de nos dogmes et qu'il les ont falsifiés, puisque nos Écritures sont plus anciennes, comme nous l'avons démontré, dans les propos qui portent sur la foi, la sagesse, la gnose et la science, l'espérance et la charité, la pénitence et la continence, et même sur la crainte de Dieu (en termes plus simples : l' <i>essaim</i> [Platon, <i>Ménon</i> , 72 a] des vertus de la vérité) et, tout ce que réclamera l'exposé sur ce sujet, nous l'embrasserons et surtout comment ceux qui ont philosophé en réalité avec les idées des Anciens se sont efforcés d'agir ainsi envers le		delà les mers. Car les biens dont ils sont voleurs, ce sont eux précisément qu'il faut montrer, en retirant l'amour-propre qui les enveloppe, et ceux que, eux, <i>en s'interrogeant eux-mêmes</i> [Fragment 101 d'Héraclite dans <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , Hermann Diels et Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1960-1961], ils sont fiers d'avoir trouvés, on en fera la réfutation. Et, selon la suite logique, il faudra parcourir ce qu'on appelle l'éducation générale, pour dire dans quelle mesure elle est d'un bon usage <sup>3407</sup> , et de même pour les sortilèges de l'astrologie, des mathématiques et de l'art des mages. En effet tous les Grecs se vantent de ces matières	

<sup>3404</sup> Thomas Camelot (*Stromate II*, Éditions du Cerf, 1954) traduit σκευωρούμενοι par « fouiller » (les principaux de nos dogmes). Il nous paraît plus juste de choisir une traduction différente, à la lumière des deux autres occurrences du même verbe dans les *Stromates* : Καὶ περὶ μὲν τοῦ παρ' Ἑβραίων τὰ τῶν φιλοσόφων ἐσκευωρηθῆαι δόγματα μικρὸν ὕστερον διαληψόμεθα... « Et, quant au fait que les dogmes des philosophes ont été volés chez les Hébreux, nous le présenterons en détails un peu plus tard... » (I, 21, 101, 1) ; Ἀλλὰ καὶ Ἐπίκουρος παρὰ Δημοκρίτου τὰ προηγούμενα ἐσκευώρηται δόγματα. « Mais Épicure aussi s'est emparé de ses idées principales chez Démocrite. » (VI, 2, 27, 4) Associé à des exposés sur le larcin des Grecs, σκευωρούμαι exprime à chaque fois une appropriation frauduleuse, selon un sens du verbe également présent chez Diogène Laërce : Καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ τοὺς πλείστους Περσαϊὸς φησι Πασιφῶντος εἶναι τοῦ Ἑρετρικοῦ, εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξει. Ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένης τὸν τε μικρὸν Κύρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσω καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται. « Quant aux sept autres [dialogues d'Eschine], Persée dit que la plupart sont de Pasiphon d'Érétrie et qu'il les a rangés parmi ceux d'Eschine. Mais il a aussi présenté frauduleusement comme des dialogues d'Antisthène le *Petit Cyrus*, l'*Hercule mineur* et l'*Alcibiade* et ceux d'autres auteurs. » (Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 61)

<sup>3407</sup> Alors qu'Otto Stählin (*Clemens Alexandrinus. Zweiter Band., Stromata Buch I-VI*, édition revue par Ludwig Früchtel, Berlin, Akademie-Verlag, 1985) corrige ἄχρηστος (« inutile ») en εὐχρηστος (« d'un bon usage »), Claude Mondésert (*Stromate II*, Éditions du Cerf, 1954) et Pierre Nautin (*art. cit.*, p. 286 et note 54 p. 286-287) conservent le texte de *Laurentianus*. Nous reprenons la correction adoptée par Otto Stählin, pour des raisons que nous donnons dans la section 3 du chapitre 1.

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
	genre voilé de la philosophie barbare, ce genre symbolique et énigmatique, qui est très utile, et même davantage, très nécessaire à la gnose de la vérité. <sup>3405</sup> » (II, 1, 1, 1-2)		comme de connaissances très grandes. <sup>3408</sup> » (II, 1, 2, 2-4)	
Interprétation de Pierre Nautin ( <i>art. cit.</i> , p. 286) « Clément ne mentionne pas ici l'époptie, mais seulement les sections qui la précèdent »	« (1) <i>Le larcin des Grecs</i> . Clément annonce son intention d'établir que les Grecs ont plagié les Juifs sur trois points : a) les récits de miracles, b) la théorie des vertus, c) le genre symbolique »	« (2) Clément prévoit ensuite une section apologétique destinée à la fois aux Grecs et aux Juifs et qui consistera essentiellement à citer quelques textes de l'Écriture. Cette section n'était pas annoncée dans le programme précédent. »	« (3) <i>La critique des sectes philosophiques</i> . Cela correspond à la première partie de la physique dans le plan annoncé au <i>Stromate I</i> [...] Clément ajoute ici qu'après avoir traité des philosophes, il examinera accessoirement les autres sciences dont les Grecs se vantent : les arts libéraux qui composent "l'éducation générale", puis l'astrologie, les sciences occultes et la magie. »	« Il ne répète pas la suite du programme qui reste inchangée. »

<sup>3405</sup> Ἐξῆς δ' ἂν εἴη διαλαβεῖν, ἐπεὶ κλέπτας τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνας εἶναι προσεῖπεν ἡ γραφή, ὅπως τοῦτο δι' ὀλίγων δειχθήσεται. Οὐ γὰρ μόνον τὰ παράδοξα τῶν παρ' ἡμῖν ἱστορουμένων ἀπομιμουμένους ἀναγράφειν αὐτοὺς παραστήσομεν, πρὸς δὲ τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων σκευωρουμένους καὶ παραχαράσσοντας, προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ὡς ἀπεδείξαμεν, διελέγξομεν ἔν τε τοῖς περὶ πίστεως περὶ τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ δὴ καὶ φόβου θεοῦ (*σμηῆνος* [Platon, *Ménon*, 72 a] ἀτεχνῶς τῶν ἀληθείας ἀρετῶν)· ὅσα τε ἀπαιτήσει ἢ κατὰ τὸν τόπον τὸν προκείμενον ὑποσημείωσις, περιληφθήσεται καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες, χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον. (II, 1, 1, 1-2)

<sup>3408</sup> Διαδέξεται δὲ εἰκότως τοὺς γενναίους τῶν φιλοσόφων ἔλεγχος ἀγαπητικὸς τοῦ βίου τε αὐτῶν καὶ τῆς εὐρέσεως τῶν καινῶν δογμάτων, οὐκ ἀμυνομένων ἡμῶν τοὺς κατηγορούς (πολλοῦ γε καὶ δεῖ, τοὺς εὐλογεῖν μεμαθηκότας τοὺς καταρωμένους, κἂν βλασφήμους κενῶς καταφέρωσιν ἡμῶν λόγους), ἀλλ' εἰς ἐπιστροφήν τὴν ἐκείνων αὐτῶν, εἴ πως ἐπαισχυνθεῖεν οἱ πάνσοφοι δι' ἐλέγχου βαρβάρου σωφρονισθέντες, ὡς διδεῖν ὄψε γοῦν δυνηθῆναι, ὅποια ἄρα εἴη τὰ μαθήματα, ἐφ' ἃ στέλλονται τὰς ἀποδημίας τὰς διαποντίους. Ὦν μὲν γὰρ δὴ κλέπτει, καὶ δὴ καὶ ταῦτα ἀποδεικτέα περιαιρεθείσης αὐτοῖς τῆς φιλαυτίας, ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοὺς [Fragment 101 d'Héraclite dans *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hermann Diels et Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1960-1961], ἐξευρηκέναι φρυάττονται, τούτων ὁ ἔλεγχος· κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ περὶ τῆς ἐγκυκλίου καλουμένης παιδείας, εἰς ὅσα εὐχρηστος, περὶ τε ἀστρολογικῆς καὶ μαθηματικῆς καὶ μαγικῆς γοητείας τε ἐπιδραμητέον. Αὐχοῦσι γὰρ δὴ καὶ ἐπὶ ταῖσδε οἱ Πανέλληνες ὡς μεγίσταις ἐπιστήμαις (II, 1, 2, 2-4).

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
Stromates IV, 1, 1, 1 – 3, 3	« Et je pense qu'il serait cohérent de saisir ce qui concerne le martyr et qui est le parfait, sujets qui vont embrasser, selon ce qu'exigent ces paroles, les propos qui les accompagnent, et comment il faut que mènent une vie philosophique aussi bien les esclaves que les Hommes libres, et les hommes tout comme les femmes. Dans la suite, quand nous aurons mené à bien jusqu'à ce point ce qui concerne la foi et la recherche, nous présenterons le genre symbolique, pour que, lorsque nous aurons complètement achevé à la course la partie éthique, nous indiquions de manière condensée l'utilité que les Grecs ont retirée de la philosophie barbare. <sup>3409</sup> » (IV, 1, 1, 1-2)	« Après cette esquisse, la présentation des Écritures sera exposée en résumé, contre les Grecs et contre les Juifs, ainsi que tout ce que, dans les précédents Stromates, qui, selon le début du prologue, prévoyaient de les achever en un seul développement, il a été impossible d'embrasser parce que nous avons été obligé de nous plier à l'abondance des sujets. <sup>3410</sup> » (IV, 1, 1, 3)	« Puis, après cela, quand sera mené à bien autant qu'il est possible notre exposé sur le présent sujet, il faudra étudier les éléments du discours sur la physique, tenus par les Grecs et les autres Barbares, qui concernent les principes, dans la mesure où leurs opinions nous sont parvenues, et prendre en mains les points les plus importants des conceptions des philosophes. À la suite de cela, il faudrait après cette incursion dans la théologie saisir ce qui nous a été transmis sur la prophétie, de manière à ce que, ayant démontré que les Écritures auxquelles nous croyons ont une toute-puissance qui provient d'un pouvoir absolu, puisqu'elles sont celles du Seigneur, nous puissions poursuivre selon un enchaînement logique grâce à elles et montrer à partir de là à toutes les hérésies qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant, celui qui a été annoncé authentiquement par la	« Ainsi, l'ensemble de notre projet ayant été accompli dans les exposés que, si l'Esprit le veut, nous consacrerons à ce besoin urgent (car elle est grande la nécessité de ce qui doit être dit avant la vérité), nous passerons alors à la physique vraiment gnostique, puisque nous aurons été initiés aux petits mystères avant les grands, de manière à ce qu'il n'y ait plus aucun obstacle à la hiérophantie vraiment divine, puisque ce qui doit être examiné et transmis auparavant aura fait l'objet d'une purification et d'une typologie préalables. En tout cas, la physique de tradition gnostique conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'époptie, dépend d'une présentation sur la cosmogonie et de là, s'élève au genre théologique. Pour ces raisons, il sera normal que nous commençons la tradition à partir de la genèse racontée par le prophète, en réfutant aussi en

<sup>3409</sup> Ἀκόλουθον δ' ἂν οἶμαι περί τε μαρτυρίου διαλαβεῖν καί τις ὁ τέλειος, οἷς ἐμπεριληφθήσεται κατὰ τὴν ἀπαίτησιν τῶν λεχθησομένων τὰ παρεπόμενα, καὶ ὡς ὁμοίως τε φιλοσοφητέον δούλω τε καὶ ἐλευθέρῳ κἂν ἀνὴρ ἢ γυνὴ τὸ γένος τυγχάνη· τὰ τε ἐξῆς περί τε πίστεως καὶ περί τοῦ ζητεῖν προσαποπληρώσαντες τὸ συμβολικὸν εἶδος παραθησόμεθα, ἵν' ὡς ἐν ἐπιδρομῇ τὸν ἠθικὸν συμπερανάμενοι λόγον κεφαλαιωδῶς παραστήσωμεν τὴν εἰς Ἑλληνας ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας διαδοθεῖσαν ὠφέλειαν.

<sup>3410</sup> Μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν ἢ τε πρὸς τοὺς Ἑλληνας καὶ ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομήν τῶν γραφῶν ἐκθεσις παραδοθήσεται καὶ ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου Στρωματεῦσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἐνὶ προθεμένους τελειώσειν ὑπομνήματι τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαιῶς δουλεύουσαι περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο.



	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
			Loi et les Prophètes, et également par le bienheureux évangile. Beaucoup de discussions contre les hétérodoxes nous attendent, où nous nous efforcerons de détruire ce qu'ils ont publié par écrit et de les persuader, même contre leur gré, en les réfutant par les Écritures elles-mêmes. <sup>3411</sup> » (IV, 1, 2, 1-3)	détails les opinions des hétérodoxes en nous efforçant autant que possible de les détruire. <sup>3412</sup> » (IV, 1, 3, 1-3)
Interprétation de Pierre Nautin ( <i>art. cit.</i> , p. 288-289) « Nous retrouvons les trois mêmes sections préparatoires que dans le programme précédente mais suivies de l' "épopée" finale, et nous obtenons quelques	« (1) <i>Le larcin des Grecs</i> . Clément cite à nouveau deux des trois domaines dans lesquels s'est produit ce larcin : a) la théorie des <i>vertus</i> , parmi lesquelles, on s'en souvient, Clément nommait la foi ; celle-ci l'amènera à traiter aussi du martyr ; b) le <i>genre symbolique</i> . Il n'est pas fait mention du troisième domaine	« (2) <i>La section apologétique</i> . Clément nous disait au <i>Stromate II</i> qu'elle viserait à la fois les Grecs et les Juifs et consisterait à prendre quelques textes de l'Écriture. Il la présente pareillement ici comme un "exposé succinct de l'Écriture contre les Grecs et contre les Juifs". »	« (3) <i>La critique des sectes</i> . Nous reconnaissons dans la troisième section la <i>première partie de la physique</i> , qui doit comporter l'exposé et la réfutation des opinions des sectes. Clément précise que ces dernières sont de deux sortes : a) il traitera d'abord des <i>philosophes</i> pour discuter ce qu'ils ont dit sur les principes ; b) puis il passera aux <i>hérétiques</i> : à	« (4) <i>L'épopée</i> ou <i>seconde partie de la physique</i> ("la physique réellement gnostique"). Clément précise qu'elle commencera par un commentaire du récit de la Genèse sur la création. Il ajoute qu'il exposera aussi "à leur place, les doctrines des hétérodoxes" en essayant de les réfuter. Ces hérétiques ne sont plus ceux qui auront été réfutés dans la section

<sup>3411</sup> Ἐπὶ τούτοις ὕστερον πληρωθείσης ὡς ἐνὶ μάλιστα τῆς κατὰ τὰ προκείμενα ἡμῖν ὑποτυπώσεως τὰ περὶ ἀρχῶν φυσιολογηθέντα τοῖς τε Ἑλλησι τοῖς τε ἄλλοις βαρβάροις, ὅσων ἦκον εἰς ἡμᾶς αἱ δόξαι, ἐξιστορητέον καὶ πρὸς τὰ κυριώτατα τῶν τοῖς φιλοσόφοις ἐπινενοημένων ἐγχειρητέον. Οἷς ἐπόμενον ἂν εἴη μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας τὰ περὶ προφητείας παραδεδομένα διαλαβεῖν, ὡς καὶ τὰς γραφὰς αἷς πεπιστευκάμεν κυρίας οὐσας ἐξ ἀθθεντείας παντοκρατορικῆς ἐπιδείξαντας προΐεναι δι' αὐτῶν εἰρμῶ δύνασθαι <καὶ> ἀπάσαις ἐντεῦθεν ταῖς αἰρέσεσιν ἓνα δεικνύναι θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον. Πολλοὶ δὲ ἡμᾶς αἱ πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους ἀντιρρήσεις ἐκδέχονται πειρωμένους τὰ τε ὑπ' αὐτῶν προκομιζόμενα ἐγγράφως διαλύεσθαι πείθειν τε αὐτοὺς καὶ ἄκοντας, δι' αὐτῶν ἐλέγχοντας τῶν γραφῶν. (IV, 1, 2, 1-3)

<sup>3412</sup> Τελειωθείσης τοίνυν τῆς προθέσεως ἡμῖν ἀπάσης ἐν οἷς, ἐὰν θελήσῃ τὸ πνεῦμα, ὑπομνήμασι πρὸς τὴν κατεπεΐγουσαν ἐξυπηρετοῦμεν χρεῖαν (πολλὴ γὰρ ἡ τῶν προλέγεσθαι ὀφειλομένων τῆς ἀληθείας ἀνάγκη), τότε δὴ τὴν τῶ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν, τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μνηθέντες μυστηρίων, ὡς μηδὲν ἐμποδῶν τῇ θεῖα ὄντως ἱεροφαντίᾳ γίνεσθαι προκεκαθαρμένων καὶ προδιατετυπωμένων τῶν προῖστορηθῆναι καὶ προπαραδοθῆναι δεόντων. Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. Ὅθεν εἰκότως τὴν ἀρχὴν τῆς παραδόσεως ἀπὸ τῆς προφητευθείσης ποιησόμεθα γενέσεως, ἐν μέρει καὶ τὰ τῶν ἑτεροδόξων παρατιθέμενοι καὶ ὡς οἷόν τε ἡμῖν διαλύεσθαι πειρώμενοι. (IV, 1, 3, 1-3)

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
précisions supplémentaires sur l'ensemble. »	(les récits de miracles), qui est accessoire pour Clément. Enfin la dernière phrase nous confirme que cette section correspond à l' <i>éthique</i> . »		leur propos il commencera par traiter de la prophétie et de l'autorité des Écritures, après quoi il prouvera que l'Ancien Testament et le Nouveau annoncent un seul et même Dieu. Cette démonstration est dirigée en premier chef contre Marcion. Cependant Clément déclare expressément qu'il combatta "toutes les hérésies". Il prévoit même que ses discussions avec les hérétiques seront longues, parce qu'il projette, d'une part, d'examiner "ce qu'ils ont publié dans des écrits" et de le réfuter et, d'autre part, de leur opposer une démonstration de la vérité par l'Écriture. »	précédente, mais ceux qui ont émis des opinions répréhensibles sur les premiers chapitres de la Genèse, tels Hermogène, Tatien et Jules Cassien. »
Stromates VI, 1, 1, 1-4	« Et le sixième et le septième <i>Stromate de nos notes gnostiques selon la vraie philosophie</i> , pris ensemble, en développant par écrit l'exposé éthique achevé avec eux et en présentant qui est le gnostique par sa vie, progressent en montrant aux philosophes qu'il n'est aucunement athée, comme ils le prétendent, mais qu'il est le seul à être vraiment pieux, en exposant de manière condensée la forme de culte du	« Ainsi, quand les Grecs auront appris clairement à partir de ce que nous aurons dit ici, que ce sont eux qui, de manière impie, commettent le sacrilège de persécuter l'ami de Dieu, alors, nos exposés progressant selon la nature des <i>Stromates</i> , il faudra résoudre les difficultés soulevées contre nous par les Grecs et par les Barbares à		

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
	gnostique, tout ce qu'il n'est pas dangereux d'inscrire dans un écrit aide-mémoire <sup>3413</sup> » (VI, 1, 1, 1)	propos de la venue du Seigneur. <sup>3414</sup> » (VI, 1, 1, 4)		
Interprétation de Pierre Nautin ( <i>art. cit.</i> , p. 290)	« Au début du <i>Stromate</i> VI, Clément indique que nous sommes dans l'"éthique" et que pour l'achever il va consacrer "le VIe et le VIIe Stromate" à démontrer que le vrai gnostique n'est pas athée »	« Ceci fait allusion à la <i>section apologétique</i> déjà annoncée aux <i>Stromates</i> II et IV. Nous apprenons : (1) qu'elle concernera l'Incarnation ; (2) qu'elle sera traitée dans les <i>Stromates</i> eux-mêmes, immédiatement après "le VIe et le VIIe", donc qu'elle commencera au <i>Stromate</i> VIII. »		
Stromates VII, 15, 89, 1		« Et puisqu'il est cohérent de nous défendre contre les griefs qui nous sont adressés par les Grecs et par les Juifs, et puisque dans certaines de ces difficultés, comme nous l'avons déjà dit, ce sont aussi les sectes de l'autre enseignement [les hérétiques chrétiens] qui leur viennent en aide, il serait bien que, supprimant d'abord les		

<sup>3413</sup> Ὁ δὲ δὴ ἔκτος καὶ ὁμοῦ ὁ ἕβδομος ἡμῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεύς, διαγράψας ὡς ἐνί μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιοῦμενον καὶ παραστήσας, ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστικός, πρόεισι δειξῶν τοῖς φιλοσόφοις οὐδαμῶς ὡς ἄθεον τοῦτον, ὡς ὑπειλήφασιν, μόνον δὲ τῶ ὄντι θεοσεβῆ, τὸν τρόπον τῆς θρησκείας τοῦ γνωστικοῦ κεφαλαιωδῶς ἐκτιθέμενος, ὅσα γε εἰς γραφὴν ὑπομνηστικὴν ἀκίνδυνον ἐγχαράξαι (VI, 1, 1, 1)

<sup>3414</sup> Ἐναργῶς οὖν τῶν Ἑλλήνων μαθόντων ἐκ τῶν λεχθησομένων διὰ τῶνδε ἡμῶν, ὡς ἀνοσίως τὸν θεοφιλῆ διώκοντες ἀσεβοῦσιν αὐτοί, τότε ἤδη, προϊόντων τῶν ὑπομνημάτων κατὰ τὸν τῶν Στρωματέων χαρακτήρα, ἐπιλυτέον τά τε ὑπὸ Ἑλλήνων τά τε ὑπὸ βαρβάρων προσαπορούμενα ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας. (VI, 1, 1, 4)

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
		obstacles, nous soyons prêts pour les solutions de ces difficultés, lorsque nous passerons au Stromate suivant. <sup>3415</sup> » (VII, 15, 89, 1)		
Interprétation de Pierre Nautin ( <i>art. cit.</i> , p. 290)		« Clément veut dire ceci : puisque le <i>Stromate</i> suivant doit répondre aux objections des Grecs et des Juifs et que les hérétiques leur fournissent un argument contre nous, parlons un peu de ces derniers et nous serons ainsi en meilleure condition pour résoudre les difficultés (ἀποριῶν) des Grecs et des Juifs. Ces ἀπορίαι sont les "προσαπορούμενα au sujet de la venue du Seigneur" dont il est question au début du <i>Stromate</i> VI, c'est-à-dire les difficultés auxquelles doit répondre la <i>section apologétique</i> . Clément nous confirme que cette section commencera au "Stromate suivant", <i>Stromate</i> VIII. »		
Stromates VII, 18, 110, 4	« Maintenant que nous avons terminé ces exposés préalables et que le développement			

<sup>3415</sup> Ἐπειδὴ δὲ ἀκόλουθόν ἐστι πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων ἐπιφερόμενα ἡμῖν ἐγκλήματα ἀπολογήσασθαι, συνεπιλαμβάνονται δὲ ἔν τισι τῶν ἀποριῶν ὁμοίως τοῖς προειρημένοις καὶ αἱ περὶ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν αἱρέσεις, εὖ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδῶν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προΐεναι Στρωματέα.

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
	éthique a été esquissé de façon condensée, en semant çà et là, comme nous l'avions promis, et en tout sens, les braises des doctrines de la vraie gnose, de manière que trouver les saintes traditions ne soit pas facile au premier venu des non initiés, poursuivons selon notre promesse. <sup>3416</sup> »			
Interprétation de Pierre Nautin ( <i>art. cit.</i> , p. 291)	« Enfin, dans la dernière page du même <i>Stromate</i> VII, Clément nous avertit que l'éthique est achevée (VII, xviii, 110, 4 τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος). »	« Doivent donc suivre d'après les renseignements glanés plus haut : (1) la <i>section apologétique</i> contre les Grecs et les Juifs à propos de l'Incarnation, section dont il est prévu qu'elle commencera avec le <i>Stromate</i> VIII »	« (2) la <i>première partie de la physique</i> , qui doit discuter : a) les opinions des <i>philosophes</i> sur les principes ; b) les doctrines des <i>hérétiques</i> »	« (3) la <i>seconde partie de la physique</i> , ou <i>époptie</i> , qui commencera par un commentaire des chapitres de la <i>Genèse</i> sur la création. »
Réalisation du « programme » dans les <i>Stromates</i> selon Pierre Nautin ( <i>cf. art. cit.</i> , p. 28)	<p style="text-align: center;"><i>Stromates</i> I-VII</p> <p>Reprenant les trois points annoncés en II, 1, 1, 1-2, Pierre Nautin considère que Clément « traitera d'abord des <i>vertus</i> aux <i>Stromates</i> II à IV, puis du <i>genre symbolique</i> au <i>Stromate</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Stromates</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Stromate</i> VIII, 1, 1, 1 – 8, 24, 6</p> <p>« Clément prévoyait d'abord une <i>section apologétique</i> sur les ἀπορίαι, les προσαπορούμενα des Grecs et des Juifs [...] Le verbe ἀπορεῖν se retrouve précisément au</p>	<p style="text-align: center;"><i>Hypotyposes</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Stromate</i> VIII, 9, 25, 1 – 33, 9 et <i>Excerpta ex Theodoto</i></p> <p>a) « les opinions des <i>philosophes</i> "sur les principes" » : « <i>Str</i> VIII, ix, 25, 1 à 33, 9 traite des différentes espèces de "causes" selon les philosophes grecs, la</p>	<p style="text-align: center;"><i>Eclogae propheticae</i></p> <p>« (3) Enfin viendrait la <i>seconde partie de la physique</i> ou <i>époptie</i>, dont le début devait commenter le récit de la création dans la <i>Genèse</i> (<i>Str</i>. IV, 1, 3, 1-2). C'est l'objet des <i>Eclogae</i> : les premiers fragments concernent les deux</p>

<sup>3416</sup> Τούτων ἡμῖν προδιηνυσμένων καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος, σποράδην, ὡς ὑπεσχίμεθα, καὶ διερριμμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπείραντες δογμάτων, ὡς μὴ ῥάδιαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὔρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν.

	Éthique	Apologétique	Physique	
			Première partie de la physique	Seconde partie de la physique
	<p>V, enfin des <i>récits de miracles</i> en quelques pages du <i>Stromate VI</i> » (<i>art. cit.</i>, p. 286).</p> <p>L'éthique est achevée à la fin du <i>stromate VII</i>. (<i>cf. art. cit.</i>, p. 291)</p>	<p>début de <i>Str.</i> VIII (1, 1, 1) [...] La correspondance verbale que je viens de signaler (ἀπορία / ἀπορεῖν) est un bon indice que nous sommes au début de la section apologétique prévue pour le <i>Stromate VIII</i>, mais nous n'en avons que les préliminaires ; l'excerpteur a négligé la partie principale qui répondait par des textes de l'Écriture à ces ἀπορία des Grecs et des Juifs sur l'Incarnation » (<i>art. cit.</i>, p. 291).</p>	<p>notion de "cause" étant étroitement liée à celle de "principe". »</p> <p>b) « les doctrines des <i>hérétiques</i> ; Clément annonçait en particulier son intention de critiquer longuement des écrits laissés par les hérétiques (<i>Str.</i> IV, i, 2, 3). Cela correspond tout à fait aux <i>Excerpta ex Theodoto</i> discutant dans le détail un ouvrage valentinien. » (<i>art. cit.</i>, p. 292).</p>	<p>premiers versets de la <i>Genèse</i>, puis on trouve le troisième verset ("Que la lumière soit ") cité en 38, 1. Il y a plus : Clément annonçait dans son programme que cette section réfuterait "à leur place" certains hérétiques (<i>Str.</i> IV, i, 3, 3), et le fait est que les <i>Eclogae</i> nomment pour les critiquer Tatien (38, 1) et Hermogène (46, 2). » (<i>art. cit.</i>, p. 292).</p>



## Annexe G

### Temps et lieu dans l'introduction des sections narratives minimales de l'Évangile selon Marc

À partir des présupposés dont nous rendons compte supra (Première partie, chapitre 1, 1, B, a), nous présentons ci-dessous l'ensemble des sections narratives minimales de l'Évangile selon Marc, en prenant en compte les fins supplémentaires longue et brève, ainsi que les deux passages de l'Évangile plus spirituel selon Marc cités dans la Lettre à Théodore de Clément d'Alexandrie. Rappelons que les sections narratives minimales sont d'abord des divisions de l'Évangile selon Marc en tant que récit : il s'agit donc d'unités d'action, souvent délimitées par, d'une part, la mention d'un état initial et, d'autre part, la mention d'un état final ou par l'apparition d'un personnage puis, pour ainsi dire, sa sortie de scène. Il ne s'agit cependant pas des unités minimales du texte de Marc. Ainsi, le fait que certaines sections forment en un « sandwich<sup>3417</sup> », c'est-à-dire qu'elles soient structurées en chiasme, supposent qu'elles sont constituées d'au moins trois unités. Ainsi, nous montrons infra, dans l'annexe H que les vingt premières sections minimales narratives correspondent à vingt-six unités.

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ou δι' ἡμερῶν (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par πάλιν ou εὐθύς, suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction (Marc 1, 1 et introduction par γίγνομαι ou εἶμι seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
89 sections dans l'Évangile selon Marc + 2 sections dans l'Évangile plus secret selon Marc + 5 sections dans la fin supplémentaire longue <sup>3418</sup>	17 sections dans l'Évangile selon Marc + 1 section dans l'Évangile plus secret selon Marc + 1 section dans la fin supplémentaire brève + 4 sections dans la fin supplémentaire longue	2 sections dans l'Évangile selon Marc	31 sections dans l'Évangile selon Marc + 1 section dans l'Évangile plus secret selon Marc	15 sections dans l'Évangile selon Marc + 1 section dans la fin supplémentaire longue	12 sections dans l'Évangile selon Marc	12 sections dans l'Évangile selon Marc + 1 section dans la fin supplémentaire brève
Introduction (1, 1-3)						Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ...

<sup>3417</sup> Cf. Frans Neyrinck, *Duality in Mark*, op. cit., p. 133 et supra, Première partie, chapitre 3, B, b.

<sup>3418</sup> Cf. supra, annexe B.



Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
L'activité de Jean le Baptiste (1, 4-8)						Ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων... (γίγνομαι seul)
Le baptême de Jésus (1, 9-11)		Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις...				
Le temps au désert (1, 12-13)					Καὶ εὐθύς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.	
La proclamation du Règne de Dieu par Jésus (1, 14-15)	Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν...					
L'appel de Simon et André (1, 16-18)			Καὶ παράγων δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν...			
L'appel de Jacques et Jean (1, 19-20)				Καὶ προβάς ὀλίγον, εἶδεν ...		
Le premier enseignement et le premier exorcisme (1, 21-28) <sup>3419</sup>			Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καπερναοῦμ...			

<sup>3419</sup> Le récit lie étroitement les deux actions. Elles ont lieu toutes les deux dans la synagogue de Capharnaüm (Jésus y entre en 1, 21 et en sort en 1, 29) et la libération par Jésus d'un possédé est, dans la réaction de la foule, rapproché de l'enseignement qu'il vient de donner : « Et tous furent stupéfaits et ils discutaient entre eux en disant : "Qu'est-ce que c'est ? Un enseignement nouveau, donné avec autorité, et il donne des ordres aux esprits impurs et ils lui obéissent." » (Καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοῦς, λέγοντας : Τί ἐστὶν τοῦτο ; Διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασιν τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.) (1, 27)

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
La guérison de la belle-mère de Simon (1, 29-31)					Καὶ εὐθύς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες...	
Nombreuses guérisons (1, 32-34)	Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδου ὁ ἥλιος, ἔφερον...					
Jésus se retire et ses disciples le cherchent (1, 35-38)	Καὶ πρῶτ' ἔννυχας ἀναστὰς ἐξῆλθεν...					
Activité de Jésus en Galilée (1, 39)				Καὶ ἦλθεν κηρύσσων...		
Guérison d'un lépreux (1, 40-45)				Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός...		
Guérison d'un paralytique (2, 1-12)					Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καπερναοὺμ δι' ἡμερῶν...	
Enseignement au bord de la mer (2, 13)					Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν...	
Appel de Lévi (2, 14)				Καὶ παράγων εἶδεν...		
Controverse sur le repas avec les publicains et les pêcheurs (2, 15-17)			Καὶ γίνεται ἐν τῷ κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ...			
Controverse sur le jeûne (2, 18-22)						Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου... (εἰμί seul)
Controverse sur le sabbat (2, 23-28)	Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασι...					

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Guérison d'un homme à la main asséchée (3, 1-6)					Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν...	
Une foule se rassemble pour suivre Jésus, beaucoup de guérisons et beaucoup d'exorcismes (3, 7-12)			Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν...			
L'établissement des douze (3, 13-19)			Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος...			
Controverse sur l'exorcisme et sur la famille de Jésus (3, 20-35) <sup>3420</sup>			Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον...			

<sup>3420</sup> Les deux controverses sont étroitement liées selon une structure en « sandwich » donc il faut scinder. En 3, 21, « ceux qui étaient proches de lui [Jésus], après l'avoir entendu, sortirent pour se saisir de lui, car ils disaient : "Il est hors de lui-même." » (Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν · ἔλεγον γὰρ ὅτι Ἐξέστη.) Nous comprenons la formule « ceux qui étaient proches de lui » (οἱ παρ' αὐτοῦ) comme désignant la parenté de Jésus, selon un emploi fréquent de la préposition *παρά*. Les versets qui suivent mettent en section d'autres personnes s'opposant à l'action de Jésus, des « scribes descendus de Jérusalem », formulant à son encontre deux autres accusations, être possédé et obéir à Bézéboul : « Et les scribes descendus de Jérusalem disaient : "Bézéboul le possède." et "C'est par le chef des démons qu'il déloge les démons." » (Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει, καὶ ὅτι Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.) (3, 22) Jésus leur répond par un discours en paraboles (« Et les ayant appelés près de lui, en paraboles il leur disait... ») Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτούς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς (3, 22 a). C'est seulement après un bref commentaire du narrateur à la fin de cette prise de parole (3, 30) que le récit concerne à nouveau la famille de Jésus, avec l'arrivée de la mère et des frères de Jésus : « Et vinrent sa mère et ses frères et, se tenant dehors, ils envoyèrent des gens vers lui pour l'appeler » (Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτόν, καλοῦντες αὐτόν.) (3, 31). (James R. Edwards notamment identifie cette construction en sandwich en *Marc 3, 20-35*. (« Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives », *Novum Testamentum*, 1989, p. 193-216, p. 209-210.)

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Deuxième discours en paraboles (4, 1-32) <sup>3421</sup>					<i>Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν.</i>	
Sommaire <sup>3422</sup> sur l'enseignement de Jésus (4, 33-34)						<i>Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς... (verbe de parole)</i>
Miracle de la tempête apaisée (4, 35-41)	<i>Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὀψίας γενομένης...</i>					
Exorcisme au pays des Geraséniens (5, 1-20)			<i>Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης, εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν.</i>			
Guérison de la fille de Jaïre et d'une femme ayant des					<i>Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ πάλιν εἰς τὸ πέραν...</i>	

<sup>3421</sup> Le premier discours « en paraboles » a eu lieu dans le chapitre 3 : « Et les ayant appelés près de lui, en paraboles il leur disait... » (*Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτούς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς...*) (3, 22 a).

<sup>3422</sup> Nous reprenons le concept de « sommaire » à Gérard Genette (*Figures III*, Éditions du Seuil, 1972). Ce chercheur définit le « sommaire » comme un moment où le « temps du récit » est inférieur au « temps de l'histoire », autrement dit, où la narration est plus rapide que les faits rapportés. Le résumé fait partie de tels moments du récit. L'emploi de l'imparfait à valeur de répétition en 4, 33-34 nous paraît caractéristique d'un sommaire : « Et par beaucoup de paraboles de ce genre il leur disait la parole, comme ils pouvaient l'écouter, et sans parabole il ne leur parlait pas, mais en particulier, à ses disciples particuliers, il dénouait tout. » (*Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκοῦειν ἄνευ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.*) (4, 33-34) Le narrateur rend compte ici en même temps d'un nombre indéfinissable de moments au cours desquels Jésus a enseigné à la foule en paraboles et aux disciples sans faire usage d'un tel langage.

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
pertes de sang (5, 21-43) <sup>3423</sup>						
Polémique sur l'origine de Jésus (6, 1-6 a)			Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν, καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ...			
Sommaire sur l'enseignement de Jésus (6, 6 b)			Καὶ περιῆγεν τὰς κόμας κύκλω...			
Envoi des disciples, instructions à leur encontre et actions accomplies par eux (6, 7-13)						Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα... (verbe de parole)
Analepse sur la mort de Jean (6, 14-29)						Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης...(verbe d'écoute)
Retour de mission des disciples (6, 30-31)				Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν...		
Première multiplication de pains et de poissons (6, 32-44)			Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον...			

<sup>3423</sup> Il s'agit à nouveau d'une construction en sandwich (cf. partie 1, chapitre 1, 1 B a).

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Jésus renvoie la foule et prie (6, 45-46)					<i>Καὶ εὐθύς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον, καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν...</i>	
Marche sur les eaux (6, 47-53)	<i>Καὶ ὀψίας γενομένης, ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης...</i>					
Nombreuses guérisons (6, 54-55)			<i>Καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ...</i>			
Sommaire de multiples guérisons (6, 56)			<i>Καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο εἰς κόμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς, ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐτίθεισαν...</i>			
Controverse sur la pureté dans l'alimentation et explications aux disciples à ce sujet (7, 1-23) <sup>3424</sup>				<i>Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι...</i>		

<sup>3424</sup> Parce que Jésus répond à ses disciples qui lui demandent une explication quant au discours qu'il a adressé auparavant aux scribes, nous considérons que l'échange public avec les scribes et les paroles aux disciples constituent une seule et même section, malgré le changement de lieu et de personnages (« Et quand il fut entré dans une maison

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Exorcisme de la fille d'une femme grecque, syro-phénicienne (7, 24-30)			<i>Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου...</i>			
Guérison d'un sourd ayant de la difficulté à parler (7, 31-37)					<i>Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, ἀνά μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως.</i>	
Seconde multiplications de pains et de poissons (8, 1-9)		<i>Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, πάλιν πολλοῦ ὄντος...</i>				
Refus d'un signe aux pharisiens (8, 10-12)					<i>Καὶ εὐθύς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.</i>	
Avertissement et reproches aux disciples (8, 13-21)					<i>Καὶ ἀφείς αὐτοὺς πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.</i>	
Guérison d'un aveugle (8, 22-26)			<i>Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν.</i>			

après avoir quitté la foule, ses disciples l'interrogeaient sur la parabole. » (*Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν*) (7, 17).

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Questions aux disciples sur l'identité de Jésus, réponse de Simon, première annonce de la mise à mort et de la résurrection, reproches de Pierre et réponse de Jésus (8, 27 – 9, 1) <sup>3425</sup>			Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ...			
Transfiguration (9, 2 -10)	Καὶ μετὰ ἡμέρας ἐξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλόν...					
Dialogue sur Élie (9, 11-13)						Καὶ ἐπηρώτων αὐτόν... (verbe de parole)

<sup>3425</sup> Même si le lien thématique n'est pas explicite, nous considérons que l'ensemble de ces paroles échangées entre Jésus et ses disciples, notamment Pierre, constitue une même section et qu'il n'y a pas de rupture entre le dialogue sur l'identité de Jésus (8, 27-30) et les paroles qui suivent sur la souffrance du « Fils de l'Homme » (8, 31-33) et de ceux qui voudront le suivre (8, 34-9, 1). Entre les deux, le narrateur ne marque ni de changement de temps ni de changement de lieu (tout arrive « en direction des villages de Césarée de Philippe, sur le chemin » (*εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου: καὶ ἐν τῇ ὁδῷ*) (8, 27) et aucun personnage nouveau n'apparaît : Pierre joue d'ailleurs un rôle majeur dans chacune des deux parties de cette discussion, en désignant Jésus comme « le Christ » (8, 29) et en lui adressant des reproches après l'annonce des souffrances et de la résurrection du Fils de l'Homme (« Pierre commença à lui faire des reproches ») (*ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ*) (8, 32).



Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Exorcisme d'un enfant et dialogue avec les disciples sur leur incapacité à avoir chassé cet esprit (9, 14-29) <sup>3426</sup>				Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητάς...		
Deuxième année de la mise à mort et de la résurrection (9, 30-32)			Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπηρώτων...			
Discussion avec les disciples (9, 33-50) <sup>3427</sup>			Καὶ ἦλθον εἰς Καπερναοῦμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος...			
Enseignement de Jésus (10, 1) <sup>3428</sup>			Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου...			

<sup>3426</sup> Nous considérons à nouveau que l'unité d'intrigue prime sur le changement de personnages et de lieu qui survient en 9, 28 (« Et quand il fut entré dans une maison ses disciples l'interrogeaient en privé : "Nous, nous n'avons-nous pas pu le chasser ?" ») (Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτὸν ὅτι Ἐμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;) (9, 28).

<sup>3427</sup> L'échange entre Jésus et les disciples est ininterrompu entre 9, 33 et 9, 50 bien que les questions abordées soient très diverses.

<sup>3428</sup> Cf. la présentation de cette annexe.

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Controverse sur la répudiation (10, 2-12) <sup>3429</sup>				Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι...		
Bénédition des petits enfants (10, 13-16)				Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία...		
Entretien avec l'homme riche et dialogue avec les disciples sur les richesses et le salut (10, 17-31)				Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, προσδραμῶν εἰς ...		
Troisième annonce de la mise à mort et de la résurrection (10, 32-34)			Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα...			
<i>Résurrection d'un jeune homme à Béthanie (Première partie du premier extrait d'un « Évangile plus spirituel selon Marc » dans la</i>			<i>καὶ ἔρχονται εἰς Βηθανίαν...</i>			

<sup>3429</sup> À nouveau, nous considérons que l'échange avec les disciples « sur le chemin de la maison » (*εἰς τὴν οἰκίαν*) (10, 10), en 10, 10-12, poursuit et précise le dialogue entre Jésus et les Pharisiens en 10, 2-9.

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Lettre à Théodore, p. 2, 23- p. 3, 6) <sup>3430</sup>						
Enseignement donné à lui en privé (Seconde partie de ce premier extrait, p. 3, 7-11)	<i>Καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ- ἐπέταξεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς...</i>					
Demande de Jacques et Jean et réponse de Jésus (10, 35-45) <sup>3431</sup>				<i>Καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου, λέγοντες...</i>		
Jésus refuse de recevoir trois femmes (10, 46 a + second extrait de la Lettre à Théodore p. 3, 15) <sup>3432</sup>			<i>Καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχὼ...</i>			

<sup>3430</sup> Le premier passage cité est nettement situé par l'auteur de la *Lettre à Théodore* après ce qui constitue pour nous le verset 34 du dixième chapitre de l'*Évangile selon Marc* : « Par exemple après "ils étaient sur le chemin montant à Jérusalem" [10, 32 a] et les mots qui suivent jusqu'à "après trois jours, il sera relevé" [fin de 10, 34] il [l'*Évangile plus spirituel*] ajoute, mot pour mot : "Et ils viennent à Béthanie... "» (Ἀμέλει μετὰ τὸ, « ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα », καὶ τὰ ἐξῆς ἕως, « μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. » ὅδε ἐπιφέρει κατὰ λέξιν · Καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχὼ...) (p. 2, 20-23). « Après cela on trouve les mots suivants : « Et Jacques et Jean s'approchent de lui » (10, 35) et toute la péricope. » (Ἐπὶ μὲν τούτοις ἔπεται τὸ « καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης » καὶ πᾶσα ἡ περικοπή.) (p. 3, 11)

<sup>3431</sup> La demande Jacques et Jean n'est pas directement liée à l'annonce de la mise à mort et de la résurrection (10, 32-34) qui la précède dans l'*Évangile selon Marc*. L'existence d'un récit prenant place entre ces deux sections dans l'*Évangile plus spirituel selon Marc* confirme cette indépendance des deux échanges entre Jésus et ses disciples.

<sup>3432</sup> Nous nous fondons sur la façon dont Clément situe cet extrait par rapport à l'*Évangile selon Marc* : « après "et il arrive à Jéricho" [*Marc* 10, 46 a] il ajoute seulement : "Et il y avait là..." » (μετὰ δὲ τὸ, « καὶ ἔρχεται εἰς Ἰεριχὼ » ἐπάγει μόνον, « καὶ ἦσαν ἐκεῖ... ») (p. 3, 14-15).

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Guérison de l'aveugle Bartimée (10, 46b-52)			καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχώ...			
Entrée de Jésus à Jérusalem (11, 1-10)			Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱερουσαλήμ...			
Premier passage de Jésus dans le Temple de Jérusalem (11, 11)			Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν...			
Jésus maudit le figuier, purifie le Temple et parle à ses disciples de la prière (11, 12-26) <sup>3433</sup>	Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας, ἐπέειπεν.					
Controverse sur l'autorité de Jésus (11, 27-33)			Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα . καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ...			
Troisième discours en paraboles (12, 1-12)						Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λέγειν... (verbe de parole)

<sup>3433</sup> La malédiction du figuier (11, 12-14 et 20-21) et les actions de Jésus dans le Temple (11, 15-18) sont construits en sandwich, avec une phrase de transition mentionnant une nuit passée par Jésus à Béthanie (11, 19). Les paroles sur la prière (11, 22-26) sont liées à ce qui précède parce qu'elles sont présentées comme la réponse de Jésus à la constatation faite par Pierre que le figuier maudit a été asséché : « Et, en réponse, Jésus leur dit... » (Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς...) (11, 22).

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Controverse sur le tribut à payer à César (12, 13-17)				<i>Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινὰς τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν...</i>		
Controverse sur la résurrection et dialogue sur le premier des commandements (12, 18-34) <sup>3434</sup>				<i>Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν...</i>		
Enseignement sur le Christ et mise en garde contre les scribes (12, 35-40)						<i>Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν, διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ... (verbe de parole)</i>
Parole sur une pauvre veuve (12, 41-44)			<i>Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου...</i>			
Annonce de la destruction du Temple (13, 1-2)			<i>Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ, λέγει αὐτῷ ...</i>			
Discours sur des événements à venir (13, 3-37)			<i>Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ...</i>			

<sup>3434</sup> Les deux discussions sont liées : la personne interrogeant Jésus sur le premier des commandements est « un des scribes, les ayant entendu discuter [Jésus et les Sadducéens] et voyant qu'il leur avait bien répondu » (*εἷς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς*) (12, 28).

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Les prêtres et les scribes cherchent à arrêter Jésus, Jésus et la femme à Béthanie, Judas promet de livrer Jésus (14, 1-11) <sup>3435</sup>	Ἦν δὲ τὸ Πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας					
Préparation du repas de la Pâque (14, 12-16)	Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ Πάσχα ἔθουον...					
Repas de la Pâque (14, 17-25)	Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.					
Jésus annonce la dispersion des disciples (14, 26-31)			Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.			
Prière à Gethsémani (14, 32-42)			Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανί...			
Arrestation de Jésus (14, 43-52)					Καὶ εὐθύς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας...	

<sup>3435</sup> Il s'agit d'une nouvelle construction en sandwich : le narrateur présente successivement la recherche par les prêtres et les scribes d'un moyen d'arrêter Jésus (14, 1-2), les événements du repas de Béthanie (14, 3-9) et l'entretien entre les grands-prêtres et Judas, qui promet de leur livrer Jésus (14, 10-11).

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Entretien de Jésus avec le grand-prêtre et triple reniement de Pierre (14, 53-72)				<i>Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα...</i>		
Jugement de Pilate (15, 1-15)	<i>Καὶ εὐθύς ἐπὶ τὸ πρῶτῳ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς...</i>					
Couronnement de Jésus par les soldats (15, 16-20)			<i>Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστὶν πραιτώριον...</i>			
Portement de la croix par Simon de Cyrène (15, 21)				<i>Καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον... (verbe d'action et verbe de mouvement)</i>		
Chemin vers le Golgotha (15, 22)			<i>Καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον...</i>			
Jésus refuse de boire le vin mêlé de myrrhe (15, 23)						<i>Καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον... (verbe d'action)</i>
Crucifixion de Jésus et de deux bandits (15, 24-28)						<i>Καὶ σταυροῦσιν αὐτόν... (verbe d'action)</i>

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
Moqueries de la part des passants, des grands-prêtres et des scribes (15, 29-32)						Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν... (verbe de parole)
Ténèbres sur la terre (15, 33)	Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης, σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν...					
Mort de Jésus (15, 34-41)	Καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ...					
Enterrement de Jésus par Joseph d'Arimathie (15, 42-47)	Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον...					
Achat d'aromates par les deux Marie et Salomé (16, 1)	Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου...					
Les femmes et le jeune homme en blanc (16, 2-8)	Καὶ λίαν πρῶτ' τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον...					
<i>Les femmes portent la nouvelle de la résurrection aux disciples. (première partie de la fin</i>						<i>Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. (verbe de parole)</i>



Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
<i>supplémentaire brève)</i>						
<i>Apparition de Jésus aux disciples (seconde partie de la fin supplémentaire brève)</i>	<i>Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξῆλθε...</i>					
<i>Témoignage de Marie de Magdala (16, 9-11, fin supplémentaire longue)</i>	<i>Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ...</i>					
<i>Témoignage de deux disciples (16, 12-13, fin supplémentaire longue)</i>	<i>Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν...</i>					
<i>Apparition aux onze (16, 14-18, fin supplémentaire longue)</i>	<i>Ἔστερον ἀνακειμένοι αὐτοῖς τοῖς ἑνδεκα ἐφανερώθη...</i>					
<i>Ascension de Jésus (16, 19, fin supplémentaire longue)</i>	<i>Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς...</i>					
<i>Proclamation et miracles par les onze (16, 20, fin</i>				<i>Ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ... (verbe</i>		

Sections minimales	Introduction par une indication de temps précise	Introduction par <i>πάλιν, εὐθύς, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις</i> ou <i>δι' ἡμερῶν</i> (indications de temps imprécises)	Introduction par une indication de lieu précise, éventuellement accompagné d'un verbe de déplacement	Introduction par un verbe de déplacement seul	Introduction par <i>πάλιν</i> ou <i>εὐθύς</i> , suivi d'une indication de lieu ou d'un verbe de déplacement	Autre introduction ( <i>Marc 1, 1</i> et introduction par <i>γίγνομαι</i> ou <i>εἰμί</i> seuls ou par un verbe de parole, d'écoute ou d'action)
<i>supplémentaire longue</i> ) <sup>3436</sup>				<i>de mouvement et verbe de parole</i> )		

---

<sup>3436</sup> La fin supplémentaire brève qui remplace la fin supplémentaire longue ou s'y ajoute selon les témoins mentionne la proclamation de la résurrection par les trois femmes et « la prédiction sainte et impérissable du salut éternel » par Jésus dans le monde entier (fin supplémentaire brève). Elle commence sans indication de temps ou de lieu (*Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξηγγειλαν.*)



## Annexe H

### Les unités dans les vingt premières sections minimales de l'Évangile selon Marc

Nous avons proposé supra (annexe G) une organisation de l'Évangile selon Marc en fonction de la composante narrative propre à cette œuvre : il s'agissait donc d'une division du texte en unités d'action. Or, certaines de ces sections narratives pourraient être divisées en unités encore plus réduites, parce que chacune de ces unités pourrait exister de manière autonome.

Nous avons mené une telle étude pour les vingt premières sections narratives de l'Évangile selon Marc (Marc 1, 1 à 2, 28, soit les deux premiers chapitres). Si certaines sections narratives constituent des unités indivisibles (Marc 1, 4-8 par exemple), d'autres apparaissent comme une structuration d'unités plus réduites. Par exemple la première section narrative (Marc 1, 1-3) comporte une première phrase (Marc 1, 1), qui peut être considérée comme une unité à part en raison de l'absence de lien avec ce qui suit, puis un « sandwich<sup>3437</sup> » formé de trois unités – la mention du « prophète Isaïe » au début de Marc 1, 2 peut être mise en lien avec les mots empruntés au livre d'Isaïe à la fin de Marc 1, 3, ces deux unités encadrant, au début de Marc 1, 3, un emprunt au livre de Malachie. La première section narrative correspond donc à quatre unités.

En procédant ainsi, nous sommes arrivés à un total de vingt-six unités correspondant aux vingt premières sections narratives du texte attribué à Marc, ce que nous présentons dans le tableau suivant.

Sections narratives minimales <sup>3438</sup>	Unités	Raison de considérer les unités comme isolables quand elles ne coïncident pas avec les sections minimales du récit
Introduction (Marc 1, 1-3)	Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. « Début de l'évangile de Jésus Christ [fils de Dieu]. » (Marc 1, 1)	Il n'existe aucun lien explicite entre le début de Marc 1, 2 et l'« évangile » et « Jésus Christ », mentionnés en Marc 1, 1, ce qui conduit à considérer Marc 1, 1 comme une unité à part.  Contrairement à ce qu'annonce l'expression Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ · « Comme il est écrit dans le prophète Isaïe » (Marc 1, 2) seule la fin de la citation, à partir de Φωνὴ βοῶντος (« Voix qui crie ») est emprunté à Isaïe, plus précisément à Isaïe 40, 3. Le début de la citation, quant à lui, provient plutôt de Malachie 3,
	Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ · « Comme il est écrit dans le prophète Isaïe : » (Marc 1, 2)	
	Ἴδού ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. « Voici, j'envoie devant ton visage mon messager, qui construira ton chemin. » (Marc 1, 2)	
	Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ · Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου· εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. « Voix de celui qui crie dans le désert : "Préparez le chemin du	

<sup>3437</sup> Cf. Frans Neyrinck, *Duality in Mark*, op. cit., p. 133 et supra, Première partie, chapitre 3, 2 et annexe H.

<sup>3438</sup> Cf. supra, annexe G – Temps et lieu dans l'introduction des sections narratives minimales de l'Évangile selon Marc.

Sections narratives minimales <sup>3438</sup>	Unités	Raison de considérer les unités comme isolables quand elles ne coïncident pas avec les sections minimales du récit
	<i>seigneur, rendez droits ses sentiers." » (Marc 1, 3)</i>	<p>1<sup>3439</sup> ou d'Exode 23, 30<sup>3440</sup>, Pour cette raison, nous considérons Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ comme une unité isolable par rapport à la première moitié de la citation et les deux moitiés de la citation comme dissociables en, d'une part, l'emprunt à <i>Malachie</i> ou à <i>Exode</i>, d'autre part, l'emprunt à <i>Isaïe</i>.</p> <p>Ainsi, après la première phrase, qui n'a pas de lien explicite avec ce qui précède, la première section narrative de l'Évangile selon Marc présente un « sandwich ». En effet, les mots empruntés à <i>Malachie</i> 3, 1 ou à <i>Exode</i> 23, 30 (Ἰδοῦ... τὴν ὁδὸν σου. « <i>Voici... ton chemin.</i> ») sont entourés, d'une part par la référence au « prophète Isaïe » (ὁ Ἡσαΐας ὁ προφήτης), d'autre part par des mots repris à <i>Isaïe</i> 40, 3, le mot προφήτης – comportant le verbe φημί « dire » – faisant en outre écho au mot φωνή « voix ».</p>
L'activité de Jean le Baptiste ( <i>Marc 1, 4-8</i> ) Le baptême de Jésus ( <i>Marc 1, 9-11</i> ) Le temps au désert ( <i>Marc 1, 12-13</i> ) La proclamation du Règne de Dieu par Jésus ( <i>Marc 1, 14-15</i> ) L'appel de Simon et André ( <i>Marc 1, 16-18</i> ) L'appel de Jacques et Jean ( <i>Marc 1, 19-20</i> ) Le premier enseignement et le premier exorcisme ( <i>Marc 1, 21-28</i> ) <sup>3441</sup> La guérison de la belle-mère de Simon ( <i>Marc 1, 29-31</i> ) Nombreuses guérisons ( <i>Marc 1, 32-34</i> ) Jésus se retire et ses disciples le cherchent ( <i>Marc 1, 35-38</i> )	Ces sections ne sont chacune formées que d'une seule unité.	

<sup>3439</sup> Ἰδοῦ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου « Voici, moi j'envoie au dehors mon messenger, et il surveillera un chemin devant ton visage. » (*Malachie* 3, 1 dans la version grecque, cf. Joseph Ziegler, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Duodecim Prophetarum, op. cit.*).

<sup>3440</sup> Καὶ ἰδοῦ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ « Et voici, moi j'envoie mon messenger devant ton visage, pour qu'il ne garde sur ton chemin » (*Exode* 23, 20 dans la version, cf. John William Wevers, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Exodus, op. cit.*).

<sup>3441</sup> Le récit lie étroitement les deux actions (cf. *supra*, annexe G).

Sections narratives minimales <sup>3438</sup>	Unités	Raison de considérer les unités comme isolables quand elles ne coïncident pas avec les sections minimales du récit
Activité de Jésus en Galilée ( <i>Marc 1, 39</i> ) Guérison d'un lépreux ( <i>Marc 1, 40-45</i> ) Guérison d'un paralytique ( <i>Marc 2, 1-12</i> ) Appel de Lévi ( <i>Marc 2, 14</i> ) Controverse sur le repas avec les publicains et les pécheurs ( <i>Marc 2, 15-17</i> ) Controverse sur le jeûne ( <i>Marc 2, 18-22</i> )		
Controverse sur le sabbat ( <i>Marc 2, 23-28</i> )	Action à l'origine de la controverse ( <i>Marc 2, 23</i> ), remarque des Pharisiens ( <i>Marc 2, 24</i> ) et première réponse de Jésus (le récit sur David mangeant les pains de proposition ; <i>Marc 2, 25-26</i> ).  Seconde réponse de Jésus : Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. « Le sabbat, c'est à cause de l'Homme qu'il a été fait et non pas l'Homme qui a été fait à cause du sabbat ; de sorte que le seigneur est le fils de l'Homme ; il l'est aussi du sabbat. » ( <i>Marc 2, 27-28</i> )	Les deux réponses de Jésus sont séparées par la courte formule Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς « Et il leur disait », au début de <i>Marc 2, 27</i> , formule qui en fait selon nous deux unités séparées.
Guérison d'un homme à la main asséchée ( <i>Marc 3, 1-6</i> )	Contexte de la guérison ( <i>Marc 3, 1-2</i> ) et première parole de Jésus ( <i>Marc 3, 1</i> ) Deuxième parole de Jésus et silence de ses adversaires ( <i>Marc 3, 4</i> ) Troisième parole de Jésus ( <i>Marc 3, 5</i> ) et guérison de l'Homme à la main sèche ( <i>Marc 3, 5</i> également). Mention d'un complot des Pharisiens et des Hérodiens pour tuer Jésus ( <i>Marc 3, 6</i> ).	La première parole de Jésus ( <i>Marc 3, 1</i> ) est introduite par Καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι « Et il dit à l'Homme qui avait la main sèche » ( <i>Marc 3, 1</i> ). La deuxième de ses paroles ( <i>Marc 3, 4</i> ) est séparée de la première par la courte formule Καὶ λέγει αὐτοῖς « Et il leur dit » ( <i>Marc 3, 4</i> ), qui signale en outre qu'il s'adresse alors à d'autres interlocuteurs. La troisième parole de Jésus est séparée de la précédente par une autre formule de parole, à laquelle s'ajoute des précisions quant aux sentiments de Jésus et la mention d'un nouveau changement d'interlocuteur, puisque Jésus s'adresse à nouveau à l'Homme à la main sèche : Καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, λέγει τῷ ἀνθρώπῳ « Et les regardant autour de lui avec colère, attristé de

Sections minimales <sup>3438</sup>	narratives	Unités	Raison de considérer les unités comme isolables quand elles ne coïncident pas avec les sections minimales du récit
			<p>l'endurcissement de leur cœur, il dit à l'Homme » (<i>Marc 3, 5</i>).</p> <p>Ainsi, l'ensemble de la section narrative alterne les références à l'Homme à la main desséchée et les références aux adversaires de Jésus :</p> <p>Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν, καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα. « Et il entra de nouveau dans la synagogue et il y avait là un Homme ayant la main desséchée. » (<i>Marc 3, 1</i>)</p> <p>Καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. « Et ils le fixaient pour voir si, pendant le sabbat, il le guérirait, afin de l'accuser. » (<i>Marc 3, 2</i>)</p> <p>Première parole de Jésus (adressée à l'Homme) (<i>Marc 3, 3</i>)</p> <p>Deuxième parole de Jésus (adressée aux adversaires) (<i>Marc 3, 4</i>)</p> <p>Troisième parole de Jésus (adressée à l'Homme) et guérison (<i>Marc 3, 5</i>)</p> <p>Complot de certains adversaires, contre Jésus, à la suite de cette guérison (<i>Marc 3, 6</i>)</p>

## Annexe I

### Deux exemples de l'homogénéité des *Stromates*

Nous donnons ici deux exemples de passages des *Stromates* particulièrement homogènes.

Le premier apparaît à la fin de IV, 2, 4, 2 : ...εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή « ...car la *graphè* trouvera une seule personne pour la comprendre » (fin de IV, 2, 4, 2). Parce que les trois occurrences précédentes de *γραφή* dans le *Stromate* IV faisaient référence à des « passages scripturaires » (cf. IV, 1, 1, 3 ; IV, 1, 2, 2 et IV, 1, 2, 3), la *graphè* peut être ici l'« Écriture », auquel cas on a affaire à une phrase qui parle d'autres sujets que les *Stromates*. Pourtant, ces mots sont suivis d'une référence précise à l'œuvre : Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces *Stromates* de notes aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (IV, 2, 4, 3). La *graphè* dont il est question en IV, 2, 4, 2 peut donc être également l'« écrit » composé par Clément, auquel cas la phrase appartient plutôt à l'ensemble portant sur l'œuvre elle-même. Le passage se rattache donc autant à un plateau qu'à un autre.

Le second figure en I, 29, 182, 2 :

Μωυσῆς δὲ φαίνεται τὸν κύριον « διαθήκην » καλῶν, « ἰδοὺ ἐγώ », λέγων, « ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ » · ἐπεὶ καὶ πρότερον εἶπεν διαθήκην, [λέγων] μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν γραφῇ. Ἔστι γὰρ διαθήκη, αὐτὸς ὁ αἴτιος τοῦ παντός, ὃς τίθεται (θεὸς δὲ παρὰ τὴν « θέσιν » εἴρηται καὶ τάξιν) τὴν διακόσμησιν. Ἐν δὲ τῷ Πέτρου Κηρύγματι εὖροις ἂν « νόμον καὶ λόγον » τὸν κύριον προσαγορευόμενον.

« Il est manifeste que Moïse appelle Dieu "alliance" quand il dit "Me voici, mon alliance avec toi" [*Genèse* 17, 4], et que, après avoir parlé auparavant d'alliance, [il dit] de ne pas la chercher dans un écrit. En effet, celui-là même qui est responsable de tout, celui qui met en place l'arrangement du monde est l'alliance (Dieu – *théos* – est nommé d'après la "mise en place" – *thésis* – et l'ordre). Dans la *Prédication de Pierre*, on peut trouver que le Seigneur est appelé "Loi" et "Verbe".<sup>3442</sup> »

---

<sup>3442</sup> *Stromates* I, 29, 182, 2. La tradition manuscrite pour ce passage comporte deux problèmes de texte. Le *Laurentianus* comporte les termes suivants : ἐπεὶ καὶ πρότερον εἶπεν διαθήκην μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν γραφῇ. Ἔστι γὰρ διαθήκη, ἣν ὁ αἴτιος τοῦ παντός, θεὸς τίθεται (θεὸς δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται καὶ τάξιν) τὴν διακόσμησιν. « et que après avoir parlé auparavant d'alliance ne pas la chercher dans un écrit. En effet c'est une alliance que le responsable de tout, Dieu, a établie en tant qu'elle constitue l'arrangement du monde (Dieu – *théos* – est nommé d'après la "mise en place" – *thésis* – et l'ordre). » D'une part, la première phrase est asyntaxique. Nous proposons de considérer que Clément sous-entend ici une seconde occurrence du participe λέγων : « et que, après avoir parlé auparavant d'alliance, [il dit] de ne pas le chercher dans un écrit ». (Erich Klostermann corrige en intégrant le verbe ἐπιφέρει : « il ajoute de ne pas le chercher dans un écrit. ») La seconde difficulté est le sens de la seconde phrase. Après que Clément a établi que Dieu se confond avec l'« alliance » dont parle Moïse, affirmer que Dieu a établi l'alliance est assez plat, voire hors sujet. Aussi choisissons-nous de reprendre ici les deux corrections proposées par Otto Stählin : remplacer ἣν par αὐτός et le premier θεός par ὅς. Avec ces changements la seconde phrase explique pourquoi le nom διαθήκη peut désigner Dieu en *Genèse* 17, 4 et justifie donc l'interprétation de



En tant qu'interprétation d'un verset scripturaire, ce passage appartient à l'ensemble portant sur d'autres sujets que les Stromates eux-mêmes. Pourtant, il est frappant que l'injonction à ne pas chercher Dieu « dans un écrit » (μη ζητεῖν αὐτὴν ἐν γραφῇ) précède la fin de l'écrit que constitue le Stromate I. La phrase qui suit le passage cité conclut en effet le premier volume de l'œuvre : Ἀλλ' ὁ μὲν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων πρῶτος ἡμῖν Στρωματεὺς ἐνταυθοῖ περιγεγράφθω. « Mais arrêtons ici l'écriture de notre premier *Stromate d'hypomnèmata gnostiques selon la vraie philosophie.* » (I, 29, 182, 3) Dès lors, cette injonction peut aussi avoir un sens métalittéraire, sur lequel nous reviendrons, et elle peut donc également appartenir à l'autre ensemble constituant l'œuvre : celui des passages portant sur les Stromates eux-mêmes.

---

ce verset proposée par Clément. (L'explication étymologique de θεός par θέσις provient vraisemblablement d'Hérodote : Θεοὺς δὲ προσωνόμασαν σφέας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. « Ils [les Pélagés] donnaient aux dieux le nom de "dieux" – *théoi* – pour la raison que, par l'univers, ils ont mis en place – *tithèmi* – tout ce qui est ainsi que toutes les répartitions. » – *Enquête*, II, 52, 1).

## Annexe J

### La composition annulaire de *Marc 3*

<sup>19</sup> ... Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον · <sup>20</sup> καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν. <sup>21</sup> Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν · ἔλεγον γὰρ ὅτι Ἐξέστη. <sup>22</sup> Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. <sup>23</sup> Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτούς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς · Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; <sup>24</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη. <sup>25</sup> Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. <sup>26</sup> Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. <sup>27</sup> Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκευὴ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. <sup>28</sup> Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα, καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν · <sup>29</sup> ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἐνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως. <sup>30</sup> Ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. <sup>31</sup> Καὶ ἔρχεται οὖν ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοί αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτόν, καλοῦντες αὐτόν. <sup>32</sup> Καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτόν ὄχλος · καὶ λέγουσιν δὲ αὐτῷ · ἰδοὺ, ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἔξω ζητοῦσίν σε. <sup>33</sup> Καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει αὐτοῖς λέγων · τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου] ; <sup>34</sup> Καὶ περιβλεπόμενος τοὺς περὶ αὐτόν κύκλω καθημένους λέγει · ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. <sup>35</sup> Ὅς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.

« <sup>19</sup> ... Et il vient dans une maison ; <sup>20</sup> et une foule vient de nouveau avec lui de sorte qu'il ne leur était pas possible même de manger. <sup>21</sup> Et ayant entendu, ceux qui lui étaient proches sortirent pour s'emparer de lui, car ils disaient : "Il se tient hors de lui-même." <sup>22</sup> Et les scribes descendus de Jérusalem disaient : "Il a Belzéboul." et "C'est sous l'emprise du chef des démons qu'il chasse les démons." <sup>23</sup> Et les ayant appelés près de lui, en paraboles il leur disait : "Comment Satan peut-il chasser Satan ? <sup>24</sup> Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté. <sup>25</sup> Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. <sup>26</sup> Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin. <sup>27</sup> Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. <sup>28</sup> Amen je vous dis que l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes, et tous les blasphèmes qui seront blasphémés ; <sup>29</sup> mais celui qui blasphémerait contre l'esprit saint, il ne reçoit pas de pardon pour l'éternité, mais il est condamné à un châtement éternel." <sup>30</sup> Parce qu'ils disaient : "Il a un esprit impur." <sup>31</sup> Et sa mère vient alors, avec ses frères et en se tenant dehors ils l'appelèrent en envoyant quelqu'un vers lui. <sup>32</sup> Et une foule était assise autour de lui, et ils lui disent : "Voilà, ta mère et tes frères [et tes sœurs], dehors, te cherchent." <sup>33</sup> Et il leur répondit en disant : "Qui sont ma mère et mes frères ?" <sup>34</sup> Et, regardant autour de lui ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : Voici ma mère et mes frères. <sup>35</sup> [Car] celui qui fait la volonté de mon père, celui-ci est mon frère, ma sœur et ma mère." <sup>3443</sup> »

Ce passage du chapitre 3 de *Marc* présente une composition annulaire dans la mesure où une polémique avec les « scribes descendus de Jérusalem » (3, 22-30) se trouve ici insérée dans une polémique avec la famille de Jésus (3, 21 et 3, 31-35). L'accusation des « scribes », au verset 22 (Βεελζεβοὺλ ἔχει « Il a Belzéboul ») est reprise au verset 30 (Ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. « Parce qu'ils disaient : "Il a un esprit impur." »), délimitant ainsi une suite de versets constituée essentiellement de la réponse « en paraboles » (cf. 3, 23 : Καὶ

<sup>3443</sup> *Évangile selon Marc 3, 21-35.*

προσκαλεσάμενος αὐτούς, ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς) que leur adresse Jésus (3, 23-29). La polémique avec la famille de Jésus est constituée par le verset 21, où οἱ παρ’ αὐτοῦ « ceux qui lui étaient proches [de Jésus] » formulent une accusation distincte de celle des « scribes » : Ἐξέστη. « Il se tient hors de lui-même. » À la formule οἱ παρ’ αὐτοῦ correspondent, au verset 31, des expressions plus précises : ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ « sa mère et ses frères ». Jésus répond à l’appel de ses parents par une parole qui, cette fois, n’est pas en paraboles (cf. 3, 33 : Καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει αὐτοῖς λέγων « Et il leur répondit en disant » ; 3, 34 Καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει « Et, regardant autour de lui ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit ») et dans laquelle les termes de « mère » et de « frères » sont trois fois répétés (cf. 3, 33 ; 34 et 35). Les versets 31-35 apparaissent ainsi comme liés au verset 21, de part et d’autre de l’unité constituée par les versets 22 à 30.

Cependant, tout comme la composition annulaire du chapitre 6<sup>3444</sup>, celle de *Marc 3* ne constitue pas un enchâssement et à ce titre, il ne peut être intégré dans la structure linéaire principale de l’*Évangile selon Marc*. Deux éléments empêchent de considérer que le récit relatif à la famille de Jésus reprend après avoir été interrompu par le récit de la polémique avec les scribes. Le premier est l’étrangeté des mouvements de la famille de Jésus. Ils « sort[ent] » (ἐξῆλθον) (3, 21), « vien[nen]t » (ἔρχεται) (3, 31) et « se t[iennent] dehors » (ἔξω στήκοντες) (3, 31). La difficulté vient du fait que, pour les deux premiers verbes, il n’est pas précisé par rapport à quel lieu s’effectue le mouvement. Pour ἐξῆλθον, la solution la plus économique consiste à supposer que les proches de Jésus sortent de la maison (οἶκος), où Jésus est dit entrer en 3, 19 et où une foule le réjoint en 3, 20. Mais, dans ce cas, on ne comprend pas d’où « vien[nen]t » (ἔρχεται) la mère et les frères de Jésus en 3, 31 et pourquoi le narrateur n’a pas précisé seulement qu’il « se t[enaient] dehors » (ἔξω στήκοντες). Une autre hypothèse serait que les proches de Jésus « sort[ent] » en 3, 21 d’une maison, qui n’est pas celle où se trouve Jésus, puis « vien[nen]t » vers cette dernière, devant laquelle ils « se t[iennent] dehors » en 3, 31, mais aucune seconde maison n’est mentionnée dans le texte. Si l’on se fonde uniquement sur les indications présentes explicitement dans les versets, les proches de Jésus « sort[ent] » d’une maison puis y « v[iennent] » : ils semblent faire un trajet, puis rebrousser chemin<sup>3445</sup>. Le

<sup>3444</sup> Voir le chapitre 3 de la première partie.

<sup>3445</sup> Pour filer une métaphore cinématographique que nous avons employée dans une note précédente, la composition annulaire donne, par ce détail, l’impression d’un faux raccord, comme deux plans successifs qui, par une erreur de montage ou par un choix du réalisateur, présentent un mouvement qui paraît illogique au spectateur. On peut penser par exemple à deux plans successifs d’*À bout de souffle* (Jean-Luc Godard, 1960, produit par SNC, Imperia Films et Les Productions Georges de Beauregard), où Patricia (Jean Seberg) va successivement de la

début du verset 32 présente un problème similaire. En 3, 20, le narrateur a présenté une « foule » se rassemblant autour de Jésus : καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος « et une foule vient de nouveau avec lui ». Il ne serait donc *a priori* pas nécessaire de répéter cette information dans la suite du passage, ce que le narrateur fait pourtant au début de 3, 32 : Καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος « Et une foule était assise autour de lui ». La répétition de ce détail donne l'impression d'une nouvelle scène, avec une nouvelle foule, commençant après la polémique contre les scribes. Comme le mouvement étrange des « proches » de Jésus, cette répétition tend à détacher les deux parties du texte relatives à sa mère et ses frères : la composition annulaire du chapitre 3 ne constitue donc pas un récit parfaitement enchâssé dans un autre récit mais conserve en partie le caractère de fragments des trois parties qui le constituent. Pour cette raison, les faits qui y sont racontés ne peuvent pas seulement être resitués dans le récit linéaire de l'Évangile selon Marc.

L'unité du passage, pris dans son ensemble, a un autre caractère que celui d'une narration suivie. Elle est manifestée dans les liens qui existent entre le discours « en paraboles » présent dans la polémique avec les scribes et les deux parties de la polémique avec les proches de Jésus. Le discours et le récit en deux parties sont d'abord unis par la répétition du verbe ἴστημι (trois occurrences dans le discours « en paraboles » : οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη « elle ne peut tenir, cette royauté » en 3, 24 ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même » (littéralement : « s'est tenu debout contre lui-même » en 3, 25 ; οὐ δύναται στηῆναι « il ne peut tenir » en 3, 25 également ; deux occurrences dans le récit sur les proches de Jésus : ἔλεγον γὰρ ὅτι Ἐξέστη « ils disaient : "Il se tient hors de lui-même." » en 3, 20 ; καὶ ἔξω στήκοντες « en se tenant dehors » en 3, 30). Surtout, il est possible d'interpréter la partie du discours relative au « fort » (ὁ ἰσχυρός) (3, 27) en lien avec les deux passages sur les parents de Jésus, et vice-versa. La mère et les frères de Jésus cherchent à « s'emparer de lui » (κρατῆσαι αὐτόν) (3, 21) ; les adversaires du « fort » devraient le « lier » (δήση) (3, 27). Ces derniers cherchent à entrer εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ « dans la maisonnée du fort » (3, 27) et se trouvent donc à l'extérieur de celle-ci, ce qui est précisément la position des parents de Jésus vis-à-vis de l'οἶκος (3, 20) dans laquelle celui-ci est entouré par la foule, position que le texte signale à trois reprises : οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον « ceux qui lui étaient proches sortirent » (3, 21) ; ἔξω στήκοντες « en se tenant dehors » (3, 31) ; ἰδοὺ, ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου

---

gauche à la droite du cadre, puis de la droite à la gauche, donnant ainsi l'illusion qu'elle a changé de direction, alors que la direction n'a pas changé : c'est la caméra qui la filme selon un profil différent à chaque fois.

[καὶ αἱ ἀδελφαὶ σου] ἔξω « Voilà, ta mère et tes frères [et tes sœurs], *dehors* » (3, 32). Comme le ou les adversaires du « fort », qui ne peuvent entrer chez lui (οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ « personne ne peut entrer dans la maisonnée du fort » en 3, 27), les parents de Jésus, restés à l'extérieur, ne peuvent qu' « envoy[er] quelqu'un vers lui » (3, 31).

Ainsi, l'unité nouvelle constituée par la structure annulaire du chapitre 3 est constituée par une double interprétation du verset sur le « fort » (3, 27), en fonction d'un double contexte. Lu par rapport à la polémique avec les scribes dans la continuité des versets sur la royauté, la maisonnée et Satan (3, 24-26), il fait partie d'une argumentation montrant la lutte de Jésus contre Satan et l'absurdité de l'accusation de possession par Belzéboul. Lu par rapport à la polémique avec les proches de Jésus, il montre qu'il est impossible de « lier » ou « de s'emparer » de ce dernier. Dans le premier cas, le « fort » est Satan, adversaire de Jésus. Dans le second, c'est Jésus<sup>3446</sup>.

L'unité de la structure annulaire de *Marc* 6 consiste dans le déploiement d'une narration sans personnage fixe, dont les protagonistes sont à la fois les disciples de Jésus et Jean le Baptiste. Celle de la structure annulaire de *Marc* 3 tient à cette double interprétation et à la polyvalence du discours en paraboles qui en résulte : celui-ci n'a pas de sens unique, mais il en a deux à la fois, qui sont mutuellement exclusifs (le « fort » est *à la fois* Jésus et son adversaire Satan). Cette différence tient aux ensembles distincts qui sont conjoints dans chaque cas : la structure annulaire du chapitre 6 unit des passages du récit principal et un passage sur le Baptiste ; celle du chapitre 3 présente également des passages du récit principal mais unis, cette fois, à un passage « en paraboles ». Il n'est donc pas possible de formuler de règle générale pour les unités partielles présentes dans l'*Évangile selon Marc* : celles-ci ont des caractéristiques diverses, suivant les passages qu'elles unissent. Il en est de même dans la Lettre apocryphe de Jacques et dans les Stromates.

---

<sup>3446</sup> Cette double interprétation est notamment défendue par Mary Ann Tolbert dans *Perspectives on the Parables. An approach to multiple interpretations*, Minneapolis, Fortress Press, 1979.

## Annexe K

### La composition annulaire du Stromate I

En nous appuyant sur les hypothèses d'André Méhat (*op. cit.*, p. 272-273), nous faisons l'hypothèse d'une composition annulaire générale du Stromate I.

Les « symétries » (André Méhat, *op. cit.*, p. 272), c'est-à-dire les similitudes entre des sections en termes de nombre de lignes permettent d'identifier une partie centrale en I, 14, 59, 1 – I, 16, 80, 4. Nous proposons d'affiner cette hypothèse, en nous fondant sur des ressemblances entre les chapitres 14 et 16 en termes d'organisation : tous deux présentent une énumération, d'une part celle des philosophes grecs, d'autre part celle des inventions des Barbares, ce qui nous permet de réduire au chapitre 15 (I, 15, 66, 1 – 74, 6) la partie centrale de cette composition annulaire, que nous proposons d'appeler la « composition annulaire englobante » du Stromate I.

À l'intérieur même de la partie centrale de cette composition, des échos lexicaux et des thèmes communs nous permettent d'identifier deux autres compositions annulaires, plus courtes, que nous désignons comme des « compositions annulaires incluses », la première, de I, 15, 66, 2 à 69, 1 ; la seconde, de I, 15, 70, 2 à 72, 5.

« Prolégomènes généraux » (I, 1, 1, 1 – 10, 4) (A) / « Prolégomènes particuliers » (I, 1, 11, 1 – 2, 21, 3) (A')

« De la sagesse et de la philosophie (dissertation) » (I, 3, 22, 1 – 13, 58, 4) (B)

Succession et chronologie des philosophes grecs. (Stromates I, 14, 59, 1 – 65, 4) (C)

Origine barbare des philosophes grecs. (I, 15, 66, 1 – 74, 6) (centre de la composition annulaire englobante : il comprend lui-même deux composition annulaires)

Début du centre de la composition annulaire englobante.

Énoncé du sujet : origine ou formation barbare de nombreux philosophes grecs. (I, 15, 66, 1).

Début de la première composition annulaire incluse.

Pythagore a été en contact avec les Égyptiens, les Chaldéens et les Mages ; Platon a repris des idées philosophiques aux barbares. (I, 15, 66, 2-3) (D)

Citation de Platon, *Phédon* 78 A : Πολλή μὲν ἡ Ἑλλάς, [ἔφη,] ὃ Κέβης, ἧ δ' ὄς, ἐν ἧ εἰσι πάμπαν ἀγαθοὶ ἄνδρες. Πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη. « Certes, la Grèce est grande, Cébès, disait-il, et il y a toutes sortes d'hommes de valeurs. Mais il y a aussi de nombreux peuples barbares. » (I, 15, 66, 3) et bref commentaire de cette citation : opposition de Platon et d'Épicure au sujet des philosophes barbares. (I, 15, 67, 1) (E)

Honneurs divins rendus par les Barbares à leurs législateurs. (I, 15, 67, 2-3) (F)

Interprétation barbare de ces honneurs, transmise par Platon. (I, 15, 67, 4) **(G – centre de la composition annulaire)**

Vénération des législateurs par plusieurs peuples barbares. (I, 15, 68, 1) **(F')**

Vénération de Platon à l'égard des Barbares. (I, 15, 68, 2)

Interprétation de *Phédon* 78, A : la formule « peuples barbares » (τῶν βαρβάρων γένη) doit y être comprise comme « peuples des philosophes barbares » (γένη φιλοσόφων ἀνδρῶν βαρβάρων). (I, 15, 68, 3) **(E')**

Exemples tirés du Phèdre et du Charmide. (I, 15, 68, 3)

Pythagore a reçu les enseignements de Sônchis en Égypte, Platon a reçu les enseignements de Sechnouphis d'Héliopolis, en Égypte également (I, 15, 69, 1) **(D')**

Fin de la première composition annulaire incluse.

Platon reconnaît la « prophétie » (προφητεία). (I, 15, 69, 2).

Parole adressée par un Barbare à Solon dans le Timée. (I, 15, 69, 3)

Plagiat des Babyloniens par Démocrite. Sa formation chez les Barbares. (I, 15, 69, 4-6)

Les maîtres barbares de Pythagore. (I, 15, 69, 6 – 70, 1)

Début de la seconde composition annulaire incluse.

Cléarque mentionne un Juif qui fréquentait Aristote. (I, 15, 70, 2) **(H)**

La Sibylle annonce « l'avenir » (<τὸ μέλλον>) ; son âme est, croit-on, visible dans la lune. (I, 15, 70, 3-4) **(I)**

Numa a été instruit par Moïse. (I, 15, 71, 1-2)

Rappel que la philosophie est née chez les Barbares. (I, 15, 71, 3)

Présentation de six groupes de philosophes barbares : les prophètes d'Égypte, les Chaldéens, les Druides, les Samanéens, les philosophes celtes et les Mages. (I, 15, 71, 4) **(J')**

οἱ Μάγοι (οἱ μαγεία καὶ τοῦ σωτῆρος προεμήνυσαν τὴν γένεσιν, ἀστέρος αὐτοῖς καθηγουμένου εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀφικνούμενοι γῆν) « les Mages (qui, par leur art de mage, ont prédit la naissance du Sauveur et, alors qu'une étoile les guidait, sont venus en terre de Judée) ». (I, 15, 71, 4) **(K, centre de la composition annulaire)**

Présentation de six philosophes ou groupes de philosophes barbares : les Gymnosophistes, les Sarmanes, les Brachmanes, les disciples de Bouddha, Anacharsis et les Hyperboréens. (I, 15, 71, 4 – 72, 2) **(J')**

« Chez les Germains, les femmes que l'on appelle "sacrées" » (παρὰ Γερμανοῖς αἱ ἱεραὶ καλούμεναι γυναῖκες) annoncent « les événements à venir » (τὰ μέλλοντα) : elles ont notamment, suite à une prédiction, empêché César de mener une bataille « avant que ne brille la nouvelle lune » (πρὶν ἐπιλάμψαι σελήνην τὴν νέαν). (I, 15, 72, 3) **(I')**

Les Juifs, peuple de philosophes. (I, 15, 72, 4-5) **(H')**

Fin de la seconde composition annulaire incluse.

Les Idéens, premiers sages selon certains. (I, 15, 73, 1)

Héraclès formé par le Phrygien Atlas. (I, 15, 73, 3)

Hippô, épouse d'Éole, à qui elle a transmis ses savoirs. (I, 15, 73, 5)

Éole, hôte d'Ulysse. (I, 15, 73, 6)

Annonce d'une partie sur l'ancienneté respective des différentes philosophies. (I, 15, 73, 6)

## **Fin du centre de la composition annulaire générale du Stromate I**

Énumération des inventions d'origine barbare. (I, 16, 74, 1 – 80, 4) **(C')**

« De la sagesse et de la philosophie (théologie) » (I, 16, 80, 5 – 20, 100, 5) **(B')**

« Résumé chronologique » (I, 21, 101, 1 – 147, 6) **(D)** / « fin du *Stromate* » (ou  
« Moïse et la Loi ») (I, 22, 148, 1 – 29, 182, 3) **(D')**





## Annexe L

### Les ensembles non juxtaposés dans l'Évangile selon Marc, la Lettre apocryphe de Jacques et les Stromates de Clément

Les ensembles non juxtaposés sont notamment constitués par la répétition de certains termes ou par l'usage de mots formés sur la même racine. Alors que, pour ne pas alourdir notre présentation, nous n'avions donné précédemment<sup>3447</sup> que quelques exemples pour justifier l'existence de tel ou tel de ces ensembles non juxtaposés, nous présentons ici l'ensemble des échos lexicaux formant de tels ensembles. Pour chaque cas, nous donnons d'abord les échos lexicaux sous forme de liste, puis sous forme de tableau.

#### 1. L'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos « en paraboles » dans l'Évangile selon Marc

##### a. Les échos lexicaux unissant le discours « en paraboles » de Marc 4

Dans l'Évangile selon Marc, l'ensemble non juxtaposé constitué par les quatorze passages caractérisés comme des paraboles ou comme des versets « en paraboles » (Évangile selon Marc 3, 23b-29 ; 4, 3-8 ; 4, 9 ; 4, 11-12 ; 4, 14-20 ; 4, 21-23 ; 4, 24-25 ; 4, 26-29 ; 4, 31-32 ; 7, 14b-16 ; 7, 18-23 ; 12, 1-9 ; 12, 10-11 et 13, 28-29) présente d'abord des échos lexicaux qui unissent les huit passages formant le discours « en paraboles » du chapitre 4 (Évangile selon 4, 3-8 ; 4, 9 ; 4, 11-12 ; 4, 13-20 ; 4, 21-23 ; 4, 24-25 ; 4, 26-29 ; 4, 31-32) :

---

<sup>3447</sup> *Supra*, Seconde partie, chapitre 1, 2, B, a.

σπείρω « semer », σπόρος ου σπέρμα « semence », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3448</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3449</sup>, *Marc 4, 26-29*<sup>3450</sup> et *Marc 4, 31-32*<sup>3451</sup>

καρπός « fruit », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3452</sup> et dans *Marc 4, 26-29*<sup>3453</sup>, auquel on peut ajouter l'adjectif ἄκαρπος « infructueux », dans *Marc 4, 13-20*<sup>3454</sup>, et le verbe καρποφορῶ « porter du fruit », également dans *Marc 4, 13-20*<sup>3455</sup>, ainsi que dans *Marc 4, 26-29*<sup>3456</sup>.

γίγνομαι « advenir », « devenir », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3457</sup>, *Marc 4, 11-12*<sup>3458</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3459</sup>, *Marc 4, 21-23*<sup>3460</sup>, *Marc 4, 31-32*<sup>3461</sup>

δίδωμι « donner », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3462</sup>, *Marc 4, 11-12*<sup>3463</sup>, *Marc 4, 24-25*<sup>3464</sup>, auquel on peut joindre l'occurrence de παραδίδομι « livrer » dans *Marc 4, 26-29*<sup>3465</sup>

---

<sup>3448</sup> ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείραι « Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Évangile selon Marc 4, 3*) ; Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » (*Marc 4, 4*).

<sup>3449</sup> Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (*Évangile selon Marc 4, 14*) ; ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (*Marc 4, 15*) ; ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτούς « la parole semée en eux » (*Marc 4, 15*) ; οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι « ceux qui sont semés sur les pierrailles » (*Marc 4, 16*) ; οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « ceux qui sont semés dans les ronces » (*Marc 4, 18*) ; οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « ceux qui ont été semés sur la bonne terre » (*Marc 4, 20*).

<sup>3450</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 26*) ; καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται « et la semence germe et grandit » (*Marc 4, 27*) ;

<sup>3451</sup> ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς « quand il a été semé sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 31*) ; ὅταν σπαρῆ « quand il a été semé » (*Marc 4, 32*) ; μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Marc 4, 31*).

<sup>3452</sup> καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (*Évangile selon Marc 4, 7*) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (*Marc 4, 8*).

<sup>3453</sup> Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός « Quand le fruit se livre » (*Évangile selon Marc 4, 29*).

<sup>3454</sup> καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » (*Évangile selon Marc 4, 19*).

<sup>3455</sup> οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit » (*Évangile selon Marc 4, 20*).

<sup>3456</sup> Αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » (*Évangile selon Marc 4, 28*)

<sup>3457</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » (*Évangile selon Marc 4, 4*).

<sup>3458</sup> ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

<sup>3459</sup> καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » (*Évangile selon Marc 4, 18*)

<sup>3460</sup> οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. « et rien n'est devenu secret sinon pour venir à la manifestation. » (*Évangile selon Marc 4, 22*)

<sup>3461</sup> καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « et il devient plus grand que toutes les plantes potagères » (*Évangile selon Marc 4, 32*)

<sup>3462</sup> καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (*Évangile selon Marc 4, 7*) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (*Marc 4, 8*).

<sup>3463</sup> ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

<sup>3464</sup> Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ « En effet, celui qui a, il lui sera donné » (*Évangile selon Marc 4, 25*)

<sup>3465</sup> Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός « Quand le fruit se livre » (*Évangile selon Marc 4, 29*).

ἔρχομαι « venir », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3466</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3467</sup>, *Marc 4, 21-23*<sup>3468</sup>, auquel on peut ajouter ἐξέρχομαι « sortir » dans *Marc 4, 3-8*<sup>3469</sup>

ἔχω « avoir », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3470</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3471</sup>, *Marc 4, 24-25*<sup>3472</sup>, ainsi que dans *Marc 4, 9* et *Marc 4, 21-23*, qui présentent deux formules parallèles comportant chacune le verbe ἔχω : Ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούετω. « Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute ! » en *Marc 4, 9* et Εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούετω. « Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute ! » en *Marc 4, 23*

εὐθύς « aussitôt », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3473</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3474</sup> et *Marc 4, 26-29*<sup>3475</sup>

γῆ « terre », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3476</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3477</sup> et *Marc 4, 26-29*<sup>3478</sup>, ainsi que l'expression ἐπὶ τῆς γῆς « sur la terre », présente à la fois dans *Marc 4, 26-29*<sup>3479</sup> et dans *Marc 4, 31-32*<sup>3480</sup>

τὰ πετεινά « les oiseaux », présent dans *Marc 4, 3-8*<sup>3481</sup> et dans *Marc 4, 31-32*<sup>3482</sup>

---

<sup>3466</sup> καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά « et les oiseaux vinrent » (*Évangile selon Marc 4, 4*).

<sup>3467</sup> εὐθύς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » (*Évangile selon Marc 4, 15*).

<sup>3468</sup> μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μῶδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; « La lampe vient-elle pour être posée sous le seau ou sous le lit ? » (*Évangile selon Marc 4, 21*)

<sup>3469</sup> ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπειρῶν σπεῖραι « Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Évangile selon Marc 4, 3*)

<sup>3470</sup> ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν [...] διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς « où elle n'avait pas beaucoup de terre [...] parce qu'elle n'avait pas de terre profonde » (*Évangile selon Marc 4, 5*) ; διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη « parce qu'elle n'avait pas de racine » (*Marc 4, 6*)

<sup>3471</sup> καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils n'ont pas de racine en eux-mêmes » (*Évangile selon Marc 4, 17*).

<sup>3472</sup> Ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ · καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « En effet, celui qui a, il lui sera donné ; et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui sera pris. » (*Évangile selon Marc 4, 25*)

<sup>3473</sup> καὶ εὐθύς ἐξανέτειλεν « et aussitôt elle germa » (*Évangile selon Marc 4, 5*).

<sup>3474</sup> εὐθύς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » (*Évangile selon Marc 4, 15*) ; οἱ, ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθύς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « ceux qui, chaque fois qu'ils écoutent la parole, aussitôt avec joie la reçoivent » (*Marc 4, 16*) ; εὐθύς σκανδαλίζονται « aussitôt ils chutent » (*Marc 4, 17*).

<sup>3475</sup> εὐθύς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον « aussitôt il envoie la faucille » (*Évangile selon Marc 4, 29*)

<sup>3476</sup> ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν « où elle n'avait pas beaucoup de terre » (*Évangile selon Marc 4, 5*) ; διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς « parce qu'elle n'avait pas de terre profonde » (*Marc 4, 5*) ; Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » (*Marc 4, 8*).

<sup>3477</sup> Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là » (*Évangile selon Marc 4, 20*)

<sup>3478</sup> Αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » (*Évangile selon Marc 4, 28*), occurrence à laquelle il faut ajouter ἐπὶ τῆς γῆς « sur la terre », en *Marc 4, 26*.

<sup>3479</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 26*)

<sup>3480</sup> Ὃς κόκκῳ σινάπεως, ὃς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 31*)

<sup>3481</sup> καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά καὶ κατέφαγεν αὐτό « et les oiseaux vinrent et les mangèrent entièrement » (*Évangile selon Marc 4, 4*).

<sup>3482</sup> ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (*Évangile selon Marc 4, 32*).

ἀκούω « écouter », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3483</sup>, *Marc 4, 11-12*<sup>3484</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3485</sup>, ainsi que les deux formules parallèles dans *Marc 4, 9*<sup>3486</sup> et *Marc 4, 21-23*<sup>3487</sup>, qui comportent chacune le verbe ἀκούω

ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « la royauté de Dieu », dans *Marc 4, 11-12*<sup>3488</sup> et dans *Marc 4, 26-29*<sup>3489</sup>

πάντα / πάντες « tout » / « tou.te.s », dans *Marc 4, 11-12*<sup>3490</sup> et dans *Marc 4, 31-32*<sup>3491</sup>

ὑπό « sous », dans *Marc 4, 21-23*<sup>3492</sup> et dans *Marc 4, 31-32*<sup>3493</sup>

ἐπί « sur », dans *Marc 4, 3-8*<sup>3494</sup>, *Marc 4, 13-20*<sup>3495</sup>, *Marc 4, 21-23*<sup>3496</sup> auquel on peut ajouter ἐπιστρέφω « se convertir » dans *Marc 4, 11-12*<sup>3497</sup>, ainsi que les trois occurrences de l'expression ἐπὶ τῆς γῆς « sur la terre », dans *Marc 4, 26-29*<sup>3498</sup> et dans *Marc 4, 31-32*<sup>3499</sup>

---

<sup>3483</sup> Ἀκούετε ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπεύρων σπεῖραι. « Écoutez. Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Évangile selon Marc 4, 3*)

<sup>3484</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν « pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre [Isaïe 6, 9, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque] » (*Évangile selon Marc 4, 12*).

<sup>3485</sup> ὅταν ἀκούσωσιν « quand ils l'écoutent » (*Évangile selon Marc 4, 15*); ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον « chaque fois qu'ils écoutent la parole » (*Marc 4, 16*); οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες « ceux qui ont écouté la parole » (*Marc 4, 18*); οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (*Marc 4, 20*).

<sup>3486</sup> Ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. « Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute ! » (*Évangile selon Marc 4, 9*)

<sup>3487</sup> Εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. « Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute ! » (*Évangile selon Marc 4, 23*)

<sup>3488</sup> ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

<sup>3489</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Ainsi est la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc 4, 26*)

<sup>3490</sup> ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (*Évangile selon Marc 4, 11*).

<sup>3491</sup> μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 31*); μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « plus grand que toutes les plantes potagères » (*Marc 4, 32*).

<sup>3492</sup> μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; « La lampe vient-elle pour être posée sous le seau ou sous le lit ? » (*Évangile selon Marc 4, 21*)

<sup>3493</sup> ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (*Évangile selon Marc 4, 32*).

<sup>3494</sup> ἐπὶ τὸ πετρῶδες « sur la pierre » (*Évangile selon Marc 4, 5*)

<sup>3495</sup> ἐπὶ τὰ πετρῶδη « sur les pierres » (*Évangile selon Marc 4, 16*); ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν « sur la bonne terre » (*Marc 4, 20*)

<sup>3496</sup> Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ; « N'est-ce pas pour être placée sur le lampadaire ? » (*Évangile selon Marc 4, 21*)

<sup>3497</sup> μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 10, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque]. » (*Évangile selon Marc 4, 12*)

<sup>3498</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 26*)

<sup>3499</sup> Ὃς κόκκῳ σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Évangile selon Marc 4, 31*)

τίθημι « poser », dans *Marc 4, 21-23*<sup>3500</sup>, que l'on peut rapprocher de προστίθημι « ajouter » dans *Marc 4, 24-25*<sup>3501</sup>  
αἶρω « enlever » dans *Marc 4, 13-20*<sup>3502</sup> et dans *Marc 4, 24-25*<sup>3503</sup>

Soit, si l'on adopte une présentation en tableau :

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
σπείρω « semer » et σπόρος ou σπέρμα « semence »	εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « aussitôt vient Satan et il attrape la parole semée en eux » ( <i>Marc 4, 15</i> )			Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » ( <i>Marc 4, 14</i> ); ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » ( <i>Marc</i> <i>4, 15</i> ); ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτούς « la parole semée en eux » ( <i>Marc 4,</i> <i>15</i> ); οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « ceux qui sont semés sur les pierrailles » ( <i>Marc 4, 16</i> ); οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας			ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » ( <i>Marc 4,</i> <i>26</i> ) ; καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνεται « et la semence germe et grandit » ( <i>Marc</i> <i>4, 27</i> )	ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς « quand il a été semé sur la terre » ( <i>Marc</i> <i>4, 31</i> ); ὅταν σπαρῇ « quand il a été semé » ( <i>Marc 4, 32</i> ) ; μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » ( <i>Marc 4,</i> <i>31</i> )

<sup>3500</sup> Μήτι ἔρχεται ὁ λόγος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire ? » (*Évangile selon Marc 4, 21*)

<sup>3501</sup> καὶ προστεθήσεται ὑμῖν « et il sera ajouté pour vous » (*Évangile selon Marc 4, 24*)

<sup>3502</sup> εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « aussitôt vient Satan et il attrape la parole semée en eux » (*Évangile selon Marc 4, 15*)

<sup>3503</sup> καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui sera pris. » (*Évangile selon Marc 4, 25*)

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
				σπειρόμενοι « ceux qui sont semés dans les ronces » ( <i>Marc 4, 18</i> ); οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « ceux qui ont été semés sur la bonne terre » ( <i>Marc 4, 20</i> )				
καρπός « fruit » ; ἄκαρπος « infructueux », et καρποφορῶ « porter du fruit »	καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » ( <i>Marc 4, 7</i> ); καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » ( <i>Marc 4, 8</i> )			καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » ( <i>Marc 4, 19</i> ); οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit » ( <i>Marc 4, 20</i> )			Αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » ( <i>Marc 4, 28</i> ); Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός « Quand le fruit se livre » ( <i>Marc 4, 29</i> )	
γίγνομαι « advenir », « devenir »	Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » ( <i>Marc 4, 4</i> ).		ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au	καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » ( <i>Marc 4, 18</i> )	οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. « et rien n'est devenu secret			καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « et il devient plus grand que toutes les

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
			dehors, tout advient en paraboles » ( <i>Marc 4, 11</i> )		sinon pour venir à la manifestation. » ( <i>Marc 4, 22</i> )			plantes potagères » ( <i>Marc 4, 32</i> )
δίδωμι « donner » et παραδίδωμι « livrer »	καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » ( <i>Marc 4, 7</i> ); καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » ( <i>Marc 4, 8</i> )		ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » ( <i>Marc 4, 11</i> )			Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ « En effet, celui qui a, il lui sera donné » ( <i>Marc 4, 25</i> )	Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπὸς « Quand le fruit se livre » ( <i>Marc 4, 29</i> )	
ἔρχομαι « venir » et ἐξέρχομαι « sortir »	ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπεύρων σπεῖραι « Voici que celui qui sème est sorti semer. » ( <i>Marc 4, 3</i> ); καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά « et les oiseaux vinrent » ( <i>Marc 4, 4</i> )			εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » ( <i>Marc 4, 15</i> )	μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; « La lampe vient-elle pour être posée sous le seau ou sous le lit? » ( <i>Marc 4, 21</i> )			
ἔχω « avoir »,	ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν [...] διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς « où elle n'avait pas beaucoup de terre [...] parce qu'elle n'avait pas de terre profonde » ( <i>Marc 4, 5</i> ); διὰ	Ὅς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούετω. « Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute ! » ( <i>Marc 4, 9</i> )		καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils n'ont pas de racine en eux-mêmes » ( <i>Marc 4, 17</i> )	<b>Εἰ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούετω. « Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute ! »</b> ( <i>Marc 4, 23</i> )	Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ · καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « En effet, celui qui a, il lui sera donné; et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui		



	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
	τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη « parce qu'elle n'avait pas de racine » ( <i>Marc 4, 6</i> )					sera pris. » ( <i>Marc 4, 25</i> )		
εὐθύς « aussitôt »	καὶ εὐθύς ἐξανέτειλεν « et aussitôt elle germa » ( <i>Marc 4, 5</i> )			εὐθύς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » ( <i>Marc 4, 15</i> ); οἱ, ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθύς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « ceux qui, chaque fois qu'ils écoutent la parole, aussitôt avec joie la reçoivent » ( <i>Marc 4, 16</i> ); εὐθύς σκανδαλίζονται « aussitôt ils chutent » ( <i>Marc 4, 17</i> )			εὐθύς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον « aussitôt il envoie la faucille » ( <i>Marc 4, 29</i> )	
γῆ « terre »	ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν « où elle n'avait pas beaucoup de terre » ( <i>Marc 4, 5</i> ); διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς			Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont			<b>Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté</b>	<b>Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὢν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν</b>

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
	« parce qu'elle n'avait pas de terre profonde » ( <i>Marc 4, 5</i> ) ; Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » ( <i>Marc 4, 8</i> )			ceux-là » ( <i>Marc 4, 20</i> )			<b>de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre »</b> ( <i>Marc 4, 26</i> ) ; Αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » ( <i>Marc 4, 28</i> )	ἐπὶ τῆς γῆς « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences sur la terre » ( <i>Marc 4, 31</i> )
τὰ πετεινά « les oiseaux »,	καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά καὶ κατέφαγεν αὐτό « et les oiseaux vinrent et les mangèrent entièrement » ( <i>Marc 4, 4</i> )							ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » ( <i>Marc 4, 32</i> )
ἀκούω « écouter »	Ἀκούετε ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. « Écoutez. Voici que celui qui sème est sorti semer. » ( <i>Marc 4, 3</i> )	<b>Ὅς ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούέτω. « Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute ! »</b> ( <i>Marc 4, 9</i> )	ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν « pour qu'en regardant ils regardant sans voir, et qu'en écoutant, ils	ὅταν ἀκούσωσιν « quand ils l'écoutent » ( <i>Marc 4, 15</i> ) ; ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον « chaque fois qu'ils écoutent la parole » ( <i>Marc 4, 16</i> ) ; οἱ τὸν λόγον	<b>Εἴ τις ἔχει ὄτα ἀκούειν ἀκούέτω. « Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute ! »</b> ( <i>Marc 4, 23</i> )			

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
			<i>écoutent sans comprendre [Isaïe 6, 9, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque] » (Marc 4, 12)</i>	<i>ἀκούσαντες « ceux qui ont écouté la parole » (Marc 4, 18); οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (Marc 4, 20)</i>				
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « la royauté de Dieu »			ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « A vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » ( <i>Marc 4, 11</i> )				Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Ainsi est la royauté de Dieu » ( <i>Marc 4, 26</i> )	
πάντα / πάντες « tout » / « tou.te.s »			ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » ( <i>Marc 4, 11</i> )					μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » ( <i>Marc 4, 31</i> ) ; μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « plus grand que toutes les plantes

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
								potagères » ( <i>Marc 4, 32</i> )
ὑπό « sous »					μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; « La lampe vient-elle pour être posée sous le seau ou sous le lit ? » ( <i>Marc 4, 21</i> )			ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » ( <i>Marc 4, 32</i> )
ἐπί « sur »	ἐπὶ τὸ πετρῶδες « sur la pierraille » ( <i>Marc 4, 5</i> )		μήποτε ἐπιστρέψουσιν, καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 10, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque]. » ( <i>Marc 4, 12</i> )	ἐπὶ τὰ πετρώδη « sur les pierrailles » ( <i>Marc 4, 16</i> ) ; ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν « sur la bonne terre » ( <i>Marc 4, 20</i> )	Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « N'est-ce pas pour être placée sur le lampadaire ? » ( <i>Marc 4, 21</i> )		Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre » ( <i>Marc 4, 26</i> )	Ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences sur la terre » ( <i>Marc 4, 31</i> )
τίθημι « poser »					Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ	καὶ προστεθήσεται ὑμῖν « et il sera		

	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>
					ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire ? » ( <i>Marc 4, 21</i> )	ajouté pour vous » ( <i>Marc 4, 24</i> )		
αἶρω « enlever »				εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « aussitôt vient Satan et il attrape la parole semée en eux » ( <i>Marc 4, 15</i> )		καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui sera pris. » ( <i>Marc 4, 25</i> )		

### b. Les échos lexicaux unissant le discours « en paraboles » de *Marc 12*

Plusieurs autres répétitions de termes identiques ou semblables unissent *Marc 12, 1-9* et *Marc 12, 10-11* et justifient que le discours « en paraboles<sup>3504</sup> » du chapitre 12 de l'*Évangile selon Marc* soit considéré comme une unité :

<sup>3504</sup> Cf. Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν « Et il commença à leur parler en paraboles » (*Évangile selon Marc 12, 1*).

οικοδομῶ « construire », dans les deux passages<sup>3505</sup>

κεφαλίζω « frapper à la tête », dans *Marc* 12, 1-9<sup>3506</sup> et κεφαλή « tête » dans *Marc* 12, 10-11<sup>3507</sup>

κύριος « seigneur », dans les deux passages<sup>3508</sup>

παρά « de la part de », « par », dans les deux passages<sup>3509</sup>

le verbe être à la troisième personne du singulier, dans les deux passages<sup>3510</sup>

Le *Codex Alexandrinus*, l'*Ephraemi Rescriptus* et le *Codex Coridethianus* notamment comportent la version suivante de *Marc* 12, 4 : Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον · κάκεῖνον λιθοβολήσαντες ἐκεφαλίωσαν καὶ ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον. « Et de nouveau il envoya vers eux un autre serviteur ; et lui, en lui jetant des pierres, ils le frappèrent à la tête et ils le renvoyèrent déshonoré. » Ainsi, dans ces témoins, on peut également ajouter un autre rapprochement de deux termes : λιθοβολῶ « jeter des pierres » dans *Marc* 12, 1-9 et λίθος « pierre » en *Marc* 12, 10-11<sup>3511</sup>.

---

<sup>3505</sup> ὠκοδόμησεν « il construisit » (*Évangile selon Marc* 12, 1) ; οἱ οἰκοδομοῦντες « les constructeurs » (*Évangile selon Marc* 12, 10).

<sup>3506</sup> ἐκεφαλίωσαν « ils frappèrent à la tête » (*Évangile selon Marc* 12, 4).

<sup>3507</sup> οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας « elle est devenue une tête d'angle [Psaume 117 (118), 22] » (*Évangile selon Marc* 12, 10).

<sup>3508</sup> ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος « le seigneur du vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 9) ; παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » (*Marc* 12, 11).

<sup>3509</sup> ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ... « afin de recevoir des cultivateurs... » (*Évangile selon Marc* 12, 2) ; παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » (*Marc* 12, 11).

<sup>3510</sup> Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος « Celui-ci est l'héritier » (*Évangile selon Marc* 12, 7) ; καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία « et à nous sera l'héritage » (*Marc* 12, 7) ; καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν « et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23] » (*Marc* 12, 11).

<sup>3511</sup> λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες « la pierre qu'ont rejetée les constructeurs [Psaume 117 (118), 22] » (*Évangile selon Marc* 12, 10).

Nous rassemblons les différents échos lexicaux justifiant le rapprochement entre *Marc 12, 1-9* et *Marc 12, 10-11* dans le tableau qui suit.

<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>
<b>ὠκοδόμησεν</b> « il <b>construisit</b> » ( <i>Marc 12, 1</i> )	οἱ <b>οἰκοδομοῦντες</b> « les <b>constructeurs</b> » ( <i>Marc 12, 10</i> )
ἐκεφαλίωσαν « ils frappèrent à la tête » ( <i>Marc 12, 4</i> )	οὗτος ἐγενήθη εἰς <b>κεφαλὴν</b> γωνίας « elle est devenue une <b>tête</b> d'angle [Psaume 117 (118), 22] » ( <i>Marc 12, 10</i> )
ὁ <b>κύριος</b> τοῦ ἀμπελῶνος « le <b>seigneur</b> du vignoble » ( <i>Marc 12, 9</i> )	παρὰ <b>κυρίου</b> ἐγένετο αὕτη « c'est par le <b>Seigneur</b> qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc 12, 11</i> )
ἵνα <b>παρὰ</b> τῶν γεωργῶν λάβῃ... « afin de recevoir <b>des</b> cultivateurs... » ( <i>Marc 12, 2</i> )	<b>παρὰ</b> κυρίου ἐγένετο αὕτη « c'est <b>par</b> le Seigneur qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc 12, 11</i> )
Οὗτός <b>ἐστιν</b> ὁ κληρονόμος « Celui-ci <b>est</b> l'héritier » ( <i>Marc 12, 7</i> ) καὶ ἡμῶν <b>ἔσται</b> ἡ κληρονομία « et à nous <b>sera</b> l'héritage » ( <i>Marc 12, 7</i> )	καὶ <b>ἔστιν</b> θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν « et elle <b>est</b> merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc 12, 11</i> )
(Dans, entre autres, le <i>Codex Alexandrinus</i> , l' <i>Ephraemi Rescriptus</i> et le <i>Codex Coridethianus</i> ) Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον · κάκεῖνον <b>λιθοβολήσαντες</b> ἐκεφαλίωσαν καὶ ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον. « Et de nouveau il envoya vers eux un autre serviteur ; et lui, en lui jetant des pierres, ils le frappèrent à la tête et ils le renvoyèrent déshonoré. » ( <i>Marc 12, 4</i> )	<b>λίθον</b> ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες « la pierre qu'ont rejetée les constructeurs [Psaume 117 (118), 22] » ( <i>Marc 12, 10</i> )

L'unité constituée par *Marc 12, 1-9* et *Marc 12, 10-11* est également renforcée par la présence d'une interrogation directe dans chacun de ces deux passages<sup>3512</sup>. (*Marc 12, 9* et *Marc 12, 10-11*)<sup>3513</sup>.

<sup>3512</sup> Τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος ; « Que fera [donc] le seigneur du vignoble ? » (*Évangile selon Marc 12, 9*) ; Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε... ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture... ? » (*Marc 12, 10*)

<sup>3513</sup> Cf. *infra* dans la même annexe, section d.

### c. Les échos lexicaux dans l'ensemble des paraboles et propos « en paraboles » de l'Évangile selon Marc

Enfin, plusieurs échos lexicaux unissent des paraboles et passages en paraboles appartenant à plusieurs prises de parole différentes de Jésus, y compris très distantes dans la structure linéaire de l'Évangile selon Marc. On peut ainsi mentionner :

δύναμαι « pouvoir », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3514</sup>, *Marc* 4, 31-32<sup>3515</sup>, *Marc* 7, 14b-16<sup>3516</sup>, *Marc* 7, 18-23<sup>3517</sup>

ἐκβάλλω « chasser », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3518</sup> et *Marc* 12, 1-9<sup>3519</sup>, auquel on peut ajouter βάλλω « jeter » en *Marc* 4, 26-29<sup>3520</sup>

βασιλεία « royauté », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3521</sup>, que l'on peut associer aux deux occurrences de l'expression ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « la royauté de Dieu », que nous avons mentionnées plus haut, dans *Marc* 4, 11-12<sup>3522</sup> et *Marc* 4, 26-29<sup>3523</sup>

οἰκία « maisonnée », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3524</sup>, dont on peut rapprocher οἰκοδομῶ « construire », dans *Marc* 12, 1-9<sup>3525</sup> et en *Marc* 12, 10-11<sup>3526</sup>

---

<sup>3514</sup> Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (*Évangile selon Marc* 3, 23) ; οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη « elle ne peut pas tenir, cette royauté » (*Marc* 3, 24) ; οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι « cette maisonnée ne pourra pas tenir » (*Marc* 3, 25) ; οὐ δύναται στήναι « il ne peut tenir » (*Marc* 3, 26) et οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθῶν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκευῆ διαρπάσαι « personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort » (*Marc* 3, 27)

<sup>3515</sup> ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (*Évangile selon Marc* 4, 32).

<sup>3516</sup> Οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν « Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'humain et entrant en lui, puisse le rendre impur » (*Évangile selon Marc* 7, 15).

<sup>3517</sup> Οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτόν κοινῶσαι [...] ; « Ne saisissez-vous pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela ne peut pas le profaner [...] ? » (*Évangile selon Marc* 7, 18)

<sup>3518</sup> Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (*Évangile selon Marc* 3, 23)

<sup>3519</sup> καὶ ἐξέβαλον αὐτόν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος « et ils le jetèrent hors du vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 8)

<sup>3520</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un homme jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26)

<sup>3521</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη. « Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette royauté. » (*Évangile selon Marc* 3, 24)

<sup>3522</sup> ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc* 4, 11).

<sup>3523</sup> Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Ainsi est la royauté de Dieu » (*Évangile selon Marc* 4, 26)

<sup>3524</sup> Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. » (*Évangile selon Marc* 3, 25) ; Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθῶν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκευῆ διαρπάσαι « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort » (*Marc* 3, 27).

<sup>3525</sup> ὠκοδόμησεν « il construisit » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>3526</sup> οἱ οἰκοδομοῦντες « les constructeurs » (*Évangile selon Marc* 12, 10).



πάντα « toutes les choses », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3527</sup>, *Marc* 4, 11-12<sup>3528</sup> et *Marc* 7, 18-23<sup>3529</sup>, auquel on peut ajouter πάντες dans *Marc* 4, 31-32<sup>3530</sup> et dans *Marc* 7, 18-23<sup>3531</sup>

ἀφίημι « enlever », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3532</sup> et dans *Marc* 4, 11-12<sup>3533</sup>

ἄνθρωπος « Homme », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3534</sup>, *Marc* 4, 26-29<sup>3535</sup> *Marc* 7, 14b-16<sup>3536</sup>, *Marc* 7, 18-23<sup>3537</sup> et *Marc* 12, 1-9<sup>3538</sup>

υἱός « fils », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3539</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3540</sup>

---

<sup>3527</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28)

<sup>3528</sup> ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (*Évangile selon Marc* 4, 11).

<sup>3529</sup> καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα « (il purifiait toutes les nourritures) » (*Évangile selon Marc* 7, 19) ; πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται « toutes ces choses mauvaises venues de l'intérieur, sortent » (*Marc* 7, 23). Sur le choix d'ajouter des parenthèses dans la traduction de καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα, cf. *infra*, Seconde partie, chapitre 1, 3.)

<sup>3530</sup> μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 31) ; μείζον πάντων τῶν λαχάνων « plus grand que toutes les plantes potagères » (*Marc* 4, 32).

<sup>3531</sup> πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι « tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela ne peut pas le rendre impur » (*Évangile selon Marc* 7, 18)

<sup>3532</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28)

<sup>3533</sup> μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς. « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 10, texte distinct du Texte Massorétique et de la Bible grecque]. » (*Évangile selon Marc* 4, 12) Le rapprochement entre *Marc* 3, 28 et 4, 12 est encore plus net dans certains témoins – notamment le *Codex Alexandrinus*, le *Codex Bezae Cantabrigiensis* et le *Codex Corithianus*, où le nom τὰ ἀμαρτήματα figure dans les deux versets. Dans ces témoins, la fin de *Marc* 4, 12 est en effet μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς τὰ ἀμαρτήματα « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne leurs fautes ».

<sup>3534</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28)

<sup>3535</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26)

<sup>3536</sup> Οὐδὲν ἐστὶν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου « Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'humain » (*Évangile selon Marc* 7, 15) ; τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα « les choses qui sortent de l'humain » (*Marc* 7, 15) ; τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον « les choses qui rendent l'humain impur » (*Marc* 7, 15)

<sup>3537</sup> τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον « tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain » (*Évangile selon Marc* 7, 18) τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον « ce qui sort de l'humain » (*Marc* 7, 20) ; ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον « cela rend l'humain impur » (*Marc* 7, 20) ; ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων « du cœur des humains » (*Marc* 7, 21) ; καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον « et rendent l'humain impur » (*Marc* 7, 23).

<sup>3538</sup> Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν « Un Homme planta un vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>3539</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28)

<sup>3540</sup> Ἔτι οὖν ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητὸν · ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς, λέγων ὅτι · ἐντραπήσονται τὸν υἱὸν μου. « Il avait encore un unique fils bien-aimé ; il l'envoya, en dernier, vers eux, en disant : "Ils respecteront mon fils." » (*Évangile selon Marc* 12, 6)

βλασφημία « blasphème », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3541</sup> et dans *Marc* 7, 18-23<sup>3542</sup>

αἰών « temps », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3543</sup> et dans *Marc* 4, 14-20<sup>3544</sup>

γίγνομαι « advenir », « devenir », dans *Marc* 4, 3-8 ; 4, 11-12 ; 4, 13-20 ; 4, 21-23 et 4, 31-32<sup>3545</sup>, ainsi que dans *Marc* 12, 10-11<sup>3546</sup> et dans *Marc* 13, 28-29<sup>3547</sup>

πολύς « beaucoup », dans *Marc* 4, 3-8<sup>3548</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3549</sup>

ἔχω « avoir », dans *Marc* 4, 3-8 ; 4, 9 ; 4, 13-20 ; 4, 21-23 et 4, 24-25<sup>3550</sup>, ainsi que dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3551</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3552</sup>

καρπός « fruit », dans *Marc* 4, 3-8 et 4, 26-29<sup>3553</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3554</sup>, auquel on peut joindre ἄκαρπος « infructueux », dans *Marc* 4, 13-20, et καρποφορῶ, dans *Marc* 4, 13-20 et 4, 26-29<sup>3555</sup>

ἔρχομαι « venir », dans *Marc* 4, 3-8 ; 4, 13-20 et 4, 21-23<sup>3556</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3557</sup>, auquel on peut ajouter ἐξέρχομαι dans *Marc* 4, 3-8<sup>3558</sup>

---

<sup>3541</sup> αἱ βλασφημῖαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν « tous les blasphèmes qui seront blasphémés » (*Évangile selon Marc* 3, 28)

<sup>3542</sup> Ἔσωθεν γάρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais, blasphème, vanité, folie » (*Évangile selon Marc* 7, 21-22)

<sup>3543</sup> οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως « il ne reçoit pas de pardon pour le temps, mais il est condamné à un châtement éternel » (*Évangile selon Marc* 3, 29)

<sup>3544</sup> καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμῖαι εἰσπορευόμεναι συμπίγνουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, écrasent la parole » (*Évangile selon Marc* 4, 19)

<sup>3545</sup> Cf. *supra*.

<sup>3546</sup> παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue [Psaume 117 (118), 23] » (*Évangile selon Marc* 12, 11).

<sup>3547</sup> ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται « dès que son branchage devient tendre » (*Évangile selon Marc* 13, 28) ; ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα « quand vous verrez ces choses arriver » (*Marc* 13, 29).

<sup>3548</sup> ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν « où elle n'avait pas beaucoup de terre » (*Évangile selon Marc* 4, 5)

<sup>3549</sup> Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν ἄκακεῖνον ἀπέκτειναν ἄκαὶ πολλοὺς ἄλλους « Et il envoya un autre ; et celui-là, ils le tuèrent ; et beaucoup d'autres » (*Évangile selon Marc* 12, 5).

<sup>3550</sup> Cf. *supra*.

<sup>3551</sup> ἀλλὰ τέλος ἔχει « mais il a une fin » (*Évangile selon Marc* 3, 26) ; οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα « il n'a pas de pardon pour l'éternité » (*Marc* 3, 29).

<sup>3552</sup> Ἔτι οὖν ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν « Il avait encore un unique fils bien-aimé » (*Évangile selon Marc* 12, 6)

<sup>3553</sup> Cf. *supra*.

<sup>3554</sup> ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος « afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble » (*Évangile selon Marc* 12, 2).

<sup>3555</sup> Cf. *supra*.

<sup>3556</sup> Cf. *supra*.

<sup>3557</sup> Ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς « Il viendra et détruira les cultivateurs » (*Évangile selon Marc* 12, 9).

<sup>3558</sup> Cf. *supra*.

ὑπό « sous », dans *Marc* 4, 21-23 et 4, 31-32<sup>3559</sup>, que l'on peut rapprocher de ὑπολήνιον « bassin » dans *Marc* 12, 1-9<sup>3560</sup>

ἐπί « sur », dans *Marc* 4, 3-8 ; 4, 11-12 ; 4, 13-20 ; 4, 21-23 ; 4, 26-29 et 4, 31-32<sup>3561</sup>, ainsi que dans *Marc* 13, 28-29<sup>3562</sup>

τίθημι « poser », dans *Marc* 4, 21-23<sup>3563</sup>, que l'on peut rapprocher de προστίθημι « ajouter » dans *Marc* 4, 24-25<sup>3564</sup> et de περιτίθημι « entourer » dans *Marc* 12, 1-9<sup>3565</sup>

δίδωμι « donner », dans *Marc* 4, 3-8 ; 4, 11-2 ; 4, 24-25<sup>3566</sup> dans *Marc* 12, 1-9<sup>3567</sup>, auquel on peut joindre l'occurrence de παραδίδωμι « livrer » dans *Marc* 4, 26-29<sup>3568</sup>

λαμβάνω « recevoir », « saisir », dans *Marc* 4, 13-20<sup>3569</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3570</sup>

ἀποστέλλω « envoyer », dans *Marc* 4, 26-29<sup>3571</sup> et dans *Marc* 12, 1-9<sup>3572</sup>

---

<sup>3559</sup> ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (*Évangile selon Marc* 4, 32).

<sup>3560</sup> καὶ ὄρυξεν ὑπολήνιον « et il creusa une cuve » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>3561</sup> Cf. *supra*.

<sup>3562</sup> γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις « comprenez qu'il est proche, aux portes » (*Évangile selon Marc* 13, 29).

<sup>3563</sup> Cf. *supra*.

<sup>3564</sup> Cf. *supra*.

<sup>3565</sup> καὶ περιέθηκεν φραγμόν « et il l'entoura d'une palissade » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>3566</sup> Cf. *supra*.

<sup>3567</sup> καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις « et il donnera le vignoble à d'autres » (*Évangile selon Marc* 12, 9).

<sup>3568</sup> Cf. *supra*.

<sup>3569</sup> εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « aussitôt avec joie la reçoivent [la parole] » (*Évangile selon Marc* 4, 16)

<sup>3570</sup> ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος. « afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble. » (*Évangile selon Marc* 12, 2) ; Καὶ λαβόντες αὐτόν ἔδειραν « Et, après l'avoir saisi, ils le rouèrent de coups » (*Marc* 12, 3) ; Καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν « Et, après l'avoir saisi, ils le tuèrent » (*Marc* 12, 8).

<sup>3571</sup> εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον « aussitôt il envoie la faucille » (*Évangile selon Marc* 4, 29).

<sup>3572</sup> Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » (*Évangile selon Marc* 12, 2) ; καὶ ἀπέστειλαν κενόν « et ils l'envoyèrent les mains vides » (*Marc* 12, 3) ; Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (*Marc* 12, 4) ; Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (*Marc* 12, 5) ; ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς « il l'envoya, en dernier, vers eux » (*Marc* 12, 6). À la fin de *Marc* 12, 4, on trouve également, dans certains témoins, notamment le *Codex Alexandrinus*, l'*Ephraemei Rescriptus*, le *Codex Coridethianus* et le *Codex Washingtonianus* : ἐκεφαλίωσαν καὶ ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον (ou ἠτιμάσμενον) « et ils l'envoyèrent déshonoré ».

πρός « vers », employé comme préfixe dans *Marc 4, 13-20*<sup>3573</sup> et dans *Marc 4, 24-25*<sup>3574</sup> et comme préposition dans *Marc 12, 1-9*<sup>3575</sup>

ὁ Σατανᾶς « Satan », dans *Marc 3, 23b-29*<sup>3576</sup> et dans *Marc 4, 13-20*<sup>3577</sup>

κλάδοι « branches », dans *Marc 4, 31-32*<sup>3578</sup> et dans *Marc 13, 28-29*<sup>3579</sup>

le réfléchi ἐαυτόν dans *Marc 3, 23b-29*<sup>3580</sup>, dans *Marc 4, 13-20*<sup>3581</sup> et dans *Marc 12, 1-9*<sup>3582</sup>

---

<sup>3573</sup> πρόσκαιροί εἰσιν « ils sont temporaires » (*Évangile selon Marc 4, 17*).

<sup>3574</sup> καὶ προστεθήσεται ὑμῖν « et il sera ajouté pour vous » (*Évangile selon Marc 4, 24*).

<sup>3575</sup> Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » (*Évangile selon Marc 12, 2*) ; Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (*Marc 12, 4*) ; ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς « il l'envoya, en dernier, vers eux » (*Marc 12, 6*) et Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (*Marc 12, 7*).

<sup>3576</sup> Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (*Évangile selon Marc 3, 23*) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin. » (*Évangile selon Marc 3, 26*)

<sup>3577</sup> εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτοὺς « aussitôt vient Satan et il attrape la parole semée en eux » (*Évangile selon Marc 4, 15*).

<sup>3578</sup> καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει, καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους « et quand il [le grain de sénevé] a été semé, il monte, devient plus grand que toutes les plantes de potager et fait de grandes branches » (*Évangile selon Marc 4, 32*)

<sup>3579</sup> ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν « dès que sa branche devient tendre et qu'il fait pousser ses feuilles, comprenez que l'été est proche » (*Évangile selon Marc 13, 28*)

<sup>3580</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτήν « Et si une royauté a été divisée contre elle-même » (*Évangile selon Marc 3, 24*) ; Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτήν « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même » (*Marc 3, 25*) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même » (*Marc 3, 26*).

<sup>3581</sup> καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils n'ont pas de racine en eux-mêmes » (*Évangile selon Marc 4, 17*).

<sup>3582</sup> Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ εἶπον πρὸς ἑαυτοὺς « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (*Évangile selon Marc 12, 7*).

On peut également rapprocher γῆ « terre », dans *Marc* 4, 3-8 ; 4, 13-20 ; 4, 26-29 et 4, 31-32<sup>3583</sup> et γεωργοί « cultivateurs » dans *Marc* 12, 1-9<sup>3584</sup>. De la même façon, on peut associer θερισμός « moisson » dans *Marc* 4, 26-29<sup>3585</sup> et θέρος « été » dans *Marc* 13, 28-29<sup>3586</sup>, ainsi que λόγος « parole » dans *Marc* 4, 13-20<sup>3587</sup>, διαλογισμός « pensée » dans *Marc* 7, 18-23<sup>3588</sup> et λέγω « dire » dans *Marc* 12, 1-9<sup>3589</sup>

Enfin, dans certains témoins, notamment le *Codex Bezae Cantabrigiensis* et le *Codex Coridethianus*, où on trouve, en *Marc* 4, 15, non pas ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτούς « la parole semée en eux » mais ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος ἐν ταῖς καρδίαις « la parole semée dans leurs cœurs », on peut ajouter un rapprochement entre καρδία « cœur » dans *Marc* 4, 13-20 – plus précisément en *Marc* 4, 15 – et dans *Marc* 7, 18-23<sup>3590</sup>.

Nous présentons dans le tableau suivant l'ensemble de ces échos lexicaux unissant l'ensemble non juxtaposé des paraboles et propos « en paraboles » chez *Marc*.

---

<sup>3583</sup> Cf. *supra*.

<sup>3584</sup> καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς « il l'abandonna à des cultivateurs » (*Évangile selon Marc* 12, 1) ; Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον, ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος. « Et il envoya aux cultivateurs, au moment opportun, un serviteur, afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble. » (*Marc* 12, 2) ; Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (*Marc* 12, 7) et ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς « il détruira les cultivateurs » (*Marc* 12, 9).

<sup>3585</sup> ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός « parce que la moisson est venue » (*Évangile selon Marc* 4, 29).

<sup>3586</sup> γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν « comprenez que l'été est proche » (*Évangile selon Marc* 13, 28).

<sup>3587</sup> Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (*Évangile selon Marc* 4, 14) ; ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (*Marc* 4, 15) ; αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « il attrape la parole semée en eux » (*Marc* 4, 15) ; οἱ, ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « ceux qui, chaque fois qu'ils écoutent la parole, aussitôt avec joie la reçoivent » (*Marc* 4, 16) ; καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, écrasent la parole » (*Marc* 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (*Marc* 4, 20)

<sup>3588</sup> Ἔσωθεν γάρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes » (*Évangile selon Marc* 7, 21).

<sup>3589</sup> λέγων ὅτι ἔντραπήσονται τὸν υἱόν μου. « en disant : "Ils respecteront mon fils." » (*Évangile selon Marc* 12, 6) ; Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ εἶπον πρὸς ἑαυτοὺς « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (*Marc* 12, 7).

<sup>3590</sup> ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν « parce que cela n'entre pas dans le cœur » (*Évangile selon Marc* 7, 19).

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
δύναμαι « rouvoir »	Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » ( <i>Marc</i> 3, 23); οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκεῖνη « elle ne peut pas tenir, cette royauté » ( <i>Marc</i> 3, 24); οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκεῖνη σταθῆναι « cette maisonnée ne pourra pas tenir » ( <i>Marc</i> 3, 25); οὐ δύναται στήναι « il ne peut tenir » ( <i>Marc</i> 3, 26) et οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ								ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιάν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » ( <i>Marc</i> 4, 32)	Οὐδὲν ἐστὶν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν « Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'humain et entrant en lui, puisse le rendre impur » ( <i>Marc</i> 7, 15)	Οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτόν κοινῶσαι [...] ; « Ne saisissez-vous pas que tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela ne peut pas le profaner [...] ? » ( <i>Marc</i> 7, 18)			

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
	ισχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι « personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort » ( <i>Marc</i> 3, 27)													
ἐκβάλλω « chasser » et βάλλω « jeter »	Πῶς δύνανται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » ( <i>Marc</i> 3, 23)							ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un homme jette la semence sur la terre » ( <i>Marc</i> 4, 26)				καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος « et ils le jetèrent hors du vignoble » ( <i>Marc</i> 12, 8)		
βασιλεία « royauté »	Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη. « Et si une royauté a été divisée contre elle-même, elle ne peut pas tenir, cette			ὁμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » ( <i>Marc</i> 4, 11)				Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « Ainsi est la royauté de Dieu » ( <i>Marc</i> 4, 26)						

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
	royauté. » ( <i>Marc</i> 3, 24)													
οικία « maison née » et οικοδομῶ « construire »	Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. » ( <i>Marc</i> 3, 25); Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort » ( <i>Marc</i> 3, 27)											ᾠκοδόμησεν « il construisit » ( <i>Marc</i> 12, 1)	οἱ οἰκοδομοῦντες « les constructeurs » ( <i>Marc</i> 12, 10)	



	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
<p>πάντα « toutes les choses » ;  πάντες « tou.te.s » ;  πᾶν « tout »</p>	<p>πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (Marc 3, 28)</p>			<p>ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » (Marc 4, 11)</p>					<p>μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » (Marc 4, 31) ;  μείζον πάντων τῶν λαγάνων « plus grand que toutes les plantes potagères » (Marc 4, 32)</p>		<p>πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι « tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain, cela ne peut pas le rendre impur » (Marc 7, 18) ;  καθαρίζον πάντα τὰ βρώματα « (il purifiait toutes les nourritures) » (Marc 7, 19) ;  πάντα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται « toutes ces choses mauvaises venues de l'intérieur, sortent » (Marc 7, 23)</p>			

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
ἀφίημι « enlever »	πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » ( <i>Marc</i> 3, 28)			μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆῖ αὐτοῖς. « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne » ( <i>Marc</i> 4, 12)										
τὰ ἁμαρτήματα « les fautes	πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » ( <i>Marc</i> 3, 28)			μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆῖ αὐτοῖς τὰ ἁμαρτήματα « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne leurs fautes » ( <i>Marc</i> 4, 12 dans le <i>Codex Alexandrinus</i> , le <i>Codex Bezae Cantabrigiensis</i> et le <i>Codex Corinthianus</i> )										

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
ἄνθρωπος « Homme »	πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (Marc 3, 28)							ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (Marc 4, 26)		Οὐδὲν ἐστὶν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου « Il n'y a rien qui, venant du dehors de l'humain » (Marc 7, 15); τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα « les choses qui sortent de l'humain » (Marc 7, 15); τὰ κοινῶν τὸν ἀνθρώπου « les choses qui rendent l'humain impur » (Marc 7, 15)	τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἀνθρώπον « tout ce qui vient du dehors et entre dans l'humain » (Marc 7, 18) τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον « ce qui sort de l'humain » (Marc 7, 20); ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἀνθρώπου « cela rend l'humain impur » (Marc 7, 20); ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων « du cœur des humains » (Marc 7, 21); καὶ κοινοῖ τὸν ἀνθρώπου « et rendent l'humain impur »	Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν « Un Homme planta un vignoble » (Marc 12, 1)		

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29	
											( <i>Marc</i> 7, 23)				
υιός « fils »	πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υιοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » ( <i>Marc</i> 3, 28)											Ἔτι οὖν ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοῦς, λέγων ὅτι· ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. « Il avait encore un unique fils bien-aimé ; il l'envoya, en dernier, vers eux, en disant : "Ils respecteront mon fils." » ( <i>Marc</i> 12, 6)			
βλασφημία « blasphème »	αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν « tous les blasphèmes qui seront blasphémés » ( <i>Marc</i> 3, 28)										Ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί,				

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29	
											φόννοι, μοιχεΐαι, πλεονεξΐαι, πονηρίαι, δόλος, άσέλγεια, όφθαλμός πονηρός, βλασφημία, ύπερηφανία, άφροσύνη « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais, blasphème, vanité, folie » ( <i>Marc</i> 7, 21-22)				
αίόν « temps »	ούκ έχει άφεςιν εις τόν αιώνα, αλλά ένοχός έστιν				καί αι μέριμναι του αιώνος και ή άπάτη του πλούτου και αι περι τά										

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
	αιωνίου κρίσεως « il ne reçoit pas de pardon pour le temps, mais il est condamné à un châtement éternel » ( <i>Marc</i> 3, 29)				λοιπὰ ἐπιθυμίας εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, étouffent la parole » ( <i>Marc</i> 4, 19)									
γίγνομαι « advenir », « devenir »		Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » ( <i>Marc</i> 4, 4)		ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται « mais à ces gens, qui sont au dehors, tout advient en paraboles » ( <i>Marc</i> 4, 11)	καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » ( <i>Marc</i> 4, 18)	οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. « et rien n'est devenu secret sinon pour venir à la manifestation. » ( <i>Marc</i> 4, 22)			καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων « et il devient plus grand que toutes les plantes potagères » ( <i>Marc</i> 4, 32)				παρὰ κυρίου ἐγένετο αὐτῇ « c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue » ( <i>Marc</i> 12, 11)	ὅταν ἦδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται « dès que son branchage devient tendre » ( <i>Marc</i> 13, 28) ; ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα « quand vous verrez ces choses arriver » ( <i>Marc</i> 13, 29)

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
πολύς « beaucoup »		ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν « où elle n'avait pas beaucoup de terre » (Marc 4, 5)										Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεῖνον ἀπέκτειναν· καὶ πολλοὺς ἄλλους « Et il envoya un autre ; et celui-là, ils le tuèrent ; et beaucoup d'autres » (Marc 12, 5)		
ἔχω « avoir »	ἀλλὰ τέλος ἔχει « mais il a une fin » (Marc 3, 26) ; οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα « il n'a pas de pardon pour l'éternité » (Marc 3, 29)	ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν [...] διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς « où elle n'avait pas beaucoup de terre [...] parce qu'elle	Ὅς ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκούετω. « Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute ! » (Marc 4, 9)		καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils n'ont pas de racine en eux-mêmes » (Marc 4, 17)	Εἰ τις ἔχει ὅτα ἀκούειν ἀκούετω. « Si l'on a des oreilles pour écouter, qu'on écoute ! » (Marc 4, 23)	Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « En effet, celui qui a, il lui sera donné ; et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui sera pris. » (Marc 4, 25)					Ἔτι οὖν ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν « Il avait encore un unique fils bien-aimé » (Marc 12, 6)		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		<p>n'avait pas de terre profonde de <b>attention</b> à ne pas couper les mots - &gt; reprendre le bandeau au début de chaque tableau (pour où j'en suis) »  (Marc 4, 5);  διὰ τὸ μὴ εἶχειν ρίζαν ἐξηράνθη  « parce</p>												



	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		qu'elle n'avait pas de racine » (Marc 4, 6)												
καρπός « fruit »		καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (Marc 4, 7) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (Marc 4, 8) <b>(ajouter un titre à chaque début de</b>			καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » (Marc 4, 19) ; οἳτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit » (Marc 4, 20)			Αὐτομάτη ἢ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » (Marc 4, 28) ; Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός « Quand le fruit se livre » (Marc 4, 29)				ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος « afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble » (Marc 12, 2)		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		<b>passage)</b>												
ἔρχομαι « venir » et ἐξέρχομαι « sortir »		ἰδοὺ ἐξῆλθε ν ὁ σπεῖρω ν σπεῖρα τ « Voici que celui qui sème est sorti semer. » (Marc 4, 3) ; καὶ ἦλθεν τὰ πετεινά « et les oiseaux vinrent » (Marc 4, 4)			εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς « aussitôt vient Satan » (Marc 4, 15)	μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μῶδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; « La lampe vient-elle pour être posée sous le seau ou sous le lit ? » (Marc 4, 21)						Ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργούς « Il viendra et détruira les cultivateurs » (Marc 12, 9)		
ὑπὸ « sous »						μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν			ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιάν			καὶ ὄρυξεν ὑπολήνιον « et il creusa		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
						μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; « La lampe vient-elle pour être posée sous le seau ou sous le lit ? » (Marc 4, 21)			αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκη νοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (Marc 4, 32)			une cuve » (Marc 12, 1)		
ἐπί « sur »		ἐπὶ τὸ πετρῶδ ες « sur la pierrail le » (Marc 4, 5)		μήποτε ἐπιστρέψω σιν, και ἀφεθῆ αὐτοῖς « de peur qu'ils ne se convertiss ent et que je ne leur pardonne. » (Marc 4, 12)	ἐπὶ τὰ πετρῶδη « sur les pierrailles » (Marc 4, 16) ; ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν « sur la bonne terre » (Marc 4, 20)	Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « N'est-ce pas pour être placée sur le lampadaire ? » (Marc 4, 21)		Οὕτως ἡ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπο ς βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (Marc 4, 26)	Ὡς κόκκω σινάπεω ς, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότε ρον ὄν πάντων τῶν σπερμάτ ων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « Comm e pour un grain de sénévé qui, quand il a été semé sur la terre,			γινώσκει τε ὅτι ἐγγύς ἐστὶν ἐπὶ θύραις « compr enez qu'il est proche, aux portes » (Marc 13, 29)		

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
									<b>est plus petit que toutes les semences sur la terre » (<i>Marc</i> 4, 31) [expliquer mieux -&gt; mettre juste en gras l'expression donnée -&gt;]</b>					
τίθημι « poser » ; προστίθημι « ajouter » et περιτίθημι « entourer »						Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire	καὶ προσθεθή σεται ὑμῖν « et il sera ajouté pour vous » ( <i>Marc</i> 4, 24)					καὶ περιέθηκεν φραγμόν « et il l'entoura d'une palissade » ( <i>Marc</i> 12, 1)		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29	
						? » (Marc 4, 21)									
δίδομι « donner » et παραδίδομι « livrer »		καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (Marc 4, 7) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (Marc 4, 8)		ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ « À vous est donné le mystère de la royauté de Dieu » (Marc 4, 11)			Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ « En effet, celui qui a, il lui sera donné » (Marc 4, 25)	Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπὸς « Quand le fruit se livre » (Marc 4, 29)			καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις « et il donnera le vignoble à d'autres » (Marc 12, 9)				
λαμβάνω « recevoir », « saisir »				εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « aussitôt avec joie la reçoivent [la parole] » (Marc 4, 16)								ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος. « afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du			

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
												vignoble. » ( <i>Marc</i> 12, 2) ; Καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν « Et, après l'avoir saisi, ils le rouèrent de coups » ( <i>Marc</i> 12, 3); Καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν « Et, après l'avoir saisi, ils le tuèrent » ( <i>Marc</i> 12, 8)		
ἀποστέλλω « envoyer »								εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον « aussitôt il envoie la faucille » ( <i>Marc</i> 4, 29)				Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » ( <i>Marc</i> 12, 2); καὶ		

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
												ἀπέστειλαν κενόν « et ils l’envoyèrent t les mains vides » ( <i>Marc</i> 12, 3) ; Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » ( <i>Marc</i> 12, 4) ; ἐκεφαλίωσα ν καὶ ἀπέστειλαν ἡτιμωμένον (ou ἡτιμάσμενο ν) « et ils l’envoyèrent t deshonoré » ( <i>Marc</i> 12, 4 dans le <i>Codex</i> <i>Alexandrinu</i>		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
												<p>s, l'<i>Ephraemei Rescriptus</i>, le <i>Codex Coridethianus</i> et le <i>Codex Washingtonianus</i>); Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (<i>Marc</i> 12, 5); ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς « il l'envoya, en dernier, vers eux » (<i>Marc</i> 12, 6)</p>		
πρὸς « vers »					<p>πρόσκαιροί εἰσιν « ils sont temporaires » (<i>Marc</i> 4, 17)</p>		<p>καὶ προστεθῆσεται ὑμῖν « et il sera ajouté pour vous » (<i>Marc</i> 4, 24)</p>					<p>Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs</p>		



	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
												<p>au moment opportun un serviteur » (Marc 12, 2) ; Και πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (Marc 12, 4) ; ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς « il l'envoya, en dernier, vers eux » (Marc 12, 6) et Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν « Ces cultivateurs se dirent à eux-</p>		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
												mêmes » (Marc 12, 7)		
ὁ Σατανᾶς « Satan »	Πῶς δύνатаι Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (Marc 3, 23) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στηναὶ ἀλλὰ τέλος ἔχει. « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé, il ne peut tenir non plus mais il a une fin. » (Marc 3, 26)				εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτοὺς « aussitôt vient Satan et il attrape la parole semée en eux » (Marc 4, 15)									
κλάδοι « branches »									καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει, καὶ γίνεται μείζον πάντων					ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἀπαλὸς γένηται καὶ

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
									τῶν λαχάνων καὶ ποιῆ κλάδους μεγάλου ς « et quand il [le grain de sénévé] a été semé, il monte, devient plus grand que toutes les plantes de potager et fait de grandes branches » ( <i>Marc</i> 4, 32)				ἐκφύη τὰ φύλλα, γινώσκει τε ὅτι ἐγγὺς τὸ θήρος ἐστίν « dès que sa branche devient tendre et qu'il fait pousser ses feuilles, compre- nz que l'été est proche » ( <i>Marc</i> 13, 28)	
le réfléchi éautόν	Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτήν « Et si une royauté a été divisée contre elle- même » ( <i>Marc</i> 3, 24); Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτήν « Et si une maisonnée a été divisée contre elle- même »				καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς « et ils n'ont pas de racine en eux- mêmes » ( <i>Marc</i> 4, 17)							Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ εἶπον πρὸς ἑαυτοῦς « Ces cultivateurs se dirent à eux- mêmes » ( <i>Marc</i> 12, 7)		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
	(Marc 3, 25) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même » (Marc 3, 26)													
γῆ « terre » et γεωργοὶ « cultivateurs »		ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν « où elle n'avait pas beaucoup de terre » (Marc 4, 5) ; διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς « parce qu'elle n'avait pas de terre		Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là » (Marc 4, 20)				Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « Ainsi est la royauté de Dieu : comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (Marc 4, 26) ; Ἀὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la	Ὡς κόκκος σινάπεως, ὅς, ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « Comme pour un grain de sénevé qui, quand il a été semé sur la terre, est plus petit que toutes les semences			καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοὺς « il l'abandonna à des cultivateurs » (Marc 12, 1) ; Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον, ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος. « Et il envoya aux cultivateurs, au moment		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		profonde » (Marc 4, 5); Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » (Marc 4, 8)						terre porte du fruit » (Marc 4, 28)	<b>s sur la terre »</b> (Marc 4, 31)			opportun, un serviteur, afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble. » (Marc 12, 2); Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (Marc 12, 7) et ἀπολέσει τοὺς γεωργούς « il détruira les cultivateurs » (Marc 12, 9)		
θερισμός « moisson » et θέρος « été »								ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός « parce						γινώσκειτε ὅτι ἔγγυς τὸ θέρος ἐστίν « comprenez que l'été est

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
								que la moisson est venue » (Marc 4, 29)						proche » (Marc 13, 28)
λόγος « parole », διαλογισμός « pensée » et λέγω « dire »					Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (Marc 4, 14); ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (Marc 4, 15); αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « il attrape la parole semée en eux » (Marc 4, 15); οἱ, ὅταν						Ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes » (Marc 7, 21)	λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. « en disant : "Ils respecteront mon fils." » (Marc 12, 6); Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ εἶπον πρὸς ἑαυτούς « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (Marc 12, 7).		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29	
					ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « ceux qui, chaque fois qu'ils écoutent la parole, aussitôt avec joie la reçoivent » (Marc 4, 16); καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμενα συμπνίγουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des										

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
					autres choses, en entrant en eux, étouffent la parole » (Marc 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (Marc 4, 20)									
καρδία « cœur »					ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος ἐν ταῖς καρδίαις « la parole semée dans leurs cœurs » (Marc 4, 15 notamment dans le Codex Bezae Cantabrigi ensis et le Codex						ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν « parce que cela n'entre pas dans le cœur » (Marc 7, 19)			



	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
					Coridethia nus)									

#### d. Les échos structuraux dans l'ensemble des paraboles et propos « en paraboles » de l'Évangile selon Marc

L'ensemble non juxtaposé des quatorze paraboles et des propos en paraboles dans l'Évangile selon Marc, en plus d'être constitué par une caractérisation commune – la répétition des mots παραβολή et ἐν παραβολαῖς – et par plusieurs échos lexicaux, est également unifié par le retour de plusieurs structures syntaxiques :

une interrogation directe dans Marc 3, 23b-29<sup>3591</sup>, Marc 4, 21-23<sup>3592</sup>, Marc 12, 1-9<sup>3593</sup> et Marc 12, 10-11<sup>3594</sup>

des passifs dans Marc 3, 23b-29<sup>3595</sup> et Marc 4, 24-25<sup>3596</sup>

<sup>3591</sup> Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (Évangile selon Marc 3, 23b)

<sup>3592</sup> Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire ? » (Évangile selon Marc 4, 21b)

<sup>3593</sup> Τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος ; « Que fera [donc] le seigneur du vignoble ? » (Évangile selon Marc 12, 9)

<sup>3594</sup> Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε... ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture... ? » (Évangile selon Marc 12, 10)

<sup>3595</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ... « Et si une royauté a été divisée contre elle-même... » (Évangile selon Marc 3, 24) ; Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ... « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même... » (Marc 3, 25) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη... « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé... » (Marc 3, 26) ; πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « que l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (Marc 3, 28).

<sup>3596</sup> Ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ · καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « C'est dans mesure dans laquelle vous mesurez qu'il sera mesuré pour vous et il sera ajouté pour vous. En effet, celui qui a, il lui sera donné ; et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui sera pris. » (Évangile selon Marc 4, 24-25)

des citations dans *Marc* 4, 11-12, où la citation est implicite<sup>3597</sup>, et dans *Marc* 12, 10-11, où la citation est explicite<sup>3598</sup>

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
Présence d'une interrogation directe	Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν ; « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » ( <i>Marc</i> 3, 23b)					Μήτι ἔρχεται ὁ λόγος ἵνα ὑπὸ τὸν μόνδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην ; Οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ ; « Est-ce que, par hasard, la lampe vient pour être posée sous le seau ou sous le lit ? N'est-ce pas pour être posée sur le lampadaire ? » ( <i>Marc</i> 4, 21b)						Τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος ; « Que fera [donc] le seigneur du vignoble ? » ( <i>Marc</i> 12, 9)	Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε... ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture... ? » ( <i>Marc</i> 12, 10)	
Présence de passifs	Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν						Ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε <b>μετρηθήσεται</b>							

<sup>3597</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς. « pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 9-10, repris de manière fragmentaire et avec des différences par rapport au Texte Massorétique et à la Bible grecque]. » (Évangile selon Marc 4, 12)

<sup>3598</sup> Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε · λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας · παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : le rocher qu'ont rejeté les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 22-23] ? » (Évangile selon Marc 12, 10-11)

	<i>Marc</i> 3, 23b-29	<i>Marc</i> 4, 3-8	<i>Marc</i> 4, 9	<i>Marc</i> 4, 11-12	<i>Marc</i> 4, 13-20	<i>Marc</i> 4, 21-23	<i>Marc</i> 4, 24-25	<i>Marc</i> 4, 26-29	<i>Marc</i> 4, 31-32	<i>Marc</i> 7, 14b-16	<i>Marc</i> 7, 18-23	<i>Marc</i> 12, 1-9	<i>Marc</i> 12, 10-11	<i>Marc</i> 13, 28-29
	<p><b>μερισθῆ...</b> « Et si une royauté a été divisée contre elle-même... » (<i>Marc</i> 3, 24) ; Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν</p> <p><b>μερισθῆ...</b> « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même... » (<i>Marc</i> 3, 25) ; Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη...</p> <p>« Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même et qu'il a été divisé... » (<i>Marc</i> 3, 26) ; πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « que l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes »</p>						<p>ὑμῖν καὶ προσεθήσεται ὑμῖν. Ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ · καὶ ὅς οὐκ ἔχει, καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. « C'est dans mesure dans laquelle vous mesurez qu'il sera mesuré pour vous et il sera ajouté pour vous. En effet, celui qui a, il lui sera donné ; et celui qui n'a pas, ce qu'il a aussi lui sera pris. » (<i>Marc</i> 4, 24-25)</p>							

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
	(Marc 3, 28).													
Présence de citations				<p>ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν, καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς. « pour qu'en regardant ils regardent sans voir, et qu'en écoutant, ils écoutent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne [Isaïe 6, 9-10, repris de manière fragmentaire et avec des différences par rapport au Texte Massorétique</p>									<p>Οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ; « Et n'avez-vous pas lu ce passage de l'Écriture : le rocher qu'ont rejeté les constructeurs, il est devenu une tête d'angle, c'est par le Seigneur qu'elle l'est devenue, et elle est merveilleuse à nos</p>	

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
				et à la Bible grecque]." » (Marc 4, 12)									yeux [Psaume 117 (118), 22-23] ? » (Marc 12, 10-11)	

### e. Les échos entre les plans des paraboles et propos « en paraboles » dans l'Évangile selon Marc

Cet ensemble est en outre unifié par des points communs dans le plan des différentes paraboles ou passages en paraboles :

un processus temporel, dont la première étape est introduite par *πρῶτον*, dans *Marc 3, 23b-29*<sup>3599</sup> et dans *Marc 4, 26-29*<sup>3600</sup>

une série de quatre termes de même nature en *Marc 4, 3-8* (quatre parties d'une semence<sup>3601</sup>), *Marc 4, 13-20* (quatre groupes au masculin pluriel<sup>3602</sup>) et *Marc 12, 1-9* (quatre serviteurs ou groupe de serviteurs<sup>3603</sup>)

<sup>3599</sup> Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ **πρῶτον** τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas **d'abord** lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. » (*Évangile selon Marc 3, 27*)

<sup>3600</sup> Ἀὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, **πρῶτον** χόρτον, εἶτα στάχυν, εἶτα πλήρη[ς] σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ. « D'elle-même, la terre porte du fruit, **d'abord** l'herbe, puis l'épi, puis du blé entièrement formé sur l'épi. » (*Évangile selon Marc 4, 28*)

<sup>3601</sup> ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν « une partie tomba le long du chemin » (*Évangile selon Marc 4, 4*) ; Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierre » (*Marc 4, 5*) ; Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » (*Marc 4, 7*) ; Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » (*Marc 4, 8*).

<sup>3602</sup> Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν « Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci » (*Évangile selon Marc 4, 15*) ; Καὶ οὗτοι εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierres sont ceux-ci » (*Marc 4, 16*) ; Καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceux semés dans les ronces sont d'autres personnes » (*Marc 4, 18*) ; Καὶ ἐκεῖνοι εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-là » (*Marc 4, 20*).

<sup>3603</sup> Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » (*Évangile selon Marc 12, 2*) ; Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (*Marc 12, 4*) ; Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (*Marc 12, 5*) ; καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » (*Marc 12, 5*).

une suite de trois occurrences de ἄλλο, dont la troisième fois au pluriel, dans *Marc 4, 3-8*<sup>3604</sup> et dans *Marc 12, 1-9*<sup>3605</sup>

	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>	
processus temporel, dont la première étape est introduite par <i>πρῶτον</i>	Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθῶν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, εἰ μὴ <b>πρῶτον</b> τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas <b>d'abord</b> lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. » ( <i>Marc 3, 27</i> )							Αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, <b>πρῶτον</b> χόρτον, εἶτα στάχυν, εἶτα πλήρη[ς] σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ. « D'elle-même, la terre porte du fruit, <b>d'abord</b> l'herbe, puis l'épi, puis le blé entièrement formé sur l'épi. » ( <i>Marc 4, 28</i> )							
série de quatre termes de même nature		ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν			Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ παρὰ τὴν							Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς			

<sup>3604</sup> Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierraille » (*Évangile selon Marc 4, 5*) ; Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » (*Marc 4, 7*) ; Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » (*Marc 4, 8*).

<sup>3605</sup> Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (*Évangile selon Marc 12, 4*) ; Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (*Marc 12, 5*) ; καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » (*Marc 12, 5*).

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		ὁδὸν « une partie tomba le long du chemin » (Évangile selon Marc 4, 4); Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierraille » (Marc 4, 5); Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » (Marc 4, 7); Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre »			ὁδὸν « Ceux qui sont le long du chemin sont ceux-ci » (Évangile selon Marc 4, 15); Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierrailles sont ceux-ci » (Marc 4, 16); Καὶ ἄλλοι εἰσιν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « Et ceux ensemenés dans les ronces sont d'autres personnes » (Marc 4, 18); Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν σπαρέντες « Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre sont ceux-							γεωργοὺς τῷ καρῷ δοῦλον « Et il envoya vers ses cultivateurs au moment opportun un serviteur » (Évangile selon Marc 12, 2); Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (Marc 12, 4); Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (Marc 12, 5); καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » (Marc 12, 5)		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		(Marc 4, 8)			là » (Marc 4, 20)									
une suite de trois occurrences de ἄλλο, dont la troisième fois au pluriel		Καὶ ἄλλο δὲ ἐπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierre » (Évangile selon Marc 4, 5); Καὶ ἄλλο ἐπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας « Et une autre tomba dans les ronces » (Marc 4, 7); Καὶ ἄλλα ἐπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν « Et d'autres parties tombèrent dans la bonne terre » (Marc 4, 8)										Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον « Et, de nouveau, il envoya vers eux un autre serviteur » (Évangile selon Marc 12, 4); Καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν « Et il envoya un autre » (Marc 12, 5); καὶ πολλοὺς ἄλλους « et de nombreux autres » (Marc 12, 5)		



## f. Les échos thématiques dans l'ensemble des paraboles et propos « en paraboles » de l'Évangile selon Marc

Les différents passages constituant ce même ensemble non juxtaposé des paraboles et propos en paraboles sont enfin unis par le retour de plusieurs thèmes, bien que ceux-ci soient exprimés dans des termes différents ou qu'ils soient présents, dans certains cas sous forme d'un mot ou d'une expression et dans d'autres sous la forme d'un événement ou d'un détail dans le récit. On peut ainsi mentionner :

le thème des fautes, présent à travers le mot ἀμαρτήματα « fautes » dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3606</sup>, ainsi que dans *Marc* 4, 11-12 selon certains témoins<sup>3607</sup>, à travers les mots βλασφημιῶ « blasphémer » et βλασφημία dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3608</sup> et, à travers la liste de fautes – parmi lesquelles le « blasphème » – énumérées en *Marc* 7, 18-23<sup>3609</sup>

le thème de la parole, présent à travers les mots βλασφημιῶ « blasphémer » et βλασφημία dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3610</sup>, λόγος « parole » dans *Marc* 4, 13-20<sup>3611</sup> et λέγω « dire » dans *Marc* 12, 1-9<sup>3612</sup>

---

<sup>3606</sup> πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » (*Évangile selon Marc* 3, 28).

<sup>3607</sup> Dans le Codex Alexandrinus, le Codex Bezae Cantabrigiensis et le Codex Corinthianus, on trouve en effet, pour la citation d'Isaïe 6, 10 en *Marc* 4, 12 : « μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς τὰ ἀμαρτήματα » « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne leurs fautes ».

<sup>3608</sup> καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν « et tous les blasphèmes qui seront blasphémés » (*Évangile selon Marc* 3, 28).

<sup>3609</sup> Ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais, blasphème, vanité, folie » (*Évangile selon Marc* 7, 21-22)

<sup>3610</sup> καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν « et tous les blasphèmes qui seront blasphémés » (*Évangile selon Marc* 3, 28).

<sup>3611</sup> Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (*Évangile selon Marc* 4, 14) ; ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (*Marc* 4, 15) ; αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « il attrape la parole semée en eux » (*Marc* 4, 15) ; οἱ, ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν « ceux qui, chaque fois qu'ils écoutent la parole, aussitôt avec joie la reçoivent » (*Marc* 4, 16) ; καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπίπτουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, écrasent la parole » (*Marc* 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (*Marc* 4, 20)

<sup>3612</sup> λέγων ὅτι ἔντραπήσονται τὸν υἱόν μου. « en disant : "Ils respecteront mon fils." » (*Évangile selon Marc* 12, 6) ; Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ εἶπον πρὸς ἑαυτούς « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » (*Marc* 12, 7).

le thème de la fin, présent à travers le nom τέλος « fin » dans *Marc 3, 23b-29*<sup>3613</sup> et à travers l'adjectif ἔσχατος « dernier » dans *Marc 12, 1-9*<sup>3614</sup>

le thème de la division interne, présent dans *Marc 3, 23b-29* à travers les expressions ἐφ' ἑαυτήν « contre elle-même<sup>3615</sup> » et ἐφ' ἑαυτόν « contre lui-même<sup>3616</sup> », dans *Marc 12, 1-9*, qui présente un conflit entre le propriétaire d'un vignoble<sup>3617</sup> et les cultivateurs auquel il l'a confié<sup>3618</sup> et qui refusent de lui donner une partie des fruits<sup>3619</sup>, font violence à ses envoyés<sup>3620</sup>, voire les tuent<sup>3621</sup> et s'efforcent même de s'approprier son domaine en tuant son fils<sup>3622</sup> et dans *Marc 12, 10-11*

le thème de la force et de la violence, présent dans *Marc 3, 23b-29*, avec l'évocation du « fort » et du fait de le « lier »<sup>3623</sup>, dans *Marc 4, 13-20*, par les noms θλίψις « oppression » et διωγμός « persécution »<sup>3624</sup> et dans *Marc 12, 1-9*, à travers les sévices que les cultivateurs font subir aux envoyés puis au fils du « seigneur du vignoble »<sup>3625</sup> et à ceux que ce dernier fait subir aux cultivateurs<sup>3626</sup>

---

<sup>3613</sup> ἀλλὰ τέλος ἔχει « mais il a une fin » (*Évangile selon Marc 3, 26*).

<sup>3614</sup> ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς « il l'envoya, en dernier, vers eux » (*Évangile selon Marc 12, 6*).

<sup>3615</sup> Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτήν « Et si une royauté a été divisée contre elle-même » (*Évangile selon Marc 3, 24*) ; Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτήν « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même » (*Marc 3, 25*).

<sup>3616</sup> Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même » (*Évangile selon Marc 3, 26*).

<sup>3617</sup> Cf. ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος « le seigneur vignoble » (*Évangile selon Marc 12, 9*).

<sup>3618</sup> καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς « il l'abandonna à des cultivateurs » (*Évangile selon Marc 12, 1*).

<sup>3619</sup> Καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον, ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος. Καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν, καὶ ἀπέστειλαν κενόν. « Et il envoya aux cultivateurs, au moment opportun, un serviteur, afin de recevoir des cultivateurs une part des fruits du vignoble. Et, après l'avoir saisi, ils le rouèrent de coups et ils l'envoyèrent les mains vides. » (*Marc 12, 2-3*)

<sup>3620</sup> ἔδειραν « ils le rouèrent de coups » (*Évangile selon Marc 12, 3*) ; ἐκεφαλίωσαν « ils le frappèrent à la tête » (*Marc 12, 4*) et, dans certains témoins, comme le *Codex Alexandrinus*, l'*Ephraemi Rescriptus* et le *Codex Coridethianus*, λιθοβολήσαντες « en lui jetant des pierres » (*Marc 12, 4*) ; δέροντες « en rouant de coups » (*Marc 12, 5*).

<sup>3621</sup> κάκεινον ἀπέκτειναν « et ils le tuèrent » (*Évangile selon Marc 12, 5*) ; ἀποκτένοντες « en tuant » (*Marc 12, 5*).

<sup>3622</sup> Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. « Celui-ci est l'héritier : allons, tuons-le, et à nous sera l'héritage. » (*Évangile selon Marc 12, 7*)

<sup>3623</sup> Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort » (*Évangile selon Marc 3, 27*)

<sup>3624</sup> εἶτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται « quand ensuite survient une oppression ou une persécution à cause de la parole, aussitôt ils chutent » (*Évangile selon Marc 4, 17*).

<sup>3625</sup> ἔδειραν « ils le rouèrent de coups » (*Évangile selon Marc 12, 3*) ; ἐκεφαλίωσαν « ils le frappèrent à la tête » (*Marc 12, 4*) et, dans certains témoins (cf. *supra*) λιθοβολήσαντες « en lui jetant des pierres » (*Marc 12, 4*) ; δέροντες « en rouant de coups » (*Marc 12, 5*) ; ἀπέκτειναν « et ils le tuèrent » (*Marc 12, 5*) ; ἀποκτένοντες « en tuant » (*Marc 12, 5*) ; ἀποκτείνωμεν αὐτόν « tuons-le » (*Marc 12, 7*).

<sup>3626</sup> ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς « il détruira les cultivateurs » (*Évangile selon Marc 12, 9*)

le thème de la vue, présent à travers les verbes βλέπω « regarder » et ὄρω « voir » dans *Marc* 4, 11-12<sup>3627</sup> et à travers le nom ὀφθαλμός « œil » dans *Marc* 7, 18-23<sup>3628</sup> et dans *Marc* 12, 10-11<sup>3629</sup>

le thème du vol, présent dans le cambriolage de la maison du fort, évoqué dans *Marc* 3, 23b-29, notamment à travers le verbe διαρπάζω « piller », employé deux fois dans ce récit<sup>3630</sup>, ainsi qu'à travers le nom κλοπή « vol » dans *Marc* 7, 18-23<sup>3631</sup> et dans le récit de *Marc* 12, 1-9, où des cultivateurs essaient de s'approprier un domaine en assassinant son héritier<sup>3632</sup>. On pourrait également associer à ces différents éléments relatifs à l'appropriation de richesses l'expression ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου « la tromperie de l'argent », présente dans *Marc* 4, 13-20<sup>3633</sup>.

---

<sup>3627</sup> ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἴδωσιν « pour qu'en regardant ils regardant sans voir [Isaïe 6, 9, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque à expliquer] » (*Évangile selon Marc* 4, 12).

<sup>3628</sup> μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαί, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμός πονηρός « adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais » (*Évangile selon Marc* 7, 22).

<sup>3629</sup> καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν « et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23] » (*Évangile selon Marc* 12, 11).

<sup>3630</sup> Ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. » (*Évangile selon Marc* 3, 27)

<sup>3631</sup> Ἔσωθεν γάρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι « En effet, c'est de l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres » (*Évangile selon Marc* 7, 21).

<sup>3632</sup> Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. « Celui-ci est l'héritier : allons, tuons-le, et à nous sera l'héritage. » (*Évangile selon Marc* 12, 7)

<sup>3633</sup> καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, écrasent la parole » (*Évangile selon Marc* 4, 19).

le thème de l'habitation, présent à travers les mots οἰκία « maisonnée », dans *Marc* 3, 23b-29<sup>3634</sup>, κατασκηνώ « camper<sup>3635</sup> », dans *Marc* 4, 31-32<sup>3636</sup>, dont on peut rapprocher οικοδομῶ « construire », dans *Marc* 12, 1-9<sup>3637</sup> et en *Marc* 12, 10-11<sup>3638</sup>

le thème de la nourriture, présent à travers le vocabulaire de l'agriculture (σπείρω « semer », σπόρος « semence », καρπός « fruit », ἄκαρπος « infructueux », καρποφορῶ « porter du fruit », χόρτος « herbe », « épi de blé en herbe<sup>3639</sup> », στάχυς « épi », σῖτος « grain », κόκκος « grain », σίναπι « moutarde », σπέρμα

---

<sup>3634</sup> Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même, cette maisonnée ne pourra pas tenir. » (*Évangile selon Marc* 3, 25) ; Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκευὴ διαρπάσαι « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort » (*Marc* 3, 27).

<sup>3635</sup> Nous optons pour le sens le plus proche de l'étymologie de κατασκηνώ, formé sur σκηνή « tente », sens qui apparaît par exemple dans la version grecque du *Premier livre des Chroniques* 23, 25 : Κατέπαυσεν κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ τῷ λαῷ αὐτοῦ καὶ κατεσκήνωσεν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἕως αἰῶνος. « Le Seigneur Dieu a fait reposer Israël son peuple et a commencé à camper à Jérusalem pour toujours. » Dans ce contexte, l'étymologie de κατασκηνώ – équivalent de קָמַן dans le Texte Massorétique – est d'ailleurs soulignée par la proximité de σκηνή (équivalent de סֶכֶת) en *I Chroniques* 23, 26 et 32. Pour le texte grec de *I Chroniques*, nous suivons Alan England Brooke, Norman McLean et Henry St. John Thackeray, *The Old Testament in Greek : according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Volume 2. The Later Historical Books. Part III, I and II Chronicle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932. Sur les rapports entre la version grecque et la version hébraïque des deux livres des *Chroniques*, cf. notamment Leslie Christopher Allen, *The Greek Chronicles: the relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic text*, Leiden, Brill, 1974.

<sup>3636</sup> ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent camper » (*Évangile selon Marc* 4, 32).

<sup>3637</sup> ᾠκοδόμησεν « il construisit » (*Évangile selon Marc* 12, 1).

<sup>3638</sup> οἱ οικοδομοῦντες « les constructeurs » (*Évangile selon Marc* 12, 10).

<sup>3639</sup> Le *Greek-English Lexicon* (*op. cit.*) mentionne ce sens précis en citant notamment le *papyrus* P<sup>Teb</sup>.27.72

« semence », λάχανον « plante potagère ») dans *Marc* 4, 3-8<sup>3640</sup>, *Marc* 4, 13-20<sup>3641</sup>, *Marc* 4, 26-29<sup>3642</sup> et *Marc* 4, 31-32<sup>3643</sup>, à travers le verbe καταφάγω « manger entièrement » dans *Marc* 4, 3-8<sup>3644</sup> et à travers le nom βρώμα « nourriture » dans *Marc* 7, 18-23<sup>3645</sup> + vignoble

le thème de la pierre, présent à travers le mot πετρῶδες « pierraille » dans *Marc* 4, 3-8<sup>3646</sup> et *Marc* 4, 13-20<sup>3647</sup>, à travers le verbe λιθοβολῶ « jeter des pierres » dans *Marc* 12, 1-9<sup>3648</sup> selon certains témoins<sup>3649</sup>, et à travers le nom λίθος « pierre » dans *Marc* 12, 10-11<sup>3650</sup>

---

<sup>3640</sup> ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι « Voici que celui qui sème est sorti semer. » (*Évangile selon Marc* 4, 3) ; Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semences » (*Marc* 4, 4) ; καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (*Marc* 4, 7) ; καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (*Marc* 4, 8).

<sup>3641</sup> Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (*Évangile selon Marc* 4, 14) ; ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (*Marc* 4, 15) ; ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτοὺς « la parole semée en eux » (*Marc* 4, 15) ; οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι « ceux qui sont semés sur les pierrailles » (*Marc* 4, 16) ; οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « ceux qui sont semés dans les ronces » (*Marc* 4, 18) ; οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « ceux qui ont été semés sur la bonne terre » (*Marc* 4, 20) ; καὶ ἄκαρπος γίνεται « et elle devient infructueuse » (*Marc* 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit » (*Marc* 4, 20).

<sup>3642</sup> ὡς ἄνθρωπος βάλη τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 26) ; καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνεται « et la semence germe et grandit » (*Marc* 4, 27) ; Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός « Quand le fruit se livre » (*Marc* 4, 29) ; Αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » (*Marc* 4, 28) ; πρῶτον χόρτον, εἶτα στάχυν, εἶτα πλήρη[ς] σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ. « d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du blé entièrement formé sur l'épi. » (*Marc* 4, 28).

<sup>3643</sup> ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς « quand il a été semé sur la terre » (*Évangile selon Marc* 4, 31) ; ὅταν σπαρῆ « quand il a été semé » (*Marc* 4, 32) ; Ὡς κόκκω σινάπεως « C'est comme pour un grain de sénevé (*Marc* 4, 31) ; μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » (*Marc* 4, 31) ; καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « et il devient plus grand que toutes les plantes potagères » (*Marc* 4, 32).

<sup>3644</sup> καὶ ἦλθεν τὰ πτεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό « et les oiseaux vinrent et les mangèrent entièrement » (*Évangile selon Marc* 4, 4).

<sup>3645</sup> καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα « il purifiait toutes les nourritures » (*Évangile selon Marc* 7, 19).

<sup>3646</sup> Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρώδες « Et une autre partie tomba sur la pierraille » (*Évangile selon Marc* 4, 5).

<sup>3647</sup> Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierrailles » (*Évangile selon Marc* 4, 16).

<sup>3648</sup> Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον · κάκεινον λιθοβολήσαντες ἐκεφαλίωσαν καὶ ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον. « Et de nouveau il envoya vers eux un autre serviteur ; et lui, en lui jetant des pierres, ils le frappèrent à la tête et ils le renvoyèrent déshonoré. » (*Évangile selon Marc* 12, 4)

<sup>3649</sup> Notamment le Codex Alexandrinus, l'Ephraemi Rescriptus et le Codex Coridethianus (cf. *supra*).

<sup>3650</sup> λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες « la pierre qu'ont rejetée les constructeurs [Psaume 117 (118), 22] » (*Évangile selon Marc* 12, 10).

le thème du temps annuel, présent à travers le nom θερισμός « moisson »<sup>3651</sup> dans *Marc 4, 26-29*<sup>3652</sup> et à travers le nom θέρος « été » dans *Marc 13, 28-29*<sup>3653</sup>

	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>	
le thème des fautes	πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα « l'ensemble des fautes sera enlevé des fils des Hommes » ( <i>Marc 3, 28</i> ) ; καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν « et tous les blasphèmes qui seront blasphémés » ( <i>Marc 3, 28</i> ).			« μήποτε ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς τὰ ἁμαρτήματα » « de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne leur pardonne leurs fautes [Isaïe 6, 10] » ( <i>Marc 4, 12</i> selon, entre autres, le <i>Codex Alexandrinus</i> , le <i>Codex Bezae Cantabrigiensis</i> et le <i>Codex Corinthianus</i> )							Ἔσωθεν γάρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρία, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, <b>βλασφημία</b> , ὑπερηφανία, ἀφροσύνη « En effet, c'est de				

<sup>3651</sup> Le nom θερισμός est employé comme repère temporel notamment dans la *Lettre d'Aristée* (ἐν ταῖς πρὸς τὸν θερισμὸν ἡμέραις « dans les jours proches de la moisson » – *Lettre d'Aristée*, 116) et dans plusieurs textes de la Bible grecque, où on trouve les expressions ἡμέραι θερισμοῦ « jours de la moisson » (*Genèse 30, 14* ; *Josué 3, 15* dans le *Codex Vaticanus* et le *Codex Alexandrinus* ; *Juges 15, 1*) et ἀρχὴ θερισμοῦ « commencement de la moisson » (*Deuxième livre des Rois 21, 9*). On ne trouve pas les mots ἡμέρα ou ἀρχή associés à θερισμός en *Marc 4, 29*. Néanmoins, le nom est alors le sujet du verbe παρίστημι « être venu », « être présent », qui peut être employé pour marquer un repère temporel, comme dans le vers 1340 de *Philoctète* de Sophocle (τοῦ παρεστῶτος θέρου « quand l'été sera venu »). Pour ces différents textes, nous suivons, respectivement, pour la *Lettre d'Aristée*, André Pelleter, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Éditions du Cerf, 1962 ; pour *Genèse*, John Williams Wevers, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. 1. Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974 ; pour *Josué* et *Juges*, Alan England Brooke, *The Old Testament in Greek. 1,4. Vol 1. The Octateuch. Pt. 4, op. cit.* ; pour le *Deuxième livre des Rois*, Henry Barclay Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. 1. Genesis-IV Kings, op. cit.*, et, pour *Philoctète*, le texte établi par Alphonse Dain dans Sophocle, *Philoctète*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

<sup>3652</sup> ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός « parce que la moisson est venue » (*Évangile selon Marc 4, 29*).

<sup>3653</sup> γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν « comprenez que l'été est proche » (*Évangile selon Marc 13, 28*).

	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>
											l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, vices, ruse, licence, œil mauvais, <b>blasphème</b> , vanité, folie » ( <i>Marc 7, 21-22</i> )			
le thème de la parole	καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν « et tous les blasphèmes qui seront blasphémés » ( <i>Marc 3, 28</i> )				Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » ( <i>Marc 4, 14</i> ) ; ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » ( <i>Marc 4, 15</i> ) ; αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς « il attrape la parole semée en eux » ( <i>Marc 4, 15</i> ) ; οἱ, ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν							λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. « en disant : "Ils respecteront mon fils." » ( <i>Marc 12, 6</i> ) ; Ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ εἶπον πρὸς ἑαυτούς « Ces cultivateurs se dirent à eux-mêmes » ( <i>Marc 12, 7</i> )		

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29	
					αὐτόν « ceux qui, chaque fois qu'ils écoutent la parole, aussitôt avec joie la reçoivent » (Marc 4, 16) ; καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et la tromperie de l'argent et les désirs des autres choses, en entrant en eux, étouffent la parole » (Marc 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον « tous ceux qui écoutent la parole » (Marc 4, 20)										
le thème de la fin	ἀλλὰ τέλος ἔχει « mais il a une fin » (Marc 3, 26)											ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς « il l'envoya, en dernier, vers eux » (Marc 12, 6)			



	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>
le thème de la division interne	Καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν « Et si une royauté a été divisée contre elle-même » ( <i>Marc 3, 24</i> ); Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν « Et si une maisonnée a été divisée contre elle-même » ( <i>Marc 3, 25</i> ); Καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν « Et puisque Satan s'est dressé contre lui-même » ( <i>Marc 3, 26</i> )											Récit du conflit entre le propriétaire d'un vignoble et les cultivateurs auquel il l'a confié et qui refusent de lui donner une partie des fruits, font violence à ses envoyés, voire les tuent et s'efforcent même de s'approprier son domaine en tuant son fils et héritier		
le thème de la force et de la violence	Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort » ( <i>Marc 3, 27</i> )				εἴτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθύς σκανδαλίζονται « quand ensuite survient une oppression ou une persécution à cause de la parole, aussitôt ils chutent » ( <i>Marc 4, 17</i> )							ἔδειραν « ils le rouèrent de coups » ( <i>Marc 12, 3</i> ); ἐκεφαλίωσαν « ils le frappèrent à la tête » ( <i>Marc 12, 4</i> ) et, dans certains témoins ( <i>cf. supra</i> ) λιθοβολήσαντες « en lui jetant des pierres » ( <i>Marc 12, 4</i> ); δέροντες « en rouant de		

	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>
												coups ( <i>Marc 12, 5</i> ); ἀπέκτειναν « et ils le tuèrent » ( <i>Marc 12, 5</i> ); ἀποκτένοντες « en tuant » ( <i>Marc 12, 5</i> ); ἀποκτείνωμεν αὐτόν « tuons-le » ( <i>Marc 12, 7</i> ); ἀπολέσει τοὺς γεωργούς « il détruira les cultivateurs » ( <i>Marc 12, 9</i> )		
le thème de la vue				ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, καὶ μὴ ἰδῶσιν « pour qu'en regardant ils regardant sans voir [Isaïe 6, 9, texte différent du Texte Massorétique et de la Bible grecque] » ( <i>Marc 4, 12</i> )						μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρία, δόλος, ἀσέλγεια, <b>ὀφθαλμὸς</b> πονηρός « adultères, cupidités, vices, ruse, licence, <b>œil</b> mauvais » ( <i>Marc 7, 22</i> )		καὶ ἔστιν θαυμαστή ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν « et elle est merveilleuse à nos yeux [Psaume 117 (118), 23] » ( <i>Marc 12, 11</i> )		
le thème du vol	Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι, εἰ μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσει, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ				καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ <b>ἀπάτη τοῦ πλούτου</b> καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν					Ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, <b>κλοπαί</b> , φόνοι « En effet, c'est de	Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος ἡμεῶν, δεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία. « Celui-ci est l'héritier : allons, tuons-le, et à nous			

	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>
	<p>διαρπάσει. « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa maisonnée et piller les biens du fort, s'il n'a pas d'abord lié le fort, et alors il pille sa maisonnée. » (<i>Marc 3, 27</i>)</p>				<p>τὸν λόγον « et les soucis de ce temps et <b>la tromperie de l'argent</b> et les désirs des autres choses, en entrant en eux, étouffent la parole » (<i>Marc 4, 19</i>)</p>					<p>l'intérieur, du cœur des humains que sortent les pensées malveillantes, débauches, <b>vols</b>, meurtres » (<i>Marc 7, 21</i>).</p>	<p>sera l'héritage. » (<i>Marc 12, 7</i>)</p>			
le thème de l'habitation	<p>Καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. « Et si une <b>maisonnée</b> a été divisée contre elle-même, cette <b>maisonnée</b> ne pourra pas tenir. » (<i>Marc 3, 25</i>) ; Ἄλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ τὰ σκεύη διαρπάσαι « Eh bien, personne ne peut entrer dans sa <b>maisonnée</b> et piller les biens du fort » (<i>Marc 3, 27</i>).</p>							<p>ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ <b>κατασκηνοῦν</b> « de sorte qu'à son ombre, les oiseaux du ciel peuvent <b>camper</b> » (<i>Marc 4, 32</i>).</p>		<p>ᾠκοδόμησεν « il construisit » (<i>Marc 12, 1</i>)</p>	<p>οἱ οἰκοδομοῦντες « les constructeurs » (<i>Marc 12, 10</i>)</p>			

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 4, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
le thème de la nourriture		<p>ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείραι « Voici que celui qui sème est sorti semer. » (Marc 4, 3); Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν « Et il y eut des événements lors des semailles » (Marc 4, 4); καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν « et elle ne donna pas de fruit » (Marc 4, 7); καὶ ἐδίδου καρπὸν « et donnèrent du fruit » (Marc 4, 8); καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό « et les oiseaux vinrent et les mangèrent entièrement</p>			<p>Ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει. « Celui qui sème la parole sème. » (Marc 4, 14); ὅπου σπείρεται ὁ λόγος « là où la parole est semée » (Marc 4, 15); ὁ λόγος ὁ ἐσπαρμένος εἰς αὐτούς « la parole semée en eux » (Marc 4, 15); οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι « ceux qui sont semés sur les pierres » (Marc 4, 16); οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι « ceux qui sont semés dans les ronces » (Marc 4, 18); οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες « ceux qui ont été semés sur la bonne terre » (Marc 4, 20); καὶ ἄκαρπος</p>			<p>ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς « comme un Homme qui jette la semence sur la terre » (Marc 4, 26); καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνεται « et la semence germe et grandit » (Marc 4, 27); Ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός « Quand le fruit se livre » (Marc 4, 29); Ἀὐτομάτη ἢ γῆ καρποφορεῖ « D'elle-même la terre porte du fruit » (Marc 4, 28); πρῶτον χόρτον, εἶτα στάχυν,</p>	<p>ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς « quand il a été semé sur la terre » (Marc 4, 31); ὅταν σπαρῇ « quand il a été semé » (Marc 4, 32); ; Ὡς κόκκῳ σινάπεως « C'est comme pour un grain de sénevé » (Marc 4, 31); μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς « plus petit que toutes les semences sur la terre » (Marc 4, 31); καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων « et il devient plus grand que toutes les plantes potagères » (Marc 4, 32)</p>	<p>καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα « il purifiait toutes les nourritures » (Marc 7, 19)</p>				

	Marc 3, 23b-29	Marc 4, 3-8	Marc 4, 9	Marc 4, 11-12	Marc 4, 13-20	Marc 4, 21-23	Marc 4, 24-25	Marc 4, 26-29	Marc 4, 31-32	Marc 7, 14b-16	Marc 7, 18-23	Marc 12, 1-9	Marc 12, 10-11	Marc 13, 28-29
		» (Marc 4, 4)			γίνεται « et elle devient infructueuse » (Marc 4, 19) ; οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον, καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν « tous ceux qui écoutent la parole, la reçoivent et portent du fruit » (Marc 4, 20)			εἶτα πλήρη[ς] σῖτον ἐν τῷ στάχθι. « d'abord l'herbe, puis l'épi, puis du blé entièrement formé sur l'épi. » (Marc 4, 28)						
le thème de la pierre		Καὶ ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες « Et une autre partie tomba sur la pierre » (Marc 4, 5)			Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρῶδη σπειρόμενοι « Et ceux qui sont semés sur les pierres » (Marc 4, 16)							Καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κάκεινον λιθοβολήσαντες ἐκεφαλίωσαν καὶ ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον. « Et de nouveau il envoya vers eux un autre serviteur ; et lui, en lui jetant des pierres, ils le frappèrent à la tête et ils le renvoyèrent déshonoré. » (Marc 12, 4, selon certains témoins comme le	λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες « la pierre qu'ont rejetée les constructeurs [Psaume 117 (118), 22] » (Marc 12, 10)	

	<i>Marc 3, 23b-29</i>	<i>Marc 4, 3-8</i>	<i>Marc 4, 9</i>	<i>Marc 4, 11-12</i>	<i>Marc 4, 13-20</i>	<i>Marc 4, 21-23</i>	<i>Marc 4, 24-25</i>	<i>Marc 4, 26-29</i>	<i>Marc 4, 31-32</i>	<i>Marc 7, 14b-16</i>	<i>Marc 7, 18-23</i>	<i>Marc 12, 1-9</i>	<i>Marc 12, 10-11</i>	<i>Marc 13, 28-29</i>
												<i>Codex Alexandrinus, l'Ephraemi Rescriptus et le Codex Coridethianus</i>		
le thème du temps annuel								ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός « parce que la moisson est venue » ( <i>Marc 4, 29</i> )						γινώσκετε ὅτι ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν « comprenez que l'été est proche » ( <i>Marc 13, 28</i> )

## 2. L'ensemble non juxtaposé des passages sur Jean dans l'Évangile selon Marc

### a. Les échos lexicaux dans l'ensemble des passages sur Jean

L'ensemble non juxtaposé sur Jean comporte quatre passages – *Marc 1, 4-9* ; *Marc 2, 18-22* ; *Marc 6, 14-29* ; *Marc 8, 27 – 9, 1* et *Marc 11, 27-33* – qui sont, comme l'ensemble constitué par les paraboles et propos en paraboles – unis par plusieurs échos lexicaux :

βάπτισμα « baptême », dans *Marc* 1, 4-9<sup>3654</sup> et dans *Marc* 11, 27-33<sup>3655</sup>, auquel on peut ajouter βαπτίζω « baptiser », dans *Marc* 1, 4-9<sup>3656</sup> et dans *Marc* 6, 14-29<sup>3657</sup>, ainsi que le nom βαπτιστής « baptiseur », dans *Marc* 6, 14-29<sup>3658</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3659</sup>

---

<sup>3654</sup> καὶ κηρύσσω βᾶπτισμα μετανοίας « et proclamait un baptême de conversion » (*Évangile selon Marc* 1, 4).

<sup>3655</sup> Τὸ βᾶπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; « Le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? » (*Évangile selon Marc* 11, 30).

<sup>3656</sup> ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ « il arriva que Jean baptisait dans le désert » (*Évangile selon Marc* 1, 4) ; καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ’ αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ « et ils étaient baptisés par lui dans le fleuve du Jourdain » (*Marc* 1, 5) ; Ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ « Moi, je vous ai baptisés dans une eau, mais lui, il vous baptisera dans un esprit saint. » (*Marc* 1, 8) ; ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου « il [Jésus] fut baptisé dans le Jourdain par Jean » (*Marc* 1, 9).

<sup>3657</sup> Ἰωάννης ὁ βαπτίζων « Jean, celui qui baptise » (*Évangile selon Marc* 6, 14) ; ἡ κεφαλὴ Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος « la tête de Jean, celui qui baptise » (*Marc* 6, 24)

<sup>3658</sup> ἡ κεφαλὴ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ « la tête de Jean le baptiseur » (*Évangile selon Marc* 6, 25).

<sup>3659</sup> οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν « Les uns lui répondaient en disant : "que tu es Jean le baptiseur" » (*Évangile selon Marc* 8, 28). Le nom βαπτιστής « baptiseur » a été utilisé comme surnom pour désigner Jean, d’après, notamment le témoignage de Flavius Josèphe, qui parle de Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος βαπτιστής « Jean, surnomé le baptiste » (*Antiquités juives* XVIII, 116 ; cité également par Eusèbe dans *Histoire ecclésiastique* I, 11, 7 et dans *Démonstration évangélique* IX, 5, 17). De fait, le nom βαπτιστής ne semble pas avoir été employé en grec avant les textes du Nouveau Testament qui mentionnent Ἰωάννης ὁ βαπτιστής (c’est-à-dire, outre *Marc* 6, 25 et 8, 28, *Matthieu* 3, 1 ; 11, 11 et 12 ; 14, 2 et 8 ; 16, 14 ; 17, 3 ; *Luc* 7, 33 et 9, 19), l’expression apparaissant ensuite dans une lettre dont l’attribution à Ignace d’Antioche n’est pas certaine (*Épîtres* 6, 4, 4), dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr (50, 2 et 84, 4 ; sans compter des citations du Nouveau Testament en 49, 5 et 51, 3), dans deux fragments d’Irénée de Lyon (Fragment 25, 2 et fragment 16, 5, ce dernier dans le livre V du *Contre les hérésies*), et dans les *Résumés des idées de Théodote* de Clément d’Alexandrie (1, 5, 2). Néanmoins, deux raisons nous portent à considérer la récurrence de l’expression Ἰωάννης ὁ βαπτιστής – en *Marc* 6, 25 et en *Marc* 8, 28 – comme significative. D’une part, dans les deux cas, Jean aurait pu être désigné par son simple prénom : la présence de ὁ βαπτιστής après ce dernier relève donc d’un choix significatif. D’autre part, le surnom ὁ βαπτιστής est resémantisé en *Marc* 6, 25, du fait du parallélisme entre les expressions ἡ κεφαλὴ Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος « la tête de Jean, celui qui baptise » (*Marc* 6, 24) et ἡ κεφαλὴ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ « la tête de Jean le baptiseur » (*Marc* 6, 25) : le rapprochement ainsi créé entre βαπτίζων et βαπτιστής souligne, entre autres, le fait que ce dernier terme désigne d’abord l’action de baptiser réalisée par Jean. (Sur les témoignages sur Jean le Baptiste, notamment celui de Flavius Josèphe, cf. en particulier Louis Préchac, « Réflexions sur le "Testimonium Flavianum" », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 1, 1969, p. 101-111, p. 102-103 ; 106 et 110 et François Blanchetière, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, Paris, Éditions du Cerf, p. 213-218. Pour Flavius Josèphe et Eusèbe de Césarée, nous suivons Flavius Josèphe, *Flavii Josephi Opera. 4. Antiquitatum judaicarum libri XIV-XX et vita*, texte édité par Benedictus Niese, Berlin, Weidmann, 1890 et Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, texte édité par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1952. Pour les textes de ou attribués à Ignace d’Antioche, Justin Martyr, Irénée de Lyon et Clément d’Alexandrie où figure l’expression « Jean le baptiseur », nous nous fondons sur Ignace d’Antioche, *Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior)*, in *Patres apostolici*, volume 2, texte édité par Franz X. Funk et Franz Diekamp, Tübingen, Laupp, 1913 ; Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon : édition critique*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003 ; Irénée de Lyon, *Fragmenta deperditorum operum*, in Irénée de Lyon, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, texte édité par William Wigan Harvey, Cambridge, Typis academicis, 1857 pour le fragment 25 ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre V. Volume 2*, texte édité par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau et Charles Mercier, Paris, Éditions du Cerf, 1969 pour le fragment 16 et Clément d’Alexandrie, *Extraits de Théodote, op. cit.*).

υιός « fils », à chaque fois suivi d'un génitif, dans *Marc 2, 18-22*<sup>3660</sup> et dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3661</sup>

ἀμαρτία « faute », dans *Marc 1, 4-9*<sup>3662</sup>, que l'on peut rapprocher de ἀμαρτωλός « fautif », dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3663</sup>

ἅγιος « saint », dans *Marc 1, 4-9*<sup>3664</sup>, *Marc 6, 14-29*<sup>3665</sup> et *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3666</sup>

ἀποκτείνω « tuer », dans *Marc 6, 14-29*<sup>3667</sup> et dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3668</sup>

ἡμέρα « jour », dans *Marc 1, 4-9*<sup>3669</sup>, *Marc 2, 18-22*<sup>3670</sup>, *Marc 6, 14-29*<sup>3671</sup> et *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3672</sup>

Γαλιλαία « Galilée », dans *Marc 1, 4-9*<sup>3673</sup> et dans *Marc 6, 14-29*<sup>3674</sup>

---

<sup>3660</sup> Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν ; « Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils donc jeûner ? » (*Évangile selon Marc 2, 19*)

<sup>3661</sup> Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » (*Évangile selon Marc 8, 31*) ; καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν « le fils de l'Homme aussi aura honte de lui » (*Marc 8, 38*).

<sup>3662</sup> εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν « pour un pardon des fautes » (*Évangile selon Marc 1, 4*) ; ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » (*Marc 1, 5*)

<sup>3663</sup> ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ « dans cette génération adultère et fautive » (*Évangile selon Marc 8, 38*).

<sup>3664</sup> αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ « mais lui, il vous baptisera dans un esprit saint » (*Évangile selon Marc 1, 8*).

<sup>3665</sup> εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον « sachant qu'il [Jean] était un homme juste et saint » (*Évangile selon Marc 6, 20*).

<sup>3666</sup> ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων « quand il viendra dans la gloire de son père avec les anges saints » (*Évangile selon Marc 8, 38*).

<sup>3667</sup> ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτείνειν « et elle voulait le tuer » (*Évangile selon Marc 6, 19*).

<sup>3668</sup> καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « et il commença à leur apprendre qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup de choses, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit tué et que, trois jours plus tard, il se relève » (*Évangile selon Marc 8, 31*)

<sup>3669</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς « Et il advint en ces jours : Jésus vint » (*Évangile selon Marc 1, 9*).

<sup>3670</sup> ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour » (*Évangile selon Marc 2, 20*).

<sup>3671</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire » (*Évangile selon Marc 6, 21*).

<sup>3672</sup> ... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « ... et que trois jours après il soit relevé » (*Évangile selon Marc 8, 31*)

<sup>3673</sup> ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας « vint Jésus, de Nazareth en Galilée » (*Évangile selon Marc 1, 9*).

<sup>3674</sup> δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας « il [Hérode] fit un repas pour son anniversaire, pour les grands, les chefs, les commandants et les premiers personnages de Galilée » (*Évangile selon Marc 6, 21*)



προφήτης « prophète », dans *Marc* 6, 14-29<sup>3675</sup>, *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3676</sup> et *Marc* 11, 27-33<sup>3677</sup>

Ἰεροσολυμίτης « habitant de Jérusalem », dans *Marc* 1, 4-9<sup>3678</sup> et Ἰεροσόλυμα « Jérusalem » dans *Marc* 11, 27-33<sup>3679</sup>

πρέσβυς « ancien », ἀρχιερεὺς « grand-prêtre » et γραμματεὺς « scribe », dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3680</sup> et dans *Marc* 11, 27-33<sup>3681</sup>

Φίλιππος « Philippe », dans *Marc* 6, 14-29<sup>3682</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3683</sup>

Ἡλίας « Élie » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3684</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3685</sup>

ὑπόδημα « sandale », dans *Marc* 1, 4-9<sup>3686</sup>, que l'on peut rapprocher de δέω « lier » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3687</sup>

---

<sup>3675</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. « D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres : "Un prophète, comme l'un des prophètes." » (*Évangile selon Marc* 6, 15)

<sup>3676</sup> ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." » (*Évangile selon Marc* 8, 27-28)

<sup>3677</sup> ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον · ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην, ὄντως ὅτι προφήτης ἦν « ils [les grands-prêtres, les scribes et les anciens, cf. *Marc* 11, 27)] avaient peur de la foule parce que tous tenaient vraiment Jean comme étant un prophète. » (*Évangile selon Marc* 11, 32)

<sup>3678</sup> Καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα, καὶ οἱ Ἰεροσολυμίται πάντες « Et toute la région de la Judée et tous les habitants de Jérusalem sortaient pour aller vers lui » (*Évangile selon Marc* 1, 5).

<sup>3679</sup> Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἰεροσόλυμα « Et ils viennent à nouveau à Jérusalem » (*Évangile selon Marc* 11, 27).

<sup>3680</sup> ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων « rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes » (*Évangile selon Marc* 8, 31).

<sup>3681</sup> ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι « les grands-prêtres, les scribes et les anciens viennent vers lui » (*Évangile selon Marc* 11, 27).

<sup>3682</sup> διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. « à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère [celui d'Hérode], parce qu'il l'avait épousée. » (*Évangile selon Marc* 6, 17)

<sup>3683</sup> Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου « Et Jésus et ses disciples sortirent dans les villages de Césarée de Philippe » (*Évangile selon Marc* 8, 27). Cette ville est nommée d'après le nom de Philippe le Tétrarque, fils d'Hérode le Grand.

<sup>3684</sup> ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. « D'autres disaient [à propos de Jésus] : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." » (*Évangile selon Marc* 6, 15)

<sup>3685</sup> Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν « Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie" » (*Évangile selon Marc* 8, 28)

<sup>3686</sup> οὐκ ἐμὶ ἰκανὸς κύψας λῶσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. « je ne suis pas capable de délier, en me baissant, la lanière des sandales." » (*Évangile selon Marc* 1, 7)

<sup>3687</sup> Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρόδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » (*Évangile selon Marc* 6, 17).

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
βάπτισμα « baptême » ; βαπτίζω « baptiser » et βαπτιστής « baptiseur »	ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ « il arriva que Jean baptisait dans le désert » ( <i>Marc 1,</i> 4); καὶ κηρύσσω βάπτισμα μετανοίας « et proclamait un baptême de conversion » ( <i>Marc 1, 4</i> ) ; καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ « et ils étaient baptisés par lui dans le fleuve du Jourdain » ( <i>Marc 1, 5</i> ) ; Ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ « Moi, je vous ai baptisés dans une eau, mais lui, il vous baptisera dans un esprit saint. » ( <i>Marc 1, 8</i> ) ; ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου « il [Jésus] fut baptisé dans le Jourdain par Jean » ( <i>Marc 1, 9</i> ).		Ἰωάννης ὁ βαπτίζων « Jean, celui qui baptise » ( <i>Marc 6, 14</i> ) ; ἡ κεφαλὴ Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος « la tête de Jean, celui qui baptise » ( <i>Marc 6, 24</i> ) ; ἡ κεφαλὴ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ « la tête de Jean le baptiseur » ( <i>Marc 6, 25</i> )	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] ἰωάννην τὸν βαπτιστήν « Les uns lui répondaient en disant : "que tu es Jean le baptiseur" » ( <i>Marc 8, 28</i> )	Τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; « Le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? » ( <i>Marc 11,</i> 30)
υἱός « fils », accompagné d'un génitif		Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν ; « Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils donc jeûner ? » ( <i>Marc 2, 19</i> )		Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » ( <i>Marc 8, 31</i> ) ; καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν « le fils de l'Homme aussi	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
				aura honte de lui » ( <i>Marc 8, 38</i> )	
ἀμαρτία « faute » ; ἀμαρτωλός « fautif »	εις ἄφεσιν ἀμαρτιῶν « pour un pardon des fautes » ( <i>Marc 1, 4</i> ) ; ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » ( <i>Marc 1, 5</i> )			ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ « dans cette génération adultère et fautive » ( <i>Marc 8, 38</i> )	
ἅγιος « saint »	αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ « mais lui, il vous baptisera dans un esprit saint » ( <i>Marc 1, 8</i> )		εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον « sachant qu'il [Jean] était un homme juste et saint » ( <i>Marc 6, 20</i> )	ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων « quand il viendra dans la gloire de son père avec les anges saints » ( <i>Marc 8, 38</i> )	
ἀποκτείνω « tuer », dans <i>Marc 6, 14-29</i> et dans <i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>			ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι « et elle voulait le tuer » ( <i>Marc 6, 19</i> )	καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « et il commença à leur apprendre qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup de choses, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit tué et que, trois jours plus tard, il se relève » ( <i>Marc 8, 31</i> )	
ἡμέρα « jour »	Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς	ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ	Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς	... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « ... et que trois	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
	« Et il advint en ces jours : Jésus vint » ( <i>Marc 1, 9</i> )	νημφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour » ( <i>Marc 2, 20</i> )	γενεσίῳ αὐτοῦ « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire » ( <i>Marc 6, 21</i> )	jours après il soit relevé » ( <i>Marc 8, 31</i> )	
Γαλιλαία « Galilée »	ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας « vint Jésus, de Nazareth en Galilée » ( <i>Marc 1, 9</i> )		δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας « il [Hérode] fit un repas pour son anniversaire, pour les grands, les chefs, les commandants et les premiers personnages de Galilée » ( <i>Marc 6, 21</i> )		
προφήτης « prophète »			Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. « D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." » ( <i>Marc 6, 15</i> )	ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et	ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον · ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην, ὄντως ὅτι προφήτης ἦν « ils [les grands-prêtres, les scribes et les anciens, cf. <i>Marc 11, 27</i> ] avaient peur de la foule parce que tous tenaient vraiment Jean comme étant un prophète. » ( <i>Marc 11, 32</i> )

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
				d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." » ( <i>Marc 8, 27-28</i> )	
Ἱεροσολυμίτης « habitant de Jérusalem » et Ἱεροσόλυμα « Jérusalem »	Καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα, καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες « Et toute la région de la Judée et tous les habitants de Jérusalem sortaient pour aller vers lui » ( <i>Marc 1, 5</i> )				Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα « Et ils viennent à nouveau à Jérusalem » ( <i>Marc 11, 27</i> )
Φίλιππος « Philippe », dans <i>Marc 6, 14-29</i> et dans <i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>			διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. « à cause d'Hérodiás, la femme de Philippe son frère [celui d'Hérode], parce qu'il l'avait épousée. » ( <i>Marc 6, 17</i> )	Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου « Et Jésus et ses disciples sortirent dans les villages de Césarée de Philippe » ( <i>Marc 8, 27</i> )	
πρέσβυς « ancien », ἀρχιερεὺς « grand-prêtre » et γραμματεὺς « scribe », dans <i>Marc 8, 27 – 9, 1</i> et dans <i>Marc 11, 27-33</i>				ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων « rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes » ( <i>Marc 8, 31</i> )	ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι « les grands-prêtres, les scribes et les anciens viennent vers lui » ( <i>Marc 11, 27</i> )
Ἡλίας « Élie » dans <i>Marc 6, 14-29</i> et dans <i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>			Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. « D'autres disaient [à propos de Jésus] : "C'est Élie." Et	Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν « Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
			d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." » ( <i>Marc 6, 15</i> )	d'autres Élie" » ( <i>Marc 8, 28</i> )	
ὑπόδημα « sandale », et δέω « lier »	οὐκ εἰμι ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. « je ne suis pas capable de délier, en me baissant, la lanière des sandales." » ( <i>Marc 1, 7</i> )		Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » ( <i>Marc 6, 17</i> )		

### **b. Les échos syntaxiques dans l'ensemble des passages sur Jean**

Les cinq passages sur Jean qui apparaissent dans l'*Évangile selon Marc* sont également unis par des caractéristiques communes en termes de syntaxe, qui concernent essentiellement la présence de propos rapportés dans chacun d'eux. Ainsi, on trouve

des paroles au discours direct dans *Marc* 1, 4-9<sup>3688</sup> ; *Marc* 2, 18-22<sup>3689</sup> ; *Marc* 6, 14-29<sup>3690</sup> ; *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3691</sup> et *Marc* 11, 27-33<sup>3692</sup>

<sup>3688</sup> Καὶ ἐκήρυσσεν, λέγων · Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. « Et il [Jean] proclamait en disant : "Il vient, celui qui est plus fort que moi, après moi, lui dont je ne suis pas capable de délier, en me baissant, la lanière des sandales." » (*Évangile selon Marc* 1, 7)

<sup>3689</sup> Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες · καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ · Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν ; Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν « Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner ; et ils viennent et lui disent : "Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent-ils, alors que les disciples qui sont à toi ne jeûnent pas ?" Et Jésus leur dit : "Les fils de la chambre de mariage, quand l'époux est avec eux, peuvent-ils jeûner ? Pendant le temps où le marié est avec eux ils ne peuvent pas jeûner." » (*Évangile selon Marc* 2, 18-19)

<sup>3690</sup> καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν · ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." » (*Évangile selon Marc* 6, 14-16) ; Ἐλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστιν σοὶ ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." » (*Marc* 6, 18) ; εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ · αἰτήσόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοὶ · καὶ ὤμοσεν αὐτῇ [πολλά] · ὅ τι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοί, ἕως ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου. Καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς · τί αἰτήσωμαι ; Ἡ δὲ εἶπεν · τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἠτήσατο, λέγουσα · θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. « Le roi dit à la jeune fille : "Demande-moi ce que tu veux et je te le donnerai". Et il lui dit en jurant : "Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume." Et étant sortie, elle dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." » (*Marc* 6, 22-25)

<sup>3691</sup> ἐπρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπρώτα αὐτοὺς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » (*Évangile selon Marc* 8, 27-29) ; Ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς, καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει · ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. « Et, s'étant retourné et ayant vu ses disciples, il reprit Pierre et lui dit : "Va derrière moi, satan, parce que tu ne te soucies pas de ce qui est à Dieu, mais de ce qui est aux Hommes." » (*Marc* 8, 33) ; Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς · ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « Et il leur disait : Amen, je vous dis qu'il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (*Marc* 9, 1)

<sup>3692</sup> Καὶ ἔλεγον αὐτῷ · ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; Ἡ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς ; Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς · ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἕνα λόγον, καὶ ἀποκριθῆτέ μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. Τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; Ἀποκριθῆτέ μοι. Καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτούς, λέγοντες · ἐὰν εἴπωμεν · ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ · διὰ τί [οὖν] οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ ; Ἀλλὰ εἴπωμεν · ἐξ ἀνθρώπων « Et ils [les grands-prêtres, les scribes et les anciens (cf. 11, 27)] lui disaient : "Par quelle sorte de pouvoir fais-tu ces actions ? Ou qui t'a donné le pouvoir de faire ces actions ?" Et Jésus leur dit : "Je vous demanderai une seule parole. Répondez-moi et je vous dirai par quelle sorte de pouvoir je fais ces actions : le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? Répondez-moi." Et ils réfléchissaient entre eux en disant : "Si nous disons, « Du ciel. », il dira : « Pour quelle raison n'avez-vous [donc] pas cru en lui ? » Mais que nous disions « Des Hommes »... » » (*Évangile selon Marc* 11, 28-32) Καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν · οὐκ οἶδαμεν. Καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς · οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. « Et, ils répondirent à Jésus en disant : "Nous ne savons pas." Et Jésus leur dit : "Moi non plus je ne vous dis pas par quel pouvoir je fais ces actions." » (*Marc* 11, 33)

des paroles au discours indirect dans *Marc 6, 14-29*<sup>3693</sup> et dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3694</sup>

des paroles au « discours narrativisé<sup>3695</sup> » dans *Marc 1, 4-9*<sup>3696</sup>, dans *Marc 6, 14-29*<sup>3697</sup> et dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3698</sup>

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
présence d'un ou de plusieurs discours directs	Καὶ ἐκήρυσσεν, λέγων · Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. « Et il [Jean] proclamait en disant : "Il vient, celui qui est plus fort que moi, après moi, lui dont je ne suis pas capable de délier, en me baissant,	Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες · καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ · Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν ; Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · Μὴ δύναται ὁ υἱοῦ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν,	καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ακούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν · ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « et on	ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il	Καὶ ἔλεγον αὐτῷ · ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; Ἦ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς ; Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς · ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἓνα λόγον, καὶ ἀποκρίθητέ μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. Τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἢ ἐξ

<sup>3693</sup> Καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνεγκεῖν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. « Et aussitôt, le roi envoya un *speculator* en lui ayant ordonné de lui apporter sa tête. » (*Évangile selon Marc 6, 27*)

<sup>3694</sup> καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. « et il les reprit pour qu'ils ne parlent de cela à personne » (*Évangile selon Marc 8, 30*) ; Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » (*Marc 8, 31*).

<sup>3695</sup> Le « discours narrativisé » ou « discours raconté » (les deux expressions sont de Gérard Genette – *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 190) est un type de discours rapporté où l'auteur indique « que des paroles ont été prononcées, sans en donner le contenu autrement qu'en le résumant » (Marceline Laparra, « Les discours rapportés » en séquences romanesques longues », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, 65, 1990, p. 77-95, p. 77). C'est le cas dans des phrases telles que « Il parle politique. », « Il dit être prêtre. » et « Son discours fut rapide. » (Laurence Rosier, *Le Discours Rapporté, Histoire, théories, pratiques*, Paris-Bruxelles, Duculot, 1999, p. 130).

<sup>3696</sup> ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » (*Évangile selon Marc 1, 5*). Ce discours narrativisé résume des paroles par lesquelles les personnes baptisées par Jean (*cf. Marc 1, 5*) présentent chacune ses fautes.

<sup>3697</sup> φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ « car son nom [celui de Jean] était devenu manifeste » (*Évangile selon Marc 6, 14*). L'expression résume des paroles échangées au sujet de Jean. Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » (*Marc 6, 17*) Le passage sous-entend une prise de parole d'Hérode, qui a donné l'ordre à certains de ses subordonnés d'arrêter et d'emprisonner Jean. καὶ ἀκούσας αὐτοῦ, πολλὰ ἠπόρει καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν. « et, en l'écoutant [Jean], il [Hérode] était très troublé et il l'écoutait avec plaisir » (*Marc 6, 20*) L'expression résume plusieurs prises de parole de Jean, qui ont troublé et en même temps ravi Hérode.

<sup>3698</sup> Καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. « Et, l'ayant pris à part, Pierre commença à le reprendre [Jésus]. » (*Évangile selon Marc 8, 32*) Le discours narrativisé résume des paroles de reproche adressées par Pierre à Jésus après l'annonce, par ce dernier, de ses souffrances, de sa mort et de sa résurrection (*cf. Marc 8, 31*).



	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
	la lanière des sandales." » ( <i>Marc 1, 7</i> )	νηστεύειν ; « Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner ; et ils viennent et lui disent : "Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent-ils, alors que les disciples qui sont à toi ne jeûnent pas ?" Et Jésus leur dit : "Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils jeûner ?" » ( <i>Marc 2, 18-19</i> )	disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." » ( <i>Marc 6, 14-16</i> ) ; Ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." » ( <i>Marc 6, 18</i> ) ; εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ ἡ ἀιτήσόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοί ἡ καὶ ὁμοσεν αὐτῇ [πολλὰ] ἡ ὅτι ἐὰν με αἰτήσῃς δώσω σοί, ἕως ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου. Καὶ ἐξεληθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς ἡ τί αἰτήσωμαι ; Ἡ δὲ εἶπεν ἡ τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἡτήσατο,	[Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » ( <i>Marc 8, 27-29</i> ) ; Ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς, καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει ἡ ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. « Et, s'étant retourné et ayant vu ses disciples, il reprit Pierre et lui dit : "Va derrière moi, satan, parce que tu ne te soucies pas de ce qui est à Dieu, mais de ce qui est aux Hommes." » ( <i>Marc 8, 33</i> ) ; Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἡ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « Et il leur disait : Amen, je	ἀνθρώπων ; Ἀποκριθῆτέ μοι. Καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτούς, λέγοντες ἡ ἐὰν εἰπώμεν ἡ ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ ἡ διὰ τί [οὖν] οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ ; Ἀλλὰ εἰπώμεν ἡ ἐξ ἀνθρώπων « Et ils [les grands-prêtres, les scribes et les anciens ( <i>cf. 11, 27</i> )] lui disaient : "Par quelle sorte de pouvoir fais-tu ces actions ? Ou qui t'a donné le pouvoir de faire ces actions ?" Et Jésus leur dit : "Je vous demanderai une seule parole. Répondez-moi et je vous dirai par quelle sorte de pouvoir je fais ces actions : le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? Répondez-moi." Et ils réfléchissaient entre eux en disant : "Si nous disons, « Du ciel. », il dira : « Pour quelle raison n'avez-vous [donc] pas cru en lui ? » Mais que nous disions « Des Hommes »... " » ( <i>Marc 11, 28-32</i> ) Καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν ἡ οὐκ οἶδαμεν.

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
			λέγουσα · θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. « Le roi dit à la jeune fille : "Demande-moi ce que tu veux et je te le donnerai". Et il lui dit en jurant : "Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume. " Et étant sortie, elle dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste." » ( <i>Marc 6, 22-25</i> )	vous dis qu'il y en a certains parmi ceux qui se tienne ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » ( <i>Marc 9, 1</i> )	Καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς · οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. « Et, ils répondirent à Jésus en disant : "Nous ne savons pas." Et Jésus leur dit : "Moi non plus je ne vous dis pas par quel pouvoir je fais ces actions." » ( <i>Marc 11, 33</i> )
présence d'un ou de deux discours indirects			Καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. « Et aussitôt, le roi envoya un <i>speculator</i> en lui ayant ordonné de lui apporter sa tête. » ( <i>Marc 6, 27</i> )	καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. « et il les reprit pour qu'ils ne parlent de cela à personne » ( <i>Marc 8, 30</i> ) ; Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » ( <i>Marc 8, 31</i> )	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
présence d'un ou de plusieurs discours narrativisés	ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » ( <i>Marc 1, 5</i> )		φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ « car son nom [celui de Jean] était devenu manifeste ( <i>Marc 6, 14</i> ) ; Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » ( <i>Marc 6, 17</i> ) ; καὶ ἀκούσας αὐτοῦ, πολλὰ ἠπόρει καὶ ἠδέεωσ αὐτοῦ ἤκουεν. « et, en l'écoutant [Jean], il [Hérode] était très troublé et il l'écoutait avec plaisir » ( <i>Marc 6, 20</i> )	Καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. « Et, l'ayant pris à part, Pierre commença à le reprendre [Jésus]. » ( <i>Marc 8, 32</i> )	

**c. Les échos entre les structures présentes dans l'ensemble des passages sur Jean**

On peut ajouter à ces trois échos syntaxiques trois similitudes entre des structures présentes dans les passages sur Jean :

Deux débats sur l'identité de Jésus, dans *Marc 6, 14-29*<sup>3699</sup> et dans *Marc 8, 27 – 9, 1*, ont chacun la même structure<sup>3700</sup>. Trois hypothèses, formulées par des personnages qui n'interviennent pas directement dans le passage, sont présentées au discours direct. Dans les deux cas, la deuxième et troisième sont attribuées à ἄλλοι « d'autres » et identifient Jésus, successivement, à « Élie » et à un « prophète ». Dans les deux passages également, une quatrième hypothèse, au discours direct aussi, est prononcée par un personnage qui intervient directement dans le récit : Hérode dans *Marc 6, 14-29* ; Pierre dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3701</sup>.

<sup>3699</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." » (*Évangile selon Marc 6, 14-16*)

<sup>3700</sup> ἐπιρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπιρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » (*Évangile selon Marc 8, 27-29*)

<sup>3701</sup>

<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>
<p>Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, « Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, »</p> <p>1. καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. « et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." »</p> <p>2. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· « D'autres disaient : "C'est Élie." »</p> <p>3. ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. « Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." »</p> <p>4. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." »</p> <p>(<i>Marc 4, 14-16</i>)</p>	<p>ἐπιρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" »</p> <p>1. Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, « Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste" »</p> <p>2. καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, « et d'autres Élie »</p> <p>3. ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. « et d'autres, que tu es un des prophètes." »</p> <p>4. Καὶ αὐτὸς ἐπιρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός., « Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." »</p> <p>(<i>Marc 8, 27-29</i>)</p>

des parallélismes de construction entre deux propositions ou entre deux phrases apparaissent dans *Marc 2, 18-22*<sup>3702</sup>, *Marc 6, 14-29*<sup>3703</sup>, *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3704</sup> et *Marc 11, 27-33*<sup>3705</sup>

des listes d'autorités politiques ou religieuses dans *Marc 6, 14-29*<sup>3706</sup>, *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3707</sup> et *Marc 11, 27-33*<sup>3708</sup>, présentant, en plus, les trois mêmes mots dans ces deux derniers passages

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
Trois hypothèses sur l'identité de Jésus au discours direct, par des personnages extérieurs			Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ	ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ	

<sup>3702</sup> Οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκουσ ἀνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται. Καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος νέος τοὺς ἀσκοὺς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς. « Personne ne coud un morceau de tissu neuf sur un vieux manteau ; sinon, le complément nouveau tire une partie du vieux tissu et la déchirure devient pire. Et personne ne met un vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin nouveau brisera les outres, et le vin est perdu, comme les outres, mais on met un vin nouveau dans des outres nouvelles." » (*Évangile selon Marc 2, 21-22*)

<sup>3703</sup> Καὶ ἐξεληθούσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι ; Ἡ δὲ εἶπεν· τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἠτήσατο, λέγουσα· θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. « Et étant sortie, elle [la fille d'Hérodiad] dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le baptiseur." » (*Évangile selon Marc 6, 24-25*) ; καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ· καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς « il [le *speculator*] la donna [la tête de Jean] à la jeune fille et la jeune fille la donna à sa mère » (*Marc 6, 28*)

<sup>3704</sup> ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν « en effet, celui qui voudra sauver sa vie la détruira, mais celui qui détruira sa vie à cause de moi et de l'évangile la sauvera » (*Évangile selon Marc 8, 35*) ; Τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδησαὶ τὸν κόσμον ὅλον, καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ; Τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀνάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ; « Car quelle serait l'utilité pour un Homme d'avoir en gain l'univers entier et de le payer de sa propre vie ? Car que donnerait un Homme en échange de sa propre vie ? » (*Marc 8, 36-37*) ; Ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. « Car quiconque aura eu honte de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et fautive, le fils de l'Homme aussi aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son père avec les anges saints » (*Marc 8, 38*).

<sup>3705</sup> ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; Ἡ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς ; « Par quelle sorte de pouvoir fais-tu ces actions ? Ou qui t'a donné le pouvoir de faire ces actions ? » (*Évangile selon Marc 11, 28*) ; ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; « était-il du ciel ou des Hommes ? » (*Marc 11, 30*)

<sup>3706</sup> ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας « lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire, pour les grands, les chefs, les commandants et les premiers personnages de Galilée » (*Évangile selon Marc 6, 21*).

<sup>3707</sup> ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων « rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes » (*Évangile selon Marc 8, 31*).

<sup>3708</sup> ἔρχονται πρὸς αὐτόν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι « les grands-prêtres, les scribes et les anciens viennent vers lui » (*Évangile selon Marc 11, 27*).

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
au récit, dont la deuxième et la troisième, formulées par ἄλλοι « d'autres », identifient Jésus, successivement, à « Élie » et à un « prophète », et une quatrième hypothèse, formulée au discours direct par un personnage du récit			βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἰς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὁν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." » ( <i>Marc 6, 14-16</i> )	λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἰς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » ( <i>Marc 8, 27-29</i> )	
parallélismes de construction entre deux propositions ou entre deux phrases		Οὐδεὶς ἐπίβλημα ράκουσ ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν · εἰ δὲ μή, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. Καὶ οὐδεὶς	Καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς · τί αἰτήσωμαι ; Ἡ δὲ εἶπεν · τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος. Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα, ἠτήσατο,	ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν · ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν « en effet, celui qui voudra sauver sa	ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; Ἡ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς ; « Par quelle sorte de pouvoir fais-tu ces actions ? Ou qui t'a donné le pouvoir de faire

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
		βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοῦς παλαιούς · εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκούς καινούς. « Personne ne coud un morceau de tissu neuf sur un vieux manteau ; sinon, le complément nouveau tire une partie du vieux tissu et la déchirure devient pire. Et personne ne met un vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin nouveau brisera les outres, et le vin est perdu, comme les outres, mais on met un vin nouveau dans des outres nouvelles." » ( <i>Marc 2, 21-22</i> )	λέγουσα · θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. « Et étant sortie, elle [la fille d'Hérodiás] dit à sa mère : "Que demanderai-je ?" Et elle lui dit : "La tête de Jean, celui qui baptise." Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi et demanda : "Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le baptiseur." » ( <i>Marc 6, 24-25</i> ) ; καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ· καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς « il [le <i>speculator</i> ] la donna [la tête de Jean] à la jeune fille et la jeune fille la donna à sa mère » ( <i>Marc 6, 28</i> )	vie la détruira, mais celui qui détruira sa vie à cause de moi et de l'évangile la sauvera » ( <i>Marc 8, 35</i> ) ; Τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδησαὶ τὸν κόσμον ὅλον, καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ; Τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ; « Car quelle serait l'utilité pour un Homme d'avoir en gain l'univers entier et de le payer de sa propre vie ? Car que donnerait un Homme en échange de sa propre vie ? » ( <i>Marc 8, 36-37</i> ) ; Ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῶ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. « Car quiconque aura eu honte de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et fautive, le fils de l'Homme aussi aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son père avec les anges saints » ( <i>Marc 8, 38</i> )	ces actions ? » ( <i>Marc 11, 28</i> ) ; ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; « était-il du ciel ou des Hommes ? » ( <i>Marc 11, 30</i> )

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
listes d'autorités politiques ou religieuses			ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας « lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire, pour les grands, les chefs, les commandants et les premiers personnages de Galilée » ( <i>Marc 6, 21</i> )	ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν <b>πρεσβυτέρων</b> καὶ τῶν <b>ἀρχιερέων</b> καὶ τῶν <b>γραμματέων</b> « rejeté par les <b>anciens</b> , les <b>grands-prêtres</b> et les <b>scribes</b> » ( <i>Marc 8, 31</i> )	ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ <b>ἀρχιερεῖς</b> καὶ οἱ <b>γραμματεῖς</b> καὶ οἱ <b>πρεσβύτεροι</b> « les <b>grands-prêtres</b> , les <b>scribes</b> et les <b>anciens</b> viennent vers lui » ( <i>Marc 11, 27</i> )

#### d. Les échos thématiques dans l'ensemble des passages sur Jean

Enfin, comme les paraboles et passages en paraboles, les différents passages relatifs à Jean dans l'*Évangile selon Marc* sont unis par le retour de plusieurs thèmes, présents sous la forme d'un champ sémantique ou dans des événements ou détail du récit :



le thème de l'identité, présent dans *Marc* 6, 14-29<sup>3709</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3710</sup>. Dans chacun de ces deux cas, le thème de l'identité de Jésus est en outre développé selon la même structure<sup>3711</sup>. À ces deux passages, on peut ajouter le débat, dans *Marc* 11, 27-33, sur l'origine du « baptême » de Jean la baptiseur<sup>3712</sup>. En effet, ce débat est lié à l'identité de ce dernier, comme le montre la crainte des « grands-prêtres », des « scribes » et des « anciens » (*cf.* *Marc* 11, 27), qui refusent de se prononcer sur la question par peur de la foule qui tient Jean « comme étant (ἦν) un prophète<sup>3713</sup> » : l'origine du pouvoir de gens est donc liée à qui il *est*.

le thème des fautes, à travers les mots ἀμαρτία « faute » dans *Marc* 1, 4-9<sup>3714</sup> et ἀμαρτωλός « fautif » dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3715</sup> et à travers le reproche adressé par Jean à Hérode dans *Marc* 6, 14-29<sup>3716</sup>

le thème du vêtement, à travers le verbe ἐνδύω « revêtir » dans *Marc* 1, 4-9<sup>3717</sup> et les mots ἐπίβλημα « morceau de tissu », ράκος « tissu », ἐπιράπτω « coudre sur » et ἱμάτιον « manteau » dans *Marc* 2, 18-22<sup>3718</sup>

---

<sup>3709</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἰς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." » (*Évangile selon Marc* 6, 14-16)

<sup>3710</sup> ἐπιρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπιρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » (*Évangile selon Marc* 8, 27-29)

<sup>3711</sup> *Cf. infra*, annexe L, 2. c..

<sup>3712</sup> Τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; « Le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? » (*Évangile selon Marc* 11, 30).

<sup>3713</sup> ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην, ὄντως ὅτι προφήτης ἦν « tous tenaient vraiment Jean comme étant un prophète. » (*Évangile selon Marc* 11, 32).

<sup>3714</sup> εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν « pour un pardon des fautes » (*Évangile selon Marc* 1, 4); ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » (*Marc* 1, 5).

<sup>3715</sup> ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ « dans cette génération adultère et fautive » (*Évangile selon Marc* 8, 38).

<sup>3716</sup> Ἐλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι· Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." » (*Évangile selon Marc* 6, 18)

<sup>3717</sup> Καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου « Et Jean était revêtu de poils de chameau » (*Évangile selon Marc* 1, 6).

<sup>3718</sup> Οὐδεὶς ἐπίβλημα ράκος ἀνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται. « Personne ne coud un morceau de tissu neuf sur un vieux manteau; sinon, le complément nouveau tire une partie du vieux tissu et la déchirure devient pire. » (*Évangile selon Marc* 2, 21)

le thème de la nourriture et de la boisson, à travers les mots ἐσθίω « manger » dans *Marc* 1, 4-9<sup>3719</sup>, νηστεύω « jeûner », οἶνος « vin » et ἀσκός « outre » dans *Marc* 2, 18-22<sup>3720</sup>, δεῖπνον « repas », συνανάκειμαι « être allongé avec quelqu'un (à table) » et πίνω « plat » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3721</sup> et γεύω « goûter » dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3722</sup>

le thème de la force et de la violence, à travers l'adjectif ισχυρός « fort » dans *Marc* 1, 4-9<sup>3723</sup>, les verbes ἀποκεφαλίζω « décapiter », κρατῶ « saisir », δέω « lier » et ἀποκτείνω « tuer » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3724</sup>

---

<sup>3719</sup> ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον « mangeant des sauterelles et du miel sauvage » (*Évangile selon Marc* 1, 6).

<sup>3720</sup> Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες· καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν; Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Μὴ δύναται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύναται νηστεύειν· ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρτῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner; et ils viennent et lui disent: "Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent-ils, alors que les disciples qui sont à toi ne jeûnent pas?" Et Jésus leur dit: "Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils jeûner? Pendant le temps où le marié est avec eux, ils ne peuvent pas jeûner. Mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour." » (*Évangile selon Marc* 2, 18-20); Καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκούς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκούς καινοὺς. « Et personne ne met un vin nouveau dans de vieilles outres; sinon le vin nouveau brisera les outres, et le vin est perdu, comme les outres, mais on met un vin nouveau dans des outres nouvelles." » (*Marc* 2, 22)

<sup>3721</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire » (*Évangile selon Marc* 6, 21); ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνακακίμοις « elle plut à Hérode et à ses convives » (*Marc* 6, 22); Καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς, διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν. « Et le roi fut profondément chagriné, à cause de ses serments et de ses convives il ne voulait pas se dédire envers elle. » (*Marc* 6, 26); θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ « Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste. » (*Marc* 6, 25); καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι « et il apporta sa tête sur un plat » (*Marc* 6, 28).

<sup>3722</sup> εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (*Évangile selon Marc* 9, 1)

<sup>3723</sup> Ἔρχεται ὁ ισχυρότερός μου ὀπίσω μου « Il vient, celui qui est plus fort que moi » (*Évangile selon Marc* 1, 7)

<sup>3724</sup> Ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. Ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé. » (*Évangile selon Marc* 6, 16); Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ « Et il sortit et le décapita dans sa prison » (*Marc* 6, 18); Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστεύλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » (*Marc* 6, 17); ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτείνειν « et elle voulait le tuer » (*Marc* 6, 19)

le thème du mariage, à travers les mots νυμφών « chambre de mariage » et νυμφίος « marié » dans *Marc 2, 18-22*<sup>3725</sup>, γυνή « épouse » et γαμῶ « épouser » dans *Marc 6, 14-29*<sup>3726</sup>

le thème du temps, à travers le nom ἡμέρα « jour » dans *Marc 1, 4-9*<sup>3727</sup>, *Marc 2, 18-22*<sup>3728</sup>, *Marc 6, 14-29*<sup>3729</sup> et *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3730</sup> et le nom χρόνος « temps » dans *Marc 2, 18-22*<sup>3731</sup>

le thème de la mort, avec le verbe ἀποκτείνω « tuer », présent dans *Marc 6, 14-29*<sup>3732</sup> et dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3733</sup>, les mots νεκρός « mort », ἀποκεφαλίζω « décapiter », ἀποκτείνω « tuer », πτώμα « corps », « cadavre » et μνημεῖον « tombeau » dans *Marc 6, 14-29*<sup>3734</sup>, les mots σταῦρος « croix », ἀπόλλυμι « détruire » et θάνατος « mort » dans *Marc 8, 27 – 9, 1*<sup>3735</sup>

---

<sup>3725</sup> Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν · ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. (*Évangile selon Marc 2, 20*). « Les fils de la chambre de mariage, quand l'époux est avec eux, peuvent-ils jeûner ? Pendant le temps où le marié est avec eux ils ne peuvent pas jeûner ; mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour. » (*Marc 2, 19-20*)

<sup>3726</sup> διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. Ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." » (*Évangile selon Marc 6, 17-18*)

<sup>3727</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς « Et il advint en ces jours : Jésus vint » (*Évangile selon Marc 1, 9*).

<sup>3728</sup> ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour » (*Évangile selon Marc 2, 20*).

<sup>3729</sup> Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire » (*Évangile selon Marc 6, 21*).

<sup>3730</sup> ... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « ... et que trois jours après il soit relevé » (*Évangile selon Marc 8, 31*).

<sup>3731</sup> Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν · ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « Pendant le temps où le marié est avec eux, ils ne peuvent pas jeûner. » (*Évangile selon Marc 2, 19*)

<sup>3732</sup> ἠθέληεν αὐτὸν ἀποκτείνειν « et elle voulait le tuer » (*Évangile selon Marc 6, 19*).

<sup>3733</sup> καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « et il commença à leur apprendre qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup de choses, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit tué et que, trois jours plus tard, il se relève » (*Évangile selon Marc 8, 31*)

<sup>3734</sup> Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη « Jean le baptiseur a été réveillé d'entre les morts » (*Évangile selon Marc 6, 14*) ; Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé. » (*Marc 6, 16*) ; Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ « Et il sortit et le décapita dans sa prison » (*Marc 6, 18*) ; Καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον, καὶ ἤραν τὸ πτώμα αὐτοῦ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ. « Et ses disciples l'entendirent et vinrent et ils emportèrent son corps, et ils le mirent dans un tombeau. » (*Marc 6, 29*)

<sup>3735</sup> εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι « si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renie lui-même, qu'il soulève sa croix et qu'il me suive » (*Évangile selon Marc 8, 34*) ; ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν « en effet, celui qui voudra sauver sa vie la détruira, mais celui qui détruira sa vie à cause de moi et de l'évangile la sauvera » (*Marc 8, 35*) ;

le thème de la résurrection, à travers les verbes ἐγείρω « réveiller » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3736</sup> et ἀνίστημι « relever », « se relever » dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3737</sup>

le thème de la royauté, avec les noms βασιλεύς « roi » et βασιλεία « royauté » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3738</sup> et dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3739</sup>, le personnage du roi Hérode dans *Marc* 6, 14-29, le nom Καισαρεία « Césarée », formé sur Καῖσαρ « César », dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3740</sup> et le nom χριστός « christ », « oint », présent dans *Marc* 8, 27 – 9<sup>3741</sup> et qui désigne, dans la Bible grecque, le roi d'Israël<sup>3742</sup>

le thème de la filiation avec les noms υἱός « fils » dans *Marc* 2, 18-22<sup>3743</sup> et *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3744</sup>, θυγάτηρ « fille » et μήτηρ « fille » dans *Marc* 6, 14-29<sup>3745</sup>, γενεά « génération » et πατήρ « père » dans *Marc* 8, 27 – 9, 1<sup>3746</sup>

---

εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (*Marc* 9, 1)

<sup>3736</sup> καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη « et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts » (*Évangile selon Marc* 6, 14) ; ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé. » (*Marc* 6, 16)

<sup>3737</sup> καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « et que, trois jours plus tard, il se relève » (*Évangile selon Marc* 8, 31)

<sup>3738</sup> Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης « Et le roi Hérode entendit » (*Évangile selon Marc* 6, 14) ; εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ « Le roi dit à la jeune fille » (*Marc* 6, 22) ; Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα « Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi » (*Marc* 6, 25) ; Καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς « Et le roi fut profondément chagriné » (*Marc* 6, 26) ; Καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα « Et aussitôt, le roi envoya un *speculator* » (*Marc* 6, 27) ; ὅ τι ἂν με αἰτήσης δώσω σοί, ἕως ἡμίσεος τῆς βασιλείας μου « Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume » (*Marc* 6, 23).

<sup>3739</sup> ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (*Évangile selon Marc* 9, 1)

<sup>3740</sup> Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου « Et Jésus et ses disciples sortirent dans les villages de Césarée de Philippe » (*Évangile selon Marc* 8, 27)

<sup>3741</sup> Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » (*Évangile selon Marc* 8, 29)

<sup>3742</sup> Cf., χριστός κυρίου « oint du seigneur », pour désigner le roi Saül en *Premier livre des Rois* 24, 7 et 11 ; ὁ χριστός αὐτοῦ, ὁ Δαυὶδ « son oint, David » en *Psaumes* 17 (18), 51 et ὁ χριστός μου Κύρος « mon oint Cyrus » en *Isaïe* 45, 1. Nous suivons respectivement, pour le *Premier livre des Rois*, Henry Barclay Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. 1. Genesis-IV Kings, op. cit.* ; pour *Psaumes*, Alfred Rahlfs, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Psalmi cum Odis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, et, pour *Isaïe*, Joseph Ziegler, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum: Band 14: Isaïas, op. cit.*

<sup>3743</sup> Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν ; « Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils donc jeûner ? » (*Évangile selon Marc* 2, 19)

<sup>3744</sup> Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » (*Évangile selon Marc* 8, 31) ; καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν « le fils de l'Homme aussi aura honte de lui » (*Marc* 8, 38)

<sup>3745</sup> καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος « et la fille qu'il avait eue d'Hérodiade entra » (*Évangile selon Marc* 6, 22) ; Καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς « Et étant sortie, elle dit à sa mère » (*Marc* 6, 24) ; καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς « et la jeune fille la donna [la tête de Jean] à sa mère » (*Marc* 6, 28).

<sup>3746</sup> ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ « dans cette génération adultère et fautive » (*Évangile selon Marc* 8, 38) ; ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ « quand il viendra dans la gloire de son père » (*Marc* 8, 38).

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
le thème de l'identité			<p>Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν · ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν ὅτι Ὁν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Et le roi Hérode entendit, car son nom était devenu manifeste, et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts, et c'est pour cette raison que ces miracles s'accomplissent par lui." D'autres disaient : "C'est Élie." Et d'autres disaient : "Un prophète, comme l'un des prophètes." Et Hérode l'ayant entendu, disait : "Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé." » (<i>Marc 6, 14-16</i>)</p>	<p>ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, λέγων αὐτοῖς · τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς · ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ χριστός. « il [Jésus] interrogea ses disciples, en leur disant : "Qui les Hommes disent-ils que je suis ?" Et les uns lui répondaient en disant : "Jean le Baptiste, et d'autres Élie", et d'autres, que tu es un des prophètes." Et lui leur demanda : "Et vous, qui dites-vous que je suis ?" En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » (<i>Marc 8, 27-29</i>)</p>	<p>Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς · ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἓνα λόγον, καὶ ἀποκριθήτε μοι, καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. Τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν, ἢ ἐξ ἀνθρώπων ; Ἀποκριθήτε μοι. Καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτούς, λέγοντες · ἐὰν εἴπωμεν · ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ · διὰ τί [οὖν] οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ ; Ἀλλὰ εἴπωμεν · ἐξ ἀνθρώπων – ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον · ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην, ὄντως ὅτι προφήτης ἦν « Et Jésus leur dit : "Je vous demanderai une seule parole. Répondez-moi et je vous dirai par quelle sorte de pouvoir je fais ces actions : le baptême de Jean, était-il du ciel ou des Hommes ? Répondez-moi." Et ils réfléchissaient entre eux en disant : "Si nous disons, « Du ciel. », il dira : « Pour quelle raison n'avez-vous [donc] pas cru en lui ? » Mais que nous disions « Des Hommes »"... ils avaient</p>

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
					peur de la foule parce que tous tenaient vraiment Jean comme étant un prophète. » ( <i>Marc 11, 28-32</i> )
le thème des fautes	εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν « pour un pardon des fautes » ( <i>Marc 1, 4</i> ); ἔξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν « en reconnaissant leurs fautes » ( <i>Marc 1, 5</i> )		Ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι · Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère. » ( <i>Marc 6, 18</i> )	ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ « dans cette génération adultère et fautive » ( <i>Marc 8, 38</i> )	
le thème du vêtement	Καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου « Et Jean était revêtu de poils de chameau » ( <i>Marc 1, 6</i> )	Οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκουσ ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν · εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται. « Personne ne coud un morceau de tissu neuf sur un vieux manteau ; sinon, le complément nouveau tire une partie du vieux tissu et la déchirure devient pire. » ( <i>Marc 2, 21</i> )			
le thème de la nourriture et de la boisson	ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον « mangeant des sauterelles et du miel sauvage » ( <i>Marc 1, 6</i> )	Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες · καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ · Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν ;	Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεαίοις αὐτοῦ « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire » ( <i>Marc 6, 21</i> ); ἤρρεσεν τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς	εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « il y en a certains parmi ceux qui se tienne ici, qui ne goûteront pas à	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
		<p>Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν · ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « Et les disciples de Jean et les Pharisiens étaient en train de jeûner ; et ils viennent et lui disent : "Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent-ils, alors que les disciples qui sont à toi ne jeûnent pas ?" Et Jésus leur dit : "Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec eux, peuvent-ils jeûner ? Pendant le temps où le marié est avec eux, ils ne peuvent pas jeûner. Mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour." » (<i>Marc 2, 18-20</i>) ; Καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοῦς παλαιούς · εἰ δὲ</p>	<p>συνανακειμένοις « elle plut à Hérode et à ses convives » (<i>Marc 6, 22</i>) ; Καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς, διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν. « Et le roi fut profondément chagriné, à cause de ses serments et de ses convives il ne voulait pas se dédire envers elle. » (<i>Marc 6, 26</i>) ; θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ « Je veux que tu me donnes à l'instant sur un plat la tête de Jean le Baptiste. » (<i>Marc 6, 25</i>) ; καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι « et il apporta sa tête sur un plat » (<i>Marc 6, 28</i>)</p>	<p>la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (<i>Marc 9, 1</i>)</p>	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
		μή, ρήξει ὁ οἶνος νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκούς καινοὺς. « Et personne ne met un vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin nouveau brisera les outres, et le vin est perdu, comme les outres, mais on met un vin nouveau dans des outres nouvelles." » ( <i>Marc 2, 22</i> )			
le thème de la force et de la violence	Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου « Il vient, celui qui est plus fort que moi » ( <i>Marc 1, 7</i> )		Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé. » ( <i>Marc 6, 16</i> ); Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ « Et il sortit et le décapita dans sa prison » ( <i>Marc 6, 18</i> ) ; Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ « Car c'est Hérode lui-même qui avait envoyé s'emparer de Jean et le lier en prison » ( <i>Marc 6, 17</i> ); ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι « et elle		



	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
le thème du mariage		Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν ἵ ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. ( <i>Marc 2, 20</i> ). « Les fils de la chambre de mariage, quand l'époux est avec eux, peuvent-ils jeûner ? Pendant le temps où le marié est avec eux ils ne peuvent pas jeûner ; mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour." » ( <i>Marc 2, 19-20</i> )	διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. Ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. « à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère, parce qu'il l'avait épousée. Car Jean disait à Hérode : "Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère." » ( <i>Marc 6, 17-18</i> )		
le thème du temps	Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς « Et il advint en ces jours : Jésus vint » ( <i>Marc 1, 9</i> )	ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « mais des jours viendront où le marié leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour » ( <i>Marc 2, 20</i> ) ; Ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ	Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ ὅτε Ἡρώδης τοῖς γεγενησίοις αὐτοῦ « Et un jour favorable arriva lorsque Hérode fit un repas pour son anniversaire » ( <i>Marc 6, 21</i> )	... καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « ... et que trois jours après il soit relevé » ( <i>Marc 8, 31</i> )	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
		<p>δύνανται νηστεύειν · ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ « Pendant le temps où le marié est avec eux, ils ne peuvent pas jeûner. » (<i>Marc 2, 19</i>)</p>			
le thème de la mort			<p>ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι « et elle voulait le tuer » (<i>Marc 6, 19</i>) ; Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη « Jean le baptiseur a été réveillé d'entre les morts » (<i>Marc 6, 14</i>) ; Ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-là qui a été réveillé. » (<i>Marc 6, 16</i>) ; Καὶ δὲ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ « Et il sortit et le décapita dans sa prison » (<i>Marc 6, 18</i>) ; Καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον, καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ. « Et ses disciples l'entendirent et vinrent et ils emportèrent son corps, et ils le mirent</p>	<p>καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « et il commença à leur apprendre qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup de choses, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit tué et que, trois jours plus tard, il se relève » (<i>Marc 8, 31</i>) ; εἶ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι « si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renie lui-même, qu'il soulève sa croix et</p>	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
			<p>dans un tombeau. » (<i>Marc 6, 29</i>)</p>	<p>qu'il me suive » (<i>Marc 8, 34</i>) ; ὅς γάρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν « en effet, celui qui voudra sauver sa vie la détruira, mais celui qui détruira sa vie à cause de moi et de l'évangile la sauvera » (<i>Marc 8, 35</i>) ; εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas à la mort jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (<i>Marc 9, 1</i>)</p>	
le thème de la résurrection			<p>καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη « et on disait : "Jean le Baptiste a été réveillé d'entre les morts » (<i>Marc 6, 14</i>) ; ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἠγέρθη. « Celui que moi j'ai fait décapiter, Jean, c'est celui-</p>	<p>καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι « et que, trois jours plus tard, il se relève » (<i>Marc 8, 31</i>)</p>	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
le thème de la royauté			<p>là qui a été réveillé." » (<i>Marc 6, 16</i>)</p> <p>Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης « Et le roi Hérode entendit » (<i>Marc 6, 14</i>) ; εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ « Le roi dit à la jeune fille » (<i>Marc 6, 22</i>) ; Καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα « Et rentrant aussitôt, avec hâte, elle alla vers le roi » (<i>Marc 6, 25</i>) ; Καὶ περιλύπος γενόμενος ὁ βασιλεύς « Et le roi fut profondément chagriné » (<i>Marc 6, 26</i>) ; Καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα « Et aussitôt, le roi envoya un <i>speculator</i> » (<i>Marc 6, 27</i>) ; ὃ τι ἐάν με αἰτήσης δώσω σοί, ἕως ἡμίσεως τῆς βασιλείας μου « Ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume » (<i>Marc 6, 23</i>)</p>	<p>ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. « jusqu'à ce qu'ils voient la royauté de Dieu venue dans une puissance. » (<i>Marc 9, 1</i>) ; Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου « Et Jésus et ses disciples sortirent dans les villages de Césarée de Philippe » (<i>Marc 8, 27</i>) ; Ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός. « En réponse, Pierre lui dit : "Toi, tu es le Christ." » (<i>Marc 8, 29</i>)</p>	
le thème de la filiation		<p>Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν ; « Les fils de la chambre de mariage, quand le marié est avec</p>	<p>καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος « et la fille qu'il avait eue d'Hérodias entra » (<i>Marc 6, 22</i>) ; Καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς « Et étant sortie, elle</p>	<p>Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν « Et il commença à leur enseigner qu'il fallait que le fils de l'Homme souffre beaucoup » (<i>Marc 8, 31</i>) ;</p>	

	<i>Marc 1, 4-9</i>	<i>Marc 2, 18-22</i>	<i>Marc 6, 14-29</i>	<i>Marc 8, 27 – 9, 1</i>	<i>Marc 11, 27-33</i>
		eux, peuvent-ils donc jeûner ? » ( <i>Marc 2, 19</i> )	dit à sa mère » ( <i>Marc 6, 24</i> ); και τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς « et la jeune fille la donna [la tête de Jean] à sa mère ( <i>Marc 6, 28</i> )	καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν « le fils de l'Homme aussi aura honte de lui » ( <i>Marc 8, 38</i> )	

### 3. L'ensemble non juxtaposé des passages sur les Stromates eux-mêmes dans les Stromates

#### a. Les échos lexicaux unissant l'ensemble sur les Stromates eux-mêmes

Les passages que Clément consacre à son texte lui-même – selon nous, *Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3* ; *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3* ; *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4* ; *Stromates VI, 1, 2, 1-4* et *Stromates VII, 18, 111, 1-4* – sont d'abord unis par le retour de plusieurs termes.

γραφὴ « écrit » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3747</sup>*, *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3748</sup>* et *Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3749</sup>*, auquel on peut joindre le verbe γράφω « écrire », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3750</sup>* et dans *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3751</sup>*, et les noms σκιαγραφία « ombre », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3752</sup>*, et ἐπιγραφὴ « titre » dans *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3753</sup>*

---

<sup>3747</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (*Stromates I, 1, 11, 1*) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδέ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενὴς μὲν εὐ οἶδ' « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible » (*I, 1, 14, 1*) ; Ἔστι δὲ ἅ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφὴ « Il y a des choses que mon écrit dira par énigmes » (*I, 1, 15, 1*) ; Οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ « En effet, je ne crois pas qu'on puisse tenir pour heureux un écrit que personne ne contredit » (*I, 1, 17, 2*).

<sup>3748</sup> εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφὴ « ...car l'écrit trouvera une seule personne pour le comprendre » (*Stromates IV, 2, 4, 2*) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφὴ. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (*IV, 2, 6, 1*)

<sup>3749</sup> διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché » (*Stromates VII, 18, 111, 1*).

<sup>3750</sup> Οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ <οὐκ> ἐκπεσεῖν « Car il n'est pas possible que les écrits ne tombent pas dans le domaine public » (*Stromates I, 1, 14, 4*). Il s'agit d'une citation de la *Lettre 2* attribuée à Platon (314 c), pour laquelle nous suivons le texte édité par Joseph Souilhé dans Platon, *Œuvres complètes. 13. 1<sup>ère</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres, 1926. Sur l'authenticité de cette lettre, cf. Frantisek Novotný, *Platonis epistulae : commentariis illustratae*, Brno, Filosofická Fakulta, 1930 et Xavier Rivière, *Étude sur l'authenticité des lettres II et VII attribuées à Platon*, publication à titre d'auteur en 2018, ces auteurs se prononçant tous les deux en faveur d'une attribution à Platon.

<sup>3751</sup> κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει « eux [les *Stromates*] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (*Stromates IV, 2, 6, 2*)

<sup>3752</sup> εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων « une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » (*Stromates I, 1, 11, 1*).

<sup>3753</sup> Ἦτι καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les *Stromates* de notes [ou d'exposés] » (*Stromates IV, 2, 6, 2*).

ὑπομνήματα « notes » ou « exposés »<sup>3754</sup>, dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3755</sup>*, *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3756</sup>*, *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3757</sup>*, *Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3758</sup>*, auquel on peut associer ἀναμνήσκω et ὑπομνήσκω « rappeler » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3759</sup>*, μνήμη « mémoire » dans *Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3760</sup>* et dans *Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3761</sup>* et ἀνάμνησις « remémoration » dans *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3762</sup>*,

---

<sup>3754</sup> Sur le double sens possible de ὑπομνήματα, cf. Ambaglio Delfino, « *Fra hypomnemata e storiografia* », art. cit. et supra, Première partie, chapitre 1, 3. B. b..

<sup>3755</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γήρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (*Stromates I, 1, 11, 1*) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενῆς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχωρισμένον, οὐ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible en comparaison de cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter » (*I, 1, 14, 1*) ; τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἡ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὴ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (*I, 1, 14, 3*) ; οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (*I, 1, 15, 3*) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (*I, 1, 16, 1*) ; Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφόντων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτον φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « À propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (*I, 2, 19, 1*) ; Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασι ; « Et pourquoi donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos notes [ou nos exposés] ? » (*I, 2, 21, 2*)

<sup>3756</sup> Ἄλλ' ἔστι τῶ ὄντι ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes [ou ces exposés] ces est véritablement ainsi » (*Stromates I, 12, 56, 3*).

<sup>3757</sup> Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπειρώς ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (*Stromates IV, 2, 4, 1*) ; Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῶ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le logos. » (*IV, 2, 4, 3*) ; Ἦ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les Stromates de notes [ou d'exposés] » (*IV, 2, 6, 2*)

<sup>3758</sup> Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα... « Et, de cette façon, en se présentant ainsi, mes notes [ou mes exposés] peuvent être des braises pour moi... » (*Stromates VI, 1, 2, 2*)

<sup>3759</sup> εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμνήσκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσῳ πεπληγότα « il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (*Stromates I, 1, 14, 1*) ; Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι « Il [Mon écrit, cf. Stromates I, 1, 14, 1] ne promet pas d'expliquer ce qui est indicible d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir » (*Stromates I, 1, 14, 2*)

<sup>3760</sup> Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαντῶ, ἀναγκαίως κέρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. « Raison pour laquelle, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me procurant à moi-même comme aide-mémoire salutaire de ma mémoire une exposition organisée de *képhalaia*, j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (*Stromates I, 1, 14, 2*)

<sup>3761</sup> ...τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (*Stromates VI, 1, 2, 1*).

<sup>3762</sup> Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῶ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le logos. » (*Stromates IV, 2, 4, 3*)

ψυχή « âme », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3763</sup>, auquel on peut joindre ἔμψυχος « animé » et ψυχαγωγία « psychagogie », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3764</sup>, et ψυχικός « psychique », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3765</sup>

---

<sup>3763</sup> τι γνώσεως χρήμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς « il [le maître sicilien de Clément] engendra une connaissance sans mélange pour les âmes des auditeurs » (Stromates I, 1, 11, 2) ; Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν διάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπως « En effet, je crois que le modèle d'une âme désirant garder la bienheureuse tradition sans que rien ne s'en échappe, le voici » (I, 1, 12, 1).

<sup>3764</sup> σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'écouter, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (Stromates I, 1, 11, 1) ; Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (I, 2, 20, 1)

<sup>3765</sup> Ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. « L'Homme psychique ne reçoit pas ce qui est à l'esprit de Dieu, mais c'est une folie pour lui. [Première épître aux Corinthiens 2, 14] » (Stromates I, 12, 56, 1)



ἀκούω « entendre », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3766</sup>* et dans *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3767</sup>*, auquel on peut joindre ἀκοή « oreille », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3768</sup>* et dans *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3769</sup>*, ἐπακούω « écouter », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3770</sup>*, ἄκουσμα « chose à écouter » dans *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3771</sup>*

---

<sup>3766</sup> ἀκουσάτω και παρ' ἡμῶν... « qu'il entende aussi de notre part... » (*Stromates I, 1, 13, 3*) ; Καθάπερ δὲ οἱ βουλόμενοι δῆμω προσομιλήσαι διὰ κήρυκος τοῦτο πολλάκις ποιούσιν ὡς μᾶλλον ἐξάκουστα γενέσθαι τὰ λεγόμενα, οὕτω κἀνταῦθα (πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος) τὰς συνήθειαι διὸ δὴ παραθετέον δόξας τε καὶ φωνὰς τὰς ἐμβοώσας παρ' ἕκαστα αὐτοῖς δι' ὧν μᾶλλον οἱ ἀκούοντες ἐπιστραφήσονται. « Et de même que ceux qui veulent faire une déclaration au peuple agissent le font souvent par un héraut de manière à ce que ce qu'ils disent soit davantage entendus, raison pour laquelle, de même, ici aussi (car il est pour de nombreuses personnes le discours que nous disons avant la tradition elle-même) il faut que nous présentions les idées et voix dont ils ont l'habitude et qui les interpellent pour chaque chose, idées et voix grâce auxquelles ceux qui écoutent feront davantage attention. » (*I, 1, 16, 2*)

<sup>3767</sup> Ἀλλ' ὁ ἀκούετε εἰς τὸ οὖς, φησὶν ὁ κύριος, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων [*Matthieu 10, 27*], τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευόμενας ἐκδέχεσθαι κελεύων, καὶ καθάπερ ἠκούσαμεν εἰς τὸ οὖς, οὕτω καὶ παραδίδόναι οἷς δεόν, οὐχὶ δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. « Mais ce que vous entendez à l'oreille, dit le Seigneur, proclamez-le sur les toits, en ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente et, en commandant, comme nous les avons entendues à l'oreille, de les transmettre aussi de cette façon, à ceux à qui il faut, et non pas d'abandonner à tous, librement, ce qui leur a été dit en paraboles. » (*Stromates I, 12, 56, 2*)

<sup>3768</sup> ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique » (*Stromates I, 1, 15, 2*).

<sup>3769</sup> Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν, ὡς εἶπεῖν δυνηθῆναι τὴν ὄρασιν, καὶ οὐδὲ τὴν γλῶτταν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἀκοὰς ἀγνίζεσθαι προσήκει ἡμῖν, εἴ γε τῆς ἀληθείας μεθεκτικοὶ εἶναι πειρώμεθα. « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue, pour pouvoir dire sa vision, et c'est non seulement de la langue, mais aussi des oreilles qu'il convient que nous recevions une consécration, si nous nous apprêtons à être participants de la vérité. » (*Stromates I, 12, 55, 2*)

<sup>3770</sup> ... σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιόθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (*Stromates I, 1, 11, 1*) ; Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs » (*I, 1, 12, 3*).

<sup>3771</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑπόδεσιν τε καὶ ἀπαιδέουσιν : σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφυεῖς θαυμασιώτερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα [*Platon, Lettres, 2, 314 a*]. « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et incultes, car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées. » (*Stromates I, 12, 55, 4*)

λόγος « parole », « discours », « raison » « logos » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3772</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3773</sup>, Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3774</sup> et Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3775</sup>, auquel on peut joindre les termes ἀξιόλογος « digne de la parole » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3776</sup>, εὐλογος « de bon

---

<sup>3772</sup> ... σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων « ... une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre » (Stromates I, 1, 11, 1) ; ὁ ἐπιπηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον « ceux qui fait jaillir en haut et l'esprit et la parole » (I, 1, 12, 3) ; τὰ δὲ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι « ce qui est indicible, comme Dieu, se confie à la parole, non à l'écriture » (I, 1, 13, 2) ; πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος « car il est pour de nombreuses personnes le discours que nous disons avant la tradition elle-même » (I, 1, 16, 2) ; Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικόν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι. « « Comme les cultivateurs irriguent d'abord la terre, de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terrestre [celle des lecteurs] de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4) ; Ναι μὴν καὶ συναφῆ τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαρθέσεως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται, δι' ἧς ἐξηκολούθηκεν ἡ γνώσις, οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρειαλεθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν. « « Bien plus, le rapprochement des dogmes, par la juxtaposition permettant de comparer, promet la vérité, grâce à laquelle suit la gnose, la philosophie ayant été introduite non pas par une prémisses, mais du fait du fruit qui vient de la gnose, puisque nous recevons une ferme persuasion de saisir la vérité grâce à la connaissance des sens suggérés. » (I, 2, 20, 3) ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τοῦ> τοῖς, <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement » (I, 2, 21, 2)

<sup>3773</sup> ... τῷ γε αἰσθημένῳ τῆς μεγαλειότητος τοῦ λόγου « ... pour celui qui saisit la grandeur du *logos* » (Stromates I, 12, 55, 1) ; Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδείξει λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὕδασι « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins » (I, 12, 55, 4).

<sup>3774</sup> ... καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μὴνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. « ... en laissant entendre une chose, dans la suite des paroles, tout en montrant une autre. » (Stromates IV, 2, 4, 1) ; Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (IV, 2, 4, 3)

<sup>3775</sup> ... εὖ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδῶν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προῖεναι Στρωματεῖα. « ... il serait bien que nous élaguions ces obstacles pour être prêt à résoudre les difficultés quand nous passerons au Stromate suivant. » (Stromates VII, 15, 89, 1).

<sup>3776</sup> ... ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων. « ... et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (Stromates I, 1, 11, 1)

discours », « raisonnable » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, <sup>3777</sup>, εὐλόγως « avec un bon discours », « raisonnablement » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, <sup>3778</sup>, λόγιον « oracle », « parole » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, <sup>3779</sup> et διαλογίζομαι « débattre » dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, <sup>3780</sup>

μακάριος « bienheureux » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, <sup>3781</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3782</sup>

---

<sup>3777</sup> Οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλογον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἕλληνας Ἕλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν [*Première épître aux Corinthiens* 9, 20]. « Il est raisonnable en effet non seulement de devenir Juif à cause des Hébreux et de ceux qui sont soumis à la Loi, comme le dit l'apôtre, mais aussi Grec à cause des Grecs, pour tous les *gagner*. » (Stromates I, 1, 15, 4) ; Οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἡγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον νομιστέον ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ. « En effet, je ne pense pas qu'un écrit soit tenu comme ayant du succès si personne ne parle contre lui, mais qu'il doit être considéré comme un bon discours si personne ne parle contre lui avec un bon discours. » (I, 1, 17, 2)

<sup>3778</sup> Οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἡγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον νομιστέον ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ. « En effet, je ne pense pas qu'un écrit soit tenu comme ayant du succès si personne ne parle contre lui, mais qu'il doit être considéré comme un bon discours si personne ne parle contre lui avec un bon discours. » (Stromates I, 1, 17, 2) ; Καὶ πράξιν ἄρα καὶ αἵρεσιν ἀποδεκτέον οὐ τὴν ἀμεμφῆ, ἀλλ' ἣν οὐδεὶς εὐλόγως καταμέμψεται. « Donc l'action et le choix qu'il faut prouver ne sont pas ceux qui ne sont pas blâmés, mais ceux auxquels personne n'opposera un blâme avec un bon discours. » (I, 1, 17, 2)

<sup>3779</sup> τῷ κρυπτῶς ἐπαίνοντι τὸ κρυπτὸν φανερωθήσεσθαι διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογίου « par cet oracle il [Jésus, cf. Stromates I, 1, 13, 1] a prédit qu'à celui qui écouterait de manière cachée, ce qui est caché serait dévoilé » (Stromates I, 1, 13, 3)

<sup>3780</sup> Σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἀ διαλογίζονται ἐν συνεδρίῳ. « Les sages ne font pas sortir hors de leur bouche ce qui a été débattu dans le conseil. [Proverbes 24, 7] » (Stromates I, 12, 56, 1)

<sup>3781</sup> ... ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων. « ... de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (Stromates I, 1, 11, 1) ; οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (I, 1, 11, 3) ; Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις... « En effet, je crois que le modèle de l'âme qui désire garder la tradition bienheureuse sans rien en lâcher est celui-ci... » (I, 1, 12, 1) ; πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν « car grande était la puissance de la part des hommes bienheureux » (I, 1, 14, 3)

<sup>3782</sup> τοῖς διὰ στενῆς καὶ τεθλιμμένης τῆς κυριακῆς ὄντως ὁδοῦ εἰς τὴν αἰδίων καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par le chemin étroit et resserré [Matthieu 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (Stromates VI, 1, 2, 3).

τῷ ὄντι « vraiment » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3783</sup>, *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3784</sup> et *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3785</sup>, auquel on peut ajouter ὄντως « véritablement », dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3786</sup>

τυγχάνω « arriver », « se présenter », « rencontrer », dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3787</sup>, dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3788</sup>, dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3789</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3790</sup>, auquel on peut joindre περιτυγχάνω « tomber sur », « rencontrer » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3791</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3792</sup>, παρατυγχάνω « se présenter à » et εὐτυχής « heureux » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3793</sup> et ἐντυγχάνω « lire » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3794</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3795</sup>

---

<sup>3783</sup> εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμφύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων « une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » (*Stromates* I, 1, 11, 1) ; Σικελικὴ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικῶν τε καὶ ἀποστολικῶν λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχᾶς. « Il [le dernier maître de Clément] était véritablement une abeille de Sicile, butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (I, 1, 11, 2)

<sup>3784</sup> Ἄλλ' ἔστι τῷ ὄντι ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes est vraiment ainsi » (*Stromates* I, 12, 56, 3).

<sup>3785</sup> Χαλεπὸν οὖν τῷ ὄντι ὡς εἰκεν λανθάνον καλὸν ἐξευρεῖν « Il est donc vraiment difficile, à ce qu'il semble, de trouver un bien caché » (*Stromates* IV, 2, 5, 2) ; Στενὴ γὰρ τῷ ὄντι καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς κυρίου « En effet, il est vraiment étroit et resserré le chemin [Matthieu 7, 14] du Seigneur » (IV, 2, 5, 3)

<sup>3786</sup> τοῖς διὰ στενῆς καὶ τεθλιμμένης τῆς κυριακῆς ὄντως ὁδοῦ εἰς τὴν αἰδίων καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par le chemin étroit et resserré [Matthieu 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (*Stromates* VI, 1, 2, 3).

<sup>3787</sup> καὶ ἄλλως ἡ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs » (*Stromates* I, 2, 19, 4) (Διασυστατικός est un hapax.)

<sup>3788</sup> Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (*Stromates* I, 12, 56, 3)

<sup>3789</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (*Stromates* VI, 1, 2, 1).

<sup>3790</sup> φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες « en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte » (*Stromates* VII, 18, 111, 3).

<sup>3791</sup> ὑστάτῳ δὲ περιτυχῶν... « et quand je tombai sur le dernier [parmi mes maîtres]... » (*Stromates* I, 1, 11, 2)

<sup>3792</sup> Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνώσιν ἐπιτηδείῳ, εἶ πως περιτύχοι τοῖσδε « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance, si, par hasard, il rencontre celles-ci (*Stromates* VI, 1, 2, 2)

<sup>3793</sup> χρόνον τε καὶ πόνον τάληθες ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (*Stromates* I, 1, 16, 3) ; Οὐκ οἶμαι γὰρ τίνα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ « En effet, je ne crois pas qu'on puisse tenir pour heureux un écrit que personne ne contredit » (I, 1, 17, 2).

<sup>3794</sup> δεδιῶς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων « mais parce que j'ai peur pour ceux qui lisent » (*Stromates* I, 1, 14, 3).

<sup>3795</sup> διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπειρώς ἐντυγχάνοντας « en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique » (*Stromates* IV, 2, 4, 1)

δύναμις « puissance » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3796</sup>, auquel on peut joindre δύναμαι « pouvoir », dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3797</sup> et *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3798</sup>

πρῶτος « premier » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3799</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3800</sup>

λανθάνω « dissimuler », « cacher », dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3801</sup>, dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3802</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3803</sup>, auquel on peut joindre ἐκλανθάνω « oublier », dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3804</sup>

---

<sup>3796</sup> δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν « pourtant, par la puissance, il [le dernier maître de Clément] était le premier » (*Stromates* I, 1, 11, 2) ; πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν « car grande était la puissance de la part des hommes bienheureux » (I, 1, 14, 3)

<sup>3797</sup> οὐ κεκώλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ < διὰ τὸ > σαββατίζειν, μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἀγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « le Seigneur n'a pas gardé du bien < à cause du > fait de faire sabbat, mais il a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (*Stromates* I, 1, 13, 1) ; Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι. « Comme les agriculteurs irriguent d'abord la terre, de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4)

<sup>3798</sup> ὡς εἰπεῖν δυνηθῆναι τὴν ὄρασιν « pour pouvoir dire sa vision » (*Stromates* I, 12, 55, 2).

<sup>3799</sup> δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν « pourtant, par la puissance, il [le dernier maître de Clément] était le premier » (*Stromates* I, 1, 11, 2) ; πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἴη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίωσις, εὐχρηστος « d'abord, dans l'hypothèse où la philosophie est inutile, si l'établissement de son inutilité est utile, elle est utile » (I, 2, 19 1)

<sup>3800</sup> ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρὸς πρόκειται, μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, Les Travaux et les Jours, v. 289], mais longue et raide est le sentier qui va vers elle, et abrupte d'abord [Hésiode, Les Travaux et les Jours, v. 290-291 ; nous reprenons le texte édité par Paul Mazon, dans Hésiode, Théogonie. Les travaux et les jours Le bouclier, op. cit.] » (*Stromates* IV, 2, 5, 3)

<sup>3801</sup> ἀνεπασάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα « je me suis arrêté, après l'avoir trouvé à la trace en Égypte, où il [le dernier maître de Clément] se cachait » (*Stromates* I, 1, 11, 2) ; Ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφὴ καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en voilant, de montrer en se taisant. » (I, 1, 15, 1)

<sup>3802</sup> Χαλεπὸν οὖν τῷ ὄντι ὡς εἰκεν λανθάνον καλὸν ἐξευρεῖν « Il est donc vraiment difficile, à ce qu'il semble, de trouver un bien caché » (*Stromates* IV, 2, 5, 2) ; Στενὴ γὰρ τῷ ὄντι καὶ τεθλιμμένη ἢ ὀδὸς κυρίου « En effet, il est vraiment étroit et resserré le chemin [Matthieu 7, 14] du Seigneur » (IV, 2, 5, 3)

<sup>3803</sup> διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).

<sup>3804</sup> εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μὴδ' ἐκλανθανώμεθα. « soit pour les occasions où nous les avons complètement oubliés, soit pour que nous ne les oublions pas complètement. » (*Stromates* I, 1, 14, 2)

μέλι « miel » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3805</sup>, auquel on peut joindre μέλιττα « abeille », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3806</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3807</sup>

προφητικός « prophétique » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3808</sup> et προφήτης « prophète » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3809</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3810</sup>

λειμών « prairie » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3811</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3812</sup>

ἄνθος « fleur » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3813</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3814</sup>, auquel on peut associer ἀπανθίζω « cueillir des fleurs », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3815</sup>, et ἀνθῶ « fleurir », dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3816</sup>

---

<sup>3805</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ *σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι* προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent *des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du miel* [Timoclès, fragment 36, in *Comicorum Atticorum Fragmenta*, édités par Theodor Kock, Leipzig, Teubner, 1880-1888] » (Stromates IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιώνη *σῦκα* φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. *L'eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.* [hymne athénien selon Anniewies Van den Hoek, dans *Stromate IV*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3)

<sup>3806</sup> Συκελικὴ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα « Il [le dernier maître de Clément] était véritablement une abeille de Sicile » (Stromates I, 1, 11, 2)

<sup>3807</sup> καὶ τὸ ποικιλώτατον ξανθῆς μελίσης κηρόπλαστον ὄργανον « et l'ouvrage très varié, façonné de cire, de la blonde abeille [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 1., op. cit.] » (Stromates IV, 2, 6, 2)

<sup>3808</sup> προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (Stromates I, 1, 11, 2)

<sup>3809</sup> Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (Stromates I, 1, 13, 5).

<sup>3810</sup> Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>3811</sup> προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (Stromates I, 1, 11, 2).

<sup>3812</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (Stromates VI, 1, 2, 1) ; ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1).

<sup>3813</sup> προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (Stromates I, 1, 11, 2).

<sup>3814</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (Stromates VI, 1, 2, 1).

<sup>3815</sup> κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπνηθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει « eux [les *Stromates*] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>3816</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (Stromates VI, 1, 2, 1).

γνώσις « connaissance » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3817</sup>*, *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3818</sup>* et dans *Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3819</sup>*, auquel on peut associer γνωστικός « gnostique », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3820</sup>*, σύγγνωσις « connaissance complète » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3821</sup>* et καταγιγνώσκω « condamner » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3822</sup>*

ἀκροώμαι « écouter », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3823</sup>*, auquel on peut joindre ἀκροατής « auditeur », dans *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3824</sup>*

---

<sup>3817</sup> ἀκήρατόν τι γνώσεως χρήμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (*Stromates I, 1, 11, 2*) ; Τά τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation éroptique » (*I, 1, 15, 2*) ; Πιστὸς γὰρ εὖ μάλα ὁ μετ' ἐμπειρίας ἔλεγχος, ὅτι καὶ τελειοτάτη ἀπόδειξις εὐρίσκεται ἢ γνώσις τῶν κατεγνωσμένων. « En effet, elle est tout à fait fiable la réfutation qui s'appuie sur l'expérience, parce que la connaissance qu'on trouve des idées condamnées est la démonstration la plus parfaite. » (*I, 2, 19, 3*) ; Ναὶ μὴν καὶ ἡ συναφὴ τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαράθεσος τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται, δι' ἧς ἐξηκολούθηκεν ἢ γνώσις « Bien plus, le rapprochement des dogmes, par la juxtaposition permettant de comparer, promet la vérité, grâce à laquelle suit la gnose » (*I, 2, 20, 3*) ; διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν « du fruit qui vient de la gnose » (*I, 2, 20, 3*) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (*I, 2, 20, 4*)

<sup>3818</sup> τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευομένας ἐκδέχεσθαι κελεύων « en ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (*Stromates I, 12, 56, 2*).

<sup>3819</sup> Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῶ τε εἰς γνώσιν ἐπιτηδείῳ « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance » (*Stromates VI, 1, 2, 2*) ; οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλέον καὶ τῆς γνώσεως ἠγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (*VI, 1, 2, 3*) ; ... ἢ γνώσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (*VI, 1, 2, 4*) ; Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνώσις ἢ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés. » (*VI, 1, 2, 4*).

<sup>3820</sup> ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique » (*Stromates I, 1, 15, 2*)

<sup>3821</sup> ἔπειτα οὐδὲ καταψηφίσασθαι τῶν Ἑλλήνων οἷόν τε ψιλῇ τῇ περὶ τῶν δογματισθέντων αὐτοῖς χρωμένους φράσει, μὴ συνεμβαινόντας εἰς τὴν κατὰ μέρος ἄχρι συγγνώσεως ἐκκάλυψιν « ensuite, il n'est pas non plus possible de condamner les Grecs en recourant seulement à la pure et simple manière de dire qui concerne leurs idées, mais en se lançant pour parvenir au dévoilement qui procède partie par partie jusqu'à la connaissance complète ». (*Stromates I, 2, 19, 2*)

<sup>3822</sup> Πιστὸς γὰρ εὖ μάλα ὁ μετ' ἐμπειρίας ἔλεγχος, ὅτι καὶ τελειοτάτη ἀπόδειξις εὐρίσκεται ἢ γνώσις τῶν κατεγνωσμένων. « En effet, elle est tout à fait fiable la réfutation qui s'appuie sur l'expérience, parce que la connaissance qu'on trouve des idées condamnées est la démonstration la plus parfaite. » (*Stromates I, 2, 19, 3*)

<sup>3823</sup> ... ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « ... pour les âmes de ses auditeurs. » (*Stromates I, 1, 11, 2*) ; εἰς γὰρ ὁ διδάσκαλος [*Matthieu 23, 8*] καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροωμένου « car il y a un maître unique pour celui qui parle et pour celui qui écoute » (*I, 1, 12, 3*) ; πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων « pour persuader les auditeurs » (*I, 2, 19, 4*)

<sup>3824</sup> ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ ἀπαιδέυτοις [*Platon, Lettres, 2, 314 a*]. « à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcs et incultes » (*I, 12, 55, 4*).

ἀληθής « vrai », « véritable », dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3825</sup>*, *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3826</sup>*, *Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3827</sup>* ἀλήθεια « vérité » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3828</sup>*, *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3829</sup>*, *Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3830</sup>* et dans *Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3831</sup>*, ἀληθῶς « vraiment » dans *Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3832</sup>* et ἀληθινός « véritable » dans *Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3833</sup>*

<sup>3825</sup> οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφάζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (*Stromates I, 1, 11, 3*) ; χρόνῳ τε καὶ πόνῳ τάληθες ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (*I, 1, 16, 3*) ; ἡμῶν βέβαιον λαμβανόντων πείσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης « puisque nous recevons un fondement solide de la saisie vraie grâce à la science des sens sous-entendus » (*I, 2, 20, 4*) ; καὶ τάληθες γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (*I, 2, 21, 1*).

<sup>3826</sup> τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευομένας ἐκδέχεσθαι κελεύων « en ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (*Stromates I, 12, 56, 2*)

<sup>3827</sup> Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνώσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés. » (*Stromates VI, 1, 2, 4*)

<sup>3828</sup> καὶ τῷ παρακεκαλυμμένῳ τὰ παραδιδόμενα οἷον τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια « et à celui qui est capable de recevoir les traditions de manière voilée sera manifesté ce qui est voilé, comme la vérité » (*Stromates I, 1, 13, 3*) ; ἐπεὶ διὰ τί μὴ πάντες ἴσασιν τὴν ἀλήθειαν « puisque, à cause de cela, tous ne connaissent pas la vérité ? » (*I, 1, 13, 4*) ; Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques » (*I, 1, 18, 1*) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardées par les seuls cultivateurs de la foi. » (*I, 1, 18, 1*) ; καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν συνίστησιν « et rassemble près de la vérité » (*I, 2, 19, 4*) ; Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (*I, 2, 20, 1*) ; ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐναργῆ « [la philosophie] étant une image pleine d'énergie de la vérité » (*I, 2, 20, 1*) ; Ναὶ μὴν καὶ < ἡ > συναφὴ τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται « Bien plus, le rapprochement des dogmes, par la juxtaposition de deux contraires, promet la vérité » (*I, 2, 20, 3*)

<sup>3829</sup> ... εἴ γε τῆς ἀληθείας μεθεκτικοὶ εἶναι πειρώμεθα. « ... si nous nous apprêtons à être participants de la vérité. » (*Stromates I, 12, 55, 2*) ; ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν « ... (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens » (*I, 12, 56, 3*)

<sup>3830</sup> Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφρασιν ἀληθείας τῷ οἷον τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « « Or ces *Stromates* de notes [*ou* d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (*Stromates IV, 2, 4, 3*)

<sup>3831</sup> ... καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται « ... ils [*les Stromates*] ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (*Stromates VII, 18, 111, 3*)

<sup>3832</sup> Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τοῦ) τοῖς... « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux... » (*Stromates I, 2, 21, 2*).

<sup>3833</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειῖξαι λόγους « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable » (*Stromates I, 12, 55, 4*)



παράδοσις « tradition », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3834</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3835</sup> et παραδίδομι « transmettre » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3836</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3837</sup>

ὀλίγος « peu » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3838</sup> et Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3839</sup>

---

<sup>3834</sup> οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (Stromates I, 1, 11, 3) ; Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις... « En effet, je crois que le modèle de l'âme qui désire garder la tradition bienheureuse sans rien en lâcher est celui-ci... » (I, 1, 12, 1) ; ... τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλειῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα [Clément de Rome, *Première lettre aux Corinthiens* 7, 2] ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προῖοσιν « ... avant la gnose selon la contemplation éroptique, qui progressera pour nous *selon la règle glorieuse et sainte de la tradition* [Clément de Rome, *Première lettre aux Corinthiens* 7, 2] lorsque nous partirons de la création du monde. » (I, 1, 15, 2)

<sup>3835</sup> ... τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευομένας ἐκδέχεσθαι κελεύων « ... ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (Stromates I, 12, 56, 2)

<sup>3836</sup> καὶ τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἶψ τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια « et à celui qui est capable de recevoir les traditions de manière voilée sera manifesté ce qui est voilé, comme la vérité » (Stromates I, 1, 13, 3) ; Ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται « Eh bien, en effet, les mystères se transmettent de manière mystérique » (I, 1, 13, 4) ; ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique » (I, 1, 15, 2) ; πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος « car il est pour de nombreuses personnes le discours que nous disons avant la tradition elle-même » (I, 1, 16, 2)

<sup>3837</sup> ... καὶ παραδιδόναι οἷς δέον, οὐχι δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. « ... de les transmettre aussi de cette façon, à ceux à qui il faut, et non pas d'abandonner à tous, librement, ce qui leur a été dit en paraboles. » (Stromates I, 12, 56, 2)

<sup>3838</sup> ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι « mais rares sont ceux qui sont semblables à des pères » (Stromates I, 1, 11, 3) ; Αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δέ, οἷς προσήκειν ἠπίστατο « D'ailleurs ce n'est pas à beaucoup qu'il [le Seigneur] a révéilé ce qui n'était pas à beaucoup, mais à un petit nombre, ceux qu'il savait convenir » (I, 1, 13, 2).

<sup>3839</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσι ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22 dans Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 4, 2) ; οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους, τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὐρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance, en faisant des mines dans l'élément qui leur est apparenté par la naissance, trouveront beaucoup dans une petite quantité » (IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage » (IV, 2, 6, 1)

θεός « Dieu » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3840</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3841</sup> et Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3842</sup> auquel on peut ajouter θεῖος « divin », θεόθεν « en venant de Dieu » et θεοσόφως « selon la sagesse de Dieu », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3843</sup>

φῶς « lumière », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3844</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3845</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3846</sup>

---

<sup>3840</sup> ἦκον δὴ σὺν θεῷ « ils [ceux qui conservent la tradition] sont venus avec Dieu » (Stromates I, 1, 11, 3) ; τὰ δὲ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι « mais ce qui est indicible, comme Dieu, se confie à la parole, non à l'écriture » (I, 1, 13, 2) ; Δέδωκεν δὲ ὁ θεός τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (I, 1, 13, 5).

<sup>3841</sup> ... τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν, ἣν ἐδίδαξεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ « ... la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7], que le fils de Dieu a enseignée » (Stromates I, 12, 55, 2) ; Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. « L'Homme psychique ne reçoit pas ce qui est à l'esprit de Dieu, mais c'est une folie pour lui. [Première épître aux Corinthiens 2, 14] » (I, 12, 56, 1)

<sup>3842</sup> βιαστώδων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « aux violents [Matthieu 11, 12] est le règne de Dieu » (Stromates IV, 2, 5, 3)

<sup>3843</sup> μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν « mais il a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (Stromates I, 1, 13, 1) ; αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν. « ... en suggérant que la philosophie aussi est d'une certaine façon une œuvre de la prescience divine. » (I, 1, 18, 4) ; θείαν δωρεὰν Ἑλλησι δεδομένην « un don divin donnée aux Grecs » (I, 2, 20, 1) ; δι' ἀνθρώπων γὰρ θεόθεν αἱ πλεῖσται εὐεργεσίαι χορηγοῦνται « à travers des humains en effet, en venant de Dieu, la plupart des bienfaits sont donnés en chorégie » (I, 1, 16, 3) ; ἀλλὰ οἰκονομούμενός τι θεοσόφως καὶ συμπεριφερόμενος ἐνεργήσει « mais en organisant quelque chose selon la sagesse de Dieu et en se conformant à l'efficacité » (I, 1, 17, 3).

<sup>3844</sup> μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « il [le Seigneur] a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (Stromates I, 1, 13, 1).

<sup>3845</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσι « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcs » (Stromates I, 12, 55, 4).

<sup>3846</sup> Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés. » (Stromates VI, 1, 2, 4)

σπέρμα « semence » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3847</sup>, dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3848</sup>, auquel on peut ajouter ἐγκατασπείρω « semer dans et vers le bas » et σπερμολόγος « qui picore les semences » dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3849</sup>, διασπείρω « semer à travers » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3850</sup> et ἐγκατασπορά<sup>3851</sup> « ensemencement dans et vers le bas » dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3852</sup>

σημεῖον « signe » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3853</sup>, auquel on peut joindre ὑποσημείωσις « recueil de notes », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3854</sup>, ἀνυποσημείωτος « n'ayant pas été noté »<sup>3855</sup>, dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3856</sup>, ὑποσημαίνω « faire signe » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3857</sup>

---

<sup>3847</sup> ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα « ils [ceux qui conservent la tradition] sont venus avec Dieu et en déposant en nous les semences de notre lignée et des apôtres » (Stromates I, 1, 11, 3) ; ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι « de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardées par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4).

<sup>3848</sup> Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῇ πραγματεῖᾳ δογμάτων, ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (Stromates IV, 2, 6, 1) ; Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)

<sup>3849</sup> .. ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατασπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν « ... (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens » (Stromates I, 12, 56, 3) ; ... ὅπως ἂν λάθοι τοὺς δίκην κολοιῶν σπερμολόγους « ...pour être cachée à ceux qui picorent les semences comme des geais. » (I, 12, 56, 3)

<sup>3850</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακαθααρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἡ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποικίλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>3851</sup> Il s'agit d'un *hapax*.

<sup>3852</sup> Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνας εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγινώσκοντας> εἴ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les *Stromates*, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>3853</sup> Ἑβραῖοι μὲν γὰρ σημεῖα αἰτοῦσιν « Les Hébreux en effet demandent des signes [Première épître aux Corinthiens 1, 22] » (Stromates I, 2, 21, 3).

<sup>3854</sup> Καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἀγαλλιάσονται, οὐχὶ τῇ ἐκφράσει ἡσθέντες λέγω τῆδε, μόνῃ δὲ τῇ κατὰ τὴν ὑποσημείωσιν τηρήσει. « Et je sais bien qu'ils se réjouiront, non pas parce qu'ils seront charmés par mon expression, mais par la vigilance présente dans ce recueil de notes. » (Stromates I, 1, 12, 1)

<sup>3855</sup> Il s'agit d'un *hapax*.

<sup>3856</sup> ἔστιν δὲ καὶ ἄ ἀνυποσημείωτα μεμενηκότα τῷ χρόνῳ [ᾧ] νῦν ἀπέδρα « il y en a d'autres qui, n'ayant pas été notées sont demeurées pendant un temps, et maintenant se sont enfuies. » (Stromates I, 1, 14, 1)

<sup>3857</sup> ἐπεὶ καὶ τοῖς ὁδὸν ἀπιούσιν ἦν οὐκ ἴσασιν ἀρκεῖ τὴν φέρουσαν ὑποσημῆναι μόνον « puisqu'à ceux qui suivent une route qu'ils ne connaissent pas, il suffit seulement de leur faire signe vers la direction » (Stromates IV, 2, 5, 1).

τυπῶ « former » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3858</sup> ὑποτύπωσις « modèle » ou « esquisse », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3859</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3860</sup> et Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3861</sup> ἀρχέτυπος « modèle » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3862</sup>

φιλῶ « aimer », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3863</sup>, auquel on peut ajouter φιλοσοφία « philosophie », « amour de la sagesse » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3864</sup>, φιλοτιμία « amour de la valeur » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3865</sup>, φιλεγκλήμων « amoureux des querelles » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I,

---

<sup>3858</sup> ... τοῖς οἰοῖς τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά « ... à ceux qui étaient capables de recevoir et d'être formés par ces paroles » (Stromates I, 1, 13, 2).

<sup>3859</sup> Ποθοῦσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις... « En effet, je crois que le modèle de l'âme qui désire garder la tradition bienheureuse sans rien en lâcher est celui-ci... » (Stromates I, 1, 12, 1) ; ... ἀναγκαίως κέρρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. « ... j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (I, 1, 14, 2) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1)

<sup>3860</sup> Ἀλλ' ἔστι τῶ ὄντι ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes est véritablement ainsi » (Stromates I, 12, 56, 3)

<sup>3861</sup> ... ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « L'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>3862</sup> εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμιμνήσκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσῳ πεπληγότα « il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsus » (Stromates I, 1, 14, 1)

<sup>3863</sup> Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. « D'un homme qui aime la sagesse un père est réjoui. [Proverbes 29, 3] » (Stromates I, 1, 12, 1)

<sup>3864</sup> οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (Stromates I, 1, 15, 3) ; Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux, comme, par la coquille, la partie comestible de la noix » (I, 1, 18, 1) ; Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ πονηροῦ. « Ceux-là pensent même que, venue du mal, la philosophie se serait introduite dans la vie pour la ruine des Hommes, venue d'un être mauvais qui l'aurait inventée. » (I, 1, 18, 3) ; αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν « en faisant sentir que d'une certaine façon, la philosophie aussi est l'œuvre de la providence divine » (I, 1, 18, 4) ; πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἴη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίως, εὐχρηστος « d'abord, dans l'hypothèse où la philosophie est inutile, si l'établissement de son inutilité est utile, elle est utile » (I, 2, 19 1) ; πρὸς τὸ μήτε αὐ < τοὺς δοκεῖν > τὴν φιλοσοφίαν λυμαίνεσθαι τὸν βίον « pour qu'ils ne pensent plus que la philosophie ruine la vie » (I, 2, 20, 1) ; οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρεισελθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν. « la philosophie ayant été introduite non pas par une prémisse, mais du fait du fruit qui vient de la gnose, puisque nous recevons une ferme persuasion de saisir la vérité grâce à la connaissance des sens suggérés. » (I, 2, 20, 3) ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (I, 2, 21, 2)

<sup>3865</sup> Αὐτίκα καὶ ἢ τῆς χρηστομαθίας περιουσία οἷον ἡδυσμὰ τί ἐστιν παραπελεγμένον ἀθλητοῦ βρώματι, οὐ τρυφητιῶντος, ὄρεξιν δὲ ἀγαθὴν φιλοτιμίᾳ λαμβάνοντος. « De fait, aussi, l'abondance du florilège est comme une épice entrelacée à la nourriture de l'athlète, qui ne mange pas luxueusement mais reçoit une bonne impulsion pour l'amour de la valeur. » (Stromates I, 1, 16, 1)

2, 21, 3<sup>3866</sup>, φιλομαθής « amoureux des savoirs » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3867</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3868</sup> et φιλόπονος « amoureux de la peine », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3869</sup>, φίλος « bon » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3870</sup>

καθαρός « pur », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3871</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3872</sup>, auquel on peut joindre καθαίρω « purifier », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3873</sup>, προκαθαίρω « purifier auparavant », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3874</sup> et διακαθαίρω « purifier à travers », « émonder » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3875</sup>

γένος « race » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3876</sup>, auquel on peut associer ἐγγενῶ « engendrer dans », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3877</sup>, γεννητικός « engendreur » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3878</sup>, γένεσις « naissance » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3879</sup>, εὐγένεια « la pureté de la race » dans

---

<sup>3866</sup> Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφότων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτον φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « À propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (Stromates I, 2, 19, 1)

<sup>3867</sup> Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (Stromates I, 2, 20, 1)

<sup>3868</sup> ἢ καὶ Λειμώνας τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (Stromates VI, 1, 2, 1).

<sup>3869</sup> ... φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « ... en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>3870</sup> Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; « Et pourquoi donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos notes [ou nos exposés] ? » (Stromates I, 2, 21, 2)

<sup>3871</sup> Καὶ τὸν σίδηρον ἢ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει « Et l'usage garde le fer plus pur » (Stromates I, 1, 12, 2) ;

<sup>3872</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάμι λόγους « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable » (Stromates I, 12, 55, 4).

<sup>3873</sup> Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>3874</sup> ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης « ... la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe » (Stromates I, 1, 15, 2).

<sup>3875</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχε ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποικιλταί. « Avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour le style, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos Stromates a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>3876</sup> οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « ceux qui sont vraiment de la race d'or [Platon, République, V, 468 e, en suivant Émile Chambry, Platon, Œuvres complètes. 7/1. La République. Livres IV-VII, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 4, 2)

<sup>3877</sup> ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (Stromates I, 1, 11, 2) ; καὶ ἄλλως ἢ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων, θαυμασμὸν ἐγγενῶσα τοῖς κατηχουμένοις « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs, en engendrant une admiration chez ceux qui l'écoutent » (I, 2, 19, 4)

<sup>3878</sup> ἢ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητικὴ « l'absence d'usage est engendreur de rouille pour lui [le fer] » (Stromates I, 1, 12, 2).

<sup>3879</sup> ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως « à partir de la naissance de l'univers » (Stromates I, 1, 15, 2).

Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3880</sup>, συγγενής « de même race », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3881</sup>, γόνιμος « fécond » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3882</sup> et ἀλλογενής « de race différente », dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3883</sup>

πνεῦμα « esprit » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3884</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3885</sup>, auquel on peut joindre πνευματικός « spirituel » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3886</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3887</sup>

---

<sup>3880</sup> ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ « mais l'autre prend soin de la pureté de sa race [de la race du mouton] » (Stromates I, 1, 17, 1)

<sup>3881</sup> τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες « en cherchant dans des mines ce qui est de même race qu'eux » (Stromates IV, 2, 4, 2)

<sup>3882</sup> Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, ὡσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (Stromates IV, 2, 6, 1)

<sup>3883</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρῶν φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>3884</sup> ἡ συγγυμνασία ἔξιν ἐμποιεῖ ὑγιεινὴν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν « l'exercice crée un état sain et pour les esprits et pour les corps » (Stromates I, 1, 12, 2) ; τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter » (I, 1, 14, 1) ;

<sup>3885</sup> Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. « L'Homme psychique ne reçoit pas ce qui est à l'esprit de Dieu, mais c'est une folie pour lui. [Première épître aux Corinthiens 2, 14] » (Stromates I, 12, 56, 1)

<sup>3886</sup> τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικόν « la semence spirituelle jetée » (Stromates I, 1, 17, 4)

<sup>3887</sup> ἡ γνώσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (Stromates VI, 1, 2, 4)

μανθάνω « apprendre », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3888</sup>, dont on peut rapprocher χρηστομαθία « florilège », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3889</sup>, ἀμαθῶς « sans éducation » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3890</sup>, πολυμαθία « érudition » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3891</sup> et φιλομαθής « amoureux des savoirs » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3892</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3893</sup>

πολλάκις « souvent », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3894</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3895</sup>

φωνή « voix », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3896</sup>, auquel on peut associer le verbe ἐπιφωνῶ « élever la voix », « crier » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3897</sup>

---

<sup>3888</sup> Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs » (*Stromates* I, 1, 12, 3).

<sup>3889</sup> ἢ τῆς χρηστομαθίας περιουσία « l'abondance du florilège » (*Stromates* I, 1, 16, 1) ; Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (I, 1, 17, 2)

<sup>3890</sup> Οὐ λέληθεν δέ με καὶ τὰ θρυλούμενα πρὸς τινῶν ἀμαθῶς ψοφοδεῶν « Je n'oublie pas les radotages prononcés par certains timides sans éducation » (*Stromates* I, 1, 18, 2).

<sup>3891</sup> καὶ ἄλλως ἢ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs » (*Stromates* I, 2, 19, 4) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4)

<sup>3892</sup> Ἀξιόπιστος δὲ ἢ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (*Stromates* I, 2, 20, 1)

<sup>3893</sup> ἢ καὶ Λειμῶνας τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (*Stromates* VI, 1, 2, 1).

<sup>3894</sup> Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs » (*Stromates* I, 1, 12, 3) ; Καθάπερ δὲ οἱ βουλόμενοι δῆμῳ προσομιλήσαι διὰ κήρυκος τοῦτο πολλάκις ποιοῦσιν « Et de même que ceux qui veulent faire une déclaration au peuple agissent le font souvent par un héraut » (I, 1, 16, 2).

<sup>3895</sup> Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἵπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (*Stromates* IV, 2, 4, 1) ; Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)

<sup>3896</sup> οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι « non dans la voix, mais dans l'intelligence » (*Stromates* I, 1, 13, 4) ; μόνη μιᾷ χρώμενα τῇ ἐγγράφῳ φωνῇ « en utilisant seulement l'unique parole écrite » (I, 1, 14, 4) ; τὰς συνήθεις διὸ δὴ παραθετέον δόξας τε καὶ φωνάς « il faut donc présenter les idées et les voix familières » (I, 1, 16, 2)

<sup>3897</sup> ἐπιφωνεῖν γὰρ εἰώθεσαν Ἀθηναῖοι « en effet, les Athéniens avaient l'habitude de s'écrier » (*Stromates* IV, 2, 7, 3).

πῦρ « feu », dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3898</sup>, auquel on peut associer ἀναζωπυρῶ « ranimer la flamme » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3899</sup> et ζώπυρον « braise » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3900</sup>

ἐκλέγω « rassembler » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3901</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3902</sup>

ἐμποδῶν « en faisant obstacle », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3903</sup> et dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3904</sup>

γεωργός « cultivateur », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3905</sup>, *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3906</sup>, *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3907</sup> et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3908</sup>, auquel on peut joindre γεωργικῶς « comme le fait un cultivateur », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3909</sup> et les occurrences de γῆ « terre » dans *Stromates*

---

<sup>3898</sup> Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (*Stromates* I, 12, 55, 2).

<sup>3899</sup> τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἡ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὲ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (*Stromates* I, 1, 14, 3)

<sup>3900</sup> Καὶ δὲ ὅδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῶ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance, si, par hasard, il rencontre celles-ci (*Stromates* VI, 1, 2, 2)

<sup>3901</sup> τὰ μὲν ἐκῶν παραπέμπομαι ἐκλέγων ἐπιστημόνως « les unes [parmi les paroles que Clément a reçues de ses maîtres], je les omet volontairement, en les rassemblant avec science » (*Stromates* I, 1, 14, 3).

<sup>3902</sup> Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασείοντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (*Stromates* IV, 2, 7, 4)

<sup>3903</sup> <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit par avance les obstacles qui s'opposent à la suite cohérente des idées » (*Stromates* I, 1, 15, 2).

<sup>3904</sup> Ταῦτα ἦν ἐμποδῶν τοῦ γράφειν ἐμοί « Ces raisons me retenaient d'écrire » (*Stromates* I, 12, 55, 3).

<sup>3905</sup> Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες... « « Comme les cultivateurs irriguent... » (*Stromates* I, 1, 17, 4) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1) ; Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίῃ γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des *Stromates* que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (I, 1, 18, 4).

<sup>3906</sup> Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχῃ γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (*Stromates* I, 12, 56, 3)

<sup>3907</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ... « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès... » (*Stromates* IV, 2, 7, 1)

<sup>3908</sup> Ἐξ ὧν δὲ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὥραιον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2)

<sup>3909</sup> ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πύας ἀπάσης γεωργικῶς « ... la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un cultivateur » (*Stromates* I, 1, 15, 2).



I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3910</sup>, Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3911</sup> Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3912</sup>, de γεώδης « terreux » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3913</sup> et de γεωργία « agriculture » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3914</sup>

ιχθύς « poisson », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3915</sup> et dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3916</sup>, auquel on peut joindre κάλλιχθυσ « beau poisson<sup>3917</sup> » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3918</sup>

πόνος « peine » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3919</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4, auquel on peut joindre προσεκπονῶ « ajouter de la peine », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3920</sup>, et φιλόπονος « amoureux de la peine », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3921</sup>

---

<sup>3910</sup> ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς « ... la terre ayant été auparavant purifiée » (Stromates I, 1, 15, 2) ; Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν... « Comme les cultivateurs irriguent d'abord la terre... » (I, 1, 17, 4)

<sup>3911</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22 dans Hermann Diels et Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 4, 2)

<sup>3912</sup> μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (Stromates VI, 1, 2, 4)

<sup>3913</sup> ... οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « ... de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] » (Stromates I, 1, 17, 4)

<sup>3914</sup> Σὺ μὲν εἰρεσιώνην, οὐ γεωργίαν λέγεις. « Tu parles de l'eirésionè et non d'agriculture. [Timoclès, fragment 36, in Comiorum Atticorum Fragmenta, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 7, 2).

<sup>3915</sup> ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἶς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ιχθύων ἄγρᾳ ὁ κάλλιχθυσ « l'unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (Stromates I, 1, 16, 3)

<sup>3916</sup> Πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ιχθύων διαφοράς. « En effet les appâts sont nombreux et variés du fait des différentes espèces de poissons. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>3917</sup> Par Athénée de Naucratis (*Deipnosophistes* VII, 282 d et VIII, 344 f), on sait que le nom κάλλιχθυσ désigne une espèce de poisson, également appelé ἀνθίας, καλλιώνυμος et ἔλοψ. L'*anthias* désigne aujourd'hui un type de barbier, dans la famille des Serranidés. Pour ces deux livres des *Deipnosophistes*, nous suivons le texte établi par Charles Burton Gulick dans *The Deipnosophists. 3. Book VI-Book VII* et *4. Book VIII-Book X, op. cit.*

<sup>3918</sup> ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἶς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ιχθύων ἄγρᾳ ὁ κάλλιχθυσ « l'unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (Stromates I, 1, 16, 3)

<sup>3919</sup> χρόνον τε καὶ πόνον ἀληθῆς ἐκλάμψει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (Stromates I, 1, 16, 3) ; καὶ ἀληθῆς γλυκύτητι φαίνεται ζητηθέν καὶ πόνον πορισθέν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1).

<sup>3920</sup> Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς τούτοις προσεκπονεῖν καὶ προσεφευρίσκειν ἕτερα « Et il faut que nous aussi, pour eux [les lecteurs ou les Stromates – le contexte ne permet pas de trancher] nous ajoutions d'autres peines et d'autres découvertes » (Stromates IV, 2, 4, 4).

<sup>3921</sup> ... φιλόπονους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες. « ... en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

καρπός « fruit », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3922</sup>, auquel on peut associer παγκάρπεια « toute sorte de fruits » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3923</sup>, εὐκαρπία « abondance de fruits », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3924</sup> et Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3925</sup>, καρποφορῶ « porter du fruit » et ἄκαρπος « sans fruits » dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3926</sup>

ἀρετή « vertu », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3927</sup> et Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3928</sup>

ὁδός « chemin », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3929</sup>, Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3930</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3931</sup>

---

<sup>3922</sup>; Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (Stromates I, 1, 17, 2) ; διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν « à cause du fruit qui vient de la connaissance » (I, 2, 20, 3)

<sup>3923</sup> ἐνῆν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὀλαῖς « et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d'orge [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1. Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum, textes édités par Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986] » (Stromates IV, 2, 6, 2)

<sup>3924</sup> Δι' ἣν εὐκαρπίαν ἐπιφέρει « À cause de cette abondance de fruits il [Timoclès] ajoute » (Stromates IV, 2, 7, 2).

<sup>3925</sup> ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (Stromates VI, 1, 2, 4).

<sup>3926</sup> ἐξἐπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>3927</sup> Οὔτε γὰρ ὁ ἔχων τὴν ἀρετὴν χρῆζει τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἔτι ὁδοῦ τοῦθ' ὁ ἐρρωμένος ἀναλήψεως. « En effet, celui qui possède la vertu n'a plus besoin du chemin vers la vertu comme celui qui est vigoureux n'a pas besoin de convalescence. » (Stromates I, 1, 17, 3)

<sup>3928</sup> ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρῶς πρόκειται « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 289 ; nous reprenons le texte édité par Paul Mazon, dans Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours Le bouclier, op. cit.*] » (Stromates IV, 2, 5, 1)

<sup>3929</sup> ... τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἔτι ὁδοῦ « ... du chemin vers la vertu » (Stromates I, 1, 17, 3)

<sup>3930</sup> ἐπεὶ καὶ τοῖς ὁδὸν ἀπιούσιν ἦν οὐκ ἴσασιν ἀρκεῖ τὴν φέρουσαν ὑποσημῆναι μόνον « puisqu'à ceux qui suivent une route qu'ils ne connaissent pas, il suffit seulement de leur faire signe vers la direction » (Stromates IV, 2, 5, 1) ; *Στενὴ γὰρ τῷ ὄντι καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς κυρίου* « En effet, il est vraiment *étroit* et *resserré le chemin* [Matthieu 7, 14] du Seigneur » (IV, 2, 5, 3) ; ὅθεν ζήτησι καὶ εὐρήσεις, τῆς βασιλικῆς ὄντως ἐχόμενος ὁδοῦ καὶ μὴ παρεκτρέχων « raison pour laquelle il / elle dit [le « Seigneur », mentionné en Stromates IV, 2, 5, 3, ou la « Pythie », mentionnée en IV, 2, 5, 1, où elle tient des propos similaires] : Cherche et tu trouveras, en suivant vraiment la *route royale* [Nombres 20, 17 ; nous suivons le texte édité par John William Wevers et Udo Quast dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. III, 1, Numeri*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982] et en ne t'en écartant pas. » (IV, 2, 5, 3)

<sup>3931</sup> τοῖς διὰ στενῆς καὶ τεθλιμμένης τῆς κυριακῆς ὄντως ὁδοῦ εἰς τὴν αἰδίων καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par *le chemin étroit* et *resserré* [Matthieu 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (Stromates VI, 1, 2, 3).

φυτεία « plantation », dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3932</sup> et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3933</sup>, auquel on peut joindre ἐκφύω « germer », dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3934</sup>, καταφύτευσις « plantation » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3935</sup>, καταφυτεύω « planter à travers » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3936</sup> et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3937</sup>, μεταφυτεύω « replanter », dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3938</sup>, φύσις « nature » dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3939</sup>, φυσικός « physique », « naturel », dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3940</sup> et εὐφύης « de bonne nature », dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3941</sup>

---

<sup>3932</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (VI, 1, 2, 4).

<sup>3933</sup> ἐξἐπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (*Stromates* VII, 18, 111, 3)

<sup>3934</sup> Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (*Stromates* I, 12, 56, 3)

<sup>3935</sup> γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « pour la plantation d'une vigne. » (*Stromates* I, 1, 15, 2)

<sup>3936</sup> ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même, dans lequel nous sommes plantés » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>3937</sup> Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίω τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).

<sup>3938</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, le cultivateur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2)

<sup>3939</sup> Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des *Stromates* que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (*Stromates* I, 1, 18, 4).

<sup>3940</sup> <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (*Stromates* I, 1, 15, 2).

<sup>3941</sup> σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφύεις θαυμασιώτερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα [Platon, Lettres, 2, 314 a]. « car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées. » (*Stromates* I, 12, 55, 4)

ἀναμίγνυμι « mêler » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3942</sup> et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3943</sup>, auquel on peut joindre συμμιγής « mêlé », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3944</sup>, πολυμιγία « mélange nombreux » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3945</sup> et ἀναμίξ « pêle-mêle » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>3946</sup>

κόσμος « univers ordonné », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3947</sup>, dont on peut rapprocher συγκοσμῶ « participer à un bel ordre » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3948</sup>, κατακοσμῶ « mettre en ordre » dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>3949</sup> et κοσμίως « avec ordre » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3950</sup>

θαυμασμός « admiration » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3951</sup> et dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3952</sup>

---

<sup>3942</sup> Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμεμιγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux, comme, par la coquille, la partie comestible de la noix » (*Stromates* I, 1, 18, 1).

<sup>3943</sup> ἐξἐπιτήδες ἀναμεμιγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (*Stromates* VII, 18, 111, 3)

<sup>3944</sup> ἐνῆν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὀλαῖς « et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d'orge [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 1. Didascaliae tragicarum, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum, textes édités par Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>3945</sup> Χρῆ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασεύοντες καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμιγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (*Stromates* IV, 2, 7, 4)

<sup>3946</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαυμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπιτήδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποικίλται. « ... avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>3947</sup> ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως « à partir de la naissance de l'univers » (*Stromates* I, 1, 15, 2).

<sup>3948</sup> Πολλὰ δ' οὖν καὶ μὴ συμβαλλόμενα εἰς τέλος συγκοσμεῖ τὸν τεχνίτην « Or, beaucoup de choses, même si elles ne concourent pas au but, participent à un bel ordre chez l'artisan » (*Stromates* I, 2, 19, 4).

<sup>3949</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2)

<sup>3950</sup> ... (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἔχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « ... à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (*Stromates* I, 2, 21, 2)

<sup>3951</sup> καὶ ἄλλως ἢ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων, θαυμασμὸν ἐγγενῶσα τοῖς κατηγουμένοις « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs, en engendrant une admiration chez ceux qui l'écoutent » (*Stromates* I, 2, 19, 4)

<sup>3952</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ ἀπαιδευτοῖς : σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφυεῖς θαυμασιώτερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα [Platon, *Lettres*, 2, 314 a]. « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et incultes, car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées. » (*Stromates* I, 12, 55, 4)

παράδεισος « jardin » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3953</sup> et dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3954</sup>

ζητῶ « chercher » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3955</sup>, Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3956</sup>, auquel on peut associer ζητησις « recherche », dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3957</sup>

Ἑλλην « Grec » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3958</sup> et dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>3959</sup>, auquel on peut joindre Ἑλλάς « Grèce » et Ἑλληνικός « Grec » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3960</sup>

---

<sup>3953</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώριται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (Stromates VI, 1, 2, 1) ; ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (VI, 1, 2, 4).

<sup>3954</sup> Ἐοίκασι δὲ πως οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue » (*Stromates* VII, 18, 111, 1) ; Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχέυσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux [les arbres plantés en désordre], l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2)

<sup>3955</sup> Καθάπερ οὖν ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικὸς ζητήσας... « Ainsi, comme l'amoureux de la chasse, en cherchant... » (Stromates I, 2, 21, 2) ; καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1) ; Ἑλληνας δὲ σοφίαν ζητοῦσι « *Et les Grecs cherchent une sagesse. [Première épître aux Corinthiens 1, 22]* » (Stromates I, 2, 21, 3)

<sup>3956</sup> Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces *Stromates* de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (Stromates IV, 2, 4, 3) ; εὐρήσεις εἰάν ζητήσης « tu trouveras si tu cherches » (IV, 2, 5, 1) ; ὅθεν ζητεῖ φησι καὶ εὐρήσεις, τῆς βασιλικῆς ὄντως ἐχόμενος ὁδοῦ καὶ μὴ παρεκτρέχων « raison pour laquelle il / elle dit [le « Seigneur », mentionné en Stromates IV, 2, 5, 3, ou la « Pythie », mentionnée en IV, 2, 5, 1, où elle tient des propos similaires] : Cherche et tu trouveras, en suivant vraiment la *route royale* [*Nombres* 20, 17 ; nous suivons le texte édité par John William Wevers et Udo Quast dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. III, 1, Numeri, op. cit.*]. » (IV, 2, 5, 3)

<sup>3957</sup> μετὰ ἰδρωτός ἡ ζήτησις γενήσεται « c'est avec de la sueur que se fera la recherche » (Stromates VI, 1, 2, 2)

<sup>3958</sup> Οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλογον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἑλληνας Ἑλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν [*Première épître aux Corinthiens* 9, 20]. « Il est raisonnable en effet non seulement de devenir Juif à cause des Hébreux et de ceux qui sont soumis à la Loi, comme le dit l'apôtre, mais aussi Grec à cause des Grecs, pour tous les *gagner*. » (Stromates I, 1, 15, 4) ; ... οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « ... de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terrestre [celle des lecteurs] » (I, 1, 17, 4) ; ἔπειτα οὐδὲ καταψηφίσασθαι τῶν Ἑλλήνων... « ensuite, il n'est pas non plus possible de condamner les Grecs... » (I, 2, 19, 2) ; θεῖαν δωρεὰν Ἑλλησι δεδομένην « un don divin donnée aux Grecs » (I, 2, 20, 1) ; Ἑλληνας δὲ σοφίαν ζητοῦσι « *Et les Grecs cherchent une sagesse. [Première épître aux Corinthiens 1, 22]* » (I, 2, 21, 3)

<sup>3959</sup> ... ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνας εἶναι βούλονται « ... puisque délibérément ils [les *Stromates*] refusent d'être grecs aussi par le style » (*Stromates* VII, 18, 111, 3)

<sup>3960</sup> Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἴωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος « Parmi eux [les maîtres de Clément] l'un était en Grèce – l'Ionien – d'autres en Grande Grèce » (Stromates I, 1, 11, 2) ; Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (Stromates

ἀμπελών « vigne » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3961</sup>, auquel on peut associer ἀμπελίον « jeune vigne », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3962</sup>

δίκη « justice » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3963</sup>, auquel on peut associer δικαιοσύνη « justice », également dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3964</sup>, δίκην « à la manière de », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3965</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3966</sup> et δίκαιος « juste » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>3967</sup>

---

I, 1, 17, 2) ; Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφῶτων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν... « À propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (I, 2, 19, 1)

<sup>3961</sup> γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « pour la plantation d'une vigne. » (Stromates I, 1, 15, 2)

<sup>3962</sup> Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός, ἦν δ' ἀμπελίον σπονδή « Car il y avait un flocon de laine de mouton, et il y avait une libation de jeunes vignes [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1. Didascaliae tragicarum, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum, textes édités par Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986] » (Stromates IV, 2, 6, 2) Nous modifions ici le texte édité par Otto Stählin (Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromate Buch I-VI, op. cit.) et repris, entre autres, par Annewies Van den Hoek (Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate IV, Paris, Éditions du Cerf, 2001) : <ἀπ'> ἀμπέλων. Après examen des versions numérisées des deux témoins des Stromates, disponibles respectivement sur le site de la Biblioteca Medicea Laurenziana et sur celui de la Bibliothèque nationale de France, il nous semble cependant que cette lecture est contestable : dans les deux témoins, le mot se termine assez nettement par la terminaison -λίων. Pour cette raison, nous proposerions la lecture ἀμπελίον, de ἀμπέλιον, un diminutif de ἄμπελος que l'on trouve notamment chez Aristophane (Acharniens, v. 512 et Paix, v. 596). (Pour ces deux textes, nous suivons le texte établi par Victor Cousin, respectivement dans Aristophane, Comédies. 1. Les Acharniens, Les cavaliers, Les nuées, Paris, Les Belles Lettres, 1923 et Aristophane, 2. Les Guêpes, La Paix, Paris, Les Belles Lettres, 1925.) Pour ce fragment de Sophocle, Richard Kannicht et Bruno Snell éditent δ'ἀμπέλου, texte transmis par Porphyre dans son Sur l'abstinence. Mais il n'est pas impossible que Clément transmette un texte différent dans ses Stromates.

<sup>3963</sup> Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τού>τοις, <οἷ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement » (Stromates I, 2, 21, 2).

<sup>3964</sup> Διὰ τί δὲ μὴ ἠγαπήθη ἡ δικαιοσύνη, εἰ πάντων ἡ δικαιοσύνη ; « Pour quelle raison la justice n'a-t-elle pas été aimée, si c'est à tous qu'est la justice ? » (Stromates I, 1, 13, 4)

<sup>3965</sup> ... τοὺς δίκην κολοιῶν σπερμολόγους « ... ceux qui picorent les semences comme des geais. » (Stromates I, 12, 56, 3)

<sup>3966</sup> ... λειμῶνος δίκην. « comme une prairie » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>3967</sup> οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλέον καὶ τῆς γνώσεως ἠγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (Stromates VI, 1, 2, 3)

κρύπτω « cacher », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3968</sup>, auquel on peut associer ἐγκρύπτω « cacher dans » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3969</sup>, ἐπικρύπτω « cacher en posant par-dessus » dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3970</sup>, κρυπτῶς « de manière cachée » et κρυπτός « caché » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3971</sup>

μυστήριον « mystère » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3972</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3973</sup>, auquel on peut associer μυστικῶς « de manière mystérique », dans Stromates I, 1, 11, – I, 2, 21, 3<sup>3974</sup>

λαλῶ « parler », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3975</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3976</sup>

---

<sup>3968</sup> Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (Stromates I, 2, 20, 4)

<sup>3969</sup> Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux » (Stromates I, 1, 18, 1).

<sup>3970</sup> ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [*Première épître aux Corinthiens* 2, 7] » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>3971</sup> οὐδὲν κρυπτόν ὃ οὐ φανερωθήσεται « il n'y a rien de caché qui ne sera pas manifesté [texte proche de *Matthieu* 10, 26, de *Luc* 12, 2, et surtout de *Marc* 4, 22 – οὐ γὰρ ἐστὶν κρυπτόν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ] » (Stromates I, 1, 13, 3) ; τῷ κρυπτῶς ἐπαίοντι τὸ κρυπτόν φανερωθήσεσθαι διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογίου « par cet oracle il [Jésus, cf. Stromates I, 1, 13, 1] a prédit qu'à celui qui écouterait de manière cachée, ce qui est caché serait dévoilé » (I, 1, 13, 3) ; τὸ τοῖς πολλοῖς κρυπτόν « ce qui est caché à la plupart des gens » (I, 1, 13, 3)

<sup>3972</sup> μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἀγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « il [le Seigneur] a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (Stromates I, 1, 13, 1) ; Ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται « Eh bien, en effet, les mystères se transmettent de manière mystérique » (I, 1, 13, 4) ; Ἀγὼν γὰρ καὶ ὁ προαγὼν καὶ μυστήρια τὰ πρό μυστηρίων « En effet, ce qui précède le combat aussi un combat et les événements avant des mystères sont aussi des mystères » (I, 1, 15, 3).

<sup>3973</sup> ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [*Première épître aux Corinthiens* 2, 7] » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>3974</sup> Ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται « Eh bien, en effet, les mystères se transmettent de manière mystérique » (Stromates I, 1, 13, 4).

<sup>3975</sup> ... ἵνα ἢ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται « ... pour qu'ils [les mystères] soient dans la bouche d'une personne qui parle et de celui à qui on parle » (Stromates I, 1, 13, 3) ; σοφῶ γὰρ, φησί, λάλει, καὶ σοφώτερος ἔσται « en effet, parle à un sage, dit-on, et il sera plus sage [*Proverbes* 9, 9] » (I, 1, 14, 1).

<sup>3976</sup> ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [*Première épître aux Corinthiens* 2, 7] » (Stromates I, 12, 55, 2).

σοφία « sagesse » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3977</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3978</sup>, auquel on peut joindre σοφίζω « rendre sage » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3979</sup>, σοφός « sage » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3980</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3981</sup>, φιλοσοφία « philosophie », « amour de la sagesse », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3982</sup>, et θεοσόφως « selon la sagesse de Dieu », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>3983</sup>

---

<sup>3977</sup> Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. « D'un homme qui aime la sagesse un père est réjoui. [Proverbes 29, 3] » (Stromates I, 1, 12, 1) ; Τί γὰρ ὄφελος σοφίας μὴ σοφίζουσης τὸν οἶόν τε ἐπαίειν ; « En effet, quelle est l'utilité d'une sagesse qui ne rend pas sage celui qui peut l'entendre ? » (I, 1, 12, 3) ; Κὰν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ νοουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. « Et dans l'Épître aux Colossiens, il [Paul] écrit : en avertissant tout Homme et en l'enseignant dans la sagesse entière, pour présenter tout Homme parfait dans le Christ. [Épître aux Colossiens 1, 28] » (I, 1, 15, 4) ; Ἐλληνες δὲ σοφίαν ζητοῦσι « Et les Grecs cherchent une sagesse. [Première épître aux Corinthiens 1, 22] » (I, 2, 21, 3).

<sup>3978</sup> ἐπικρυπτεόν οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7] » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>3979</sup> ...μὴ σοφίζουσης τὸν οἶόν τε ἐπαίειν ; « ... qui ne rend pas sage celui qui peut l'entendre ? » (Stromates I, 1, 12, 3)

<sup>3980</sup> σοφῶ γὰρ, φησί, λάλει, καὶ σοφώτερος ἔσται « en effet, parle à un sage, dit-on, et il sera plus sage [Proverbes 9, 9] » (Stromates I, 1, 14, 1).

<sup>3981</sup> Σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἃ διαλογίζονται ἐν συνεδρίῳ. « Les sages ne font pas sortir hors de leur bouche ce qui a été débattu dans le conseil. [Proverbes 24, 7] » (Stromates I, 12, 56, 1)

<sup>3982</sup> οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (Stromates I, 1, 15, 3) ; Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les Stromates enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux, comme, par la coquille, la partie comestible de la noix » (I, 1, 18, 1) ; Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ πονηροῦ. « Ceux-là pensent même que, venue du mal, la philosophie se serait introduite dans la vie pour la ruine des Hommes, venue d'un être mauvais qui l'aurait inventée. » (I, 1, 18, 3) ; αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πῃ θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν « en faisant sentir que d'une certaine façon, la philosophie aussi est l'œuvre de la providence divine » (I, 1, 18, 4) ; πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἴη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίως, εὐχρηστος « d'abord, dans l'hypothèse où la philosophie est inutile, si l'établissement de son inutilité est utile, elle est utile » (I, 2, 19 1) ; πρὸς τὸ μήτε αὐ < τοὺς δοκεῖν > τὴν φιλοσοφίαν λυμαίνεσθαι τὸν βίον « pour qu'ils ne pensent plus que la philosophie ruine la vie » (I, 2, 20, 1) ; οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρεισελθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν. « la philosophie ayant été introduite non pas par une prémisses, mais du fait du fruit qui vient de la gnose, puisque nous recevons une ferme persuasion de saisir la vérité grâce à la connaissance des sens suggérés. » (I, 2, 20, 3) ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (I, 2, 21, 2)

<sup>3983</sup> αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πῃ θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν. « ... en suggérant que la philosophie aussi est d'une certaine façon une œuvre de la prescience divine. » (Stromates I, 1, 18, 4) ; θεῖαν δωρεάν Ἑλληνιστὶ δεδομένην « un don divin donnée aux Grecs » (I, 2, 20, 1) ; δι' ἀνθρώπων γὰρ θεόθεν αἱ πλεῖστα εὐεργεσία χορηγοῦνται « à travers des humains en effet, en venant de Dieu, la plupart des bienfaits sont donnés en chorégie » (I, 1, 16, 3) ; ἀλλὰ οἰκονομούμενός τι θεοσόφως καὶ συμπεριφερόμενος ἐνεργήσει « mais en organisant quelque chose selon la sagesse de Dieu et en se conformant à l'efficacité » (I, 1, 17, 3).



διδάσκω « enseigner », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3984</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3985</sup>, auquel on peut joindre διδασκαλία « enseignement », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3986</sup> et διδάσκαλος « enseignant » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3987</sup>

μαργαρίτης « perle », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3988</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3989</sup>

δείκνυμι « montrer », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3990</sup>, dont on peut rapprocher ἐνδείκνυμι « montrer », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3991</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>3992</sup>, ἐπιδείκνυμι « montrer », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3993</sup>, ἀναδείκνυμι « montrer » dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3994</sup>,

---

<sup>3984</sup> Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον « En enseignant, on apprend davantage » (Stromates I, 1, 12, 3) ; Κάν τῆ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῆ νουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες ἐν πάσῃ σοφίᾳ « Et dans l'Épître aux Colossiens, il [Paul] écrit : en avertissant tout Homme et en l'enseignant dans la sagesse entière [Épître aux Colossiens I, 28] » (I, 1, 15, 4).

<sup>3985</sup> ... τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν, ἣν ἐδίδαξεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ « ... la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7], que le fils de Dieu a enseignée » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>3986</sup> οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (Stromates I, 1, 11, 3).

<sup>3987</sup> εἷς γὰρ ὁ διδάσκαλος [Matthieu 23, 8] καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροωμένου « car il y a un maître unique pour celui qui parle et pour celui qui écoute » (Stromates I, 1, 12, 3) ; Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῆ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (I, 1, 13, 5).

<sup>3988</sup> ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἷς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρα ὁ κάλλιχθυσ « l'unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (Stromates I, 1, 16, 3).

<sup>3989</sup> ... καὶ νῦν ἐτι εὐλαβῶς ἔχω, ἧ φησιν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων τοὺς μαργαρίτας βάλλειν « ... et maintenant je fais encore attention, comme on dit, à ne pas jeter les perles devant les porcs [Matthieu 7, 6] » (Stromates I, 12, 55, 3).

<sup>3990</sup> ... πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « ... il [l'écrit de Clément] essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en voilant, de montrer en se taisant. » (Stromates I, 1, 15, 1)

<sup>3991</sup> Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des Stromates que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (Stromates I, 1, 18, 4).

<sup>3992</sup> ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχῆς μετιόντα, καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μηνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. « [les Stromates] font se suivre de manière continue une chose et une autre, et signifient une chose tout en en montrant une autre. » (Stromates IV, 2, 4, 1)

<sup>3993</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδείξει λόγους « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable » (Stromates I, 12, 55, 4)

<sup>3994</sup> Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (Stromates I, 12, 56, 3)

ἐπίδειξις « ostentation », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3995</sup>, ἀπόδειξις « démonstration », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3996</sup>, ἀποδεικτικός « démonstratif » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3997</sup>

στόμα « bouche » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>3998</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>3999</sup>

παῖς « enfant », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4000</sup>, προπαιδεία « connaissances préliminaires », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4001</sup>, ἀπαίδευτος « inculte », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4002</sup>

ἐρμηνεύω « interpréter » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4003</sup> et dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4004</sup>

ἀνέδην « sans réserve » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4005</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4006</sup>

---

<sup>3995</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (Stromates I, 1, 11, 1).

<sup>3996</sup> Πιστὸς γὰρ εὖ μάλα ὁ μετ' ἐμπειρίας ἔλεγχος, ὅτι καὶ τελειοτάτη ἀπόδειξις εὐρίσκεται ἢ γνώσις τῶν κατεγνωσμένων. « En effet, elle est tout à fait fiable la réfutation qui s'appuie sur l'expérience, parce que la connaissance qu'on trouve des idées condamnées est la démonstration la plus parfaite. » (Stromates I, 2, 19, 3)

<sup>3997</sup> ... ἀμῆ γέ πη συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν ἐκπορίζεσθαι « ... qu'elle [la philosophie] procure d'une certaine manière une certaine gymnastique démonstratrice de la foi » (Stromates I, 2, 20, 1)

<sup>3998</sup> ... ἵνα ἢ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται « ... pour qu'ils [les mystères] soient dans la bouche d'une personne qui parle et de celui à qui on parle » (Stromates I, 1, 13, 3)

<sup>3999</sup> Σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἃ διαλογίζονται ἐν συνεδρίῳ. « Les sages ne font pas sortir hors de leur bouche ce qui a été débattu dans le conseil. [Proverbes 24, 7] » (Stromates I, 12, 56, 1)

<sup>4000</sup> παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος « un enfant recevant d'un père » (Stromates I, 1, 11, 3) ; δεδιὼς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μή πη ἐτέρως < ἐκδεξάμενοι > σφαλεῖεν καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἣ φασιν οἱ παροιμιάζόμενοι, ὀρέγοντες εὐρεθῶμεν. « mais parce que j'ai peur pour ceux qui lisent, que, d'une certaine manière, ils chutent, < en recevant ces paroles > autrement qu'il ne faudrait, et que nous nous trouviions tendre, comme disent ceux qui parlent en proverbes, une épée à un enfant. » (I, 1, 14, 3)

<sup>4001</sup> οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (Stromates I, 1, 15, 3).

<sup>4002</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπίδειξις λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ ἀπαιδέυτοις [Platon, *Lettres*, 2, 314 a]. « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et *incultes* » (Stromates I, 12, 55, 4).

<sup>4003</sup> Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεύσαι τὰ ἀπόρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι « Il [Mon écrit, cf. Stromates I, 1, 14, 1] ne promet pas d'interpréter ce qui est indicible d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir » (Stromates I, 1, 14, 2).

<sup>4004</sup> ... τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευομένας ἐκδέχεσθαι κελεύων « ... ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (Stromates I, 12, 56, 2)

<sup>4005</sup> ... καὶ παραδιδόναι οἷς δέον, οὐχὶ δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. « ... de les transmettre aussi de cette façon, à ceux à qui il faut, et non pas d'abandonner à tous, librement, ce qui leur a été dit en paraboles. » (Stromates I, 12, 56, 2)

<sup>4006</sup> Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (Stromates IV, 2, 4, 1).

πυρός « blé » dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4007</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4008</sup>

εὐρίσκω « trouver » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4009</sup>, auquel on peut joindre προσεφευρίσκω « ajouter d'autres découvertes » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4010</sup>, ἐξευρετέος « qui doit trouver » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4011</sup> et εὐρετικός « ami de la découverte », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4012</sup>

πραγματεία « entreprise », dans Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4013</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4014</sup>

---

<sup>4007</sup> Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (Stromates I, 12, 56, 3)

<sup>4008</sup> Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασεύοντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (Stromates IV, 2, 7, 4)

<sup>4009</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22 dans Hermann Diels et Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 4, 2) ; οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους, τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὐρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance, en faisant des mines dans l'élément qui leur est apparenté par la naissance, trouveront beaucoup dans une petite quantité » (IV, 2, 4, 2) ; εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἕνα ἢ γραφή « ...car l'écrit trouvera une seule personne pour le comprendre » (IV, 2, 4, 2) ; εὐρήσεις ἐὰν ζητήσης « tu trouveras si tu cherches » (IV, 2, 5, 1) ; ὅθεν ζήτησι καὶ εὐρήσεις « raison pour laquelle il / elle dit [le « Seigneur », mentionné en Stromates IV, 2, 5, 3, ou la « Pythie », mentionnée en IV, 2, 5, 1, où elle tient des propos similaires] : Cherche et tu trouveras » (IV, 2, 5, 3).

<sup>4010</sup> Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς τούτοις προσεκεπονεῖν καὶ προσεφευρίσκειν ἕτερα « Et il faut que nous aussi, pour eux [les lecteurs ou les Stromates – le contexte ne permet pas de trancher] nous ajoutions d'autres peines et d'autres découvertes » (Stromates IV, 2, 4, 4).

<sup>4011</sup> βαδιστέον δὲ τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη καὶ τὴν λοιπὴν ἑαυτοῖς ἐξευρετέον « il faut qu'ils marchent [ceux à qui on indique un chemin] après cela déjà et qu'ils trouvent le reste [de la route] par eux-mêmes » (Stromates IV, 2, 5, 1).

<sup>4012</sup> φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἰ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντας « en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte » (Stromates VII, 18, 111, 3).

<sup>4013</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (Stromates I, 1, 11, 1).

<sup>4014</sup> Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage » (Stromates IV, 2, 6, 1)

τέχνη « *artifice* », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4015</sup>, dont on peut rapprocher τεχνάζω « *orner* », « *arranger* », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4016</sup>, ἀτεχνῶς « *sans artifice* » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4017</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4018</sup>, τεχνίτης « *artisan* », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4019</sup>, ἐντέχνως « *avec art* » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4020</sup>

θησαυρίζω « *être un trésor* », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4021</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4022</sup>

ἔλαιος « *olive* » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4023</sup>, que l'on peut rapprocher de ἔλαιον « *huile d'olives* », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4024</sup>, et de ἐλαία « *olivier* », dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4025</sup>

---

<sup>4015</sup> ... οἷον ἀπό τινος ἀπατηλοῦ τέχνης καταγοητευομένου « ... comme envoûtés par un artifice trompeur » (*Stromates* I, 2, 20, 2).

<sup>4016</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (*Stromates* I, 1, 11, 1)

<sup>4017</sup> εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκεινῶν, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων « une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » (*Stromates* I, 1, 11, 1).

<sup>4018</sup> οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς ἀτεχνῶς κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπνηθισμένοι προσφορὰν « les *Stromates* de notes [ou d'exposés] qui sont des fleurs recueillies sans artifice selon cette ancienne offrande » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4019</sup> Πολλὰ δ' οὖν καὶ μὴ συμβαλλόμενα εἰς τέλος συγκοσμεῖ τὸν τεχνίτην « Or, beaucoup de choses, même si elles ne concourent pas au but, participent à un bel ordre chez l'artisan » (*Stromates* I, 2, 19, 4).

<sup>4020</sup> Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (*Stromates* I, 2, 20, 4)

<sup>4021</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (*Stromates* I, 1, 11, 1)

<sup>4022</sup> καὶ ῥὰξ εὖ τεθησαυρισμένη « et une grappe bien constituée en trésor [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 1., op. cit.] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4023</sup> λίπος τ' ἐλαίου « et le gras d'une olive [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 1., op. cit.] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4024</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent *des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du miel* [Timoclès, fragment 36, in *Comicorum Atticorum Fragmenta*, édités par Theodor Kock, Leipzig, Teubner, 1880-1888] » (*Stromates* IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. *L'eirésiónè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre*. [hymne athénien selon Anniewies Van den Hoek, dans *Stromate IV*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3)

<sup>4025</sup> Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).

ποικίλος « varié » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4026</sup> et dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4027</sup>, auquel on peut joindre ποικίλως « de manière variée », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4028</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4029</sup> et ποικίλλω « ciseler avec variété » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4030</sup>

ἐπίτηδες « à dessein » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4031</sup> et dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4032</sup>, auquel on peut joindre ἐξεπίτηδες, avec le même sens, également dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4033</sup>

ἰδρώς « transpiration » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4034</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4035</sup>

σῦκον « figue », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4036</sup>, auquel on peut joindre συκῆ « figuier », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4037</sup>

---

<sup>4026</sup> καὶ τὸ ποικιλώτατον ξανθῆς μελίσσης κηρόπλαστον ὄργανον « et l'ouvrage très varié, façonné de cire, de la blonde abeille [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1., op. cit.] » (Stromates IV, 2, 6, 2)

<sup>4027</sup> Πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθύων διαφορὰς. « En effet les appâts sont nombreux et variés du fait des différentes espèces de poissons. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>4028</sup> Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἴπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγγάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (Stromates IV, 2, 4, 1)

<sup>4029</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (Stromates VI, 1, 2, 1) ; ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1).

<sup>4030</sup> ... ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « ... l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>4031</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαυμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>4032</sup> Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les Stromates, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style » (Stromates VII, 18, 111, 3).

<sup>4033</sup> ἐξεπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>4034</sup> ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρὸς πρόκειται « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 289] » (Stromates IV, 2, 5, 3)

<sup>4035</sup> μετὰ ἰδρῶτος ἢ ζήτησις γενήσεται « c'est avec de la sueur que se fera la recherche » (Stromates VI, 1, 2, 2)

<sup>4036</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεῦσιν « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du miel [Timoclès, fragment 36, in *Comicorum Atticorum Fragmenta*, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιῶνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. *L'eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre*. [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans *Stromate IV*, op. cit., note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3)

<sup>4037</sup> ... ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « ... mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (Stromates VII, 18, 111, 1).

μεταμοσχεύω « transplanter » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4038</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4039</sup>

τάξις « organisation » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4040</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4041</sup>

φράσις « expression » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4042</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4043</sup>

Soit, si l'on adopte une présentation en tableau, dans lequel nous proposons également un premier classement thématique des mots qui se répètent :

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
Termes attendus dans des passages portant sur un texte	γραφή « écrit » ; γράφω « écrire » ; σκιαγραφία « ombre » ; επιγραφή « titre »	Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἤδε ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (I, 1, 11, 1); εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων		εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή « ...car l'écrit trouvera une seule personne pour le comprendre » (IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. «		διὰ τοὺς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης λανθάνειν τῆς γραφῆς « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que

<sup>4038</sup> μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>4039</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2)

<sup>4040</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοις « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression » (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>4041</sup> Οὗτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi donc ce n'est ni à une belle organisation ni à une belle expression que tendent les *Stromates* » (*Stromates* VII, 18, 111, 3)

<sup>4042</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοις « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression » (*Stromates* VI, 1, 2, 1)

<sup>4043</sup> Οὗτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi donc ce n'est ni à une belle organisation ni à une belle expression que tendent les *Stromates* » (*Stromates* VII, 18, 111, 3)

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων « une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » (I, 1, 11, 1) ; Ἦ μὲν οὖν τῶνδέ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφῆ ἀσθενῆς μὲν εὖ οἶδ' « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible » (I, 1, 14, 1) ; Οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ <οὐκ> ἐκπεσεῖν « Car il n'est pas possible que les écrits ne tombent pas dans le domaine public [Lettre 2, attribuée à Platon, 314 c] » (I, 1, 14, 4) ; Ἔστι δὲ ἅ καὶ αἰνίζεται μοι		Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (IV, 2, 6, 1) ; Ἦ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les Stromates de notes [ou d'exposés] » (IV, 2, 6, 2) ; κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφοράν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει : « eux [les Stromates] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (IV, 2, 6, 2)		mon écrit veut demeurer caché » (VII, 18, 111, 1)

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		γραφή « Il y a des choses que mon écrit dira par énigmes » (I, 1, 15, 1); Οὐκ οἶμαι γάρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφήν ἠγείσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ « En effet, je ne crois pas qu'on puisse tenir pour heureux un écrit que personne ne contredit » (I, 1, 17, 2)				
	ὑπομνήματα « notes » ou « exposés » ; ὑπομνήσκω « rappeler » ; μνήμη « mémoire » ; ἀνάμνησις « remémoration »	Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (I, 1, 11, 1); Ἡ μὲν οὖν τῶνδέ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφή ἀσθενής μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « Ainsi	Ἄλλ' ἔστι τῶ ὄντι ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes [ou ces exposés] ces est véritablement ainsi » (I, 12, 56, 3)	Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρωσ ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (IV, 2, 4, 1); Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφρασιν ἀληθείας τῶ οἴφ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la	Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα... « Et, de cette façon, en se présentant ainsi, mes notes [ou mes exposés] peuvent être des braises pour moi... » (VI, 1, 2, 2): ...τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (VI, 1, 2, 1)	



		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		<p>donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible en comparaison de cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter » (I, 1, 14, 1) ; Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρρητα ἱκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι « Il [Mon écrit, cf. Stromates I, 1, 14, 1] ne promet pas d'expliquer ce qui est indicible d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir » (I, 1, 14, 2) ; Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἑμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῆ ὑποτυπώσει. « Raison</p>		<p>manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le <i>logos</i>. » (IV, 2, 4, 3) ; Ἡ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les <i>Stromates</i> de notes [ou d'exposés] » (IV, 2, 6, 2)</p>		

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		<p>pour laquelle, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me procurant à moi-même comme aide-mémoire salutaire de ma mémoire une exposition organisée de <i>képhalaia</i>, j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (I, 1, 14, 2) ; τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὴ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (I, 1, 14, 3) ; οὐδὲ ὀκνήσει συγγρῆσασθαι</p>				

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		<p>φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (I, 1, 15, 3) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1) ; Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφόντων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτόν φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « A propos de ces notes [ou de ces exposés] qui</p>				

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (I, 2, 19, 1) ; Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; « Et pourquoι donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos notes [ου nos exposés] ? » (I, 2, 21, 2)				
λόγος « parole », « discours », « raison » « <i>logos</i> » ; ἀξιόλογος « digne de la parole » ; λόγιον « oracle », « parole » ; διαλογίζομαι « débattre »	... σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἑπακοῦσαι, λόγων « ... une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre » (I, 1, 11, 1) ; ... ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (I, 1, 11, 1) ; ὁ ἐπιηγάζων καὶ τὸν	... τῷ γε αἰσθημένῳ τῆς μεγαλειότητος τοῦ λόγου « ... pour celui qui saisit la grandeur du <i>logos</i> » (I, 12, 55, 1) ; Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διανεγίς ἐπιδειξαι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑόδεσι « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à	... καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρημὸν τῶν λόγων μνηύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. « ... en laissant entendre une chose, dans la suite des paroles, tout en en montrant une autre. » (IV, 2, 4, 1) ; Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ου d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité,			... εὖ ἂν ἔχοι, πρότερον διακαθάραντας τὰ ἐμποδῶν, εὐτρεπεῖς ἐπὶ τὰς τῶν ἀποριῶν λύσεις, εἰς τὸν ἐξῆς προῖέναι Στρωματέα. « ... il serait bien que nous élaguions ces obstacles pour être prêt à résoudre les difficultés quand nous passerons au Stromate suivant. » (VII, 15, 89, 1)

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		νοῦν καὶ τὸν λόγον « ceux qui fait jaillir en haut et l'esprit et la parole » (I, 1, 12, 3); τὰ δὲ ἀπόρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι « ce qui est indicible, comme Dieu, se confie à la parole, non à l'écriture » (I, 1, 13, 2); τῷ κρυπτῶς ἐπαίοντι τὸ κρυπτὸν φανερωθήσεσθαι διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογίου « par cet oracle il [Jésus, cf. Stromates I, 1, 13, 1] a prédit qu'à celui qui écouterait de manière cachée, ce qui est caché serait dévoilé » (I, 1, 13, 3); Οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλογον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἕλληνας Ἕλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν [Première épître aux Corinthiens 9, 20]. « Il est	ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins » (I, 12, 55, 4); Σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἀ διαλογίζονται ἐν συνεδρίῳ. « Les sages ne font pas sortir hors de leur bouche ce qui a été débattu dans le conseil. [Proverbes 24, 7] » (I, 12, 56, 1)	celui qui peut chercher par le <i>logos</i> . » (IV, 2, 4, 3)		

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		raisonnable en effet non seulement de devenir Juif à cause des Hébreux et de ceux qui sont soumis à la Loi, comme le dit l'apôtre, mais aussi Grec à cause des Grecs, pour tous les <i>gagner</i> . » (I, 1, 15, 4) ; πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος « car il est pour de nombreuses personnes le discours que nous disons avant la tradition elle-même » (I, 1, 16, 2) ; Οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον νομιστέον ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ. « En effet, je ne pense pas qu'un écrit soit tenu comme ayant du succès si personne ne parle contre lui, mais qu'il doit être considéré comme un bon discours si personne				

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		<p>ne parle contre lui avec un bon discours. » (I, 1, 17, 2) ; ; Καὶ πρᾶξιτιν ἄρα καὶ αἴρεσιν ἀποδεκτέον οὐ τὴν ἀμεμφῆ, ἀλλ’ ἦν οὐδεὶς εὐλόγως καταμέμψεται. « Donc l’action et le choix qu’il faut prouver ne sont pas ceux qui ne sont pas blâmés, mais ceux auxquels personne n’opposera un blâme avec un bon discours. » (I, 1, 17, 2) ; Καθάπερ δ’ οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ’ Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι. « Comme les cultivateurs irriguent d’abord la terre, de même nous aussi, avec l’eau des paroles</p>				

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4) ; Ναὶ μὴν καὶ συναφῆ τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαράθεσως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται, δι' ἧς ἐξηκολούθηκεν ἡ γνῶσις, οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρεισελθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν. « « Bien plus, le rapprochement des dogmes, par la juxtaposition permettant de comparer, promet la vérité, grâce à laquelle suit la gnose, la philosophie ayant été introduite non pas par une prémisses, mais du fait du fruit qui vient				



		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		de la gnose, puisque nous recevons une ferme persuasion de saisir la vérité grâce à la connaissance des sens suggérés. » (I, 2, 20, 3) ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τού>τοις, <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement » (I, 2, 21, 2)				
	ἐντυγχάνω « lire »	δεδιῶς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων « mais parce que j'ai peur pour ceux qui lisent » (I, 1, 14, 3)		διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας « en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique » (IV, 2, 4, 1)		

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	πραγματεία « entreprise »	Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (I, 1, 11, 1)		Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage » (IV, 2, 6, 1)		
	τέχνη « artifice » ; τεχνάζω « orner », « arranger » ; ἀτεχνῶς « sans artifice » ; τεχνίτης « artisan » ; ἐντέχνως « avec art »	Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (I, 1, 11, 1); εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμφύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων « une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » (I, 1, 11, 1);		οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς ἀτεχνῶς κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν « les Stromates de notes [ou d'exposés] qui sont des fleurs recueillies sans artifice selon cette ancienne offrande » (IV, 2, 6, 2)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>Πολλὰ δ' οὖν καὶ μὴ συμβαλλόμενα εἰς τέλος συγκοσμεῖ τὸν τεχνίτην « Or, beaucoup de choses, même si elles ne concourent pas au but, participent à un bel ordre chez l'artisan » (I, 2, 19, 4) ; ... οἷον ἀπὸ τινος ἀπατηλοῦ τέχνης καταγοητευομένους « ... comme envoûtés par un artifice trompeur » (I, 2, 20, 2) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les <i>Stromates</i>, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4)</p>				
Autres thèmes		ἀκούω « entendre » ;	... σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων	Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
Thème de la communication orale	ἀκοή « oreille » ; ἑπακούω « écouter » ; ἄκουσμα « chose à écouter »	ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἑπακούσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (I, 1, 11, 1); Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἑπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs » (I, 1, 12, 3); ἀκουσάτω καὶ παρ' ἡμῶν... « qu'il entende aussi de notre part... » (I, 1, 13, 3); ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « de manière à tenir les oreilles prêtes pour	πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν, ὡς εἰπεῖν δυνήθηται τὴν ὄρασιν, καὶ οὐδὲ τὴν γλῶτταν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἀκοὰς ἀγνίζεσθαι προσήκει ἡμῖν, εἴ γε τῆς ἀληθείας μεθεκτικοὶ εἶναι πειρώμεθα. « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue, pour pouvoir dire sa vision, et c'est non seulement de la langue, mais aussi des oreilles qu'il convient que nous recevions une consécration, si nous nous apprêtons à être participants de la vérité. » (I, 12, 55, 2); Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδείξει λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			recevoir la tradition gnostique » (I, 1, 15, 2); Καθάπερ δὲ οἱ βουλόμενοι δήμῳ προσομιλήσαι διὰ κήρυκος τοῦτο πολλάκις ποιῶσιν ὡς μᾶλλον ἐξάκουστα γενέσθαι τὰ λεγόμενα, οὕτω κἀνταῦθα (πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος) τὰς συνήθεις διὸ δὴ παραθετέον δόξας τε καὶ φωνὰς τὰς ἐμβοώσας παρ' ἕκαστα αὐτοῖς δι' ὧν μᾶλλον οἱ ἀκούοντες ἐπιστραφήσονται. « Et de même que ceux qui veulent faire une déclaration au peuple agissent le font souvent par un héraut de manière à ce que ce qu'ils disent soit davantage entendus, raison pour laquelle, de même, ici aussi (car il est pour de nombreuses personnes le discours que nous	<i>ἀπαιδευτοῖς · σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφρεῖς θαυμασιώτερά τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα</i> [Platon, <i>Lettres</i> , 2, 314 a]. « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et incultes, car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées. » (I, 12, 55, 4); Ἄλλ' ὁ ἀκούετε εἰς τὸ οὐδ', φησὶν ὁ κύριος, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωματίων [Matthieu 10, 27], τὰς ἀποκρύφους τῆς			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			disons avant la tradition elle-même) il faut que nous présentions les idées et voix dont ils ont l'habitude et qui les interpellent pour chaque chose, idées et voix grâce auxquelles ceux qui écoutent feront davantage attention. » (I, 1, 16, 2)	ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευόμενας ἐκδέχεσθαι κελεύων, καὶ καθάπερ ἠκούσαμεν εἰς τὸ οὖς, οὕτω καὶ παραδίδοναι οἷς δέον, οὐχὶ δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. « Mais <i>ce que vous entendez à l'oreille</i> , dit le Seigneur, <i>proclamez-le sur les toits</i> , en ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente et, en commandant, comme nous les avons entendues <i>à l'oreille</i> , de les transmettre aussi de cette façon, à ceux à qui il faut, et non pas d'abandonner à tous, librement, ce			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		προφητικός « prophétique » et προφήτης « prophète »	προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (I, 1, 11, 2); Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (I, 1, 13, 5)	qui leur a été dit en paraboles. » (I, 12, 56, 2)			
		ἀκροῶμαι « écouter » ; ἀκροατής « auditeur »	... ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « ... pour les âmes de ses auditeurs. » (I, 1, 11, 2); εἷς γὰρ ὁ διδάσκαλος [Matthieu 23, 8] καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ	ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ ἀπαιδευτοῖς [Platon, Lettres, 2, 314 a]. « à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et incultes » (I, 12, 55, 4)			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			ἀκροωμένου « car il y a un maître unique pour celui qui parle et pour celui qui écoute » (I, 1, 12, 3); πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων « pour persuader les auditeurs » (I, 2, 19, 4)				
		φωνή « voix » ; ἐπιφωνῶ « élever la voix », « crier »	οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι « non dans la voix, mais dans l'intelligence » (Stromates I, 1, 13, 4); μόνη μᾶ χρώμενα τῇ ἐγγράφῳ φωνῇ « en utilisant seulement l'unique parole écrite » (I, 1, 14, 4); τὰς συνήθεις διὸ δὴ παραθετέον δόξας τε καὶ φωνάς « il faut donc présenter les idées et les voix familières » (I, 1, 16, 2)		ἐπιφωνεῖν γὰρ εἰώθεσαν Ἀθηναῖοι « en effet, les Athéniens avaient l'habitude de s'écrier » (IV, 2, 7, 3)		
		λαλῶ « parler »	... ἵνα ἦ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται « ... pour qu'ils [les mystères] soient dans la bouche d'une personne qui parle et de celui à qui on parle » (I, 1, 13, 3);	ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux			



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			σοφῶ γάρ, φησί, λάλει, καὶ σοφώτερος ἔσται « en effet, parle à un sage, dit-on, et il sera plus sage [Proverbes 9, 9] » (I, 1, 14, 1)	Corinthiens 2, 7] » (I, 12, 55, 2)			
		στόμα « bouche »	... ἵνα ἢ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται « ... pour qu'ils [les mystères] soient dans la bouche d'une personne qui parle et de celui à qui on parle » (I, 1, 13, 3)	Σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἀ διαλογίζονται ἐν συνεδρίῳ. « Les sages ne font pas sortir hors de leur bouche ce qui a été débattu dans le conseil. [Proverbes 24, 7] » (I, 12, 56, 1)			
Thème de la dissimulation	λανθάνω « dissimuler », « cacher » ; ἐκλανθάνω « oublier »	ἀνεπανσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα « je me suis arrêté, après l'avoir troué à la trace en Égypte, où il [le dernier maître de Clément] se cachait » (I, 1, 11, 2) ; εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μηδ' ἐκλανθανώμεθα. « soit pour les occasions où nous les avons complètement oubliés, soit pour que nous ne les oublions			Χαλεπὸν οὖν τῷ ὄντι ὡς ἔοικεν λανθάνον καλὸν ἐξευρεῖν « Il est donc vraiment difficile, à ce qu'il semble, de trouver un bien caché » (IV, 2, 5, 2) ; Στενὴ γὰρ τῷ ὄντι καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς κυρίου « En effet, il est vraiment étroit et resserré le chemin [Matthieu 7, 14] du Seigneur » (IV, 2, 5, 3)		διὰ τοῦς ὑφαιρεῖσθαι καὶ κλέπτειν τολμῶντας τὰ ὄρια, ἐθελούσης τῆς γραφῆς « à cause de ceux qui ont l'audace de soustraire et de voler les fruits de la saison, parce que mon écrit veut demeurer caché » (VII, 18, 111, 1)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			pas complètement. » (I, 1, 14, 2) ; Ἔστι δὲ ἅ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφῇ καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « Il y a aussi des propos auxquels mon écrit fera allusion et il présentera les uns, et ne fera que mentionner les autres, et il essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester <i>en voilant</i> , de désigner en se taisant. » (I, 1, 15, 1)				
		κρύπτω « cacher » ; ἐγκρύπτω « cacher dans » ; ἐπικρύπτω « cacher en posant par-dessus » ; κρυπτῶς « de manière cachée » ; κρυπτός « caché »	οὐδὲν κρυπτὸν ὃ οὐ φανερωθήσεται « il n'y a rien de caché qui ne sera pas manifesté [texte proche de <i>Matthieu</i> 10, 26, de <i>Luc</i> 12, 2, et surtout de <i>Marc</i> 4, 22 – οὐ γὰρ ἐστὶν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ] » (I, 1, 13, 3) ; τῷ κρυπτῶς ἐπαίοντι τὸ κρυπτὸν	ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [ <i>Première épître aux Corinthiens</i> 2, 7] » (I, 12, 55, 2).			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>φανερωθήσεσθαι διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογίου « par cet oracle il [Jésus, cf. Stromates I, 1, 13, 1] a prédit qu'à celui qui écouterait de manière cachée, ce qui est caché serait dévoilé » (I, 1, 13, 3); τὸ τοῖς πολλοῖς κρυπτόν « ce qui est caché à la plupart des gens » (I, 1, 13, 3); Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην « Les <i>Stromates</i> enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux » (I, 1, 18, 1); Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα.</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			« Car je passe sous silence le fait que les <i>Stromates</i> , formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4)				
		μυστήριον « mystère » ; μυστικῶς « de manière mystérique »,	μεταδιδόναι δὲ τῶν θεῶν μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκεῖνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « il [le Seigneur] a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (I, 1, 13, 1) ; Ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται « Eh bien, en effet, les mystères se transmettent de manière mystérique » (I, 1, 13, 4) ; Ἄγων γὰρ καὶ ὁ προαγὼν καὶ μυστήρια τὰ πρὸ μυστηρίων « En effet, ce qui précède le combat aussi un combat et les	ἐπικρυπτεὸν οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7] » (I, 12, 55, 2)			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			événements avant des mystères sont aussi des mystères » (I, 1, 15, 3)				
	Champ lexical de la nature	λειμών « prairie »	προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (I, 1, 11, 2)			Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (VI, 1, 2, 1) ; ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		ἄνθος « fleur » ; ἀπανθίζω « cueillir des fleurs » ; ἀνθῶ « fleurir »	προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμώνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (I, 1, 11, 2)		κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκεῖνην ἀπηνθισμένοι προσφοράν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει· « eux [les Stromates] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (IV, 2, 6, 2)	Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (VI, 1, 2, 1)	
		μέλι « miel » et μέλιττα « abeille »	Σκελικὴ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα « Il [le dernier maître de Clément] était véritablement une abeille de Sicile » (I, 1, 11, 2)		καὶ τὸ ποικιλότατον ζανθῆς μελίσης κηρόπλαστον ὄργανον « et l'ouvrage très varié, façonné de cire, de la blonde abeille [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2) ; Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos Stromates, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du miel [Timoclès, fragment 36] » (IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. <i>L'eirésiōnè porte des figues, des pains</i>		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
					<i>huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.</i> [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek] (IV, 2, 7, 3)		
Thème de la connaissance	γνώσις « connaissance » ; γνωστικός « gnostique » ; σύγγνωσις « connaissance complète » ; καταγιγνώσκω « condamner »	ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (I, 1, 11, 2) ; Τά τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως « Il [Mon écrit] présentera les dogmes des groupes notables et leur opposera tout ce qu'il convient de mettre en place avant la gnose selon la contemplation éroptique » (I, 1, 15, 2) ; ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν	τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευόμενας ἐκδέχεσθαι κελεύων « en ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (I, 12, 56, 2)			Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῶ τε εἰς γνώσιν ἐπιτηδείῳ « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance » (VI, 1, 2, 2) ; οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλέον καὶ τῆς γνώσεως ἡγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (VI, 1, 2, 3) ; ... ἢ γνώσις δὲ	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique » (I, 1, 15, 2); ἔπειτα οὐδὲ κατανηφίσασθαι τῶν Ἑλλήνων οἷόν τε ψιλῆ τῇ περὶ τῶν δογματισθέντων αὐτοῖς χρωμένους φράσει, μὴ συνεμβαίνοντας εἰς τὴν κατὰ μέρος ἄχρι συγγνώσεως ἐκκάλυψιν « ensuite, il n'est pas non plus possible de condamner les Grecs en recourant seulement à la pure et simple manière de dire qui concerne leurs idées, mais en se lançant pour parvenir au dévoilement qui procède partie par partie jusqu'à la connaissance complète ». (I, 2, 19, 2); Πιστὸς γὰρ εὖ μάλα ὁ μετ' ἐμπειρίας ἔλεγχος, ὅτι καὶ</p>			<p>ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (VI, 1, 2, 4); Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés. » (VI, 1, 2, 4)</p>	



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>τελειοτάτη απόδειξις εὑρίσκεται ἢ γνῶσις τῶν κατεγνωσμένων. « En effet, elle est tout à fait fiable la réfutation qui s'appuie sur l'expérience, parce que la connaissance qu'on trouve des idées condamnées est la démonstration la plus parfaite. » (I, 2, 19, 3) ;</p> <p>Ναὶ μὴν καὶ (ἢ) συναφή τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται, δι' ἧς ἐξηκολούθηκεν ἡ γνῶσις « Bien plus, le rapprochement des dogmes , par la juxtaposition permettant de comparer, promet la vérité, grâce à laquelle suit la gnose » (I, 2, 20, 3) ; διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν « du fruit qui vient de la gnose » (I, 2, 20, 3) ;</p> <p>Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στροματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les <i>Stromates</i> , formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4)				
		ζητῶ « chercher » ; ζήτησις « recherche »	Καθάπερ οὖν ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικὸς ζητήσας... « Ainsi, comme l'amoureux de la chasse, en cherchant... » (I, 2, 21, 2); καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1); Ἑλληνας δὲ σοφίαν ζητοῦσι « <i>Et les Grecs cherchent une sagesse.</i> [Première épître aux Corinthiens 1, 22] » (I, 2, 21, 3)		Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces <i>Stromates</i> de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le <i>logos</i> . » (IV, 2, 4, 3); εὐρήσεις ἐὰν ζητήσης « tu trouveras si tu cherches » (IV, 2, 5, 1); ὅθεν ζήτησει καὶ εὐρήσεις, τῆς βασιλικῆς ὄντως ἐχόμενος ὁδοῦ καὶ μὴ παρεκτρέχων « raison pour laquelle il / elle dit [le « Seigneur », mentionné en <i>Stromates</i>	μετὰ ἰδρῶτος ἢ ζήτησις γενήσεται « c'est avec de la sueur que se fera la recherche » (VI, 1, 2, 2)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
					IV, 2, 5, 3, ou la « Pythie », mentionnée en IV, 2, 5, 1, où elle tient des propos similaires] : Cherche et tu trouveras, en suivant vraiment la <i>route royale</i> [Nombres 20, 17]. » (IV, 2, 5, 3)		
		σοφία « sage » ; σοφίζω « rendre sage » ; σοφός « sage » ; φιλοσοφία « philosophie », « amour de la sage » ; θεοσόφως « selon la sage de Dieu »	Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. « D'un homme qui aime la sage un père est réjoui. [Proverbes 29, 3] » (I, 1, 12, 1); Τί γὰρ ὄφελος σοφίας μὴ σοφίζούσης τὸν οἶόν τε ἐπαίειν ; « En effet, quelle est l'utilité d'une sage qui ne rend pas sage celui qui peut l'entendre ? » (I, 1, 12, 3); σοφῶ γὰρ, φησί, λάλει, καὶ σοφώτερος ἔσται « en effet, parle à un sage, dit-on, et il sera plus sage [Proverbes 9, 9] » (I, 1, 14, 1); οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ	ἐπικρυπτέον οὖν τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν « il faut donc cacher sous un voile la sage dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7] » (I, 12, 55, 2); Σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἃ διαλογίζονται ἐν συνεδρίῳ. « Les sages ne font pas sortir hors de leur bouche ce qui a été débattu dans le conseil. [Proverbes 24, 7] » (I, 12, 56, 1)			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>ὑπομνήματα ἡμῖν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (I, 1, 15, 3); Κάν τῆ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῆ νουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. « Et dans l'Épître aux Colossiens, il [Paul] écrit : <i>en avertissant tout Homme et en l'enseignant dans la sagesse entière, pour présenter tout Homme parfait dans le Christ. [Épître aux Colossiens 1, 28]</i> » (I, 1, 15, 4); δι' ἀνθρώπων γὰρ θεόθεν αἱ πλεῖσται εὐεργεσίαι χορηγοῦνται « à travers des humains en</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>effet, en venant de Dieu, la plupart des bienfaits sont donnés en chorégie » (I, 1, 16, 3) ; ἀλλὰ οἰκονομούμενός τι θεοσόφως καὶ συμπεριφερόμενος ἐνεργήσει « mais en organisant quelque chose selon la sagesse de Dieu et en se conformant à l'efficacité » (I, 1, 17, 3) ; Περιέξουσι δὲ οἱ Στροματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les <i>Stromates</i> enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux, comme, par la coquille, la partie comestible de la noix » (I, 1, 18, 1) ; Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>πονηροῦ. « Ceux-là pensent même que, venue du mal, la philosophie se serait introduite dans la vie pour la ruine des Hommes, venue d'un être mauvais qui l'aurait inventée. » (I, 1, 18, 3); αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν. « ... en suggérant que la philosophie aussi est d'une certaine façon une œuvre de la prescience divine. » (I, 1, 18, 4); πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἴη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίως, εὐχρηστος « d'abord, dans l'hypothèse où la philosophie est inutile, si l'établissement de son inutilité est utile, elle est utile » (I, 2, 19, 1); πρὸς τὸ μήτε ἀ &lt; τοὺς δοκεῖν &gt; τὴν φιλοσοφίαν λυμαινέσθαι τὸν βίον</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
			« pour qu'ils ne pensent plus que la philosophie ruine la vie » (I, 2, 20, 1); οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρεισελθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν. « la philosophie ayant été introduite non pas par une prémisse, mais du fait du fruit qui vient de la gnose, puisque nous recevons une ferme persuasion de saisir la vérité grâce à la connaissance des sens suggérés. » (I, 2, 20, 3); Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες.					

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			« Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (I, 2, 21, 2) ; <i>Ἕλληνας δὲ σοφίαν ζητοῦσι</i> « <i>Et les Grecs cherchent une sagesse.</i> [Première épître aux Corinthiens 1, 22] » (I, 2, 21, 3)				
		ἐρμηνεύω « interpréter »	« Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομῆσαι « Il [Mon écrit, cf. Stromates I, 1, 14, 1] ne promet pas d'interpréter ce qui est indicible d'une manière suffisante,	... τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευόμενας ἐκδέχεσθαι κελεύων « ... ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées			



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir » (I, 1, 14, 2). 1	de manière sublime et excellente » (I, 12, 56, 2)			
		εὕρισκω « trouver » ; προσεφευρίσκω « ajouter d'autres découvertes » ; ἐξευρετέος « qui doit trouver » ; εὕρετικός « ami de la découverte »	Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22] » (IV, 2, 4, 2) ; οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους, τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὕρησουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance, en faisant des mines dans l'élément qui leur est apparenté par la naissance, trouveront beaucoup dans une petite quantité » (IV, 2, 4, 2) ; Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς τούτοις προσεκπονεῖν καὶ προσεφευρίσκειν				φιλοπόνους καὶ εὕρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες « en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte » (VII, 18, 111, 3)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>ἔτερα « Et il faut que nous aussi, pour eux [les lecteurs ou les Stromates – le contexte ne permet pas de trancher] nous ajoutions d'autres peines et d'autres découvertes » (Stromates IV, 2, 4, 4) ; εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή « ...car l'écrit trouvera une seule personne pour le comprendre » (IV, 2, 4, 2) ; βαδιστέον δὲ τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη καὶ τὴν λοιπὴν ἑαυτοῖς ἐξευρετέον « il faut qu'ils marchent [ceux à qui on indique un chemin] après cela déjà et qu'ils trouvent le reste [de la route] par eux-mêmes » (IV, 2, 5, 1) ; εὐρήσεις ἐὰν ζητήσης « tu trouveras si tu cherches » (IV, 2, 5, 1) ; ὅθεν ζήτησι καὶ εὐρήσεις « raison pour laquelle il / elle dit [le « Seigneur », mentionné en</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			Stromates IV, 2, 5, 3, ou la « Pythie », mentionnée en IV, 2, 5, 1, où elle tient des propos similaires] : Cherche et tu trouveras » (IV, 2, 5, 3)				
Thème de la famille	γένος « race » ; ἐγγενῶ « engendrer dans » ; γεννητικός « engendreur » ; γένεσις « naissance » ; εὐγένεια « la pureté de la race » ; συγγενής « de même race » ; γόνιμος « fécond » ; ἀλλογενής « de race différente »	ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (I, 1, 11, 2) ; ἡ δὲ ἀχρηστία τοῦ τούτῳ γεννητική « l'absence d'usage est engendreur de rouille pour lui [le fer] » (I, 1, 12, 2) ; ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως « à partir de la naissance de l'univers » (I, 1, 15, 2) ; ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ « mais l'autre prend soin de la pureté de sa race [de la race du mouton] » (I, 1, 17, 1) ; καὶ ἄλλως ἡ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ		οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « ceux qui sont vraiment de la race d'or [Platon, République, V, 468 e] » (IV, 2, 4, 2) ; τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες « en cherchant dans des mines ce qui est de même race qu'eux » (IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῇ πραγματεῖα δογμάτων, ὡσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (Stromates IV, 2, 6, 1)	Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα καὶ τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώριστα τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (VI, 1, 2, 1)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων, θαυμασμὸν ἐγγενῶσα τοῖς κατηχομένοις « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs, en engendrant une admiration chez ceux qui l'écourent » (I, 2, 19, 4)</p>				
		<p>παῖς « enfant » ; προπαιδεία « connaissances préliminaires » ; ἀπαιδευτος « inculte »</p>	<p>παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος « un enfant recevant d'un père » (I, 1, 11, 3) ; δεδιῶς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μή πη ἑτέρως &lt; ἐκδεξάμενοι &gt; σφραεῖεν καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἧ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι, ὀρέγοντες εὐρεθῶμεν. « mais parce que j'ai peur pour ceux qui lisent, que, d'une certaine manière, ils</p>	<p>Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαγγελίς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ ἀπαιδευτοῖς [Platon, <i>Lettres</i>, 2, 314 a]. « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à</p>			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			chutant, < en recevant ces paroles > autrement qu'il ne faudrait, et que nous nous trouvions tendre, comme disent ceux qui parlent en proverbes, une épée à un enfant. » (I, 1, 14, 3); οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (I, 1, 15, 3)	ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et <i>incultes</i> » (I, 12, 55, 4)			
	Thème de l'enseignement	μανθάνω « apprendre » ; χρηστομαθία « florilège » ; ἀμαθῶς « sans éducation » ; πολυμαθία « érudition » ; φιλομαθής	Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses			ἦ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἐλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		« amoureux des savoirs »	<p>propres auditeurs » (I, 1, 12, 3); ἡ τῆς χρηστομαθίας περιουσία</p> <p>« l'abondance du florilège » (I, 1, 16, 1); Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω.</p> <p>« Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (I, 1, 17, 2); Οὐ λέληθεν δέ με καὶ τὰ θρυλούμενα πρὸς τινῶν ἀμαθῶς ψοφοδεῶν « Je n'oublie pas les radotages prononcés par certains timides sans éducation » (I, 1, 18, 2); καὶ ἄλλως ἡ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les</p>				« c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
			dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs » (I, 2, 19, 4); Αξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (I, 2, 20, 1); Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les <i>Stromates</i> , formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4)					
		διδάσκω « enseigner » ;	οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες	... τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν,				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		<p>διδασκαλία « enseignement » ; διδάσκαλος « enseignant »</p>	<p>διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (I, 1, 11, 3) ; Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον « En enseignant, on apprend davantage » (I, 1, 12, 3) ; εἷς γὰρ ὁ διδάσκαλος [Matthieu 23, 8] καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροωμένου « car il y a un maître unique pour celui qui parle et pour celui qui écoute » (I, 1, 12, 3) ; Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (I, 1, 13, 5) ; Κὰν τῇ πρὸς</p>	<p>ἦν ἐδίδαξεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ « ... la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7], que le fils de Dieu a enseignée » (I, 12, 55, 2)</p>			



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ νουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες ἐν πάσῃ σοφίᾳ « Et dans l'Épître aux Colossiens, il [Paul] écrit : <i>en avertissant tout Homme et en l'enseignant dans la sagesse entière</i> [Épître aux Colossiens 1, 28] » (I, 1, 15, 4)				
Thème de l'agriculture et de l'horticulture	σπέρμα « semence » ; ἐγκατασπείρω « semer dans et vers le bas » ; σπερμολόγος « qui picore les semences » ; διασπείρω « semer à travers » ; ἐγκατασπορά « ensemencement dans et vers le bas »	ἦγον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα « ils [ceux qui conservent la tradition] sont venus avec Dieu et en déposant en nous les semences de notre lignée et des apôtres » (I, 1, 11, 3); ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι « de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent	... ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν « ... (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens » (I, 12, 56, 3); ... ὅπως ἂν λάθοι τοὺς δίκην κολοιῶν σπερμολόγους « ...pour être cachée à ceux qui picorent les semences comme des geais. » (I, 12, 56, 3)	Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεῖα δογμάτων, ὡσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἄγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (IV, 2, 6, 1); Χρῆ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des	... τοῖς δ' ὡς ἔτυγεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἡ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle,	Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχαζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἕλληνες εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποίηται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les <i>Stromates</i> , formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4)		paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)	l'esquisse que constituent nos <i>Stromates</i> a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (VI, 1, 2, 1)	beau style que tendent les <i>Stromates</i> , puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (VII, 18, 111, 3)
		γεωργός « cultivateur » ; γεωργικῶς « comme le fait un cultivateur » ; γῆ	... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπό τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πῶας ἀπάσης γεωργικῶς « ... la terre ayant été	Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχῃ γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει.	Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον « <i>En effet, ceux qui cherchent de</i>	μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en	Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει

		« terre » ; γεώδης « terreux » ; γεωργία « agriculture »	Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un cultivateur » (I, 1, 15, 2); Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « Comme les cultivateurs irriguent d'abord la terre, de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] » (I, 1, 17, 4); ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1); Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἢ κακία κακῆν φύσιν</p>	<p>« Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (I, 12, 56, 3)</p>	<p><i>l'or</i>, dit Héraclite, <i>fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu</i> [Héraclite, fragment 22] » (IV, 2, 4, 2); Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ... « De même, nos <i>Stromates</i>, comme le cultivateur du poète comique Timoclès... » (IV, 2, 7, 1); Σὺ μὲν εἰρεσιώνην, οὐ γεωργίαν λέγεις. « Tu parles de l'eirésionè et non d'agriculture. [Timoclès, fragment 36] » (IV, 2, 7, 2)</p>	<p>déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (VI, 1, 2, 4)</p>	<p>παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπέες. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2)</p>

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des <i>Stromates</i> que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (I, 1, 18, 4)				
		καρπός « fruit » ; παγκάρπεια « toute sorte de fruits » ; εὐκαρπία « abondance de fruits » ; καρποφορῶ « porter du fruit » ; ἄκαρπος « sans fruits »	Ἔδὲ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (I, 1, 17, 2) ; διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν « à cause du fruit qui vient de la connaissance » (I, 2, 20, 3)		ἐνήν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὀλαῖς « et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d'orge [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2) ; Δι' ἣν εὐκαρπίαν ἐπιφέρει « À cause de cette abondance de fruits il [Timoclès] ajoute » (IV, 2, 7, 2)	ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (VI, 1, 2, 4)	ἐξεπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (VII, 18, 111, 3)
		φυτεία « plantation » ; ἐκφύω « germer » ; καταφύτευσις « plantation » ; καταφυτεύω	<τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη « Auparavant, il aura	σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφρεῖς		Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ	ἐξεπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	« planter à travers » ; μεταφυτεύω « replanter »; φύσις « nature » ; φυσικός « physique », « naturel » ; εὐφύης « de bonne nature »	présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (I, 1, 15, 2) ; γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « pour la plantation d'une vigne. » (I, 1, 15, 2) ; Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοῦς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des <i>Stromates</i> que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (I, 1, 18, 4)	<i>θαυμασιώτερά τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα</i> [Platon, <i>Lettres</i> , 2, 314 a]. « <i>car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées.</i> » (I, 12, 55, 4) ; Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (I, 12, 56, 3)		εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans ; le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (VI, 1, 2, 1) ἢ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (VI, 1, 2, 4) ; ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même, dans lequel nous	mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (VII, 18, 111, 3)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
		παράδεισος « jardin »				sommes plantés » (VI, 1, 2, 4) Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (VI, 1, 2, 1) ; ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (VI, 1, 2, 4)		Ἐοίκασι δὲ πως οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησηκήμενοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως « Les <i>Stromates</i> ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue » (VII, 18, 111, 1) ; Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχέυσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὥραϊον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux [les arbres plantés en désordre], l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		ἀμπελών « vigne » ; ἀμπελίον « jeune vigne »	γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « pour la plantation d'une vigne. » (I, 1, 15, 2)		Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός, ἦν δ' ἀμπελίον σπονδή « Car il y avait un flocon de laine de mouton, et il y avait une libation de jeunes vignes [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2)		charmant. » (VII, 18, 111, 2)
		πυρός « blé »		Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (I, 12, 56, 3)	Χρὴ τοίνυν πολλακίς ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)		
		ἔλαιος « olive » ; ἔλαιον « huile d'olives » ; ἐλαία « olivier »			λίπος τ' ἐλαίου « et le gras d'une olive [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2) ; Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῶκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos Stromates, comme le cultivateur du poète		Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
					comique Timoclès, produisent <i>des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du miel</i> [Timoclès, fragment 36] » (IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναγῆσασθαι. <i>L'eirēsionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.</i> (IV, 2, 7, 3)		δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « <i>Les Stromates ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers</i> » (VII, 18, 111, 1)
		σῦκον « figue » ; συκῆ « figuier »			Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ <i>σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι</i> « De même, nos <i>Stromates</i> , comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent <i>des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du</i>		... ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « ... mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
					<i>miel</i> [Timoclès, fragment 36] » (IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. <i>L'eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.</i> [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans <i>Stromate IV, op. cit.</i> , note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3)		cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (VII, 18, 111, 1)
		μεταμοσχεύω « transplanter »				μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (VI, 1, 2, 4)	Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2)
Termes difficiles à classer	ψυχή « âme » ; ἔμψυχος « animé » ; ψυχαγωγία «	τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς « il [le maître sicilien de		Ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ,			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
		psychagogie » ; ψυχικός « psychique »	Clément] engendra une connaissance sans mélange pour les âmes des auditeurs » (I, 1, 11, 2) ; Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν διάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις « En effet, je crois que le modèle d'une âme désirant garder la bienheureuse tradition sans que rien ne s'en échappe, le voici » (I, 1, 12, 1) ; σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'écouter, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (Stromates I, 1, 11, 1) ; Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην	μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν. « L'Homme psychique ne reçoit pas ce qui est à l'esprit de Dieu, mais c'est une folie pour lui. [Première épître aux Corinthiens 2, 14] » (Stromates I, 12, 56, 1)				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (I, 2, 20, 1)				
		μακάριος « bienheureux »	... ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (I, 1, 11, 1) ; οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (I, 1, 11, 3) ; Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις... « En effet, je crois que le modèle de l'âme qui désire garder la tradition bienheureuse sans rien en lâcher est			τοῖς διὰ στενῆς καὶ τεθλιμμένης τῆς κυριακῆς ὄντως ὁδοῦ εἰς τὴν αἰδίων καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par le chemin étroit et resserré [Matthieu 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (VI, 1, 2, 3)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			celui-ci... » (I, 1, 12, 1) ; πολλή γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν « car grande était la puissance de la part des hommes bienheureux » (I, 1, 14, 3)				
		τῷ ὄντι « vraiment »	εἰδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων « une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole » (I, 1, 11, 1) ; Σικελική τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.	Ἄλλ' ἔστι τῷ ὄντι ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes est vraiment ainsi » (I, 12, 56, 3)	Χαλεπὸν οὖν τῷ ὄντι ὡς ἔοικεν λαθάνον καλὸν ἐξευρεῖν « Il est donc vraiment difficile, à ce qu'il semble, de trouver un bien caché » (IV, 2, 5, 2) ; <i>Στενή</i> γὰρ τῷ ὄντι καὶ <i>τεθλιμμένη ἢ ὁδὸς</i> κυρίου « En effet, il est vraiment <i>étroit et resserré le chemin</i> [Matthieu 7, 14] du Seigneur » (IV, 2, 5, 3)	τοῖς διὰ <i>στενῆς</i> καὶ <i>τεθλιμμένης</i> τῆς κυριακῆς ὄντως ὁδοῦ εἰς τὴν αἰδίον καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par <i>le chemin étroit et resserré</i> [Matthieu 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (VI, 1, 2, 3)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			« Il [le dernier maître de Clément] était véritablement une abeille de Sicile, butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (I, 1, 11, 2)				
		<p>τυγχάνω « arriver », « se présenter », « rencontrer » ; περιτυγχάνω « tomber sur », « rencontrer » ; παρατυγχάνω « se présenter à » ; εὐτυχής « heureux »</p>	<p>ὑστάτῳ δὲ περιτυχόν... « et quand je tombai sur le dernier [parmi mes maîtres]... » (I, 1, 11, 2) ; χρόνῳ τε καὶ πόνῳ τάληθές ἐκλάμψει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (I, 1, 16, 3) ; Οὐκ οἶμαι γάρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ « En effet, je ne crois pas qu'on puisse tenir pour heureux un écrit que personne ne contredit » (I, 1, 17,</p>	<p>Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχῃ γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (I, 12, 56, 3)</p>		<p>...τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (VI, 1, 2, 1) ; Καὶ δὴ ὡς ἔχοντες ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance, si,</p>	<p>φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς &lt;ἀναγιγνώσκοντας&gt; εἴ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες « en rendant les &lt;lecteurs&gt;, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte » (VII, 18, 111, 3)</p>

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			2); καὶ ἄλλως ἢ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs » (I, 2, 19, 4)			par hasard, il rencontre celles-ci (VI, 1, 2, 2)	
		δύναμις « puissance » et δύναμαι « pouvoir »	δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν « pourtant, par la puissance, il [le dernier maître de Clément] était le premier » (I, 1, 11, 2) ; οὐ κεκώλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ < διὰ τὸ > σαββατίζειν, μεταδίδοναι δὲ τῶν θεῶν μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « le Seigneur n'a pas gardé du bien < à cause du > fait de faire sabbat,	ὡς εἰπεῖν δυνηθῆναι τὴν ὄρασιν « pour pouvoir dire sa vision » (I, 12, 55, 2)			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>mais il a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (I, 1, 13, 1) ; πολλή γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν « car grande était la puissance de la part des hommes bienheureux » (I, 1, 14, 3) ; Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι.</p> <p>« Comme les agriculteurs irriguent d'abord la terre, de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] de</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4)				
		πρῶτος « premier »	δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν « pourtant, par la puissance, il [le dernier maître de Clément] était le premier » (I, 1, 11, 2) ; πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἶη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίωσις, εὐχρηστος « d'abord, dans l'hypothèse où la philosophie est inutile, si l'établissement de son inutilité est utile, elle est utile » (I, 2, 19 1)		ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρὸς πρόκειται, μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, Les Travaux et les Jours, v. 289], mais longue et raide est le sentier qui va vers elle, et abrupte d'abord [Hésiode, Les Travaux et les Jours, v. 290-291] » (IV, 2, 5, 3)		
		ἀληθής « vrai », « véritable » ; ἀλήθεια « vérité » ; ἀληθῶς « vraiment » et ἀληθινός « véritable »	οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφίζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (I, 1, 11, 3) ; καὶ τῷ παρακεκαλυμμένως	... εἰ γε τῆς ἀληθείας μεθεκτικοὶ εἶναι πειρώμεθα. « ... si nous nous apprêtons à être participants de la vérité. » (I, 12, 55, 2) ; τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως	Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité,	Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἢ ἀληθής, εἰς ὄν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons	...καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται « ... ils [les Stromates] ont accompli l'ensemencement des doctrines de



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			τὰ παραδιδόμενα οἷον τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια « et à celui qui est capable de recevoir les traditions de manière voilée sera manifesté ce qui est voilé, comme la vérité » (Stromates I, 1, 13, 3); ἐπεὶ διὰ τί μὴ πάντες ἴσασι τὴν ἀλήθειαν « puisque, à cause de cela, tous ne connaissent pas la vérité ? » (I, 1, 13, 4); χρόνον τε καὶ πόνον ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (I, 1, 16, 3); Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les <i>Stromates</i> enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques » (I, 1,	παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευόμενας ἐκδέχεσθαι κελεύων « en ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (I, 12, 56, 2); ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν « ... (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens » (I, 12, 56, 3); Χαλεπὸν γὰρ τοῦς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξαι λόγους « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable » (I, 12, 55, 4)	celui qui peut chercher par le <i>logos</i> . » (IV, 2, 4, 3)	été déplacés. » (VI, 1, 2, 4)	façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (VII, 18, 111, 3) 1

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			18, 1); ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1); καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν συνίστησιν « et rassemble près de la vérité » (I, 2, 19, 4); Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (I, 2, 20, 1); ἀληθείας οὗσαν εἰκόνα ἐναργῆ « [la philosophie] étant une image pleine d'énergie de la vérité » (I, 2, 20, 1); Ναι μὴν καὶ < ἡ > συναφὴ τῶν δογμάτων				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν ἀλήθειαν μνηστεύεται « Bien plus, le rapprochement des dogmes, par la juxtaposition de deux contraires, promet la vérité » (I, 2, 20, 3); ἡμῶν βέβαιον λαμβανόντων πείσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης « puisque nous recevons un fondement solide de la saisie vraie grâce à la science des sens soutendus » (I, 2, 20, 4); καὶ τάληθες γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1); Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τού)τοις... « Parce qu'il est très</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux... » (I, 2, 21, 2)				
		παράδοσις « tradition » ; παραδίδωμι « transmettre »	οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφίζοντες διδασκαλίας παράδοσιν « ceux qui sauvent la vraie tradition de l'enseignement bienheureux » (I, 1, 11, 3); καὶ τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἷον τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια « et à celui qui est capable de recevoir les traditions de manière voilée sera manifesté ce qui est voilé, comme la vérité » (Stromates I, 1, 13, 3); Ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται « Eh bien, en effet, les mystères se transmettent de manière mystérieuse »	... τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευόμενας ἐκδέχεσθαι κελεύον « ... ordonnant de recevoir les traditions de la vraie gnose, interprétées de manière sublime et excellente » (I, 12, 56, 2); ... καὶ παραδίδοναι οἷς δεόν, οὐχὶ δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. « ... de les transmettre aussi de cette façon, à ceux à qui il faut, et non pas d'abandonner à tous, librement, ce qui leur a été dit en			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3 (I, 1, 13, 4); Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις... « En effet, je crois que le modèle de l'âme qui désire garder la tradition bienheureuse sans rien en lâcher est celui-ci... » (I, 1, 12, 1); ... τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἣ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα [Clément de Rome, <i>Première lettre aux Corinthiens</i> 7, 2] ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προϊοῦσιν « ... avant la gnose selon la contemplation éroptique, qui progressera pour nous selon la règle glorieuse et sainte de la tradition [Clément de Rome, <i>Première lettre aux Corinthiens</i> 7, 2] lorsque nous	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3 paraboles. » (I, 12, 56, 2)	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
--	--	--	---	---	------------------------------	-------------------------	-----------------------------

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			partirons de la création du monde. » (I, 1, 15, 2); ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως « de manière à tenir les oreilles prêtes pour recevoir la tradition gnostique » (I, 1, 15, 2); πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος « car il est pour de nombreuses personnes le discours que nous disons avant la tradition elle-même » (I, 1, 16, 2)				
		ὀλίγος « peu »	ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι « mais rares sont ceux qui sont semblables à des pères » (I, 1, 11, 3); Αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δέ, οἷς προσήκειν ἠπίστατο « D'ailleurs ce n'est pas à beaucoup qu'il [le Seigneur] a révélé ce qui n'était pas à		Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22 dans Hermann Diels et Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, op. cit.] » (IV, 2, 4, 2); οἱ δὲ τοῦ		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			beaucoup, mais à un petit nombre, ceux qu'il savait convenir » (I, 1, 13, 2)		χρυσοῦ ὄντως γένους, τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὐρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance, en faisant des mines dans l'élément qui leur est apparenté par la naissance, trouveront beaucoup dans une petite quantité » (IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage » (IV, 2, 6, 1)		
		θεός « Dieu » ; θεῖος « divin » ; θεόθεν « en venant de Dieu » et θεοσόφως « selon la sagesse de Dieu »	ἦκον δὴ σὺν θεῷ « ils [ceux qui conservent la tradition] sont venus avec Dieu » (I, 1, 11, 3) ; μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν « mais il a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à	... τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλομένην σοφίαν, ἣν ἐδίδαξεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ « ... la sagesse dite dans un mystère [Première épître aux Corinthiens 2, 7], que le fils de Dieu a enseignée » (I, 12, 55, 2) ; Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ,	βασιτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ « aux violents [Matthieu 11, 12] est le règne de Dieu » (IV, 2, 5, 3)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>cette sainte lumière » (I, 1, 13, 1); τὰ δὲ ἀπόρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι « mais ce qui est indicible, comme Dieu, se confie à la parole, non à l'écriture » (I, 1, 13, 2); Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (I, 1, 13, 5); δι' ἀνθρώπων γὰρ θεόθεν αἱ πλεῖσται εὐεργεσίαι χορηγοῦνται « à travers des humains en effet, en venant de Dieu, la plupart des bienfaits sont donnés en chorégie » (I, 1, 16, 3); ἀλλὰ</p>	<p>μοῖρα γὰρ αὐτῷ ἐστίν. « L'Homme psychique ne reçoit pas ce qui est à l'esprit de Dieu, mais c'est une folie pour lui. [Première épître aux Corinthiens 2, 14] » (I, 12, 56, 1)</p>			



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			οικονομούμενός τι θεοσόφως και συμπεριφερόμενος ἐνεργήσει « mais en organisant quelque chose selon la sagesse de Dieu et en se conformant à l'efficacité » (I, 1, 17, 3); αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας και φιλοσοφίαν. « ... en suggérant que la philosophie aussi est d'une certaine façon une œuvre de la prescience divine. » (I, 1, 18, 4); θείαν δωρεάν Ἑλλησι δεδομένην « un don divin donnée aux Grecs » (I, 2, 20, 1)				
		φῶς « lumière »	μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων και τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεκριρηκεν. « il [Le Seigneur] a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères	Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως και διαυγεῖς ἐπιδειξαι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσι « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la		Φῶς οὖν ὁ κύριος και γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés. » (VI, 1, 2, 4)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			divins et à cette sainte lumière » (I, 1, 13, 1)	lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins » (I, 12, 55, 4)			
		σημεῖον « signe » ; ὑποσημείωσις « recueil de notes » ; ἀνυποσημείωτος « n'ayant pas été noté » ; ὑποσημαίνω « faire signe »	Καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἀγαλλιάσονται, οὐχὶ τῇ ἐκφράσει ἡσθέντες λέγω τῆδε, μόνη δὲ τῇ κατὰ τὴν ὑποσημείωσιν τηρήσει. « Et je sais bien qu'ils se réjouiront, non pas parce qu'ils seront charmés par mon expression, mais par la vigilance présente dans ce recueil de notes. » (I, 1, 12, 1) ; ἔστιν δὲ καὶ ἅ ἀνυποσημείωτα μεμενηκότα τῶ χρόνῳ [ᾧ] νῦν ἀπέδρα « il y en a d'autres qui, n'ayant pas été notées sont demeurées pendant un temps, et maintenant se sont enfuies. » (I, 1, 14, 1) ; Ἑβραῖοι μὲν γὰρ σημεῖα αἰτοῦσιν « Les Hébreux en effet demandent des signes		ἐπεὶ καὶ τοῖς ὁδὸν ἀπιοῦσιν ἦν οὐκ ἴσασιν ἀρκεῖ τὴν φέρουσαν ὑποσημῆναι μόνον « puisqu'à ceux qui suivent une route qu'ils ne connaissent pas, il suffit seulement de leur faire signe vers la direction » (IV, 2, 5, 1)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			[ <i>Première épître aux Corinthiens</i> 1, 22] » (I, 2, 21, 3)				
		τυπῶ « former » ; ὑποτύπωσις « modèle » ou « esquisse » ; ἀρχέτυπος « modèle »	Ποθούσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις... « En effet, je crois que le modèle de l'âme qui désire garder la tradition bienheureuse sans rien en lâcher est celui-ci... » (I, 1, 12, 1) ; ... τοῖς οἴοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά « ...à ceux qui étaient capables de recevoir et d'être formés par ces paroles » (I, 1, 13, 2) ; εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμνησκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσῳ πεπληγότα « il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (I, 1, 14, 1) ; ... ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῆ	Ἄλλ' ἔστι τῶ ὄντι ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes est véritablement ainsi » (I, 12, 56, 3)		... ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῶν ὑποτύπωσις λειμώνος δίκην πεποίκιλται. « l'esquisse que constituent nos <i>Stromates</i> a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (VI, 1, 2, 1)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			ὑποτυπώσει. « ... j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (I, 1, 14, 2); Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1)				
		φιλῶ « aimer » ; φιλοσοφία « philosophie », « amour de la sagesse » ; φιλοτιμία « amour de la valeur » ; φιλεγκλήμων « amoureux des querelles » ; φιλομαθής « amoureux des savoirs » ; φιλόπονος « amoureux de la peine » ; φίλος « bon »	Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. « D'un homme qui aime la sagesse un père est réjoui. [Proverbes 29, 3] » (I, 1, 12, 1); οὐδὲ ὀκνήσει συγγρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la			ἦ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux	... φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « ... en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (VII, 18, 111, 3)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
			philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (I, 1, 15, 3); Αὐτίκα καὶ ἡ τῆς χρηστομαθίας περιουσία οἶον ἡδυσμά τί ἐστὶν παραπεπλεγμένον ἀθλητοῦ βρώματι, οὐ τρυφητιῶντος, ὄρεξιν δὲ ἀγαθὴν φιλοτιμία λαμβάνοντος. « De fait, aussi, l'abondance du florilège est comme une épice entrelacée à la nourriture de l'athlète, qui ne mange pas luxueusement mais reçoit une bonne impulsion pour l'amour de la valeur. » (I, 1, 16, 1); Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι « Les <i>Stromates</i> enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée				des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>par eux, comme, par la coquille, la partie comestible de la noix » (I, 1, 18, 1) ; Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ πονηροῦ. « Ceux-là pensent même que, venue du mal, la philosophie se serait introduite dans la vie pour la ruine des Hommes, venue d'un être mauvais qui l'aurait inventée. » (I, 1, 18, 3) ; αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν « en faisant sentir que d'une certaine façon, la philosophie aussi est l'œuvre de la providence divine » (I, 1, 18, 4) ; Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφότων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτόν φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « A propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (I, 2, 19, 1) ; πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἴη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίωσις, εὐχρηστος « d'abord, dans l'hypothèse où la philosophie est inutile, si l'établissement de son inutilité est utile, elle est utile » (I, 2, 19 1) ; Ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν « Elle est digne de confiance, une telle psychagogie, grâce à laquelle les amoureux des savoirs reçoivent la vérité voilée. » (I, 2, 20, 1) ;				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>πρὸς τὸ μήτε αὐ &lt; τοὺς δοκεῖν &gt; τὴν φιλοσοφίαν λυμáινεσθαι τὸν βίον « pour qu'ils ne pensent plus que la philosophie ruine la vie » (I, 2, 20, 1) ; οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον τῆς φιλοσοφίας παρεισελθούσης, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν. « la philosophie ayant été introduite non pas par une prémissé, mais du fait du fruit qui vient de la gnose, puisque nous recevons une ferme persuasion de saisir la vérité grâce à la connaissance des sens suggérés. » (I, 2, 20, 3) ; Τί δὴ ποτ' οὖν ᾧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; « Et pourquoi donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos notes [ou nos exposés] ? » (I, 2, 21, 2) ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν</p>				



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
			<p>ἀπόρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτούς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (I, 2, 21, 2)</p>					
		καθαρός « pur » ; καθαίρω « purifier » ; προκαθαίρω	Καὶ τὸν σίδηρον ἢ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει « Et l'usage garde le fer plus pur »	Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est		... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		« purifier auparavant » et διακαθαίρω « purifier à travers », « émonder »	(I, 1, 12, 2); ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπό τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης « ... la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe » (I, 1, 15, 2)	vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (I, 12, 55, 2); Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable » (I, 12, 55, 4)		διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἡ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « Avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour le style, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos Stromates a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (VI, 1, 2, 1)	
		πνεῦμα « esprit » ; πνευματικός « spirituel »	ἡ συγγυμνασία ἔξιν ἐμποιεῖ ὑγιεινὴν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν « L'exercice crée un état sain et pour les esprits et pour les corps » (I, 1, 12, 2); τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « cet esprit plein de grâce que j'ai	Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν. « L'Homme psychique ne reçoit pas ce qui est à l'esprit de Dieu, mais c'est une folie pour lui. [Première		ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (VI, 1, 2, 4)	
			plein de grâce que j'ai	épître aux			

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			été jugé digne d'écouter » (I, 1, 14, 1); τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικόν « la semence spirituelle jetée » (I, 1, 17, 4)	Corinthiens 2, 14] » (I, 12, 56, 1)			
		πολλάκις « souvent »	Διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ « En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute souvent avec ses propres auditeurs » (I, 1, 12, 3); Καθάπερ δὲ οἱ βουλόμενοι δήμῳ προσομιλῆσαι διὰ κήρυκος τοῦτο πολλάκις ποιῶσιν « Et de même que ceux qui veulent faire une déclaration au peuple agissent le font souvent par un héraut » (I, 1, 16, 2)		Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπίεως ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (IV, 2, 4, 1); Χρῆ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειώντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμίγαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		πῦρ « feu » ; ἀναζωπυρῶ « ranimer la flamme » ; ζώπυρον « braise »	τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὴ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (I, 1, 14, 3)	Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (I, 12, 55, 2)		Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance, si, par hasard, il rencontre celles-ci (VI, 1, 2, 2)	
		ἐκλέγω « rassembler »	τὰ μὲν ἐκὼν παραπέμπομαι ἐκλέγων ἐπιστημόνως « les unes [parmi les paroles que Clément a reçues de ses maîtres], je les omets volontairement, en les rassemblant avec science » (I, 1, 14, 3)		Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειώντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμίγαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)		

		Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	ἐμποδῶν « en faisant obstacle »	<τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη και τὰ ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη « Auparavant, il aura présenté ce qu’il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique et aura détruit par avance les obstacles qui s’opposent à la suite cohérente des idées » (I, 1, 15, 2)	Ταῦτα ἦν ἐμποδῶν τοῦ γράφειν ἐμοί « Ces raisons me retenaient d’écrire » (I, 12, 55, 3)			
	ἰχθῦς « poisson » ; κάλλιχθυσ « poisson-beauté	ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἷς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρᾳ ὁ κάλλιχθυσ « L’unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (I, 1, 16, 3)				Πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα και ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθύων διαφοράς. « En effet les appâts sont nombreux et variés du fait des différentes espèces de poissons. » (VII, 18, 111, 3)
	πόνος « peine » ; προσεκπονῶ « ajouter de la peine » ;	χρόνω τε και πόνω τάληθές ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du		Δεῖ δὲ και ἡμᾶς τούτοις προσεκπονεῖν και προσεφευρίσκειν ἕτερα « Et il faut que nous aussi,		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		φιλόπονος « amoureux de la peine »	temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (I, 1, 16, 3) ; ... οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « ... de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] » (I, 1, 17, 4) ; καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθέν καὶ πόνῳ πορισθέν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1)		pour eux [les lecteurs ou les Stromates – le contexte ne permet pas de trancher] nous ajoutions d'autres peines et d'autres découvertes » (IV, 2, 4, 4) ; Σὺ μὲν εἰρεσιώνην, οὐ γεωργίαν λέγεις. « Tu parles de l'eirésionè et non de culture. [Timoclès, fragment 36, in <i>Comicorum Atticorum Fragmenta, op. cit.</i> ] » (IV, 2, 7, 2)		
		ἀρετή « vertu »	Οὔτε γὰρ ὁ ἔχων τὴν ἀρετὴν χρῆζει τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἔτι ὁδοῦ τοῦθ' ὁ ἐρωμένος ἀναλήψεως. « En effet, celui qui possède la vertu n'a plus besoin du chemin vers la vertu comme celui qui est vigoureux n'a pas besoin de		ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρὼς πρόκειται « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, <i>Les Travaux et les Jours</i> , v. 289] » (IV, 2, 5, 1)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			convalescence. » (I, 1, 17, 3)				
		ὁδός « chemin »	... τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἔτι ὁδοῦ « ... du chemin vers la vertu » (I, 1, 17, 3)		ἐπεὶ καὶ τοῖς ὁδὸν ἀπιούσιν ἦν οὐκ ἴσασιν ἀρκεῖ τὴν φέρουσιν ὑποσημῆναι μόνον « puisqu'à ceux qui suivent une route qu'ils ne connaissent pas, il suffit seulement de leur faire signe vers la direction » (IV, 2, 5, 1) ; <i>Στενὴ</i> γὰρ τῷ ὄντι καὶ <i>τεθλιμμένη</i> ἡ ὁδός κυρίου « En effet, il est vraiment <i>étroit</i> et <i>resserré</i> [ <i>Matthieu</i> 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (VI, 1, 2, 3)	τοῖς διὰ <i>στενῆς</i> καὶ <i>τεθλιμμένης</i> τῆς κυριακῆς ὄντως ὁδοῦ εἰς τὴν αἰδίον καὶ μακαρίαν παραπεμπομένοις σωτηρίαν « pour ceux qui sont envoyés par <i>le chemin étroit</i> et <i>resserré</i> [ <i>Matthieu</i> 7, 14] qui est véritablement seigneurial, vers un salut éternel et bienheureux » (VI, 1, 2, 3)	
		ἀναμίγνυμι « mêler » ; συμμιγῆς «	Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν		<i>ἐνῆν</i> δὲ <i>παγκάρπεια</i> <i>συμμιγῆς ὀλαῖς</i> « <i>et il y avait toute sorte de fruits</i>	... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει	ἐξεπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φουτείας

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		<p>« mêlé » ;  πολυμυγία  « mélange  nombreux » ;  ἀναμίξ « pêle-  mêle »</p>	<p>ἀλήθειαν τοῖς  φιλοσοφίας δόγμασι «  Les <i>Stromates</i>  enveloppent la vérité,  mêlée aux dogmes  philosophiques, ou  plutôt voilée et cachée  par eux, comme, par la  coquille, la partie  comestible de la noix »  (I, 1, 18, 1)</p>		<p><i>mêlée à des grains  d'orge</i> [Sophocle,  fragment 398, extrait de  <i>Polyide</i>] » (IV, 2, 6, 2) ;  Χρή τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν  τοῖς πλοκάνοις  διασειόντας καὶ  ἀναρριπτοῦντας τὴν  πολυμυγίαν τῶν  σπερμάτων τὸν πυρὸν  ἐκλέγειν. « Il faut donc  souvent, comme dans des  paniers à vanner, en  secouant fortement et en  jetant en haut le mélange  nombreux des semences,  rassembler le blé. » (IV, 2,  7, 4)</p>	<p>μήτε τῇ φράσει  διακεκαθαρμένοις,  διεσπαρμένοις δὲ  ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ  τῶν Στρωματέων  ἡμῖν ὑποτύπωσις  λειμῶνος δίκην  πεποίκιλται.  « ...avec les  souvenirs qui  revenaient en  mémoire comme  cela se présentait,  émondés ni pour  l'ordre ni pour  l'expression, mais  semés à dessein  pêle-mêle,  l'esquisse que  constituent nos  <i>Stromates</i> a été,  comme une prairie,  ciselée avec  variété. » (VI, 1, 2,  1)</p>	<p>καρποφόρων τε  ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων  δένδρων « où est  mêlée à dessein la  plantation d'arbres  fruitiers et d'arbres  sans fruits » (VII, 18,  111, 3)</p>
		<p>κόσμος « univers  ordonné » ;  συγκοσμῶ  « participer à un  bel ordre » ;  κατακοσμῶ  « mettre en  ordre » ; κοσμίως  « avec ordre »</p>	<p>ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου  γενέσεως « à partir de  la naissance de  l'univers » (I, 1, 15,  2) ; Πολλὰ δ' οὖν καὶ  μὴ συμβαλλόμενα εἰς  τέλος συγκοσμεῖ τὸν  τεχνίτην « Or,  beaucoup de choses,</p>				<p>Ἐξ ὧν δὴ  μεταμοσχεύσας καὶ  μεταφυτεύσας ὁ  γεωργὸς ὥραϊον  κατακοσμήσει  παράδεισον καὶ  ἄλλος ἐπιτερπές.  « En repiquant et en  replantant alors à</p>



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
			même si elles ne concourent pas au but, participent à un bel ordre chez l'artisan » (I, 2, 19, 4); ... (τού)τοις, (οἱ) ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτούς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. « ... à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement et projettent tous les mots et expressions sans aucun ordre, trompeurs pour eux-mêmes et charlatans pour ceux qui les suivent. » (I, 2, 21, 2)					partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2)
		θαυμασμός « admiration »	καὶ ἄλλως ἢ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων,	Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδείξει λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑάδεσί τε καὶ ἀπαιδεύτοις .				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			θαυμασμόν ἐγγενῶσα τοῖς κατηγουμένοις « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs, en engendrant une admiration chez ceux qui l'écoutent » (I, 2, 19, 4)	σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφρεῖς θαυμασιώτερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα [Platon, Lettres, 2, 314 a]. « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins et incultes, car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées. » (I, 12, 55, 4)			
		Ἑλλην « Grec » ; Ἑλλάς « Grèce » ; Ἑλληνικός « Grec »	Τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἴωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος « Parmi eux [les maîtres de				... ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται « ... puisque

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			Clément] l'un était en Grèce – l'Ionien – d'autres en Grande Grèce » (I, 1, 11, 2) ; Οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλογον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἕλληνας Ἕλληνα, ἵνα πάντα κερδάνωμεν [ <i>Première épître aux Corinthiens</i> 9, 20]. « Il est raisonnable en effet non seulement de devenir Juif à cause des Hébreux et de ceux qui sont soumis à la Loi, comme le dit l'apôtre, mais aussi Grec à cause des Grecs, pour tous les <i>gagner</i> . » (I, 1, 15, 4) ; Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (I, 1, 17, 2) ; Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν				délibérément ils [les Stromates] refusent d'être grecs aussi par le style » (VII, 18, 111, 3)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			<p>περιελιφότων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν... « À propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (I, 2, 19, 1); ... οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « ... de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] » (I, 1, 17, 4); ἔπειτα οὐδὲ κατανηφίσασθαι τῶν Ἑλλήνων... « ensuite, il n'est pas non plus possible de condamner les Grecs... » (I, 2, 19, 2); θεῖαν δωρεὰν Ἑλλησι δεδομένην « un don divin donnée aux Grecs » (I, 2, 20,</p>				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			1); Ἕλληνας δὲ σοφίαν ζητοῦσι « Et les Grecs cherchent une sagesse. [Première épître aux Corinthiens 1, 22] » (I, 2, 21, 3)				
		δίκη « justice » ; δικαιοσύνη « justice » ; δίκην « à la manière de » ; δίκαιος « juste »	Διὰ τί δὲ μὴ ἠγαπήθη ἡ δικαιοσύνη, εἰ πάντων ἡ δικαιοσύνη ; « Pour quelle raison la justice n'a-t-elle pas été aimée, si c'est à tous qu'est la justice ? » (I, 1, 13, 4) ; Ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τού>τοις, <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκη « Parce qu'il est très dangereux que le discours vraiment indicible de la philosophie authentique soit livré à ceux qui sans ménagement veulent tout contredire injustement » (I, 2, 21, 2)	... τοὺς δίκην κολοῖων σπερμολόγους « ... ceux qui picorent les semences comme des geais. » (I, 12, 56, 3)		... λειμῶνος δίκην. « comme une prairie » (VI, 1, 2, 1) ; οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλέον καὶ τῆς γνώσεως ἠγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (VI, 1, 2, 3)	

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
		μαργαρίτης « perle »	ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἶς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρα ὁ κάλλιχθος « l'unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (I, 1, 16, 3)	... καὶ νῦν ἔτι εὐλαβῶς ἔχω, ἧ φησιν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων τοὺς μαργαρίτας βάλλειν « ... et maintenant je fais encore attention, comme on dit, à ne pas jeter les perles devant les porcs [Matthieu 7, 6] » (I, 12, 55, 3)			
		δείκνυμι « montrer » ; ἐνδείκνυμι « montrer » ; ἐπιδείκνυμι « montrer » ; ἀναδείκνυμι « montrer » ; ἐπίδειξις « ostentation » ; ἀπόδειξις « démonstration » ; ἀποδεικτικός « démonstratif »	Ἦδη δὲ οὐ γραφή εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation » (I, 1, 11, 1) ; ... πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. « ... il [l'écrit de Clément] essaiera de parler de façon dissimulée, de manifester en voilant, de désigner en se taisant. » (I, 1, 15, 1) ; Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν	Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπίδειξαι λόγους « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable » (I, 12, 55, 4) ; Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera	ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχῆς μετιόντα, καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμόν τῶν λόγων μὴνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. « [les Stromates] font se suivre de manière continue une chose et une autre, et signifient une chose tout en montrant une autre. » (IV, 2, 4, 1)		

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4	
			καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des <i>Stromates</i> que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (I, 1, 18, 4); Πιστὸς γὰρ εὔ μάλα ὁ μετ' ἐμπειρίας ἔλεγχος, ὅτι καὶ τελειοτάτη ἀπόδειξις εὐρίσκεται ἢ γνῶσις τῶν κατεγνωσμένων. « En effet, elle est tout à fait fiable la réfutation qui s'appuie sur l'expérience, parce que la connaissance qu'on trouve des idées condamnées est la démonstration la plus parfaite. » (I, 2, 19, 3); ... ἀμῆ γέ πη συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν ἐκπορίζεσθαι « ... qu'elle [la philosophie] procure	et montrera le blé. » (I, 12, 56, 3)				

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			d'une certaine manière une certaine gymnastique démonstratrice de la foi » (I, 2, 20, 1)				
		ἀνέδην « sans réserve »		... και παραδιδόναι οἷς δεόν, οὐχι δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. « ... de les transmettre aussi de cette façon, à ceux à qui il faut, et non pas d'abandonner à tous, librement, ce qui leur a été dit en paraboles. » (I, 12, 56, 2)	Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπειρώς ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (IV, 2, 4, 1)		
		θησαυρίζω « être un trésor »	Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἤδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γήρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la		και ῥᾶξ εὔτεθησαυρισμένη « et une grappe bien constituée en trésor [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2)		



			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
			vieillesse » (I, 1, 11, 1)				
		ποικίλος « varié » ; ποικίλως « de manière variée » ; ποικίλλω « ciseler aec variété »			Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (IV, 2, 4, 1); <i>καὶ τὸ ποικιλώτατον ξανθῆς μελίσσης κηρόπλαστον ὄργανον « et l'ouvrage très varié, façonné de cire, de la blonde abeille</i> [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2)	Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (VI, 1, 2, 1); ἢ καὶ Λειμῶνας τινες καὶ Ἐλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1); ... ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην	Πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθύων διαφορὰς. « En effet les appâts sont nombreux et variés du fait des différentes espèces de poissons. » (VII, 18, 111, 3)

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
						πεποίκιλται. « ... l'esquisse que constituent nos <i>Stromates</i> a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (VI, 1, 2, 1)	
		μνήμη « mémoire »	Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἑμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. « Raison pour laquelle, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me procurant à moi-même comme aide-mémoire salutaire de ma mémoire une exposition organisée de <i>képhalaia</i> , j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (I, 1, 14, 2)			... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (VI, 1, 2, 1)	
		ἐπίτηδες et ἐξεπίτηδες « à dessein »				... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει	Οὔτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
						διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos <i>Stromates</i> a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (VI, 1, 2, 1)	ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les Stromates, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style » (VII, 18, 111, 3); ἐξεπίτηδες ἀναμεμιγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρπων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (VII, 18, 111, 3)
		ἰδρῶς « transpiration »			ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρῶς πρόκειται « puisque <i>de la sueur</i> accompagne <i>la vertu</i> [Hésiode, <i>Les Travaux et les Jours</i> , v. 289] » (IV, 2, 5, 3)	μετὰ ἰδρῶτος ἢ ζήτησις γενήσεται « c'est avec de la sueur que se fera la recherche » (VI, 1, 2, 2)	
		τάξις « organisation »				... τοῖς δ' ὡς ἔτυγεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει	Οὔτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi

			Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
						διακεκαθαρμένοις « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression » (VI, 1, 2, 1)	donc ce n'est ni à une belle organisation ni à une belle expression que tendent les <i>Stromates</i> » (VII, 18, 111, 3)
		φράσις « expression »				... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοις « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression » (VI, 1, 2, 1)	Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς « Ainsi donc ce n'est ni à une belle organisation ni à une belle expression que tendent les <i>Stromates</i> » (VII, 18, 111, 3)

## b. Les échos thématiques unissant l'ensemble sur les Stromates eux-mêmes

le thème de la vue et de l'image, à travers les mots εἶδωλον « image » et σκιαγραφία « ombre », qui désigne d'abord une « technique picturale<sup>4044</sup> »<sup>4045</sup>, βλέπω « voir »<sup>4046</sup>, εἰκὼν « image »<sup>4047</sup>, ἐποπτικός « éroptique<sup>4048</sup> » et θεωρία « contemplation »<sup>4049</sup>, ὄψις « vue » et θεωρῶ « contempler » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3<sup>4050</sup>, ὄρασις « vision » dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4051</sup>, ἔμφασις « manifestation » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4052</sup>

---

<sup>4044</sup> « *pictorial techniqu[e]* » (Wesley Trimpf, « The Early Metaphorical Uses of ΣΚΙΑΓΡΑΦΙΑ and ΣΚΗΝΟΓΡΑΦΙΑ », *Traditio*, 34, 1978, p. 403-413, p. 403). On trouve notamment cet usage pictural de σκιαγραφία dans Platon, *Critias*, 107 d (cf. le texte établi par Albert Rivaud dans Platon, *Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias, op. cit.*).

<sup>4045</sup> λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιόθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (*Stromates* I, 1, 11, 1)

<sup>4046</sup> ὡς βλέπει τὸν πατέρα « comme il [le Sauveur] voit le père » (*Stromates* I, 1, 12, 3).

<sup>4047</sup> εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμνησκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσῳ πεπληγότα « il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (*Stromates* I, 1, 14, 1) ; ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐναργῆ « [la philosophie] étant une image pleine d'énergie de la vérité » (I, 2, 20, 1).

<sup>4048</sup> L'adjectif est dérivé de la racine ἐποπτ- « voir » (Ken Dowden, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *art. cit.*, p. 414).

<sup>4049</sup> <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (*Stromates* I, 1, 15, 2) ; ... τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, « ... avant la gnose selon la contemplation éroptique... » (I, 1, 15, 2) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῆ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1)

<sup>4050</sup> Πάντες μὲν οὖν ὅσοι ταῖς ὄψεσι κεχρήμεθα, θεωροῦμεν τὰ προσπίπτοντα αὐταῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων ἕνεκα. « Ainsi, nous tous qui utilisant la vue, nous contemplons ce qui tombe sous elle, les uns et les autres pour des raisons différentes. » (*Stromates* I, 1, 17, 1) ; Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemple le mouton » (I, 1, 17, 1).

<sup>4051</sup> ὡς εἰπεῖν δυναθῆναι τὴν ὄρασιν « pour pouvoir dire sa vision » (*Stromates* I, 12, 55, 2).

<sup>4052</sup> Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῶ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (*Stromates* IV, 2, 4, 3)

le thème de l'ombre et de la lumière, à travers les mots σκιαγραφία « ombre »<sup>4053</sup>, qui comporte σκιά « ombre », ἄπτω « allumer », λύχνος « lampe », λυχνία « lampadaire » et φαίνω « briller »<sup>4054</sup> et ἐκλάμπω « resplendir » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4055</sup>, φῶς « lumière », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4056</sup>, *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4057</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4058</sup>,

le thème des moutons, à travers les mots ποιμήν « berger », πρόβατον « mouton »<sup>4059</sup> dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3 et μαλλός « laine » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4060</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4061</sup>

---

<sup>4053</sup> λήθης φάρμακον, εἶδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιόθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (*Stromates* I, 1, 11, 1)

<sup>4054</sup> Οὐδεὶς ἄπτει λύχνον καὶ ὑπὸ τὸν μόδιον τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ τῆς λυχνίας φαίνειν τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. « *Personne n'allume une lampe et ne la met sous le seau, mais on la met sur le lampadaire* [cf. *Marc* 4, 21 ; *Matthieu* 5, 15 et *Luc* 11, 33] pour qu'elle brille » (*Stromates* I, 1, 12, 3)

<sup>4055</sup> χρόνῳ τε καὶ πόνῳ τάληθές ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (*Stromates* I, 1, 16, 3).

<sup>4056</sup> μεταδιδόναί δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἀγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « il [le Seigneur] a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (*Stromates* I, 1, 13, 1).

<sup>4057</sup> Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαροὺς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσι « En effet il est difficile de montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins » (*Stromates* I, 12, 55, 4).

<sup>4058</sup> Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθῆς, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous avons été déplacés. » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>4059</sup> Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (*Stromates* I, 1, 13, 5) ; Ἀντίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμήν « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemplant le mouton » (I, 1, 17, 1) ; Τὸ γάλα τοῦ προβάτου ὃ μὲν τις ἀμελεῖται, εἰ χρήζει τροφῆς « Le lait du mouton, que quelqu'un le traie s'il manque de nourriture » (I, 1, 17, 1)

<sup>4060</sup> ... τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « ... qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (*Stromates* I, 1, 17, 1)

<sup>4061</sup> Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός « Car il y avait un flocon de laine de mouton [Sophocle, fragment 398] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

le thème de la nourriture et de la boisson, à travers les mots ἐστιάσις « banquet », ἥδυσμα « épice » et βρώμα « nourriture »<sup>4062</sup> ; μάγειρος « boucher » ; πῖος « gras », γάλα « lait », τροφή « nourriture »<sup>4063</sup>, λεπυρός « coquille » et ἐδώδιμος « comestible » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4064</sup>, πίονες ἄρτοι « pains huileux » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4065</sup>, σιτίον « nourriture » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4066</sup>,

---

<sup>4062</sup> ... τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. « ... pour ceux qui sont digne du même banquet. » (*Stromates* I, 1, 12, 3) ; Αὐτίκα καὶ ἡ τῆς χρηστομαθίας περιουσία οἶον ἥδυσμά τί ἐστὶν παραπεπλεγμένον ἀθλητοῦ βρώματι, οὐ τρυφητιῶντος, ὄρεξιν δὲ ἀγαθὴν φιλοτιμία λαμβάνοντος. « De fait, aussi, l'abondance du florilège est comme une épice entrelacée à la nourriture de l'athlète, qui ne mange pas luxueusement mais reçoit une bonne impulsion pour l'amour de la valeur. » (I, 1, 16, 1)

<sup>4063</sup> Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν · ὁ μὲν γὰρ εἰ πῖόν ἐστι πολυπραγμονεῖ, ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ. Τὸ γάλα τοῦ προβάτου ὁ μὲν τις ἀμελεξάτω, εἰ χρήζει τροφῆς, τὸν μάλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemplant le mouton ; en effet, le premier se soucie de s'il est gras et le second veille à sa pureté de race. Le lait du mouton, que quelqu'un le traie s'il manque de nourriture ; qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (*Stromates* I, 1, 17, 1)

<sup>4064</sup> Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπύρω τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου « Les *Stromates* enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux comme par la coquille la partie comestible de la noix. » (*Stromates* I, 1, 18, 1)

<sup>4065</sup> Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. *L'eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.* [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek] (*Stromates* IV, 2, 7, 3)

<sup>4066</sup> οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλέον καὶ τῆς γνώσεως ἠγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (*Stromates* VI, 1, 2, 3).

le thème de la mémoire et de l'oubli à travers les mots ὑπομνήματα « notes » ou « exposés »<sup>4067</sup>, dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4068</sup>, Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4069</sup>, Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4070</sup>, Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4071</sup>; ἀναμνησκω et ὑπομνησκω « rappeler » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4072</sup> ;

---

<sup>4067</sup> Sur le double sens possible de ὑπομνήματα, cf. Ambaglio Delfino, « *Fra hypomnemata e storiografia* », art. cit. et supra, Première partie, chapitre 1, 3. B. b.

<sup>4068</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γήρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (Stromates I, 1, 11, 1) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενῆς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible en comparaison de cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter » (I, 1, 14, 1) ; τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὴ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (I, 1, 14, 3) ; οὐδὲ ὀκνήσει συγγρησασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (I, 1, 15, 3) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1) ; Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφότων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτόν φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « À propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... » (I, 2, 19, 1) ; Τί δὴ ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; « Et pourquoi donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos notes [ou nos exposés] ? » (I, 2, 21, 2)

<sup>4069</sup> Ἀλλ' ἔστι τῶ ὄντι ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes [ou ces exposés] ces est véritablement ainsi » (Stromates I, 12, 56, 3).

<sup>4070</sup> Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἵπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρωσ ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (Stromates IV, 2, 4, 1) ; Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῶ οἶφ' τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le logos. » (IV, 2, 4, 3) ; Ἦτι καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les Stromates de notes [ou d'exposés] » (IV, 2, 6, 2)

<sup>4071</sup> Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα... « Et, de cette façon, en se présentant ainsi, mes notes [ou mes exposés] peuvent être des braises pour moi... » (Stromates VI, 1, 2, 2)

<sup>4072</sup> εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμνησκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσω πεπληγότα « Il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (Stromates I, 1, 14, 1) ; Ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεῦσαι τὰ ἀπόρρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι « Il [Mon écrit, cf. Stromates I, 1, 14, 1] ne promet pas d'expliquer ce qui est indicible d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir » (Stromates I, 1, 14, 2)



ἐκλανθάνω « oublier », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4073</sup>, μνήμη « mémoire » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4074</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4075</sup> et ἀνάμνησις « remémoration » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4076</sup>,

le thème du feu avec les mots πῦρ « feu », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4077</sup>, ἀναζωπυρῶ « ranimer la flamme » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4078</sup> et ζώπυρον « braise » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4079</sup>

le thème de la richesse, à travers les mots θησαυρίζω « être un trésor », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4080</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4081</sup>, μαργαρίτης « perle », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4082</sup> et Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4083</sup>, χρυσός dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4084</sup>

---

<sup>4073</sup> εἶτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἶτε ὅπως μηδ' ἐκλανθανώμεθα. « soit pour les occasions où nous les avons complètement oubliés, soit pour que nous ne les oublions pas complètement. » (Stromates I, 1, 14, 2)

<sup>4074</sup> Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουρίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῶ, ἀναγκαίως κέκρημαι τῆδε τῆ ὑποτυπώσει. « Raison pour laquelle, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me procurant à moi-même comme aide-mémoire salutaire de ma mémoire une exposition organisée de *képhalaia*, j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (Stromates I, 1, 14, 2)

<sup>4075</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι « ... avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (Stromates VI, 1, 2, 1).

<sup>4076</sup> Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῶ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le *logos*. » (Stromates IV, 2, 4, 3)

<sup>4077</sup> Ἦδη γοῦν καὶ Ἰσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (Stromates I, 12, 55, 2).

<sup>4078</sup> τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῆ διανοία, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἡ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὲ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (Stromates I, 1, 14, 3)

<sup>4079</sup> Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῶ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance, si, par hasard, il rencontre celles-ci (Stromates VI, 1, 2, 2)

<sup>4080</sup> Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (Stromates I, 1, 11, 1)

<sup>4081</sup> καὶ ῥὰξ εὖ τεθησαυρισμένη « et une grappe bien constituée en trésor [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1., op. cit.] » (Stromates IV, 2, 6, 2)

<sup>4082</sup> ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἷς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρα ὁ κάλλιχθος « l'unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (Stromates I, 1, 16, 3).

<sup>4083</sup> ... καὶ νῦν ἔτι εὐλαβῶς ἔχω, ἧ φησιν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων τοὺς μαργαρίτας βάλλειν « ... et maintenant je fais encore attention, comme on dit, à ne pas *jeter les perles devant les porcs* [Matthieu 7, 6] » (Stromates I, 12, 55, 3).

<sup>4084</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι... « En effet, ceux qui cherchent de l'or... » (Stromates IV, 2, 4, 2) ; οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance » (IV, 2, 4, 2)

le thème de l'effort, à travers les mots πόνος « peine », dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4085</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4, προσεκπονῶ « ajouter de la peine », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4086</sup>, et φιλόπνονος « amoureux de la peine », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4087</sup> et ἰδρῶς « transpiration » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4088</sup> et dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4089</sup>

le thème de la végétation et de l'agriculture, avec les mots σπέρμα « semence » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4090</sup>, dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4091</sup>, ἐγκατασπείρω « semer dans et vers le bas » et σπερμολόγος « qui picore les semences » dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4092</sup>, διασπείρω « semer à travers » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4093</sup>, ἐγκατασπορά<sup>4094</sup> « ensemencement dans et vers le bas » dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4095</sup>, λειμών « prairie » dans Stromates I, 1, 11-

---

<sup>4085</sup> χρόνον τε καὶ πόνον τάληθες ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (Stromates I, 1, 16, 3) ; καὶ τάληθες γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνον πορισθὲν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1).

<sup>4086</sup> Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς τούτοις προσεκπονεῖν καὶ προσεφευρίσκειν ἕτερα « Et il faut que nous aussi, pour eux [les lecteurs ou les Stromates – le contexte ne permet pas de trancher] nous ajoutions d'autres peines et d'autres découvertes » (Stromates IV, 2, 4, 4).

<sup>4087</sup> ... φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες. « ... en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>4088</sup> ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρῶς πρόκειται « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 289] » (Stromates IV, 2, 5, 3)

<sup>4089</sup> μετὰ ἰδρῶτος ἡ ζήτησις γενήσεται « c'est avec de la sueur que se fera la recherche » (Stromates VI, 1, 2, 2)

<sup>4090</sup> ἦγον δὲ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα « ils [ceux qui conservent la tradition] sont venus avec Dieu et en déposant en nous les semences de notre lignée et des apôtres » (Stromates I, 1, 11, 3) ; ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι « de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les *Stromates*, formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4).

<sup>4091</sup> Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεῖα δογμάτων, ὡσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (Stromates IV, 2, 6, 1) ; Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)

<sup>4092</sup> .. ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν « ... (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens » (Stromates I, 12, 56, 3) ; ... ὅπως ἂν λάθοι τοὺς δίκην κολοῖων σπερμολόγους « ...pour être cachée à ceux qui picorent les semences comme des geais. » (I, 12, 56, 3)

<sup>4093</sup> ... τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοι, διεσπαρμένοι δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξῃ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos *Stromates* a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>4094</sup> Il s'agit d'un *hapax*.

<sup>4095</sup> Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἕλληνες εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασποράν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποίηται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες. « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les Stromates, puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (Stromates VII, 18, 111, 3)

1 – I, 2, 21, 3<sup>4096</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4097</sup>, ἄνθος « fleur » dans *Stromates* I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4098</sup> et dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4099</sup>, ἀπανθίζω « cueillir des fleurs », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4100</sup>, ἀνθῶ « fleurir », dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4101</sup>, γεωργός « cultivateur », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4102</sup>, *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4103</sup>, *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4104</sup> et *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4105</sup>, γεωργικῶς « comme le fait un cultivateur », dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4106</sup>, γῆ « terre » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4107</sup>, *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4108</sup> *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4109</sup>, γεώδης « terreux » dans

<sup>4096</sup> προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (*Stromates* I, 1, 11, 2).

<sup>4097</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (*Stromates* VI, 1, 2, 1) ; ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1).

<sup>4098</sup> προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique » (*Stromates* I, 1, 11, 2).

<sup>4099</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (*Stromates* VI, 1, 2, 1).

<sup>4100</sup> κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει « eux [les *Stromates*] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4101</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (*Stromates* VI, 1, 2, 1).

<sup>4102</sup> Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες... « « Comme les cultivateurs irriguent... » (*Stromates* I, 1, 17, 4) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1) ; Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὄλου ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des *Stromates* que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (I, 1, 18, 4).

<sup>4103</sup> Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (*Stromates* I, 12, 56, 3)

<sup>4104</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ... « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès... » (*Stromates* IV, 2, 7, 1)

<sup>4105</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὥραϊον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2)

<sup>4106</sup> ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς « ... la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un cultivateur » (*Stromates* I, 1, 15, 2).

<sup>4107</sup> ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς « ... la terre ayant été auparavant purifiée » (*Stromates* I, 1, 15, 2) ; Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν... « Comme les cultivateurs irriguent d'abord la terre... » (I, 1, 17, 4)

<sup>4108</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22 dans Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit.] » (*Stromates* IV, 2, 4, 2)

<sup>4109</sup> μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4110</sup>, γεωργία « agriculture » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4111</sup>, καρπός « fruit », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4112</sup>, παγκάρπεια « toute sorte de fruits » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4113</sup>, εὐκαρπία « abondance de fruits » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4114</sup> et Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4115</sup>, καρποφορῶ « porter du fruit » et ἄκαρπος « sans fruits » dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4116</sup>, φυτεία « plantation », dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4117</sup> et Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4118</sup>, ἐκφύω « germer », dans Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4119</sup>, καταφύτευσις « plantation » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4120</sup>, καταφυτεύω « planter à travers » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4121</sup> et Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4122</sup>, μεταφυτεύω « replanter », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4123</sup>,

---

<sup>4110</sup> ... οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλληνιστῶν λόγων προαρδευόμεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « ... de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terrestre [celle des lecteurs] » (Stromates I, 1, 17, 4)

<sup>4111</sup> Σὺ μὲν εἰρεσιόνην, οὐ γεωργίαν λέγεις. « Tu parles de l'eirésionè et non d'agriculture. [Timoclès, fragment 36, in Comiorum Atticorum Fragmenta, op. cit.] » (Stromates IV, 2, 7, 2).

<sup>4112</sup> Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (Stromates I, 1, 17, 2) ; διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν « à cause du fruit qui vient de la connaissance » (I, 2, 20, 3)

<sup>4113</sup> ἐνῆν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὀλαῖς « et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d'orge [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1. Didascaliae tragicarum, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum, textes édités par Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986] » (Stromates IV, 2, 6, 2)

<sup>4114</sup> Δι' ἣν εὐκαρπίαν ἐπιφέρει « À cause de cette abondance de fruits il [Timoclès] ajoute » (Stromates IV, 2, 7, 2).

<sup>4115</sup> ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (Stromates VI, 1, 2, 4).

<sup>4116</sup> ἐξἐπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>4117</sup> ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (Stromates VI, 1, 2, 4).

<sup>4118</sup> ἐξἐπίτηδες ἀναμειγμένης τῆς φυτείας καρποφόρων τε ὁμοῦ καὶ ἀκάρων δένδρων « où est mêlée à dessein la plantation d'arbres fruitiers et d'arbres sans fruits » (Stromates VII, 18, 111, 3)

<sup>4119</sup> Ἐπὰν δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (Stromates I, 12, 56, 3)

<sup>4120</sup> γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « pour la plantation d'une vigne. » (Stromates I, 1, 15, 2)

<sup>4121</sup> ἡ γνώσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même, dans lequel nous sommes plantés » (Stromates VI, 1, 2, 4)

<sup>4122</sup> Ἐοίκασιν δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῷ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένοις « Les Stromates ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (Stromates VII, 18, 111, 1).

<sup>4123</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλλος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, le cultivateur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (Stromates VII, 18, 111, 2)

φύσις « nature » dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4124</sup>, φυσικός « physique », « naturel », dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4125</sup>, εὐφυής « de bonne nature », dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4126</sup>, παράδεισος « jardin » dans *Stromates* VI, 1, 2, 1-4<sup>4127</sup> et dans *Stromates* VII, 18, 111, 1-4<sup>4128</sup>, ἀμπελών « vigne » dans *Stromates* I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4129</sup>, ἀμπελίον « jeune vigne », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4130</sup>, πυρός « blé » dans *Stromates* I, 12, 55, 1 – 56, 3<sup>4131</sup> et dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4132</sup>, ἔλαιος « olive » dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4133</sup>, ἔλαιον « huile d'olives », dans *Stromates* IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4134</sup>, ἐλαία « olivier », dans

<sup>4124</sup> Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐ ποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je montrerai dans l'ensemble des *Stromates* que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (*Stromates* I, 1, 18, 4).

<sup>4125</sup> <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (*Stromates* I, 1, 15, 2).

<sup>4126</sup> σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφυεῖς θαυμασιώτερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα [Platon, *Lettres*, 2, 314 a]. « car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées. » (*Stromates* I, 12, 55, 4)

<sup>4127</sup> ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>4128</sup> Ἐοῖκασι δὲ πὼς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue » (*Stromates* VII, 18, 111, 1)

<sup>4129</sup> γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. « pour la plantation d'une vigne. » (*Stromates* I, 1, 15, 2)

<sup>4130</sup> Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός, ἦν δ' ἀμπελίον σπονδή « Car il y avait un flocon de laine de mouton, et il y avait une libation de jeunes vignes [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 1. Didascaliae tragicarum, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum, textes édités par Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2) Nous modifions ici le texte édité par Otto Stählin (Otto Stählin, Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. *Stromate* Buch I-VI, op. cit.) et repris, entre autres, par Anniewies Van den Hoek (Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate* IV, Paris, Éditions du Cerf, 2001) : <ἀπ'> ἀμπελίων. Après examen des versions numérisées des deux témoins des *Stromates*, disponibles respectivement sur le site de la Biblioteca Medicea Laurenziana et sur celui de la Bibliothèque nationale de France, il nous semble cependant que cette lecture est contestable : dans les deux témoins, le mot se termine assez nettement par la terminaison -λίων. Pour cette raison, nous proposerions la lecture ἀμπελίον, de ἀμπελίον, un diminutif de ἄμπελος que l'on trouve notamment chez Aristophane (*Acharniens*, v. 512 et *Paix*, v. 596). (Pour ces deux textes, nous suivons le texte établi par Victor Cousin, respectivement dans *Aristophane*, *Comédies*. 1. *Les Acharniens*, *Les cavaliers*, *Les nuées*, Paris, Les Belles Lettres, 1923 et *Aristophane*, 2. *Les Guêpes*, *La Paix*, Paris, Les Belles Lettres, 1925.) Pour ce fragment de Sophocle, Richard Kannicht et Bruno Snell éditent δ'ἀμπελίου, texte transmis par Porphyre dans son *Sur l'abstinence*. Mais il n'est pas impossible que Clément transmette un texte différent dans ses *Stromates*.

<sup>4131</sup> Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχη γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν ἀναδείξει. « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (*Stromates* I, 12, 56, 3)

<sup>4132</sup> Χρὴ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμιγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanner, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (*Stromates* IV, 2, 7, 4)

<sup>4133</sup> λίπος τ'ἐλαίου « et le gras d'une olive [Sophocle, fragment 398, extrait de Polyide, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 1., op. cit.] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4134</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent *des figues fraîches, de l'huile, des figues séchées, du miel* [Timoclès, fragment 36, in *Comicorum Atticorum Fragmenta*, édités par Theodor Kock, Leipzig, Teubner, 1880-1888] » (*Stromates* IV, 2, 7, 1) ; *Εἰρησιῶνῃ σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. L'eirēsionē porte des figues,*

Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4135</sup>, σῦκον « figue », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4136</sup>, συκῆ « figuier », dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4137</sup>, μεταμοσχεύω « transplanter » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4138</sup> et dans Stromates VII, 18, 111, 1-4<sup>4139</sup>, ἀγρός « champ » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4140</sup>, ῥάξ « grappe », ὀλή « grain d’orge »<sup>4141</sup>, ἰσχάς « figue séchée »<sup>4142</sup> dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4

le thème de la naissance, avec les mots γένος « race » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4143</sup>, ἐγγενῶ « engendrer dans », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4144</sup>, γεννητικός « engendreur » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4145</sup>, γένεσις « naissance » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4146</sup>, εὐγένεια « la pureté de la

---

*des pains huileux, du miel dans une coupe et de l’huile pour s’oindre.* [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans *Stromate IV*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3)

<sup>4135</sup> Ἐοικασί δέ πως οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοις ἐκείνοις τοῖς ἐν στοίχῳ καταπεφυτευμένοις εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκιῶ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἔλαιαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « Les *Stromates* ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).

<sup>4136</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent *des figues fraîches, de l’huile, des figues séchées, du miel* [Timoclès, fragment 36, in *Comicorum Atticorum Fragmenta, op. cit.*] » (*Stromates* IV, 2, 7, 1) ; Εἰρεσιῶνῃ σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. *L’eirésiōnē porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l’huile pour s’oindre.* [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans *Stromate IV, op. cit.*, note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3)

<sup>4137</sup> ... ὄρει δὲ μᾶλλον συσκιῶ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἔλαιαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « ... mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (*Stromates* VII, 18, 111, 1).

<sup>4138</sup> μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en déplaçant et en transplantant dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (*Stromates* VI, 1, 2, 4)

<sup>4139</sup> Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπέες. « En repiquant et en replantant alors à partir d’eux, l’agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (*Stromates* VII, 18, 111, 2)

<sup>4140</sup> ... ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « ... comme l’ensemble de l’herbe du champ [Job 5, 25] » (*Stromates* IV, 2, 6, 1)

<sup>4141</sup> καὶ ῥάξ ἐν τεθησαυρισμένῃ, ἐνήν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὀλαῖς « et une grappe bien constituée en trésor et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d’orge [Sophocle, fragment 398] » (*Stromates* IV, 2, 6, 2)

<sup>4142</sup> Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos *Stromates*, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent *des figues fraîches, de l’huile, des figues séchées, du miel* [Timoclès, fragment 36] » (*Stromates* IV, 2, 7, 1)

<sup>4143</sup> οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « ceux qui sont vraiment de la race d’or [Platon, *République*, V, 468 e, en suivant Émile Chambry, Platon, *Œuvres complètes. 7/1. La République. Livres IV-VII, op. cit.*] » (*Stromates* IV, 2, 4, 2)

<sup>4144</sup> ἀκήρατόν τι γνώσεως κρήμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « pour engendrer une connaissance pure pour les âmes de ses auditeurs. » (*Stromates* I, 1, 11, 2) ; καὶ ἄλλως ἡ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων, θαυμασμὸν ἐγγενῶσα τοῖς κατηχουμένοις « et, par ailleurs, il se trouve que l’érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs, en engendrant une admiration chez ceux qui l’écourent » (I, 2, 19, 4)

<sup>4145</sup> ἡ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητικὴ « l’absence d’usage est engendreur de rouille pour lui [le fer] » (*Stromates* I, 1, 12, 2).

<sup>4146</sup> ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως « à partir de la naissance de l’univers » (*Stromates* I, 1, 15, 2).

race » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4147</sup>, συγγενής « de même race », dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4148</sup>, γόνιμος « fécond » dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4149</sup>, ἀλλογενής « de race différente », dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4150</sup>, παῖς « enfant », dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4151</sup> et πατήρ « père » dans Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3<sup>4152</sup>

le thème du vêtement avec les mots μαλλός « laine » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4153</sup> et dans Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4<sup>4154</sup>, σκέπη « vêtement » dans Stromates I, 1, 11-1 – I, 2, 21, 3<sup>4155</sup>, πέπλος « manteau » dans Stromates VI, 1, 2, 1-4<sup>4156</sup>

Soit, sous forme de tableau :

	Stromates I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
le thème de la vue et de l'image	λήθης φάρμακον, εἰδῶλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη	ὡς εἰπεῖν δυνηθῆναι τὴν ὄρασιν « pour pouvoir dire sa vision » (I, 12, 55, 2).	Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν		

<sup>4147</sup> ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ « mais l'autre prend soin de la pureté de sa race [de la race du mouton] » (Stromates I, 1, 17, 1)

<sup>4148</sup> τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες « en cherchant dans des mines ce qui est de même race qu'eux » (Stromates IV, 2, 4, 2)

<sup>4149</sup> Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, ὡσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (Stromates IV, 2, 6, 1)

<sup>4150</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κἀν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρῶν φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (Stromates VI, 1, 2, 1)

<sup>4151</sup> παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος « un enfant recevant d'un père » (Stromates I, 1, 11, 3) ; δεδιὼς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μή πη ἐτέρως < ἐκδεξάμενοι > σφαλεῖεν καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἧ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι, ὀρέγοντες εὐρεθῶμεν. « mais parce que j'ai peur pour ceux qui lisent, que, d'une certaine manière, ils chutent, < en recevant ces paroles > autrement qu'il ne faudrait, et que nous nous trouvions tendre, comme disent ceux qui parlent en proverbes, une épée à un enfant. » (I, 1, 14, 3)

<sup>4152</sup> παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος « un enfant recevant d'un père » (Stromates I, 1, 11, 3) ; ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι « mais rares sont ceux qui sont semblables à des pères » (I, 1, 11, 3) ; Ἀνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. « D'un homme qui aime la sagesse un père est réjoui. [Proverbes 29, 3] » (I, 1, 12, 1)

<sup>4153</sup> ... τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « ... qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (Stromates I, 1, 17, 1)

<sup>4154</sup> Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός « Car il y avait un flocon de laine de mouton [Sophocle, fragment 398] » (Stromates IV, 2, 6, 2)

<sup>4155</sup> ... τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « ... qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (Stromates I, 1, 17, 1)

<sup>4156</sup> Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (Stromates VI, 1, 2, 1) ; ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἐλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1).

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (I, 1, 11, 1) ; ὡς βλέπει τὸν πατέρα « comme il [le Sauveur] voit le père » (Stromates I, 1, 12, 3) ; εἰκῶν δ' ἂν εἴη ἀναμνησκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσω πεπληγότα « il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (I, 1, 14, 1) ; &lt;τὰ&gt; ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη</p> <p>« Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (I, 1, 15, 2) ; ... τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, « ... avant la gnose selon la contemplation époptique... »</p>		<p>ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le <i>logos</i>. » (IV, 2, 4, 3)</p>		



	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	(I, 1, 15, 2) ; Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [οὐ de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1) ; Πάντες μὲν οὖν ὅσοι ταῖς ὄψεσι κεκρήμεθα, θεωροῦμεν τὰ προσπίπτοντα αὐταῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων ἕνεκα. « Ainsi, nous tous qui utilisant la vue, nous contemplons ce qui tombe sous elle, les uns et les autres pour des raisons différentes. » (I, 1, 17, 1) ; Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemple le mouton » (I, 1, 17, 1) ; ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐναργῆ « [la philosophie] étant une image pleine d'énergie de la vérité » (I, 2, 20, 1).				
le thème de l'ombre et de la lumière	λήθης φάρμακον, εἰδῶλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ	Χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσι « En effet il est difficile de		Φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. « Le Seigneur est donc la lumière et la connaissance véritable dans laquelle nous	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. « ... un remède contre l'oubli, une image et une ombre sans artifice de ces propos visibles et animés que j'ai été jugé digne d'entendre, et de ces hommes bienheureux et vraiment dignes de la parole. » (I, 1, 11, 1) ; <i>Οὐδεὶς ἄπτει λύχνον καὶ ὑπὸ τὸν μόδιον τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ τῆς λυχνίας φαίνειν τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις.</i> « <i>Personne n'allume une lampe et ne la met sous le seau, mais on la met sur le lampadaire [cf. Marc 4, 21 ; Matthieu 5, 15 et Luc 11, 33] pour qu'elle brille</i> » (I, 1, 12, 3) ; οὐ κεκάλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ &lt; διὰ τὸ &gt; σαββατίζειν, μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώρηκεν. « le Seigneur n'a pas gardé du bien &lt; à cause du &gt; fait de faire sabbat, mais il a autorisé ceux qui peuvent comprendre à prendre part aux mystères divins et à cette sainte lumière » (I, 1, 13, 1)</p>	<p>montrer les paroles réellement pures et limpides sur la lumière véritable à ceux qui, parmi des auditeurs, sont porcins » (I, 12, 55, 4).</p>		<p>avons été déplacés. » (VI, 1, 2, 4)</p>	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	(I, 1, 13, 1); χρόνω τε καὶ πόνω τάληθές ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (I, 1, 16, 3)				
Le thème des moutons	Δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους « Dieu a donné à l'Église d'une part les apôtres, d'autre part les prophètes, les évangélistes, les bergers et enseignants [Épître aux Éphésiens 4, 11] » (I, 1, 13, 5); Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemplant le mouton » (I, 1, 17, 1); Τὸ γάλα τοῦ προβάτου ὃ μὲν τις ἀμελξάτω, εἰ χρῆζει τροφῆς « Le lait du mouton, que quelqu'un le traie s'il manque de nourriture » (I, 1, 17, 1); ... τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπησ δέεται.		Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός « Car il y avait un flocon de laine de mouton [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2)		

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	« ... qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (I, 1, 17, 1)				
le thème de la nourriture et de la boisson	... τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. « ... pour ceux qui sont digne du même banquet. » (I, 1, 12, 3); Αὐτίκα καὶ ἡ τῆς χρηστομαθίας περιουσία οἶον ἡδυσμά τί ἐστὶν παραπεπλεγμένον ἀθλητοῦ βρώματι, οὐ τρυφητιῶντος, ὄρεξιν δὲ ἀγαθὴν φιλοτιμία λαμβάνοντος. « De fait, aussi, l'abondance du florilège est comme une épice entrelacée à la nourriture de l'athlète, qui ne mange pas luxueusement mais reçoit une bonne impulsion pour l'amour de la valeur. » (I, 1, 16, 1); Αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν · ὁ μὲν γὰρ εἰ πῖόν ἐστι πολυπραγμονεῖ, ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ. Τὸ γάλα τοῦ προβάτου ὁ μὲν τις ἀμελξάτω, εἰ χρήζει τροφῆς, τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « Ainsi, ce n'est pas de la même manière que le boucher et le berger contemplant le mouton ; en		Εἰρεσιῶνῃ σῦκα φέρει καὶ πίνοντας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. <i>L'eirésionè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre.</i> [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek] (IV, 2, 7, 3)	οὐ γὰρ μόνον τῶν σιτίων τὸν πόνον, πολὺ δὲ πλεόν καὶ τῆς γνώσεως ἠγεῖσθαι δίκαιον « en effet il est juste de prendre de la peine non seulement pour les nourriture, mais bien davantage pour la connaissance aussi » (VI, 1, 2, 3).	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>effet, le premier se soucie de s'il est gras et le second veille à sa pureté de race. Le lait du mouton, que quelqu'un le traie s'il manque de nourriture ; qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (I, 1, 17, 1) ; Περιέξουσι δὲ οἱ Στρωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπύρω τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου « Les <i>Stromates</i> enveloppent la vérité, mêlée aux dogmes philosophiques, ou plutôt voilée et cachée par eux comme par la coquille la partie comestible de la noix. » (I, 1, 18, 1)</p>				
Le thème de la mémoire et de l'oubli	<p>Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (I, 1, 11, 1) ; Ἡ μὲν οὖν τῶνδὲ μοι τῶν</p>	<p>Ἄλλ' ἔστι τῷ ὄντι ἢ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις « Mais l'esquisse que constituent ces notes [ou ces exposés] ces est véritablement ainsi » (I, 12, 56, 3).</p>	<p>Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως « Que nos notes [ou nos exposés] forment, comme nous l'avons dit plusieurs fois, en raison de ceux qui les lisent sans réserve et sans expérience, des tissages, comme leur nom l'indique, variés » (IV,</p>	<p>...τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait » (VI, 1, 2, 1) ; Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα... « Et, de cette façon, en se présentant ainsi, mes notes [ou mes exposés] peuvent être des braises pour moi... » (VI, 1, 2, 2)</p>	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>ὑπομνημάτων γραφή ἀσθενῆς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι « Ainsi donc, la mise par écrit de ces notes qui sont les miennes [ou de ces exposés qui sont les miens], je sais bien qu'elle est faible en comparaison de cet esprit plein de grâce que j'ai été jugé digne d'écouter » (I, 1, 14, 1) ; εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμνησκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρσω πεπληγότα « il [l'écrit que sont les Stromates] peut être une image rappelant le modèle à celui qui a été frappé par le thyrsos » (I, 1, 14, 1) ; Ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. « Raison pour laquelle, pour soulager la faiblesse de ma mémoire, en me procurant à moi-même comme aide-mémoire</p>		<p>2, 4, 1) ; Συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς. « Or ces Stromates de notes [ou d'exposés] aident, pour la remémoration et la manifestation de la vérité, celui qui peut chercher par le <i>logos</i>. » (IV, 2, 4, 3) ; Ἡ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς « Pour cette raison aussi c'est un titre approprié que portent les <i>Stromates</i> de notes [ou d'exposés] » (IV, 2, 6, 2)</p>		

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>salutaire de ma mémoire une exposition organisée de <i>képhalaia</i>, j'ai eu recours par nécessité à cette esquisse. » (I, 1, 14, 2); είτε όποτε έκλαθοίμεθα είτε όπως μηδ' έκλανθανώμεθα. « soit pour les occasions où nous les avons complètement oubliés, soit pour que nous ne les oublions pas complètement. » (I, 1, 14, 2); Έπαγγέλλεται δέ ούχ όστε έρμηνεύσαι τά άπόρητα ίκανώς, πολλοῦ γε και δεῖ, μόνον δέ τὸ ύπομνήσαι « Il [Mon écrit, cf. Stromates I, 1, 14, 1] ne promet pas d'expliquer ce qui est indicible d'une manière suffisante, loin s'en faut, mais seulement d'en faire ressouvenir » (I, 1, 14, 2); τὰ δέ όσα έσβέννυτο έν αύτῃ μαραινόμενα τῆ διανοία, έπει μή ράδιος ή τοιάδε διακονία τοῖς μη δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δῆ άναζωπυρῶν ύπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont</p>				

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (I, 1, 14, 3); οὐδὲ ὀκνήσει συγκρίσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν « les notes [ou les exposés] qui sont les nôtres n'hésiteront pas à utiliser ce qu'il y a de plus beau dans la philosophie et dans le reste des connaissances préliminaires » (I, 1, 15, 3); Ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. « Et d'ailleurs la finesse de la contemplation s'accorde avec la forme de ces notes [ou de ces exposés]. » (I, 1, 16, 1); Ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιελιφῶτων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτον φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι... « À propos de ces notes [ou de ces exposés] qui comportent, quand c'est nécessaire, l'opinion des Grecs, je dirai ceci aux amoureux des querelles... »</p>				



	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	(I, 2, 19, 1) ; Τί δή ποτ' οὖν ὧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν ; « Et pourquoi donc nous a-t-il paru bon de disposer ainsi nos notes [ou nos exposés] ? » (I, 2, 21, 2)				
le thème du feu	τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις, ταῦτα δὴ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι... « mais toutes les choses qui, en se flétrissant, s'éteignaient dans mon esprit lui-même, puisqu'un tel service n'est pas facile pour ceux qui n'ont pas été approuvés, celles-ci, donc, en ranimant leur flamme par des notes [ou des exposés]... » (I, 1, 14, 3)	Ἦδη γοῦν καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης πυρὶ καθαίρεται τὴν γλῶτταν « Et il est vrai qu'Isaïe le prophète déjà reçoit par le feu une purification de sa langue » (I, 12, 55, 2)		Καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοὶ τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῶ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε « Et puisqu'elles se présentent donc ainsi, mes notes [ou mes exposés] seraient des braises, pour moi et pour celui qui est prêt à la connaissance, si, par hasard, il rencontre celles-ci (VI, 1, 2, 2).	
le thème de la richesse	Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἢ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται « Cette entreprise n'est pas un écrit arrangé pour l'ostentation, mais elle est pour moi un trésor des notes [ou d'exposés] pour la vieillesse » (I, 1, 11, 1) ; ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις		... καὶ νῦν ἔτι εὐλαβῶς ἔχω, ἧ φησιν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων τοὺς μαργαρίτας βάλλειν « ... et maintenant je fais encore attention, comme on dit, à ne pas jeter les perles devant les porcs [Matthieu 7, 6] » (I, 12, 55, 3). <sup>1</sup> Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι... « En effet, ceux qui cherchent de		

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	τοῖς μικροῖς ὁ εἶς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρᾳ ὁ κάλλιχθυσ « l'unique parmi une abondance de petites perles en effet et le poisson-beauté dans une abondante prise de poissons » (I, 1, 16, 3).		<i>l'or...</i> » (IV, 2, 4, 2) ; οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « et ceux qui sont vraiment d'or par la naissance » (IV, 2, 4, 2) ; <i>καὶ ῥᾶζ εὖ τεθησαυρισμένη</i> « et une grappe bien constituée en trésor [Sophocle, fragment 398, extrait de <i>Polyide</i> , dans <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 1., op. cit.</i> ] » (IV, 2, 6, 2)		
Le thème de l'effort	χρόνῳ τε καὶ πόνῳ τάληθές ἐκλάμπει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ « avec du temps et de la peine, le vrai resplendira, si un bon secours se présente à lui » (I, 1, 16, 3) ; καὶ τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθέν « et le vrai apparaît avec douceur quand il a été cherché et obtenu avec peine » (I, 2, 21, 1).		Δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς τούτοις προσεκπονεῖν καὶ προσεφευρίσκειν ἕτερα « Et il faut que nous aussi, pour eux [les lecteurs ou les Stromates – le contexte ne permet pas de trancher] nous ajoutions d'autres peines et d'autres découvertes » (IV, 2, 4, 4) ; ἐπεὶ τῆς ἀρετῆς ἰδρῶς πρόκειται « puisque de la sueur accompagne la vertu [Hésiode, <i>Les Travaux et les Jours</i> , v. 289] » (IV, 2, 5, 3)	μετὰ ἰδρῶτος ἢ ζήτησις γενήσεται « c'est avec de la sueur que se fera la recherche » (VI, 1, 2, 2)	... φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « ... en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (VII, 18, 111, 3)
Le thème de la végétation et de l'agriculture	προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος « butinant les fleurs de la prairie prophétique et apostolique »	σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφρεῖς θαυμασιώτερά τε καὶ	Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον « En effet, ceux qui cherchent de	Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété » (VI, 1, 2, 1) ; ... τοῖς	Ἐοίκασι δὲ πῶς οἱ Στρωματεῖς οὐ παραδείσοις ἐξησκημένοι ἐκείνοις τοῖς ἐν

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	(I, 1, 11, 2) ; ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα « ils [ceux qui conservent la tradition] sont venus avec Dieu et en déposant en nous les semences de notre lignée et des apôtres » (I, 1, 11, 3) ; <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη « Auparavant, il aura présenté ce qu'il est nécessaire de saisir en détails avant la contemplation physique » (I, 1, 15, 2) ; ... προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπό τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς « ... la terre ayant été auparavant purifiée de ses ronces et de toute herbe comme le fait un cultivateur » (I, 1, 15, 2) ; γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος, « pour la plantation d'une vigne. » (I, 1, 15, 2) ; Ὡδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. « Ainsi, que mon florilège de textes grecs aussi puisse porter son fruit. » (I, 1, 17, 2) ; Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ	<i>ἐνθουσιαστικώτερα</i> [Platon, <i>Lettres</i> , 2, 314 a]. « <i>car il n'est presque rien de plus ridicule pour la foule comme choses à écouter, ni aussi pour les bonnes natures de choses plus merveilleuses et de plus inspirées.</i> » (I, 12, 55, 4) ; ... ὅσα διασποράδην καὶ διερριμμένως ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν « ... (ce sont) toutes les paroles qui possèdent la vérité semée çà et là et en tout sens » (I, 12, 56, 3) ; ... ὅπως ἂν λάθοι τοὺς δίκην κολοιῶν σπερμολόγους « ...pour être cachée à ceux qui picorent les semences comme des geais. » (I, 12, 56, 3) ; Ἐπὶ δὲ ἀγαθοῦ τύχῃ γεωργοῦ, ἐκφύσεται ἕκαστον αὐτῶν καὶ τὸν πυρὸν « Mais si elle rencontre un bon cultivateur, chacune des semences germera et montrera le blé. » (I, 12, 56, 3)	l'or, dit Héraclite, fouillent beaucoup de terre et en trouvent peu [Héraclite, fragment 22 dans Hermann Diels et Walther Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , op. cit.] » (IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεῖα δογμάτων, ὡς περ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (IV, 2, 6, 1) ; κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἀπηνθισμένοι προσφορὰν, περὶ ἧς ὁ Σοφοκλῆς γράφει « eux [les Stromates] qui sont des fleurs recueillies selon cette ancienne offrande, dont Sophocle écrit... » (IV, 2, 6, 2) ; Ἦν μὲν γὰρ οἶός μαλλός, ἦν δ' ἀμπελίων σπονδή « Car il y avait un flocon de laine de mouton, et il y avait une libation de	δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῆ τάξει μήτε τῆ φράσει διακεκαθαρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποικιλται. « ...avec les souvenirs qui revenaient en mémoire comme cela se présentait, émondés ni pour l'ordre ni pour l'expression, mais semés à dessein pêle-mêle, l'esquisse que constituent nos <i>Stromates</i> a été, comme une prairie, ciselée avec variété. » (VI, 1, 2, 1) ; ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα « ... et notre connaissance et notre jardin spirituel, c'est notre sauveur lui-même, dans lequel nous sommes plantés » (VI, 1, 2, 4) ; μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ « en étant déplacés et transplantés dans la bonne terre depuis la vie ancienne » (VI, 1, 2, 4) ; ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπῖαν	στοίχῳ καταπεφυτευμένοι εἰς ἡδονὴν ὄψεως, ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « Les <i>Stromates</i> ne ressemblent en aucune façon à ces jardins arrangés soigneusement, plantés en rangées pour le plaisir de la vue, mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (VII, 18, 111, 1) ; ... ὄρει δὲ μᾶλλον συσκίῳ τινὶ καὶ δασεῖ κυπαρίσσοις καὶ πλατάνοις δάφνη τε καὶ κισσῶ, μηλέαις τε ὁμοῦ καὶ ἐλαίαις

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>προαρδεύσαντες... « « Comme les cultivateurs irriguent... » (I, 1, 17, 4) ; ... οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν « ... de même nous aussi, avec l'eau des paroles grecques nous irriguons d'abord leur partie terreuse [celle des lecteurs] » (I, 1, 17, 4) ; ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι « de manière à ce qu'ils reçoivent la semence spirituelle jetée et qu'ils puissent facilement la faire grandir. » (I, 1, 17, 4) ; ἀρμόζει γάρ, οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως γεωργοῖς. « il convient en effet, je crois, que les semences de la variété soient gardés par les seuls cultivateurs de la foi. » (I, 1, 18, 1) ; Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς « Mais moi, je</p>		<p>jeunes vignes [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2) καὶ ῥᾶξ εὖ τεθησαυρισμένη, ἐνῆν δὲ παγκάρπεια συμμιγῆς ὄλαις « et une grappe bien constituée en trésor et il y avait toute sorte de fruits mêlée à des grains d'orge [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2) ; λίπος τ' ἐλαίου « et le gras d'une olive [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2) ; Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ σῦκα, ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι « De même, nos Stromates, comme le cultivateur du poète comique Timoclès, produisent des figes fraîches, de l'huile, des figes séchées, du miel [Timoclès, fragment 36] » (IV, 2, 7, 1) ; Δι' ἦν εὐκαρπίαν ἐπιφέρει « À cause de cette abondance de fruits il [Timoclès] ajoute » (IV, 2, 7, 2) ; Σὺ μὲν εἰρεσιώνην, οὐ γεωργίαν λέγεις. « Tu parles de l'eirésionè et non</p>	<p>συμβάλλεται « le changement de plantation produit l'abondance de fruits » (VI, 1, 2, 4)</p>	<p>καὶ συκαῖς καταπεφυτευμένῳ « ... mais plutôt à une montagne ombragée et boisée, plantée de cyprès et de platanes, de laurier et puis de lierre, de pommiers avec des oliviers et des figuiers » (VII, 18, 111, 1) ; Ἐξ ὧν δὴ μεταμοσχεύσας καὶ μεταφυτεύσας ὁ γεωργὸς ὠραῖον κατακοσμήσει παράδεισον καὶ ἄλσος ἐπιτερπές. « En repiquant et en replantant alors à partir d'eux, l'agriculteur mettra en ordre un jardin gracieux et un bois charmant. » (VII, 18, 111, 2) ; Οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων</p>

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	montreras dans l'ensemble des <i>Stromates</i> que le mal a une nature mauvaise et que jamais il ne peut se constituer comme le cultivateur d'un bien » (I, 1, 18, 4) ; Σιωπῶ γὰρ ὅτι οἱ Στρωματεῖς τῆ πολυμαθία σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. « Car je passe sous silence le fait que les <i>Stromates</i> , formés en un corps par l'érudition, veulent cacher avec art les semences de la connaissance. » (I, 2, 20, 4) ; διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν « à cause du fruit qui vient de la connaissance » (I, 2, 20, 3)		d'agriculture. [Timoclès, fragment 36, in <i>Comicorum Atticorum Fragmenta</i> , op. cit.] » (IV, 2, 7, 2) ; Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι. L'eirésiônè porte des figues, des pains huileux, du miel dans une coupe et de l'huile pour s'oindre. [hymne athénien selon Annewies Van den Hoek, dans <i>Stromate IV</i> , op. cit., note b au paragraphe 7, p. 66] (IV, 2, 7, 3) ; Χρῆ τοίνυν πολλάκις ὡς ἐν τοῖς πλοκάνοις διασειόντας καὶ ἀναρριπτοῦντας τὴν πολυμυγίαν τῶν σπερμάτων τὸν πυρὸν ἐκλέγειν. « Il faut donc souvent, comme dans des paniers à vanter, en secouant fortement et en jetant en haut le mélange nombreux des semences, rassembler le blé. » (IV, 2, 7, 4)		ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποίηται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἶ τινες τύχοιεν παρασκευάζοντες. « Ainsi donc ce n'est ni à une belle disposition ni à un beau style que tendent les <i>Stromates</i> , puisque délibérément ils refusent d'être grecs aussi par le style et qu'ils ont accompli l'ensemencement des doctrines de façon cachée et non selon la vérité, en rendant les <lecteurs>, s'il s'en trouve, amis de l'effort et aptes à la découverte. » (VII, 18, 111, 3)
Le thème de la naissance	ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. « pour engendrer une connaissance		οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους « ceux qui sont vraiment <i>de la race d'or</i> [Platon, <i>République</i> ,	Ἐν μὲν οὖν τῷ λεμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	<p>pure pour les âmes de ses auditeurs. » (I, 1, 11, 2) ; παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος « un enfant recevant d'un père » (I, 1, 11, 3) ; ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι « mais rares sont ceux qui sont semblables à des pères » (I, 1, 11, 3) ; Ἄνδρὸς δὲ φιλοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. « D'un homme qui aime la sagesse un père est réjoui. [Proverbes 29, 3] » (I, 1, 12, 1) ἢ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητική « l'absence d'usage est engendreur de rouille pour lui [le fer] » (I, 1, 12, 2) ; δεδιῶς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μὴ πη ἐτέρως &lt; ἐκδεξάμενοι &gt; σφαλεῖεν καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἧ̃ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι, ὀρέγοντες εὐρεθῶμεν. « mais parce que j'ai peur pour ceux qui lisent, que, d'une certaine manière, ils chutent, &lt; en recevant ces paroles &gt; autrement qu'il ne faudrait, et que nous nous trouvions tendre, comme disent ceux qui parlent en proverbes, une épée à un enfant. » (I, 1, 14, 3) ; ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως « à</p>		<p>v, 468 e] » (IV, 2, 4, 2) ; τὸ συγγενὲς μεταλλεῦντες « en cherchant dans des mines ce qui est de même race qu'eux » (Stromates IV, 2, 4, 2) ; Εἰκότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ, φησὶν ἡ γραφή. « Évidemment, nombreuse dans un petit espace est la semence féconde des idées contenues dans cet ouvrage, comme l'ensemble de l'herbe du champ [Job 5, 25] » (IV, 2, 6, 1)</p>	<p>εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν « Ainsi donc, dans la prairie, les fleurs fleurissant avec variété et, dans le jardin, la plantation des arbres fruitiers, ne sont pas séparées selon les espèces des différentes variétés » (VI, 1, 2, 1)</p>	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
	partir de la naissance de l'univers » (I, 1, 15, 2) ; ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ « mais l'autre prend soin de la pureté de sa race [de la race du mouton] » (Stromates I, 1, 17, 1) ; καὶ ἄλλως ἡ πολυμαθία διασυστατικὴ τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκρωμένων, θαυμασμὸν ἐγγενῶσα τοῖς κατηγομένοις « et, par ailleurs, il se trouve que l'érudition est recommandatrice de celui qui expose les dogmes les plus seigneuriaux pour persuader les auditeurs, en engendrant une admiration chez ceux qui l'écoutent » (I, 2, 19, 4)				
Le thème du vêtement	... τὸν μαλλὸν κειράτω, εἰ σκέπης δεῖται. « ... qu'il coupe la laine s'il a besoin de vêtement. » (I, 1, 17, 1)			ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο « c'est de cette façon que certains ont composé sous les titres de Prairies, d'Hélicons, de Rayons de ruches et de Manteaux, des recueils amoureux des savoirs, en	

	Stromates I, 1, 11, 1 – 1, 2, 21, 3	Stromates I, 12, 55, 1 – 56, 3	Stromates IV, 2, 4, 1 – 7, 4	Stromates VI, 1, 2, 1-4	Stromates VII, 18, 111, 1-4
				constituant un bouquet varié » (VI, 1, 2, 1) ; Ἦν μὲν γὰρ οἶος μαλλός « Car il y avait un flocon de laine de mouton [Sophocle, fragment 398] » (IV, 2, 6, 2)	

#### 4. L'ensemble non juxtaposé des paraboles de la *Lettre apocryphe de Jacques*

La définition de la ΠΑΡΑΒΟΛΗ (« parabole ») qu'il est possible de dégager des données présentes dans la *Lettre* elle-même permet de caractériser comme telles trois passages de ce texte, qui peuvent donc être envisagés comme formant un même ensemble non juxtaposé<sup>4157</sup> : *Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-35 ; p. 8, 10-29 et p. 12, 22-31. Ces trois fragments sont également unis par des échos lexicaux, structuraux et thématiques.

##### a. Les échos lexicaux unissant l'ensemble des paraboles dans la *Lettre apocryphe de Jacques*

ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ « le règne des cieux », dans *Lettre* p. 7, 22-35<sup>4158</sup>, p. 8, 10-29<sup>4159</sup> et p. 12, 22-33<sup>4160</sup>, auquel on peut joindre ΤΜΝΤΡΡΟ « le règne », à la fin de *Lettre* p. 12, 22-23<sup>4161</sup>

<sup>4157</sup> Cf. *supra*, Première partie, chapitre 1, 2. B. a.

<sup>4158</sup> ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 7, 22-23).

<sup>4159</sup> ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΣΔΜ ΜΜΩΤΝ ΝΧΙ ΔΡΩΤΝ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 8, 23-25)

<sup>4160</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΑΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙ ΝΕ ΝΝΟΥΖΜ̄Σ · ΕΔΡΩΤ ΖΝΝ ΟΥΣΩΩΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 22-24).

<sup>4161</sup> ΧΕΚΔΣΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « afin que vous soyez emplis du règne. » (*Lettre apocryphe de Jacques* p. 12, 29-31)



ΤΟΝΤΝ « ressembler », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4162</sup> et p. 8, 10-29<sup>4163</sup>

ΚΑΡΠΟΣ « fruit », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4164</sup> et p. 12, 22-31<sup>4165</sup>

ΨΩΠΕ ΔΒΛΛ « apparaître », « provenir de », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4166</sup> et p. 8, 10-29<sup>4167</sup>

ΖΑΖ « nombreux », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4168</sup> et p. 8, 10-29<sup>4169</sup>

ΣΔΜ / ΨΣΔΜ « possible », « possibilité », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4170</sup> et p. 8, 10-29<sup>4171</sup>

ΣΙΝΕ « trouver » dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4172</sup> et p. 8, 10-29<sup>4173</sup>

---

<sup>4162</sup> ΕΣΤΝΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ψ>ΛΖ ΝΒΝΝΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 24-25).

<sup>4163</sup> ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ ΕΥΤΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝΟΟΥ « Le *logos* en effet ressemble à un grain de froment » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 16-17).

<sup>4164</sup> ΕΝΤΑΖΔΝΕΚΑΡΠΟΣ ΖΕΤΕ ΜΠΕΚΚΩΤΕ « dont les fruits se sont répandus autour d'elle [autour de la branche de dattier] » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 25-26) ; ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΖΨΩΠΕ · ΔΒΛΛ ΖΝ ΤΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » (p. 7, 28-31) ; ΝΤΑΡΟΥΤΑΚ<Μ>Ψ ΔΥΧΠΟ Ν ΖΝΚΑΡΠΟΣ ΖΙΤΝ ΖΑΖ · ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΨΣΔΜ ΤΝΟΥ ΔΡ ΝΙ ΤΩ ΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤΣ « Quand on l'a cueilli [le fruit apparu hors de la racine unique], on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 31-32). Pour ce passage, nous reprenons le texte du Codex I, contrairement à Michel Malinine *et al.* – *Epistula Jacobi Apocrypha, op. cit.* – qui change ΝΤΑΡΟΥΤΑΚ<Μ>Ψ « quand on l'a cueilli » par ΝΤΑΡΟΥΤΑΚΝΨ, « quand il fut planté », correction reprise notamment par Donald Rouleau – « L'érpître » apocryphe, *cap. cit.*)

<sup>4165</sup> ΠΕΕΙ ΝΤΑΡΕΨΕΤΕ · ΔΥΣΙ ΤΕ ΜΠΕΚΑΡΠΟΣ « lorsqu'il a mûri [l'éri], il a répandu son fruit » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 25-26).

<sup>4166</sup> ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑΖΨΩΠΕ · ΔΒΛΛ ΖΝ ΤΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 28-31)

<sup>4167</sup> ΕΨΔΨΩΠΕ ΓΔΡ ΔΒΛΛ ΖΝΝΕΕΙ ΝΣΙ ΠΩΝΖ « Ce sont d'elles en effet [les œuvres] que provient la vie. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 14-15)

<sup>4168</sup> ΔΥΧΠΟ ΝΖΝΚΑΡΠΟΣ ΖΙΤΝ ΖΑΖ · ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΨΣΔΜ ΤΝΟΥ ΔΡ ΝΙ ΤΩ ΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤΣ « on a donné naissance à des fruits par de nombreuses racines. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 31-32)

<sup>4169</sup> ΕΔΥΝΕΥ ΔΖΑΖ ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 19-20).

<sup>4170</sup> ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΨΣΔΜ ΤΝΟΥ ΔΡ ΝΙ ΤΩ ΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤΣ « Ce serait certes une bonne chose s'il y avait possibilité maintenant de faire des plants nouveaux sans la trouver. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 33-35)

<sup>4171</sup> ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΣΔΜ ΜΜΩΤΝ ΝΧΙ ΔΡΩΤΝ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 23-25)

<sup>4172</sup> ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΨΣΔΜ ΤΝΟΥ ΔΡ ΝΙ ΤΩ ΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤΣ « Ce serait certes une bonne chose s'il y avait possibilité maintenant de faire des plants nouveaux sans la trouver. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 33-35)

<sup>4173</sup> ΤΕΕΙ ΕΡΕΤΝΤΜΧΙ ΤΣ ΖΙΤΝ ΟΥΓΝΩΣΙΣ · ΝΤΕΤΝΔΨ ΣΙΝΤΣ « Lui [le règne des cieux], si vous ne le recevez pas par la connaissance, vous ne pourrez pas le trouver. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 26-27)

ΠΩΤ « pousser », dans Lettre p. 8, 10-29<sup>4174</sup> et p. 12, 22-31<sup>4175</sup>

ἄεπι « se hâter », dans Lettre p. 8, 10-29<sup>4176</sup> et p. 12, 22-31<sup>4177</sup>

ὡν̄ « vie », dans Lettre p. 8, 10-29<sup>4178</sup> et p. 12, 22-31<sup>4179</sup>

Soit, sous forme de tableau :

	<i>Lettre p. 7, 22-35</i>	<i>Lettre p. 8, 10-29</i>	<i>Lettre p. 12, 22-33</i>
ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ « le règne des cieux » ; ΤΜΝΤΡΡΟ « le règne »	ΜΠΩΡ ΔΖΩΚΜ̄ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (p. 7, 22-23).	ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ἄΔΜ ΜΜΩΤΝ̄ Ν ΧΙ ΔΡΩΤΝ̄ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » (p. 8, 23-25)	ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜ̄C · ΕΔΡΩΤ ΖΝΝ ΟΥCΩΘΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (p. 12, 22-24) ; ΧΕΚΔCΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥΖ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΜΝΤΡΡΟ « afin que vous soyez emplis du règne. » (p. 12, 29-31)
ΤΟΝΤΝ « ressembler »	ΕCΤ̄ΝΤΔΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Λ̄ Ζ ΝΒ̄ΝΝΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier » (p. 7, 24-25).	ΠΛΟΓΟC ΝΓΔΡ ΕΥΤ̄ΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ Ν CΟΥΟ « Le <i>logos</i> en effet ressemble à un grain de froment » (p. 8, 16-17).	
ΚΔΡΠΟC « fruit »	ΕΝΤΔΖΔΝΕΥΚΔΡΠΟC ΖΕΤ̄Ε ΜΠΕΥΚΩΤΕ « dont les fruits se sont répandus autour d'elle [autour de la branche de dattier] » (p. 7, 25-26) ; ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΔΡΠΟC ΝΤΔΖΩΩΠΕ · ΔΒΔΛ ΖΝ Τ̄ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » (p. 7, 28-		ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕΥΧΕΤΕ · ΔΥCΙΤΕ Μ ΠΕΥΚΔΡΠΟC « lorsqu'il a mûri [l'épi], il a répandu son fruit » (p. 12, 25-26).

<sup>4174</sup> ΝΤΔΡΕΥΡΩΤ ΔΥΜΡΡΙ Τ̄ « quand il [le grain de froment] a poussé, il [celui qui l'a semé] l'a aimé » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 18-19).

<sup>4175</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥΖΜ̄C · ΕΔΡΩΤ ΖΝΝ ΟΥCΩΘΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-24).

<sup>4176</sup> ΩΠΕ ΝΡΕΥἄΕΠΗ ΖΔ ΠΡΔ ΜΠΛΟΓΟC « Soyez en hâte à propos de l'état du *logos*. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 10-11)

<sup>4177</sup> ΝΤΩΤΝ ΖΩΤ · ΤΗΝΕ ἄΕΠΗ · ΔΤΡΕΤ̄ΝΩΖC ΝΗΤΝ ΝΝΟΥΖΜ̄C · ΝΩΝ̄ « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi de vie » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 27-29).

<sup>4178</sup> ΕΩΔΥΩΠΕ ΓΔΡ ΔΒΔΛ ΖΝ ΝΕΕΙ ΝCΙ ΠΩΝ̄ « Ce sont d'elles en effet [les œuvres] que provient la vie. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 14-15)

<sup>4179</sup> ΟΥΖΜ̄C · ΝΩΝ̄ « un épi de vie » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 29).

	<i>Lettre p. 7, 22-35</i>	<i>Lettre p. 8, 10-29</i>	<i>Lettre p. 12, 22-33</i>
	31) ; ΝΤΑΡΟΥΤΑΚΝΨ ΔΥΧΠΟ Ν2ΝΚΑΡΠΟΣ 2ΪΤΝ 2Δ2 « Quand on l'a cueilli [le fruit apparu hors de la racine unique], on a donné naissance à des fruits par de nombreuses racines. » (p. 7, 31-32)		
ΨΩΠΕ ΔΒΔΛ « apparaître », « provenir de »	ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑ2ΨΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » (p. 7, 28-31)	ΕΨΔΨΩΠΕ ΓΔΡ ΔΒΔΛ 2ΝΝΕΕΙ ΝΣΙ ΠΩΝ 2 « Ce sont d'elles en effet [les œuvres] que provient la vie. » (p. 8, 14-15)	
2Δ2 « nombreux »	ΔΥΧΠΟ Ν2ΝΚΑΡΠΟΣ 2ΪΤΝ 2Δ2 « on a donné naissance à des fruits par de nombreuses racines. » (p. 7, 31-32)	ΕΔΨΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (p. 8, 19-20).	
ΣΔΜ / ΨΣΔΜ « possible », « possibilité »	ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΨΣΔΜ †ΝΟΥ ΔΡ ΝΙΤΩ ΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤΣ « Ce serait certes une bonne chose s'il y avait possibilité maintenant de faire des plants nouveaux sans la trouver. » (p. 7, 33-35)	ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ ΣΔΜ ΜΜΩΤΝΝ ΧΙ ΔΡΩΤΝ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » (p. 8, 23- 25)	
ΣΙΝΕ « trouver »	ΝΕΝΔΝΟΥΣ ΜΜΕΝ ΠΕ · ΕΝΕΟΥΝ ΨΣΔΜ †ΝΟΥ ΔΡ ΝΙΤΩ ΣΕ ΒΒΡΡΕ · ΝΕΚ ΔΣΝΤΣ « Ce serait certes une bonne chose s'il y avait possibilité maintenant de faire des plants nouveaux sans la trouver. » (p. 7, 33-35)	ΤΕΕΙ ΕΡΕΤΝΤΜΧΙ ΤΣ 2ΪΤΝ ΟΥΓΝΩΣΙΣ · Ν ΤΕΤΝΔΨ ΣΙΝΤΣ « Lui [le règne des cieux], si vous ne le recevez pas par la connaissance, vous ne pourrez pas le trouver. » (p. 8, 26-27)	
ΡΩΤ « pousser »		ΝΤΑΡΕΨΩΤ ΔΨΜΡΡΙ ΤΨ « quand il [le grain de froment] a poussé, il [celui qui l'a semé] l'a aimé » (p. 8, 18-19).	ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜΣ · ΕΔΨΩΤ 2ΝΝ ΟΥΣΩΨΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (p. 12, 22-24).
ΣΕΠΗ « se hâter »		ΨΩΠΕ ΝΡΕΨΣΕΠΗ 2Δ ΠΡΔ ΜΠΛΟΓΟΣ « Soyez en hâte à propos de l'état du logos. » (p. 8, 10-11)	ΝΤΩΤΝ 2ΩΤ · ΤΗΝΕ ΣΕΠΗ · ΔΤΡΕΤΝΩ2Σ ΝΗΤΝ ΝΝΟΥ2ΜΣ · ΝΩΝ2 « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi de vie » (p. 12, 27-29).
ΩΝ2 « vie »		ΕΨΔΨΩΠΕ ΓΔΡ ΔΒΔΛ 2ΝΝΕΕΙ ΝΣΙ ΠΩΝ 2 « Ce sont d'elles en effet [les œuvres] que provient la vie. » (p. 8, 14-15)	ΟΥ2ΜΣ · ΝΩΝ2 « un épi de vie » (p. 12, 29)

**b. Les échos entre les structures unissant l'ensemble des paraboles dans la *Lettre apocryphe de Jacques***

une ou deux injonctions dans chacune des trois paraboles : ΜΠΩΡ Δ2ΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 22-23), ΩΩΠΕ ΝΡΕ46ΕΠΗ 2Δ ΠΡΔ ΜΠΛΟΓΟΣ « Soyez en hâte à propos de l'état du *logos*. » (p. 8, 10-11) ; ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ †ΧΟΥ ΜΜΔΣ ΝΝΗΤΝ ΧΕ ΕΡΙΝΗΦΕ · ΜΠΩΡ · ΔΡΠΛΔΝΔ « C'est pourquoi je vous dis : soyez sobres / vigilants, n'erre pas ! » (p. 8, 27-29) et ΝΤΩΤΝ 2ΩΤ · ΤΗΝΕ 6ΕΠΗ · ΔΤΡΕΤΝΩ2C ΝΗΤΝ ΝΝΟΥ2ΜC · ΝΩΝ2 · ΧΕΚΔCΕ ΕΡΕΤΝΔΜΟΥ2 ΔΒΔΛ 2Ν ΤΜΝΤΡΡΟ « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi vivant, afin que vous soyez emplis du règne. » (p. 12, 27-31)

ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ « Il en est de même pour », pour présenter une équivalence dans *Lettre* p. 7, 22-35 (ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΔΡΠΟΣ ΝΤΔ2ΩΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » en p. 7, 28-31) et dans p. 8, 10-29 (ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ · ΘΕ ΕΤΕ ΟΥΝ 6ΔΜ ΜΜΩΤΝ ΝΧΙ ΔΡΩΤΝ Ν ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « C'est la façon aussi dont il vous est possible de recevoir le règne des cieux. » en p. 8, 23-25)

une structure générale tripartite dans chacune des paraboles (cf. *supra*, dans la même section) :

	Ensemencement	Croissance	Nouvel ensemencement
<i>Lettre</i> , p. 7, 22-35	ΕCΤΝΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Χ2 ΝΒΝΝΕ · ΕΝΤΔ2ΔΝΕ4ΚΔΡΠΟΣ 2Ε†Ε ΜΠΕ4ΚΩΤΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier dont les fruits se sont répandus autour d'elle. » (p. 7, 24-26)	Δ4ΤΕΥΟ ΔΒΔΛ Ν2ΕΝ6ΩΒΕ ΔΥΩ ΝΤΔΡΟΥ† ΟΥΩ Δ2ΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ « Elle a fait sortir des feuilles et quand elles ont poussé elles ont asséché la tête. » (p. 7, 26-28)	ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΔΡΠΟΣ ΝΤΔ2ΩΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ ΝΤΔΡΟΥΤΔΚ<Μ>4 ΔΥΧΠΟ Ν2ΝΚΔΡΠΟΣ 2†ΤΝ 2Δ2 « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 28-32)
<i>Lettre</i> , p. 8, 10-29	ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ Ε4ΤΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝCΟΥΟ · ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔ4 · Δ4ΤΔΝ2ΟΥΤ4 « Le <i>logos</i> en effet ressemble à un grain de froment : quand quelqu'un l'a semé, il y a mis sa confiance » (p. 8, 16-18)	ΔΥΩ ΝΤΔΡΕ4ΡΩΤ Δ4ΜΡΡΙ Τ4 · ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΕΒΧ ΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ · ΔΥΩ ΝΤΔΡΕ4Ρ 2ΩΒ · Δ4ΟΥΧΕΕΙ · ΕΔ4ΤCΕΝΔ4 ΝΝΟΥ2ΡΕ « et, quand il a poussé, il l'a aimé, en voyant de nombreux grains à la place d'un seul, et lorsqu'il a œuvré, il a été sauvé, en le rangeant comme nourriture. » (p. 8, 18-22)	ΠΑΛΙΝ Δ4ΩΩΧΠ · ΔΧΟ « Et à nouveau, il en a laissé pour le semer. » (p. 8, 22-23)
<i>Lettre</i> , p. 12, 22-33	ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (p. 12, 22-23)	ΕΔ4ΡΩΤ 2ΝΝΟΥCΩΩΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕ4ΧΕΤΕ · Δ4CΙ ΤΕ ΜΠΕ4ΚΔΡΠΟΣ « qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit » (p. 12, 23-26)	ΔΥΩ ΔΝ Δ4ΜΟΥ2 ΝΤCΩΩΕ Ν2Ν2ΜC · ΔΚΕΡΔΜΠΕ « et de nouveau il a rempli le champ d'épis pour une autre année. » (p. 12, 26-27)

### c. Les échos thématiques unissant l'ensemble des paraboles dans la *Lettre apocryphe de Jacques*

le thème de la nature et de l'agriculture, dans les trois passages, à travers les mots ΚΑΡΠΟΣ « fruit », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4180</sup> et p. 12, 22-31<sup>4181</sup>, ΡΩΤ « pousser », dans Lettre p. 8, 10-29<sup>4182</sup> et p. 12, 22-31<sup>4183</sup>, 2ΩΚΜ (2ΩΣΒ dans le dictionnaire de Coptic Dictionary de Walter Ewing Crum) « se flétrir<sup>4184</sup> »<sup>4185</sup>, ΩΛ2 « branche », ΒΝΝΕ « dattier »<sup>4186</sup>, ΣΩΒΕ « feuille »<sup>4187</sup>, † ΟΥΩ « pousser<sup>4188</sup> »<sup>4189</sup>, ΝΟΥΝΕ « racine »<sup>4190</sup>, ΤΩΚΜ « cueillir »<sup>4191</sup> et ΤΩΣΕ « plant » dans Lettre p. 7,

---

<sup>4180</sup> ΕΝΤΑ2ΔΝΕ4ΚΑΡΠΟΣ 2Ε†Ε ΜΠΕ4ΚΩΤΕ « dont les fruits se sont répandus autour d'elle [autour de la branche de dattier] » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 25-26) ; ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΑ2ΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » (p. 7, 28-31) ; ΝΤΑΡΟΥΤΔΚΝ9 ΔΥΧΠΟ Ν2Ν ΚΑΡΠΟΣ 2ΪΤΝ 2Δ2 « Quand on l'a cueilli [le fruit apparu hors de la racine unique], on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 31-32)

<sup>4181</sup> ΠΕΕΙ ΝΤΑΡΕ4ΧΕΤΕ · Δ4CΙΤΕ ΜΠΕ4ΚΑΡΠΟΣ « lorsqu'il a mûri [l'épi], il a répandu son fruit » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 25-26).

<sup>4182</sup> ΝΤΑΡΕ4ΡΩΤ Δ4ΜΡΡΙ Τ9 « quand il [le grain de froment] a poussé, il [celui qui l'a semé] l'a aimé » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 18-19).

<sup>4183</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕΣΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC · ΕΔ4ΡΩΤ 2ΝΝ ΟΥCΩΥΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 24-25).

<sup>4184</sup> Walter Ewing Crum note que 2ΩΣΒ correspond au grec μαράϊνω en Job 24, 24, où le verbe intervient dans une comparaison avec une fleur qui « se flétrit » sous l'effet du soleil (Walter Ewing Crum, Coptic Dictionary, op. cit., p. 744).

<sup>4185</sup> ΜΠΩΡ Δ2ΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 22-23).

<sup>4186</sup> ΕCΤΝΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Λ2 ΝΒΝΝΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 24-25).

<sup>4187</sup> Δ4ΤΕΥΟ ΔΒΔΛ Ν2ΕΝCΩΒΕ « elle a fait sortir des feuilles » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 26-27).

<sup>4188</sup> Walter Ewing Crum signale que † ΟΥΩ est employé pour traduire βλαστάνω en *Matthieu* 13, 26 (Walter Ewing Crum, Coptic Dictionary, op. cit., p. 475).

<sup>4189</sup> ΝΤΑΡΟΥ†ΟΥΩ Δ2ΟΥΤΡΕΤΔΤΕ ΩΔΕΙΕ « quand elles [les feuilles] ont poussé elles ont asséché la tête » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 27-28)

<sup>4190</sup> ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « ... hors de cette racine unique. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 30-31)

<sup>4191</sup> ΝΤΑΡΟΥΤΔΚ<Μ>4 ΔΥΧΠΟ Ν2ΝΚΑΡΠΟΣ 2ΪΤΝ 2Δ2 « Quand on l'a cueilli [le fruit apparu hors de la racine unique], on a donné naissance à des fruits par de nombreuses racines. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 31-32)

22-35 ; ΒΛΒΙΛΕ « grain », COYO « froment »<sup>4192</sup>, XO « semer »<sup>4193</sup>, NOY2PE « nourriture »<sup>4194</sup>, dans Lettre p. 8, 10-29 ; 2MC « épi »<sup>4195</sup>, COWE « champ »<sup>4196</sup>, XETE « mûrir »<sup>4197</sup>, W2C « faucher »<sup>4198</sup> dans Lettre p. 12, 22-33

le thème de la ressemblance, avec TONTN « ressembler », dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4199</sup> et p. 8, 10-29<sup>4200</sup>, et EINE « être semblable à », dans Lettre p. 12, 22-33<sup>4201</sup>

le thème de l'unicité, avec OYOT « unique » dans Lettre p. 7, 22-35<sup>4202</sup> et OYEEI « seule » dans Lettre p. 8, 10-29<sup>4203</sup>

le contraste entre unité et multiplicité : TEEI AN TE OE MPKAPPOC NTΔ2ΩΩΠE · ΔΒΔΛ 2N †NOYNE NOYT NTΔPOYΤΔΚ<M>4 ΔΥΧΠΟ Ν2NΚΑΡΡΟC 2ITN 2Δ2 « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (Lettre p. 7, 28-32) ; ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (Lettre, 8, 19-20) ; ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2 ΜC · ΕΔ4ΡΩΤ 2NN ΟΥCΩΩΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕ4ΧΕΤΕ · Δ4CΙΤΕ ΜΠΕ4ΚΑΡΡΟC ΔΥΩ ΔΝ Δ4ΜΟΥ2 ΝΤCΩΩΕ Ν2Ν2ΜC « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit et de nouveau il a rempli le champ d'épis » (Lettre p. 12, 22-27)

---

<sup>4192</sup> ΠΛΟΓΟC ΝΓΔΡ Ε4ΤNΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝCΟΥΟ « Le *logos* en effet ressemble à un grain de froment » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 16-17) ; ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (p. 8, 19-20).

<sup>4193</sup> ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔ4 · Δ4ΤΔΝ2ΟΥΤ4 « quand quelqu'un l'a semé [le grain de froment], il y a mis sa confiance » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 17-18) ; Δ4ΩΩΧΠ · ΔΧΟ « il en a laissé pour le semer » (p. 8, 22-23).

<sup>4194</sup> ΕΔ4ΤCΕΝΔ4 ΝΝΟΥ2ΡΕ « en le rangeant comme nourriture » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 21-22).

<sup>4195</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-23) ; Δ4ΜΟΥ2 ΝΤCΩΩΕ Ν2Ν2ΜC « il a rempli le champ d'épis » (p. 12, 26-27) ; ΝΤΩΤN 2ΩΤ · ΤΗΝΕ CΕΠΗ · ΔΤΡΕΤNΩ2C ΝΗΤN ΝΝΟΥ2ΜC · ΝΩN2 « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi de vie » (p. 12, 27-29).

<sup>4196</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC · ΕΔ4ΡΩΤ 2NN ΟΥCΩΩΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-24) ; Δ4ΜΟΥ2 ΝΤCΩΩΕ Ν2Ν2ΜC « il a rempli le champ d'épis » (p. 12, 26-27).

<sup>4197</sup> ΠΕΕΙ ΝΤΔΡΕ4ΧΕΤΕ · Δ4CΙΤΕ ΜΠΕ4ΚΑΡΡΟC « lorsqu'il a mûri [l'épi], il a répandu son fruit » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 25-26).

<sup>4198</sup> ΝΤΩΤN 2ΩΤ · ΤΗΝΕ CΕΠΗ · ΔΤΡΕΤNΩ2C « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 27-28).

<sup>4199</sup> ΕCΤNΤΔΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ<Ω>Λ2 ΝΒNNE « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 24-25).

<sup>4200</sup> ΠΛΟΓΟC ΝΓΔΡ Ε4ΤNΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ ΝCΟΥΟ « Le *logos* en effet ressemble à un grain de froment » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 16-17).

<sup>4201</sup> ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (Lettre apocryphe de Jacques p. 12, 22-23).

<sup>4202</sup> ΔΒΔΛ 2N †NOYNE NOYT « ... hors de cette racine unique. » (Lettre apocryphe de Jacques p. 7, 30-31)

<sup>4203</sup> ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (Lettre apocryphe de Jacques p. 8, 19-20).

Soit, sous la forme d'un tableau :

	<i>Lettre p. 7, 22-35</i>	<i>Lettre p. 8, 10-29</i>	<i>Lettre p. 12, 22-33</i>
le thème de la nature et de l'agriculture	<p>ΜΠΩΡ Δ2ΩΚΜ ΝΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ « Ne laissez pas se flétrir le règne des cieux » (p. 7, 22-23) ; ΕΝΤΑ2ΔΝΕ4ΚΑΡΠΟΣ 2ΕΤΕ ΜΠΕ4ΚΩΤΕ « dont les fruits se sont répandus autour d'elle [autour de la branche de dattier] » (p. 7, 25-26) ; Δ4ΤΕΥΟ ΔΒΔΛ Ν2ΕΝΩΒΕ « elle a fait sortir des feuilles » (p. 7, 26-27) ; Ν ΤΑΡΟΥΤ ΟΥΩ Δ2ΟΥΤΡΕΤΑΤΕ ΩΔΕΙΕ « quand elles [les feuilles] ont poussé elles ont asséché la tête » (p. 7, 27-28) ; ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΔ2ΩΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. » (p. 7, 28-31) ; Ν ΤΑΡΟΥΤΑΚΝ4 ΔΥΧΠΟ Ν2ΝΚΑΡΠΟΣ 2ΙΤΝ 2Δ2 « Quand on l'a cueilli [le fruit apparu hors de la racine unique], on a donné naissance à des fruits par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 31-32)</p>	<p>ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ Ε4ΤΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ Ν COYO « Le <i>logos</i> en effet ressemble à un grain de froment » (p. 8, 16-17) ; ΠΕΕΙ Ν ΤΑΡΕΟΥΕΕΙ ΧΔ4 · Δ4ΤΑΝ2ΟΥΤ4 « quand quelqu'un l'a semé [le grain de froment], il y a mis sa confiance » (p. 8, 17-18) ; Ν ΤΑΡΕ4ΡΩΤ Δ4ΜΡΡΙΤ4 « quand il [le grain de froment] a poussé, il [celui qui l'a semé] l'a aimé » (p. 8, 18-19) ; ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (p. 8, 19-20) ; ΕΔ4ΤCΕΝΔ4 ΝΝΟΥ2ΡΕ « en le rangeant comme nourriture » (p. 8, 21-22) ; Δ4ΩΩΧΠ · ΔΧΟ « il en a laissé pour le semer » (p. 8, 22-23).</p>	<p>ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC · ΕΔ4ΡΩΤ 2ΝΝ ΟΥCΩΩΕ « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ » (p. 12, 22-24) ; ΠΕΕΙ ΝΤΑΡΕ4ΧΕΤΕ · Δ4CΙΤΕ Μ ΠΕ4ΚΑΡΠΟΣ « lorsqu'il a mûri [l'épi], il a répandu son fruit » (p. 12, 25-26) ; Δ4ΜΟΥ2 ΝΤCΩΩΕ Ν2Ν2ΜC « il a rempli le champ d'épis » (p. 12, 26-27) ; ΝΤΩΤΝ 2ΩΤ · ΤΗΝΕ CΕΠΗ · ΔΤΡΕΤΝΩ2C ΝΗΤΝ Ν ΝΟΥ2ΜC · ΝΩΝ2 « Vous-mêmes aussi, hâtez-vous de faucher pour vous un épi de vie » (p. 12, 27-29).</p>
le thème de la ressemblance	<p>ΕCΤΝΤΑΝΤ · ΝΓΔΡ ΔΥ&lt;Ω&gt;Λ2 ΝΒΝΝΕ « car il [le règne des cieux] ressemble à une branche de dattier » (p. 7, 24-25).</p>	<p>ΠΛΟΓΟΣ ΝΓΔΡ Ε4ΤΝΤΩΝ ΔΥΒΛΒΙΛΕ Ν COYO « Le <i>logos</i> en effet ressemble à un grain de froment » (p. 8, 16-17).</p>	<p>ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2ΜC « Car le règne des cieux est semblable à un épi » (p. 12, 22-23).</p>
le thème de l'unicité	<p>ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ « ... hors de cette racine unique. » (Lettre p. 7, 30-31)</p>	<p>ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (Lettre p. 8, 19-20)</p>	
le contraste entre unité et multiplicité	<p>ΤΕΕΙ ΔΝ ΤΕ ΘΕ ΜΠΚΑΡΠΟΣ ΝΤΔ2ΩΩΠΕ · ΔΒΔΛ 2Ν †ΝΟΥΝΕ ΝΟΥΤ ΝΤΑΡΟΥΤΑΚ&lt;Μ &gt;4 ΔΥΧΠΟ Ν2ΝΚΑΡΠΟΣ 2ΙΤΝ 2Δ2 « Il en est de même du fruit qui est apparu hors de cette racine unique. Quand on l'a cueilli, on a donné naissance à des fruits</p>	<p>ΕΔ4ΝΕΥ Δ2Δ2 ΒΒΛΒΙΔΕ · ΔΠΜΔ ΝΟΥΕΙΕ « en voyant de nombreux grains à la place d'un seul » (8, 19-20).</p>	<p>ΤΜΝΤΕΡΟ ΓΔΡ ΝΜΠΗΥΕ ΕCΕΙΝΕ ΝΝΟΥ2Μ C · ΕΔ4ΡΩΤ 2ΝΝ ΟΥCΩΩΕ · ΔΥΩ ΠΕΕΙ Ν ΤΑΡΕ4ΧΕΤΕ · Δ4CΙΤΕ ΜΠΕ4ΚΑΡΠΟΣ ΔΥΩ ΔΝ Δ4ΜΟΥ2 ΝΤCΩΩΕ Ν2Ν2ΜC « Car le règne des cieux est semblable à un épi qui a poussé dans un champ et, lorsqu'il a mûri, il a répandu son fruit et de</p>

	<i>Lettre p. 7, 22-35</i>	<i>Lettre p. 8, 10-29</i>	<i>Lettre p. 12, 22-33</i>
	par de nombreuses [racines]. » (p. 7, 28-32)		nouveau il a rempli le champ d'épis » (p. 12, 22-27)





# Index

**des passages cités dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques*, les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, la *Lettre à Théodore* et l'*Évangile plus spirituel selon Marc***

L'index qui suit ayant été généré en partie automatiquement, il en a résulté certains problèmes de classement qu'il ne nous a pas été possible de corriger. En conséquence on trouvera par exemple *Évangile selon Marc* 1, 11 avant *Évangile selon Marc* 1, 2.



**Évangile plus spirituel selon Marc**

p. 3, 1	144
p. 3, 27	183
p. 3, 3	144
p. 3, 7	144
p. 3, 9-10	143

**Évangile selon Marc**

1, 10	144
1, 11	238, 332
1, 1-2	66
1, 12	144
1, 12	182
1, 12	237
1, 12	237
1, 12	329
1, 12	329
1, 12	329
1, 12	332
1, 12	635
1, 12	772
1, 12-13	182, 329, 635, 772
1, 13	143
1, 14	147, 151, 152, 176, 237, 299, 436, 635, 772
1, 14-15	147, 185, 436, 635, 752, 772
1, 15	237, 593
1, 16	147, 190, 200
1, 16-18	147, 459, 471, 472, 474, 479, 480, 772
1, 18	144
1, 19-20	471, 472, 474, 480, 772
1, 2	16, 611, 771, 894
1, 20	144
1, 21	144
1, 22	190
1, 2-3	174

1, 24	174
1, 27	174
1, 28	144, 188
1, 29	144
1, 29-31	182
1, 30	144, 185
1, 31	66
1, 32	144, 183
1, 32-34	185, 472, 753, 772
1, 35	144
1, 39	146
1, 4	144, 151, 180, 226, 237, 238, 301, 494, 497, 513, 515, 606, 651, 771, 772, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 862, 863, 868, 872, 873, 874, 876, 877
1, 40	145
1, 40-45	145, 146, 472, 753, 773
1, 42	144
1, 43	144
1, 44	189
1, 45	145, 184, 189
1, 4-7	226, 651
1, 4-8	176, 180
1, 4-9	144, 151
1, 7	174, 249, 331
1, 8	184
1, 9	144, 183, 227, 238, 264, 436, 438, 494, 497, 635, 772, 854, 855, 857, 858, 859, 874, 880
1, 9-11	227
10	184
10, 1	143, 146
10, 13	184, 186
10, 14	174, 184, 186, 190
10, 15	174

10, 17	22, 24, 25, 581, 736, 761	11, 13	190
10, 17-22	187, 736	11, 13-14	259
10, 17-31	22, 24, 25, 761	11, 15	332, 333, 500, 616
10, 18	174	11, 15-17	333
10, 19	174	11, 17	184, 333, 334, 607
10, 2	146	11, 18	190
10, 21	174	11, 2	144
10, 2-12	146, 761	11, 20-21	259
10, 22	187, 190	11, 23	174
10, 24	143, 187, 188	11, 24	174
10, 25	174	11, 26	184
10, 26	187	11, 27	143, 270
10, 27	176, 188, 190	11, 28-33	187
10, 28	176	11, 3	143, 144
10, 28-30	24	11, 30	174
10, 2-9	187, 761	11, 32	188
10, 29	176	11, 6	187
10, 29	679	11, 8	186
10, 29-30	26, 185, 338	1-13	148, 151
10, 31	185	1-14	152
10, 32	143, 187, 188	12, 1	15, 31, 226, 227, 238, 257, 258, 262, 264, 325, 328, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 398, 492, 494, 499, 500, 509, 512, 516, 517, 521, 522, 523, 524, 525, 529, 531, 566, 567, 568, 587, 597, 603, 606, 632, 731, 763, 785, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 807, 810, 817, 819, 827, 832, 833, 836, 837, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 850, 890, 896, 898, 899, 911, 946, 968, 970, 979, 985, 986, 987, 1022, 1036
10, 32-34	185, 503, 735, 761, 762	12, 10-11	174, 262, 359, 361, 492, 494, 500, 509, 521, 522, 523, 567, 568, 607, 796, 797, 798, 799, 801, 805, 832, 833, 835, 837, 841, 842, 843, 844, 845
10, 33-34	128, 226, 500	12, 11	174
10, 34	144, 188	12, 1-11	18, 227, 361, 363, 364, 365
10, 35-39	187	12, 12	180, 190, 225, 227, 228, 270, 360, 405, 494, 500, 501
10, 38	174	12, 13	270
10, 40	188		
10, 42	187, 403		
10, 45	188, 190		
10, 48	184		
10, 49	174		
10, 4a	147		
10, 50	187		
10, 51-52	187		
10, 52	144, 174		
10, 6	174, 184		
10, 9	193		
11, 10	174		
11, 12	144		

12, 14	174, 190	13, 15	186
12, 15	174, 187	13, 17	144, 183, 185
12, 16	187	13, 18	185
12, 17	187	13, 19	190
12, 1-9	259, 359, 492, 494, 499, 500, 516, 517, 521, 522, 524, 525, 529, 566, 567, 568, 597, 603, 606, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 832, 833, 836, 837, 840, 841, 842, 843, 844, 845	13, 2	174
12, 1b – 11	180	13, 20	188
12, 2	360, 362, 521, 524, 525, 566, 567, 797, 798, 801, 802, 803, 804, 816, 820, 821, 823, 827, 836, 837, 841	13, 22	190
12, 20	174	13, 23	185
12, 22	174	13, 24	144, 183, 189
12, 23	174, 190	13, 25	85
12, 25	188, 190	13, 27-28	234, 259
12, 26	185	13, 28	185, 225
12, 27	174	13, 3	151, 238, 239, 614, 615, 639
12, 29	174, 176	13, 30	182, 226, 264
12, 30	174	13, 31	184
12, 31	174	13, 32	185, 226
12, 36	174	13, 33-37	255, 256, 257, 258
12, 37	174	13, 3-37	151, 764
12, 4	143	13, 34	193, 234, 238, 614
12, 40	174	13, 3-5	256
12, 44	184, 190	13, 35	238
12, 5	143	13, 36	239, 615
12, 6	176, 238, 524, 567, 598, 800, 801, 802, 803, 804, 811, 814, 821, 823, 829, 840, 841, 846, 847	13, 37	185, 238, 614
12, 7	174, 186	13, 5	187
12, 9	174, 494, 521, 522, 567, 797, 798, 801, 802, 804, 817, 820, 827, 832, 833, 841, 848	13, 5-36	226
13, 11	188, 190	13, 5-37	18, 174, 259, 593, 607, 608, 615
13, 12	679	13, 7	185, 188
13, 13	185	13, 8	174, 191
13, 1-4	607	13, 9	185
13, 14	185	14, 1	143, 148, 149, 199, 200, 228, 499, 500
		14, 10 – 15, 49	331
		14, 10-11	149, 296
		14, 11	187
		14, 1-11	148, 185, 296, 765
		14, 1-2	149, 296
		14, 12	148, 149
		14, 12	149
		14, 12-16	148, 149, 765
		14, 13	174

14, 17	144, 149, 150, 183, 258	14, 52	184
14, 17-25	149, 150, 765	14, 53-65	364
14, 19	176, 199	14, 53-72	150
14, 2	191, 199	14, 55	185
14, 20	187	14, 56	190
14, 21	174, 185	14, 57-58	332, 364
14, 22	174	14, 6	174, 187
14, 25	71, 174	14, 60	174
14, 26	239	14, 61	143, 176, 183, 187, 199
14, 26 – 16, 20	71	14, 62	187
14, 26-31	150, 765	14, 63	187
14, 27	71	14, 64	174, 187
14, 27-28	239	14, 68	187, 258
14, 27-30	187	14, 69	143, 183
14, 28	189	14, 7	184, 190
14, 29	188	14, 70	143, 183, 187
14, 29- 31	239, 615	14, 71	187
14, 32	239, 615	14, 72	144, 183, 258
14, 32-42	150, 238, 239, 614, 615, 765	14, 8	174
14, 34	174, 239, 257, 615	14, 9	174
14, 36	174, 181, 188	14-16	126, 148, 149, 150, 151, 183, 199
14, 37	239, 257, 615	15, 1	144, 149, 150, 183, 331, 332, 333, 500
14, 38	184, 239, 257, 615	15, 10	190
14, 3-9	149, 296	15, 11	187
14, 39	143	15, 1-15	150
14, 39	183	15, 12	143, 183, 187, 334
14, 4	186	15, 13	143, 183, 187
14, 40	143, 183, 190, 239, 257, 615	15, 14	187
14, 41	174	15, 15	187
14, 41 – 16, 6	226	15, 16	199
14, 42	174	15, 16-20	150, 185, 766
14, 43	144, 183	15, 17	334
14, 43-52	150, 182, 183, 765	15, 18	334
14, 44	185, 228	15, 19	334
14, 45	144, 183	15, 2	187
14, 46	185	15, 21	146, 150, 679
14, 47	186	15, 22	146, 150
14, 49	174, 189, 199	15, 23	146, 150, 186
14, 5	190	15, 24	150, 332

15, 24-28	150	16, 6	174, 187, 431
15, 24-29	333	16, 7	174, 189
15, 25	144, 150, 185	16, 8	34, 71, 190, 420, 421, 426, 427, 429, 430,
15, 26	334		431, 432, 433, 434, 437, 506, 511, 580, 585,
15, 29-30	332, 335, 364		603, 623, 683, 684, 697, 698, 699, 700, 701,
15, 29-32	150		702, 704, 705
15, 32	174	16, 9	144, 185, 431, 432
15, 33	144, 146, 150	16, 9-11	432
15, 34	144, 146, 150	2, 1	143, 144
15, 34-41	146	2, 10	185
15, 34-42	150	2, 1-12	182
15, 36	185	2, 12	144
15, 37	185, 332	2, 13	143, 146, 182
15, 39	186, 332	2, 14	146, 472, 474, 480, 482, 483, 773
15, 4	143, 174, 183, 187	2, 17	174, 188
15, 40	186	2, 18	152, 184
15, 42	144, 149, 150, 258	2, 18-22	325, 494, 497, 498, 514, 773, 853, 855,
15, 42-47	149, 150, 767		857, 862, 863, 868, 872, 873, 874, 875, 876
15, 43	258, 593	2, 19	174
15, 44	187	2, 20	184
15, 46	238, 432, 433	2, 21	184
15, 47	186	2, 22	184
15, 5	187	2, 23	144, 149, 153
15, 6	185	2, 23-28	149, 152, 753, 773
15, 7	185	2, 26	610, 616
15, 9	187, 334	2, 6	186
16, 1	144, 149, 150, 431	2, 7	174
16, 10	176, 431	2, 8	144, 174
16, 11	431, 433	25-34	296
16, 12	185	3, 1	143
16, 13	433	3, 10	190
16, 14	176	3, 13-19	458, 462
16, 16	174, 184	3, 1-5	269
16, 17	174, 185	3, 15	257
16, 1-8	70, 432	3, 1-6	182
16, 2	144, 149, 150, 258, 431, 432, 434	3, 16-19	457, 474, 476, 485
16, 20	185	3, 19	238, 459, 620
16, 2-8	149, 150, 767	3, 20	143
16, 5	115	3, 20-35	144, 147



3, 21	190, 228, 336, 777	4, 12	265, 266, 270, 364, 406, 407, 410, 411, 520, 523, 788, 793, 795, 800, 809, 818, 833, 835, 840, 842, 845, 849
3, 22	228, 336, 500, 592	4, 13	18, 21, 32, 126, 181, 225, 262, 263, 264, 270, 329, 397, 403, 404, 405, 492, 493, 494, 497, 512, 518, 519, 520, 524, 529, 531, 537, 540, 544, 551, 566, 785, 786, 787, 788, 789, 801, 802, 803, 804, 805, 833, 836, 837, 840, 841, 842, 844, 845
3, 23	173, 257	4, 1-32	144, 182, 755
3, 23 a	228	4, 13-20	402, 492, 493, 494, 497, 518, 519, 520, 524, 529, 537, 566, 786, 787, 788, 789, 801, 802, 803, 804, 805, 833, 836, 837, 840, 841, 842, 844, 845
3, 23 b – 29	180, 228	4, 14	47, 51, 54, 174, 519, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 548, 551, 555, 559, 566, 567, 587, 634, 786, 789, 801, 804, 829, 840, 844, 846, 851, 867
3, 23-26	335, 336, 497	4, 14-20	47, 51, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 548, 551, 555, 559, 566, 567, 587, 634, 785, 801
3, 23-29	263, 264, 324, 329, 330, 354, 497	4, 14-32	226
3, 23b-26	493	4, 15	185, 519, 520, 521, 524, 537, 538, 539, 540, 541, 545, 546, 566, 786, 787, 788, 789, 791, 792, 793, 796, 803, 804, 817, 825, 829, 831, 836, 837, 840, 844, 846, 851
3, 23b-29	18, 497, 498, 512, 516, 517, 522, 523, 531, 587, 597, 651, 785, 799, 800, 801, 803, 805, 832, 833, 836, 837, 840, 841, 842, 843, 845	4, 16	518, 519, 520, 521, 524, 537, 538, 539, 541, 545, 546, 566, 786, 787, 788, 789, 792, 793, 795, 802, 804, 818, 820, 829, 836, 837, 840, 844, 846, 851, 852
3, 24	180, 325, 328, 330, 334, 523, 591, 592, 799, 803, 805, 806, 826, 832, 833, 841, 848	4, 17	188, 200, 520, 538, 542, 546, 547, 548, 679, 787, 791, 792, 803, 814, 823, 826, 841, 848
3, 24-26	180, 780	4, 18	518, 519, 520, 521, 524, 538, 541, 545, 546, 566, 786, 788, 789, 790, 793, 813, 836, 837, 844, 851
3, 25	238, 257, 523, 620, 799, 803, 805, 807, 826, 832, 833, 841, 843, 848, 850	4, 2	226, 260, 262, 263, 359, 493, 494, 507, 518, 581
3, 26	188, 189		
3, 27	238, 257, 326, 327, 328, 330, 331, 333, 493, 497, 517, 524, 620, 799, 805, 807, 836, 837, 841, 842, 843, 848, 849, 850		
3, 28	182, 190		
3, 28-29	325, 332, 493		
3, 29	184, 332, 336		
3, 30	336		
3, 32-35	492		
3, 35	190		
3, 4	187		
3, 6	270, 501, 773		
4, 1	143, 144, 359, 492, 551, 606		
4, 10	18, 47, 66, 225, 261, 263, 359, 365, 397, 398, 402, 492, 493, 551, 624, 634, 649		
4, 10-13	226, 398, 634		
4, 11	184, 200		
4, 11-12	262, 264, 267, 364, 389, 405, 411, 492, 493, 497, 519, 520, 523, 624, 786, 788, 789, 799, 800, 805, 833, 837, 840, 842, 845		
4, 11-13	261		
4, 11-32	18, 486		

4, 20	25, 519, 520, 521, 524, 538, 539, 541, 545, 546, 547, 566, 567, 584, 596, 643, 786, 787, 788, 789, 790, 792, 793, 795, 804, 816, 818, 827, 829, 836, 837, 840, 844, 846, 851	788, 789, 793, 794, 795, 799, 800, 803, 805, 808, 818, 827, 833, 837, 843, 844, 845, 851	
4, 21	181, 203	4, 31-32	202, 259, 260, 263, 492, 493, 497, 512, 518, 519, 521, 522, 531, 532, 533, 587, 651, 785, 786, 787, 788, 789, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 833, 837, 843, 844, 845
4, 21 b – 22	191	4, 32	519, 521, 522, 532, 595, 596, 601, 602, 786, 787, 788, 789, 791, 793, 795, 799, 800, 802, 803, 805, 808, 813, 817, 825, 843, 844, 850, 851
4, 22	191	4, 33	187, 225, 235, 486, 493, 494, 507, 518
4, 23	174	4, 33 – 34 a	187
4, 24	174, 181	4, 3-32	260
4, 24-25	191	4, 33-34	225, 260, 262, 263, 755
4, 26	235, 257, 258, 263, 359, 492, 493, 497, 507, 512, 518, 519, 521, 522, 523, 531, 532, 533, 587, 593, 601, 606, 785, 786, 787, 788, 789, 792, 794, 795, 799, 800, 801, 802, 804, 805, 806, 810, 818, 827, 833, 836, 837, 844, 845, 851	4, 3-4	16
4, 26-29	21, 185, 263, 359, 492, 493, 497, 507, 512, 518, 519, 521, 522, 523, 531, 532, 533, 587, 601, 606, 785, 786, 787, 788, 789, 799, 800, 801, 802, 804, 805, 833, 836, 837, 844, 845	4, 35	144, 148, 153
4, 28	174, 524, 532, 601, 786, 787, 790, 792, 816, 827, 836, 837, 844, 851	4, 35-41	148, 152, 755
4, 2-9	486	4, 3-8	361, 362, 634
4, 29	185	4, 3-9	18, 21, 47, 66, 226, 507
4, 3	16, 18, 21, 31, 47, 174, 261, 263, 266, 318, 319, 323, 363, 364, 365, 397, 402, 492, 493, 497, 498, 507, 512, 518, 519, 520, 521, 524, 525, 529, 531, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 551, 555, 559, 566, 567, 587, 602, 634, 785, 786, 787, 788, 789, 791, 793, 801, 802, 804, 805, 817, 833, 836, 837, 844, 845, 851	4, 40	174
4, 30	181, 225, 486, 492, 493, 497, 507, 593, 595, 596, 597, 601, 602	4, 8	25, 361, 405
4, 30-32	21, 497, 507, 595, 596, 601, 602	4, 9	181, 498
4, 31	174, 202, 235, 492, 493, 497, 519, 521, 522, 531, 532, 533, 601, 602, 651, 786, 787, 788, 789, 793, 801, 802, 804, 805, 817, 833, 836, 837, 844, 845, 851	5, 11	185, 191
		5, 1-20	327, 331
		5, 13	176
		5, 19	189
		5, 2	144
		5, 21	143
		5, 21-43	182, 755
		5, 22-24	296
		5, 22-43	147, 296
		5, 25-34	147
		5, 26	188
		5, 28	190
		5, 29	144
		5, 30	144
		5, 34	174, 187
		5, 35	174, 176
		5, 35-43	147

5, 36	174	6, 45-46	148, 182
5, 39	174, 188	6, 47	148
5, 40	187	6, 49	186
5, 42	144, 190	6, 50	144, 174, 190
5, 44	186	6, 51-52	191
5, 7	174	6, 52	188, 191, 270
6, 14	269, 299, 494, 500, 514, 515, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 860, 862, 863, 866, 867, 868, 872, 873, 874, 875, 876, 881, 882, 883	6, 54	144
6, 14-16	299, 514, 862, 863, 867, 868, 872, 876	6, 56	148
6, 16	187	6, 6	145
6, 16-18	152	6, 7-13	146, 152, 756
6, 16-28	270	6, 7-32	298, 301, 311
6, 16-29	19	6, 9	189
6, 1-6a	146	7, 10	190
6, 17	190	7, 11	184
6, 17-29	33, 37, 152, 153, 226, 298, 425, 651	7, 14	143, 228, 405, 407, 410, 518, 519
6, 18	190	7, 14-15	228
6, 19	185	7, 14b-16492, 494, 518, 522, 534, 535, 587, 606, 799, 800, 805, 833, 837, 845	
6, 20	190	7, 15	174, 403, 405, 519, 522, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 799, 800, 805, 810
6, 21	34, 156, 301, 317, 318, 319, 320, 321, 363, 501, 710, 855, 858, 859, 868, 871, 873, 874, 877, 880	7, 16	174
6, 21-29	294, 363	7, 17	225, 228, 403, 405, 492, 494, 548, 549
6, 24	187	7, 18	51, 174, 403, 406, 407, 411, 492, 494, 516, 517, 518, 519, 522, 535, 548, 549, 550, 551, 552, 587, 799, 800, 801, 804, 805, 808, 810, 833, 837, 840, 842, 844, 845
6, 25	144	7, 18 b-23	549
6, 27	144	7, 18-23	18, 51, 229, 403, 492, 494, 512, 516, 517, 518, 522, 531, 534, 535, 587, 606, 785, 799, 800, 801, 804, 805, 833, 837, 840, 842, 844, 845
6, 29	238, 874, 881	7, 2	229
6, 3	174	7, 20	181, 185
6, 30	148	7, 21	190
6, 30-31	148	7, 23	174
6, 31	191	7, 24	270
6, 32-44	128, 268, 408, 499, 756	7, 25	144, 189, 191
6, 35-44	270, 616	7, 26	185
6, 36	174	7, 27	190
6, 37	187		
6, 41	128		
6, 43	128		
6, 45	144, 148		

7, 27-29	187	8, 36	191
7, 28	187	8, 37	191
7, 29	174	8, 38	191
7, 3	190	8, 5	187
7, 31	143	8, 6	128
7, 31-37	144, 182, 758	8, 8	128
7, 5	229	8, 9	185
7, 6	187	9, 11-13	204
7, 6-15	229	9, 12	187
7, 6-16	18	9, 13	189
7, 8	174	9, 14	148, 204
7, 9	24, 181	9, 14-29	148
8, 1	143, 144, 176, 183	9, 15	144
8, 10	144	9, 19	174
8, 10-12	182	9, 2	144, 147
8, 12	174	9, 20	144
8, 13	143, 148	9, 2-10	147, 204, 205
8, 13-21	148, 182, 758	9, 22	189
8, 14-21	268, 270, 407	9, 24	144, 174
8, 17	174, 267	9, 25	174, 186
8, 18	128	9, 2-8	227
8, 1-9	128, 176, 268, 408, 616, 758	9, 30	436
8, 19	128	9, 31	128, 144, 191, 226, 503
8, 19	128	9, 32	187
8, 19	176	9, 34	187, 190
8, 1a	176	9, 38	176
8, 20	128	9, 38-50	437
8, 22-26	180	9, 39	184, 187, 190
8, 25	143, 176	9, 39-50	191
8, 27 – 9, 1	502	9, 43	174
8, 27-28a	495	9, 45	174
8, 28	187	9, 47	174
8, 28-29	187	9, 50	174
8, 29	176	9, 6	190
8, 31	128, 144, 226, 503	9, 7	174
8, 33	187	9, 9	174, 226
8, 34	191	Marc 1, 7326, 327, 331, 513, 856, 861, 862, 863,	
8, 34-38	191, 679	873, 879	
8, 35	26, 184, 191, 868, 869, 874, 881		

Marc 4, 3-8 363, 364, 365, 397, 402, 492, 493,  
 497, 498, 518, 519, 520, 524, 525, 529, 534,  
 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544,  
 545, 547, 551, 555, 559, 566, 567, 587, 602,  
 786, 787, 788, 789, 801, 802, 804, 805, 833,  
 836, 837, 844, 845

***Lettre à Théodore***

p. 1, 15-16 219  
 p. 1, 15-18 220  
 p. 1, 15-20 220  
 p. 1, 18-22 220  
 p. 1, 18-26 632  
 p. 1, 19-20 219  
 p. 1, 21-22 23

***Lettre apocryphe de Jacques***

p. 1, 1 30, 224, 231, 315, 723  
 p. 1, 1 – 2, 7 140, 142, 224  
 p. 1, 12 18  
 p. 1, 14 181, 201  
 p. 1, 15 186, 201  
 p. 1, 16-20 189, 478  
 p. 1, 16-25 231  
 p. 1, 1-8 466, 473  
 p. 1, 18 189  
 p. 1, 19 201  
 p. 1, 23 18, 730  
 p. 1, 24-25 229  
 p. 1, 26 186, 201  
 p. 1, 29 186, 201  
 p. 1, 29-35 189  
 p. 1, 30-31 316  
 p. 1, 8-12 230, 315  
 p. 1, 8-16 18  
 p. 10, 1-2 182  
 p. 10, 15-16 182  
 p. 10, 22-25 175  
 p. 10, 22-26 444  
 p. 10, 29-32 175

p. 10, 32-34 175, 338  
 p. 10, 34-38 175, 320, 321, 323, 338  
 p. 10, 38 175  
 p. 10, 39 175, 338  
 p. 10, 39 – 11, 4 457, 458  
 p. 10, 6 181  
 p. 10, 6-9 175  
 p. 11, 10 187  
 p. 11, 10 – 12, 17 140  
 p. 11, 10-13 156, 255  
 p. 11, 11 – 12, 16 176  
 p. 11, 11 – 12, 17 155  
 p. 11, 11-17 175  
 p. 11, 1-3 419  
 p. 11, 17-18 175, 505, 511  
 p. 11, 18-32 175  
 p. 11, 27-29 175  
 p. 11, 29 181, 505, 640  
 p. 11, 31 181  
 p. 11, 32 181  
 p. 11, 33 181  
 p. 11, 35 192, 201  
 p. 11, 38 192, 201  
 p. 11, 4-6 156  
 p. 11, 6-10 140, 155, 232, 321  
 p. 11, 6-8 253  
 p. 11, 8 190, 201  
 p. 12, 10-15 192  
 p. 12, 11 181  
 p. 12, 12 190, 201  
 p. 12, 13-17 506, 511  
 p. 12, 14 192  
 p. 12, 15-16 176  
 p. 12, 17-18 155, 253  
 p. 12, 17-19 232  
 p. 12, 18 – 13, 25 140  
 p. 12, 18-19 321  
 p. 12, 18-22 255  
 p. 12, 19 187

p. 12, 2	185, 201	p. 14, 19 – 15, 5	176
p. 12, 20 – p. 13, 25	506	p. 14, 19-20	175, 176
p. 12, 22	192, 201	p. 14, 19-22	253
p. 12, 22-27	321, 323, 510, 528, 1047	p. 14, 19-33	186
p. 12, 22-31	34, 510, 511, 527, 528, 531, 559, 560, 562, 563	p. 14, 20	201
p. 12, 22-33	512, 513, 561, 565	p. 14, 20-22	51
p. 12, 24	201	p. 14, 22	201
p. 12, 30 – 13, 25	155	p. 14, 2-4	255
p. 12, 33-35	444	p. 14, 26	201
p. 12, 33-37	240	p. 14, 26-29	253
p. 12, 34	185, 186, 201	p. 14, 2-8	418
p. 12, 35	186, 201	p. 14, 30	190, 201
p. 12, 37-13, 1	175	p. 14, 30-31	319, 323, 366
p. 12, 5	190, 201	p. 14, 31	418
p. 12, 9	182	p. 14, 32	201
p. 13, 1	188, 201	p. 14, 34	190, 201
p. 13, 11-13	175	p. 14, 37	186, 201
p. 13, 14-15	175	p. 14, 37 – 15, 5	319, 320, 321, 323
p. 13, 17-22	175	p. 14, 37-15, 5	175
p. 13, 20	189, 201	p. 14, 6	184
p. 13, 23-25	175, 419	p. 14, 8	186, 201
p. 13, 26	186	p. 14, 8-10	255
p. 13, 26-30	419	p. 15, 10-11	254
p. 13, 26-36	35, 47, 140, 155, 158, 319, 323	p. 15, 13-16	366
p. 13, 27-31	21	p. 15, 13-22	85
p. 13, 27-36	18, 398, 399	p. 15, 16	253, 624
p. 13, 3	192, 201, 343	p. 15, 16-17	254, 624
p. 13, 36	140, 186, 402	p. 15, 23-25	366
p. 13, 36 – 14, 2	156, 402	p. 15, 23-29	418
p. 13, 36 – 15, 5	140, 155	p. 15, 26-27	254, 625
p. 13, 3-8	320, 322, 323	p. 15, 27	181
p. 13, 39	186, 343	p. 15, 28	190, 201
p. 13, 8-9	182, 675	p. 15, 29	174
p. 14, 10-14	185	p. 15, 29 – 16, 2	233, 234, 442, 623
p. 14, 11	194, 201	p. 15, 30-33	253
p. 14, 12	185, 186, 201	p. 15, 33-34	230
p. 14, 14-15	182	p. 15, 34	186
p. 14, 17	181	p. 15, 37 – 16, 2	230
		p. 15, 38-39	19

p. 15, 5 – 16, 11	140, 142, 315, 582, 604	p. 2, 17-18	173
p. 15, 5 b – 16, 11	225	p. 2, 17-19	51
p. 15, 5-28	51, 233, 316, 366	p. 2, 19-21	229, 444, 446
p. 15, 5-29	252, 442, 444, 446, 469, 473, 624	p. 2, 19-22	444
p. 15, 5-30	181	p. 2, 19-25	582
p. 15, 5-6	173, 442, 444	p. 2, 19-35	233
p. 15, 6	173, 185, 253, 469	p. 2, 2	185
p. 15, 6-7	173	p. 2, 23	186, 188, 201
p. 15, 7-9	366	p. 2, 24	446
p. 15, 8-10	173	p. 2, 26-28	174
p. 16, 10	315	p. 2, 28-33	47
p. 16, 11	343	p. 2, 28-35	234
p. 16, 12	186, 201	p. 2, 29-33	188, 677
p. 16, 12-13	449	p. 2, 29-35	47, 366, 418
p. 16, 12-30	140, 142, 224, 315	p. 2, 30-31	419
p. 16, 14	190, 201	p. 2, 32	188, 201
p. 16, 14-15	419	p. 2, 33-34	175
p. 16, 17-18	240, 348	p. 2, 33-35	47, 418, 442
p. 16, 18	192, 201	p. 2, 33-39	231
p. 16, 19.	240	p. 2, 35	419
p. 16, 20	194, 201	p. 2, 39	174
p. 16, 20-23	443	p. 2, 39 – 15, 5	140
p. 16, 23	192, 201	p. 2, 39 – 3, 38	140
p. 16, 23-25	315, 443, 506	p. 2, 39 – p. 15, 5	126, 140, 224, 315
p. 16, 2-5	443	p. 2, 39 b – 15, 5 a	225
p. 16, 2-8	193	p. 2, 39 b – 3, 38	154
p. 16, 4	185, 201	p. 2, 40 – 7, 35	321
p. 16, 5-8	140, 316	p. 2, 43	186
p. 16, 7-8	230	p. 2, 7 – p. 15, 11	441
p. 16, 8	186	p. 2, 7 b – 16, 11	224
p. 16, 8-9	230	p. 2, 7 b – 23 a	225
p. 16, 9-10	443	p. 2, 7-14	140
p. 2 40 – 7, 35	321	p. 2, 7-16	186
p. 2, 10-11	239	p. 2, 7-17	24, 229, 369, 449, 650
p. 2, 11	140	p. 2, 7-22	447
p. 2, 12-14	240	p. 2, 7-39	140, 142, 224, 315, 582, 604
p. 2, 13	240	p. 2, 8	185, 201
p. 2, 13-14	343	p. 2, 7-14	316
p. 2, 17	343, 443	p. 3, 11	194, 201

p. 3, 11-12	323	p. 4, 32 – 5, 35	176, 339
p. 3, 12-14	239	p. 4, 3-6	188
p. 3, 12-16	158, 254	p. 4, 37	185, 201
p. 3, 14	342	p. 4, 6-7	158
p. 3, 17-18	342	p. 4, 7	190, 201
p. 3, 17-24	175	p. 4, 8	194, 201
p. 3, 17-25	158	p. 4, 8-9	158
p. 3, 18-25	320, 321	p. 5, 1	182
p. 3, 24-25	175	p. 5, 14	181
p. 3, 24-27	194	p. 5, 16	181
p. 3, 25	194, 201	p. 5, 18	181
p. 3, 27-33	175	p. 5, 21-29	175
p. 3, 32-33	234	p. 5, 21-35	176
p. 3, 33-34	175	p. 5, 22 – 6, 21	176
p. 3, 35-37	47	p. 5, 25 – 6, 21	354
p. 3, 38 – 4, 2	35, 46, 140, 155, 158, 397, 399	p. 5, 28	201
p. 3, 8	47, 736	p. 5, 29	192, 201
p. 3, 8 – 4, 1	171, 175, 181	p. 5, 31	194, 201
p. 3, 8 – 4, 22	234	p. 5, 32	350
p. 3, 9-12	194	p. 5, 33	175
p. 4, 1	188, 201	p. 5, 33-34	181
p. 4, 14	194, 201, 240	p. 5, 33-35	141, 239, 339
p. 4, 18	194, 201	p. 5, 35	186
p. 4, 2	174	p. 5, 35 – 6, 1	140, 141, 155, 321
p. 4, 20	185, 201	p. 5, 35 – 6, 21	339
p. 4, 21	192, 201	p. 5, 37-38	347
p. 4, 22 – 31	156	p. 5, 38	190
p. 4, 2-22	140, 156, 366, 401, 620	p. 5, 9	181
p. 4, 22-23	321	p. 5, 9-19	340
p. 4, 22-31	24, 140, 154	p. 6, 1	174
p. 4, 23-31	194	p. 6, 10	190, 201, 343
p. 4, 25	190, 201	p. 6, 10-11	344, 351
p. 4, 2-6	419	p. 6, 11	186, 201
p. 4, 28	201	p. 6, 1-21	140
p. 4, 28 – 6, 21	156	p. 6, 12-14	347
p. 4, 28-31	141, 318, 323	p. 6, 13-14	343
p. 4, 31	174	p. 6, 14-15	351
p. 4, 31 – 5, 35	140, 155	p. 6, 14-17	340
p. 4, 31 – 5, 6	141	p. 6, 15	182



p. 6, 15-16	351	p. 6, 7	194, 201, 340
p. 6, 1-7	141	p. 6, 7-12	350
p. 6, 17	192	p. 6, 7-14	343
p. 6, 17	201	p. 6, 7-8	340
p. 6, 17	351	p. 6, 9	347
p. 6, 17-18	342, 350	p. 7, 10	343
p. 6, 18-19	240	p. 7, 10-12	175, 176, 419
p. 6, 19	341	p. 7, 10-16	157, 176
p. 6, 19-20	504	p. 7, 1-10	157, 343, 710
p. 6, 19-21	156, 176, 341, 352	p. 7, 12	188, 201
p. 6, 20-21	351	p. 7, 15	190, 201
p. 6, 21	54, 140, 141	p. 7, 1-6	175, 240
p. 6, 21 – 7, 1	156	p. 7, 17-18	176
p. 6, 21-28	54, 140, 141, 154, 156, 321	p. 7, 17-19	175
p. 6, 21-34	317, 318, 319, 320, 321	p. 7, 17-22	157, 176
p. 6, 2-21	176, 350, 366, 504	p. 7, 19	192, 201
p. 6, 2-3	351	p. 7, 22-23	157, 175, 176, 337, 505, 509, 512, 527, 528, 561
p. 6, 25	190, 201	p. 7, 22-25	15, 531, 559, 562
p. 6, 26-27	173	p. 7, 22-3534, 176, 505, 509, 511, 512, 513, 527, 528, 531, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 587, 679	
p. 6, 2-7	340, 351	p. 7, 2-3	240, 343
p. 6, 2-8	340	p. 7, 24	157, 190, 201, 321, 337, 505, 509, 511, 513, 528, 560
p. 6, 28	174	p. 7, 24-32	157
p. 6, 28 – 9, 24	54	p. 7, 3	254
p. 6, 28-30	19	p. 7, 33-35	176, 509
p. 6, 28-31	140, 141, 651	p. 7, 35 – 8, 10	176, 321, 337
p. 6, 28-34	154	p. 7, 35-38	175, 176, 505, 594
p. 6, 29-31	294, 677	p. 7, 5	343
p. 6, 3	351	p. 7, 6	189, 201
p. 6, 32	186	p. 7, 8-9	343
p. 6, 32-34	140, 141, 321	p. 8, 1	190, 201
p. 6, 34 – 11, 6	140, 171, 175, 181	p. 8, 10 – 9, 11	321, 323
p. 6, 34 – 7, 1	141, 157	p. 8, 10-11	175, 176, 323, 337, 505, 510, 527, 594
p. 6, 35	174	p. 8, 10-27	176
p. 6, 35 – 11, 6	155, 157, 337, 338		
p. 6, 3-7	190, 347		
p. 6, 38 – p. 7, 1	254		
p. 6, 5	190, 201		
p. 6, 5-7	343		
p. 6, 6-7	234, 351		

p. 8, 10-29	505, 510, 511, 512, 513, 527, 528, 531, 560, 561, 562, 563, 565, 606
p. 8, 11	190, 201
p. 8, 1-10	17, 37, 457, 458, 507
p. 8, 1-4	445
p. 8, 15	192, 201
p. 8, 16	190, 201
p. 8, 16-18	16, 513
p. 8, 16-23	321, 323, 337, 505, 562
p. 8, 16-25	34
p. 8, 23-25	337, 512, 527, 561
p. 8, 26-27	176, 337, 505
p. 8, 26-29	510
p. 8, 30-33	419
p. 8, 37	175, 254, 338, 624
p. 8, 4-10	176
p. 8, 6	254
p. 8, 6-10	21, 505
p. 8, 6-27	176
p. 8, 7	21, 508, 509
p. 9, 10-11	175, 254, 323, 338
p. 9, 11-12	175
p. 9, 13	188, 190, 201
p. 9, 16	192, 201
p. 9, 17-18	176
p. 9, 17-20	175
p. 9, 18-20	366
p. 9, 2	192, 201
p. 9, 21	181
p. 9, 24-25	458
p. 9, 24-28	175, 457, 461, 475, 476
p. 9, 26-28	458
p. 9, 29 – 10, 1	175
p. 9, 29-30	253
p. 9, 31 – p. 10, 6	182
p. 9, 32 – 15, 5	321, 323
p. 9, 32-35	323
p. 9, 4-9	320, 322, 323
p. 9, 9-18	176

### ***Stromates***

I, 1, 1, 1	54, 161, 304, 384, 438
I, 1, 1, 1 – 10, 4	304
I, 1, 1, 2	19, 288
I, 1, 1, 3	16, 177, 384
I, 1, 1, 3 – 2, 1	16, 215
I, 1, 1, 3 – 2, 2	381
I, 1, 1, 5, 1	195
I, 1, 10, 2	17
I, 1, 10, 4	249, 250, 251, 252, 254
I, 1, 11, 1	18, 37, 73, 203, 218, 221, 250, 355, 495, 498, 499, 501, 502, 512, 516, 525, 526, 533, 555, 558, 559, 578, 582, 583, 591, 598, 713, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 917, 919, 923, 929, 930, 968, 970, 1005, 1007, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1024, 1028, 1032
I, 1, 11, 1 – 12, 3	202, 203
I, 1, 11, 1 – 2, 21, 3	304
I, 1, 11, 1 – I, 2, 21, 3	495, 498, 499, 501, 502, 512, 516, 525, 526, 533, 555, 558, 559, 583, 591
I, 1, 11, 2177, 203, 495, 526, 580, 582, 585, 586, 603, 680, 887, 891, 892, 893, 894, 900, 908, 934, 936, 940, 941, 942, 954, 968, 971, 972, 973, 975, 1001, 1018, 1021, 1033, 1036	
I, 1, 11, 3203, 890, 895, 896, 897, 898, 912, 913, 955, 958, 960, 970, 975, 979, 981, 982, 1017, 1022, 1033, 1036	
I, 1, 12, 1	177, 203
I, 1, 12, 2	203, 900, 901, 954, 992, 993, 1021, 1036
I, 1, 12, 3177, 203, 355, 516, 526, 639, 888, 889, 894, 902, 911, 912, 923, 930, 934, 946, 956, 958, 994, 1012, 1013, 1014, 1022, 1024, 1027	

I, 1, 13, 2196, 889, 896, 897, 899, 923, 981, 982, 986	961, 975, 987, 998, 1014, 1017, 1018, 1027, 1033
I, 1, 14, 1 30, 73, 125, 130, 196, 221, 295, 415, 416, 495, 525, 526, 885, 886, 898, 899, 901, 910, 911, 913, 917, 919, 935, 946, 951, 985, 986, 993, 1012, 1015, 1022, 1028	I, 1, 18, 4 119 I, 1, 2, 1 177 I, 1, 2, 3 389 I, 1, 3, 4 183, 278 I, 1, 4, 1 195, 251, 278 I, 1, 4, 2 195 I, 1, 4, 3 278 I, 1, 5, 1 195, 196 I, 1, 5, 2 195 I, 1, 6, 1-3 195 I, 1, 8, 2 181 I, 1, 9, 3 188 I, 10, 46, 1 196 I, 10, 46, 4 193 I, 10, 47, 2-3 193 I, 10, 48, 1 193 I, 10, 48, 4-5 193 I, 11, 52, 1 189 I, 12, 50, 2 193 I, 12, 55, 1 – 56, 3 54, 496, 512, 525, 527, 533, 583, 591, 634 I, 12, 55, 2 189 I, 12, 56, 2 189, 888, 894, 895, 896, 913, 930, 942, 951, 975, 979, 1007 I, 12, 56, 3 189, 207, 216, 279, 285, 287, 288, 290, 291, 294, 412, 886, 891, 895, 898, 899, 903, 906, 909, 919, 960, 961, 963, 966, 971, 972, 975, 986, 1004, 1015, 1017, 1018, 1019, 1028, 1033 I, 13, 57, 1 193, 274, 276, 279, 281, 285, 286, 619, 634 I, 13, 57, 1-2 274 I, 13, 57, 1-6 276, 619, 634 I, 13, 57, 2 274, 276, 277, 278, 286, 287 I, 13, 57, 3 279, 282, 284, 287 I, 13, 57, 4 274, 276, 281, 284, 286, 287, 309 I, 13, 57, 5 281, 282, 284
I, 1, 14, 1-2 184, 196	
I, 1, 14, 2183, 184, 198, 217, 495, 731, 732, 886, 892, 899, 913, 919, 936, 951, 986, 1009, 1015, 1016, 1028	
I, 1, 14, 2-3 219, 354	
I, 1, 14, 3251, 886, 890, 891, 892, 903, 913, 919, 928, 955, 970, 973, 995, 1015, 1016, 1022, 1028, 1032, 1036	
I, 1, 15, 1 48, 54, 241, 248, 288, 398, 399, 495, 525, 617, 634, 717, 885, 892, 912, 917, 936, 1005	
I, 1, 15, 2 54, 132, 135, 138, 159, 163, 165, 167, 215, 216, 227, 241, 243, 250, 251, 496, 527, 739, 888, 894, 896, 900, 903, 904, 906, 907, 909, 930, 942, 954, 961, 963, 966, 979, 992, 996, 999, 1012, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1033, 1036	
I, 1, 15, 3 195	
I, 1, 15, 4 206, 618	
I, 1, 16, 1 206	
I, 1, 16, 2278, 888, 889, 896, 902, 923, 930, 935, 979, 994	
I, 1, 17, 2250, 495, 525, 885, 890, 891, 902, 905, 909, 917, 923, 956, 963, 972, 1001, 1019, 1033	
I, 1, 17, 3 250, 897, 905, 911, 946, 982, 997, 998	
I, 1, 17, 4250, 290, 889, 892, 898, 901, 903, 904, 908, 923, 960, 961, 973, 993, 996, 1001, 1017, 1018, 1019, 1033	
I, 1, 17, 4 – 18, 1 367	
I, 1, 18, 1 54, 119, 398, 495, 516, 570, 634, 895, 898, 899, 903, 907, 910, 911, 937, 946, 960,	

I, 13, 57, 6	274, 276, 277, 279, 281, 285, 286, 288	I, 16, 76, 4-6	283
I, 13, 58, 4	54	I, 16, 78, 2	248
I, 14, 59, 1 – 16, 80, 4	304	I, 16, 78, 5	248
I, 14, 62, 1	458, 463, 464	I, 16, 80, 5 – 20, 100, 5	304, 305, 783
I, 14, 62, 2	464	I, 17, 81, 1	305, 501, 502
I, 14, 62, 4	464	I, 17, 81, 1 – 87, 7	305, 501, 502
I, 14, 63, 2	458, 463, 464, 485	I, 17, 87, 2	305, 619
I, 14, 63, 2-3	458	I, 2, 19, 1194, 207, 495, 886, 900, 909, 919, 946, 987, 1001, 1015, 1028	
I, 14, 63, 3	464	I, 2, 20, 1 – 21, 3	54, 634
I, 14, 63, 5	458, 464	I, 2, 20, 4119, 288, 398, 495, 732, 894, 895, 898, 902, 910, 915, 929, 937, 942, 956, 960, 975, 1017, 1033	
I, 14, 63, 6	458, 464	I, 2, 20, 4 – 21, 1	292
I, 14, 63, 6 – 64, 1	464	I, 2, 21, 2207, 278, 292, 412, 886, 889, 895, 899, 900, 907, 908, 909, 911, 919, 923, 945, 946, 975, 987, 999, 1004, 1015, 1028	
I, 14, 64, 1	458, 464, 486	I, 20, 100, 4-5	305
I, 14, 64, 3	458	I, 21, 101, 1	131, 213, 304, 741, 783
I, 14, 64, 5	465	I, 21, 101, 1 – 147, 6	304, 305, 783
I, 15, 66, 1	305, 312, 313, 781	I, 21, 101, 1-2	213, 214
I, 15, 66, 2	306, 307, 312, 313, 781	I, 21, 101, 2	130, 212
I, 15, 66, 2 – I, 15, 69, 1	306	I, 21, 101, 5	130
I, 15, 67, 1	307, 312, 314	I, 21, 132, 1 – 133, 4	459
I, 15, 67, 2 – 68, 1	314	I, 21, 132, 1-3	459, 485
I, 15, 67, 3	307, 308	I, 21, 145, 1	24
I, 15, 67, 4	307, 312	I, 21, 147, 5	24
I, 15, 68, 2	307, 310, 311, 312, 313	I, 22, 148, 1 – 29, 182, 3	304, 305, 783
I, 15, 69, 1	307, 312, 313	I, 22, 148, 2	248
I, 15, 69, 4	312, 314	I, 26, 168, 4	248
I, 15, 69, 6 – 70, 1	312, 313	I, 29, 182, 3	119, 206, 216, 251, 278, 776
I, 15, 70, 2	309, 310, 312, 781	I, 3, 22, 1 – 13, 58, 4	304
I, 15, 70, 2 – 72, 3	310	I, 3, 23, 2	248, 249, 274
I, 15, 70, 4	310, 315	I, 3, 23, 3	274, 278
I, 15, 70, 6	311	I, 3, 24, 4	248
I, 15, 71, 1	310, 311, 312, 313	I, 4, 25, 4	248
I, 15, 72, 3	309, 310, 312, 315	I, 4, 27, 3	194
I, 15, 72, 4	310, 312, 313	I, 5, 28, 1	196
I, 15, 73, 1	312, 314	I, 5, 29, 7	195
I, 15, 73, 3	311, 312		
I, 15, 73, 4	311		
I, 15, 73, 5	311, 312		
I, 15, 73, 6	311, 312		

I, 5, 30, 1	188, 611	IV, 1, 1, 1 – 3, 3	132, 227, 496, 717
I, 5, 30, 3	248	IV, 1, 1, 1-2	135, 136, 160, 166
I, 5, 32, 3	248, 629	IV, 1, 1, 2	132, 133, 135, 161, 166, 168, 216
I, 5, 32, 4	194	IV, 1, 1, 3	119, 130, 132, 137, 167, 168, 216, 217, 496, 497, 775
I, 7, 38, 6	248	IV, 1, 2, 1	132, 133, 139, 162, 163, 164, 165, 216, 496, 497
I, 7, 38, 8	130	IV, 1, 2, 2	132, 163, 275, 293, 496, 497, 775
I, 8, 40, 2	177	IV, 1, 2, 3	216, 497, 775
I, 8, 41, 2	248	IV, 1, 3, 1	54, 132, 133, 138, 165, 216, 241, 496, 497, 626, 628, 631, 632
I, 14, 64, 4	458	IV, 1, 3, 1-2	54, 138
II, 1	160	IV, 1, 3, 1-3	216, 251, 626, 628, 631, 632
II, 1, 1, 1 54, 132, 133, 161, 184, 496, 502, 717, 740, 741, 742		IV, 1, 3, 2-3	139, 163
II, 1, 1, 1 – 2, 3	132, 159, 227, 496, 717	IV, 1, 3, 3	164, 496, 497, 627, 628
II, 1, 1, 1-2	132, 136, 160, 166, 167, 741, 742	IV, 1, 3, 4	135
II, 1, 2, 1	132, 137, 159, 217, 496	IV, 1, 4, 1 – 7, 4	634
II, 1, 2, 3-4	138	IV, 1, 7, 4	54
II, 1, 3, 1	68	IV, 12, 85, 2	194
II, 1, 3, 1-5	54, 634	IV, 13, 89, 1	213
II, 1, 3, 5	54	IV, 16, 100, 4	24
II, 11, 49, 3	251	IV, 2, 4, 1	120, 207, 220, 292, 398, 399, 496, 512, 516, 525, 526, 527, 533, 534, 559, 583, 591, 884, 885, 886, 889, 891, 892, 893, 895, 896, 897, 898, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 907, 908, 909, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 919, 923, 928, 994, 1005, 1007, 1008, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1028
II, 14, 61, 3	24	IV, 2, 4, 1 – 7, 4	496
II, 15, 66, 4	24	IV, 2, 4, 2	292, 525, 559, 560, 775, 885, 896, 900, 901, 904, 914, 917, 952, 954, 961, 981, 1016, 1018, 1021, 1022, 1032, 1033, 1036
II, 15, 67, 1	24	IV, 2, 4, 3	18, 21, 206, 398, 496, 527, 775, 886, 889, 895, 908, 919, 923, 945, 975, 1012, 1015, 1016, 1022, 1028
II, 2, 4, 1-3	278	IV, 2, 4, 4	119, 206
II, 2, 9, 6	248	IV, 2, 6, 2	119, 206, 525, 526, 533, 534, 583, 885, 886, 893, 905, 907, 909, 915, 916, 917,
II, 20, 108, 3	25		
II, 23, 147, 5	119, 121, 216		
II, 5, 23, 1	213		
III, 12, 81, 6	170		
III, 18, 105, 1	283		
III, 18, 106, 2	249		
III, 18, 110, 3	119, 166, 206, 216, 251, 278		
III, 3	167		
III, 3, 22, 1	213		
III, 4, 32, 2	24		
III, 5, 40, 1	213		
III, 5, 44, 5	24		
III, 6, 45, 1	24		
IV, 1, 1, 1	54, 131, 135, 184, 496, 717, 743		

919, 929, 941, 963, 966, 998, 1007, 1008,		V, 13, 84, 1	440
1013, 1015, 1016, 1018, 1019, 1020, 1021,		V, 13, 84, 2	177
1022, 1026, 1028, 1032, 1033, 1038		V, 14, 108, 2	182
IV, 2, 7, 1	119, 287, 496, 533, 534, 583, 893,	V, 14, 113, 1	178
903, 915, 916, 941, 961, 966, 967, 1018,		V, 14, 133, 7 – 141, 1	48
1020, 1021, 1033		V, 14, 141, 4	119, 206
IV, 25, 162, 2	135	V, 14, 89, 1	48, 618
IV, 3, 8, 5	173	V, 14, 95, 1	119
IV, 4, 15, 4	26	V, 14, 96, 4	182
IV, 4, 16, 3	342, 676	V, 14, 97, 1 – 98, 1	48
IV, 4, 17, 2	342, 676	V, 2, 14, 1	189, 195, 196, 248
IV, 6, 32, 3	24	V, 2, 14, 1 – 15, 3	189
V, 1, 10, 1	119	V, 2, 15, 2	189, 384
V, 1, 11, 2	195	V, 2, 15, 5	189
V, 1, 11, 3	195	V, 24, 140, 1-2	218
V, 1, 11, 4	189, 712	V, 24, 140, 2	218, 219
V, 1, 11, 5	195	V, 25, 140, 2	219
V, 1, 2, 3	202	V, 4, 19, 1	188, 569
V, 1, 2, 3 – 3, 1	202	V, 4, 19, 1–20, 1	242
V, 1, 2, 3 – 4, 1	202	V, 4, 19, 3	242, 314
V, 1, 2, 4	202	V, 4, 19, 4	242
V, 1, 2, 5	202	V, 4, 20, 1	243
V, 1, 2, 6	202	V, 4, 24, 2	314
V, 1, 3, 1	202	V, 4, 25, 1	249
V, 1, 3, 2	202	V, 5, 27, 7	183
V, 1, 3, 2 – 4, 1	202	V, 5, 28, 1	178
V, 1, 3, 3	202	V, 5, 28, 2	183
V, 1, 4, 1	202	V, 5, 31, 1	183
V, 1, 40, 1	178	V, 6, 32, 1	248, 249
V, 1, 5, 6 – 6, 1	194	V, 6, 35, 5 – 36, 4	179
V, 1, 9, 1	195	V, 6, 36, 1	173
V, 1, 9, 3	195	V, 6, 37, 1	179, 629
V, 10, 64, 1	183	V, 6, 38, 6 – 40, 2	243
V, 11, 70, 1	178	V, 8, 48, 8	177
V, 11, 70, 2	178	V, 8, 49, 1	49, 50
V, 11, 75, 2	181	V, 8, 49, 3	130, 182
V, 12, 79, 1	178	V, 8, 55, 1	249
V, 12, 81, 3	24, 181	V, 8, 55, 3	249
V, 13, 83, 1	183	V, 8, 55, 4	181

V, 9, 56, 5	182	VI, 14, 113, 2	173
VI, 1	137	VI, 14, 114, 3	25
VI, 1, 1, 1	48, 54, 69, 119, 130, 132, 133, 135, 137, 166, 184, 206, 207, 215, 235, 251, 278, 497, 717	VI, 15, 119	250, 251
VI, 1, 1, 1-3, 3	48, 235	VI, 15, 119, 1-4	250
VI, 1, 1, 1-4	132, 227, 235, 717	VI, 15, 126, 4	249
VI, 1, 1, 3	133, 184, 381	VI, 15, 130, 2	177
VI, 1, 1, 4	119, 137, 138, 162, 170, 207	VI, 15, 132, 1	173
VI, 1, 2, 1	15, 119, 169, 235, 236, 237, 398, 496, 512, 516, 525, 526, 529, 533, 552, 553, 554, 555, 558, 560, 568, 570, 583, 591, 594, 598, 599, 617, 634, 884, 886, 890, 891, 893, 894, 895, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 916, 917, 919, 940, 941, 954, 956, 960, 963, 965, 972, 986, 987, 992, 998, 1004, 1008, 1009, 1010, 1011, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1028, 1033, 1036, 1038	VI, 15, 132, 3	288
VI, 1, 2, 1-2	250	VI, 16, 140, 4	170
VI, 1, 2, 1-3	54, 170, 398, 599, 634	VI, 16, 142, 2	170
VI, 1, 2, 1-4	496	VI, 16, 143, 1	178
VI, 1, 2, 2-3	236	VI, 16, 146, 3	178
VI, 1, 2, 4	184, 236, 237, 367, 512, 529, 553, 554, 555, 560, 568, 591, 594, 598, 599, 894, 895, 897, 901, 904, 905, 906, 908, 917, 942, 961, 963, 965, 968, 975, 984, 993, 1013, 1018, 1019, 1020, 1021, 1024, 1033	VI, 16, 154, 4 – 156, 2	178
VI, 1, 2, 4-3, 3	236	VI, 17, 155, 1	178, 179
VI, 1, 3, 1	184	VI, 17, 155, 4	178
VI, 1, 3, 1-2	236	VI, 17, 160, 1	178
VI, 1, 3, 3	236	VI, 18, 166, 1	183
VI, 1, 4, 1	235	VI, 18, 168, 1	183
VI, 11, 88, 1	283	VI, 2, 10, 1	184, 467
VI, 12, 104, 3	173	VI, 2, 15, 1	189, 467
VI, 13, 106, 2	173	VI, 2, 15, 2	440
VI, 13, 106, 3	24	VI, 2, 16, 1	184, 467
VI, 13, 107, 3	178	VI, 2, 16, 2-4	467, 488
VI, 14, 108, 1	173	VI, 2, 17, 5	181
		VI, 2, 2, 4	236, 237
		VI, 2, 24, 3	181
		VI, 2, 27, 5	474
		VI, 2, 4, 1	119
		VI, 2, 4, 1 – 27, 5	184, 219
		VI, 2, 4, 3	167, 184
		VI, 2, 5, 1	54
		VI, 2, 5, 11	184
		VI, 2, 5, 2	466, 473
		VI, 2, 5, 3 – 27, 5	466, 467, 473, 475, 476, 487, 489
		VI, 2, 5, 5-6	467
		VI, 2, 7, 6	184, 467, 469
		VI, 2, 7, 7	184
		VI, 3, 28, 1	184

VI, 3, 30, 5	173	VII, 16, 97, 2	290
VI, 3, 31, 5	213	VII, 18, 110, 4132, 133, 135, 137, 161, 166, 168, 178, 417, 438, 439, 440, 496	
VI, 3, 32, 1	248	VII, 18, 111, 1 54, 119, 291, 292, 398, 412, 439, 440, 496, 512, 525, 526, 529, 533, 534, 552, 553, 554, 555, 557, 558, 560, 568, 570, 583, 591, 594, 634, 884, 885, 889, 891, 892, 895, 898, 900, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 914, 915, 916, 917, 918, 936, 965, 967, 968, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1034, 1035	
VI, 3, 32, 3 – 34, 3	48	VII, 18, 111, 1-2	54, 634
VI, 3, 32, 4	249	VII, 18, 111, 1-3	291, 292, 294, 367, 398, 439, 440
VI, 4, 35, 1	167, 184	VII, 18, 111, 1-4	496
VI, 4, 35, 2 – 38, 1	166	VII, 18, 111, 2291, 292, 439, 529, 553, 554, 555, 560, 568, 591, 903, 906, 907, 908, 917, 962, 966, 968, 1000, 1018, 1019, 1021, 1035	
VI, 4, 35, 2 – 38, 12	48	VII, 18, 111, 2-3	292
VI, 4, 38, 1-12	166, 167	VII, 18, 111, 3119, 170, 292, 529, 553, 558, 613, 891, 895, 898, 900, 904, 905, 906, 907, 908, 914, 916, 917, 952, 961, 963, 964, 972, 976, 987, 996, 999, 1002, 1008, 1010, 1011, 1017, 1019, 1033, 1036	
VI, 5, 39, 1	48, 167, 184	VII, 18, 111, 4119, 168, 435, 438, 439, 440, 441, 451, 496, 558, 650, 717, 719	
VI, 6, 39, 4	243	VII, 4, 27, 6	241
VI, 6, 40, 1	244	VII, 7, 38, 1 – 14, 88, 7	314
VI, 6, 45, 5	119	VII, 7, 41, 3	214
VI, 8, 66, 2	178	VII, 9, 52, 1 – 53, 6	314
VI, 9, 79, 1	179	VIII, 1, 1, 1 – 8, 24	161, 162, 164
VI, 9, 79, 1 – 11, 94, 5	179	vIII, 1, 1, 1 – 8, 24, 6	161
VII 18, 111, 3	68	VIII, 9, 25, 1	164
VII, 1, 1, 1	184, 214, 496, 498	VIII, 9, 25, 1-33, 9	164
VII, 1, 1, 1 – 3, 21, 4	314	VIII, 9, 33, 9	164
VII, 1, 1, 1-6	496, 498		
VII, 1, 1, 3	213		
VII, 1, 2, 1	214, 498		
VII, 1, 2, 2	290		
VII, 10, 57, 5	85		
VII, 10, 59, 7	131, 159, 169		
VII, 14, 88, 7	214		
VII, 15 89, 1	162		
VII, 15, 89, 1 119, 131, 132, 162, 168, 214, 441, 496, 497, 717, 719, 889, 923			
VII, 15, 89, 1 – 18, 110, 3	314		
VII, 16, 96, 2	120, 289, 290		
VII, 16, 96, 2-4	289, 369		
VII, 16, 96, 3	289		
VII, 16, 96, 4	120		



# **Bibliographie**



## 1. Sources

### A. Textes du corpus

#### a. Pour l'Évangile selon Marc

Aland, Barbara, Aland, Kurt *et alii*, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27<sup>e</sup> édition révisée, 1993.

Aland, Barbara ; Aland, Kurt *et alii*, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, 28<sup>e</sup> édition révisée.

*The Vulgate Bible: Douay-Rheims translation. 6. The New Testament*, texte édité par Angela M. Kinney, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2013.

Pour la *Vetus Latina*, texte édité par Jean-Claude Haelewyck – *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. 17. Evangelium secundum Marcum*, Fribourg, Herder, 2013.

Pour les extraits de l'Évangile plus spirituel selon Marc : Smith, Morton, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard, Harvard University Press, 1973.

#### b. Pour la Lettre apocryphe de Jacques

Kirchner, Dankwart, *Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag Hammadi-Codex I, neu herausgegeben und kommentiert*, thèse de l'Alexander von Humboldt Universität, Berlin, 1977, Berlin, Akademie-Verlag, 1989.

Michel Malinine *et al.*, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag, 1968.

Robinson, James M. (dir.), *Facsimile Edition of the Nag Hammadi codices. Codex I*, Leyde, Brill, 1977.

Rouleau, Donald, « L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2) », première partie de Donald Rouleau et Louise Roy, *L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2). L'Acte de Pierre (BG 4)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987.

Williams, Francis E., « The Apocryphon of James (Introduction and Translation) » in James M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leyden, Brill, 1978, p. 13-53.

### c. Pour Clément d'Alexandrie

*Protreptique et Pédagogie* dans Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus I*, Leipzig, J. C. Hinrichs, première édition en 1905, troisième édition revue par Ursula Treu en 1972

*Protreptique*, texte édité par Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1942.

*Stromates* dans Klotz, Reinhold, *Titi Flavi Clementis Alexandrini operum omnium*, Leipzig, Schwickert, 1831-1834.

*Stromates I-VI* dans Stählin, Otto, *Clemens Alexandrinus. Zweiter Band., Stromata Buch I-VI*, édition revue par Ludwig Früchtel, Berlin, Akademie-Verlag, 1985 (réédition).

*Stromates VII-VIII* dans Stählin, Otto, *Clemens Alexandrinus. Dritter Band. Stromata Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto. Eglogae prophetae qui sdives salvetur. Fragmente*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909.

Index pour les *Stromates* dans Stählin, Otto et Ursula Treu, *Clemens Alexandrinus. 4. Register. 1. Zitatenregister, Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister*, Berlin, Akademie-Verlag, 1980, seconde édition (1<sup>ère</sup> édition en 1936).

*Stromate I*, texte édité par Otto Stählin et traduit par Marcel Caster, Paris, Éditions du Cerf, 1951.

*Stromate II*, texte édité par Otto Stählin et traduit par Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1954.

*Stromate III*, texte édité par Otto Stählin, Ludwig Früchtel et Ursula Treu, revu par Patrick Descourtieux et Alain Le Boulluec et traduit par Marcel Caster, traduction revue par Claude Mondésert, Patrick Descourtieux, Alain Le Boulluec et Yves Tissot, Paris, Éditions du Cerf, 2020.

*Stromate IV*, texte édité par Annewies van den Hoek et traduit par Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

*Stromate V*, texte édité par Alain Le Boulluec et traduit par Pierre Voulet, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

*Stromate VI*, texte édité et traduit par Patrick Descourtieux, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

*Stromate VII*, texte édité et traduit par Alain Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

*Le Pédagogue. Livre I*, texte établi par Otto Stählin, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou et traduction de Marguerite Harl, Paris, Éditions du Cerf, 1960.

*Quel riche sera sauvé ?*, texte édité par Wilhelm Stählin et Ludwig Früchte, traduction par Patrick Descourtieux, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

Pour la *Lettre à Théodore* : Smith, Morton, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard, Harvard University Press, 1973.

## **B. Autres sources textuelles**

### **a. Autres textes bibliques**

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Biblgesellschaft, 1997, 5<sup>e</sup> édition.

*La Bible*, texte édité et traduit par André Chouraqui, Paris, Desclée De Brouwer, 1987.

*La Bible : version Louis Segond 1910. Traduction d'après les textes originaux hébreux et grecs*, Grézieu-la-Varenne, Association « Viens et vois », 1989.

*La Bible Traduction Œcuménique*, Paris, Éditions du Cerf et Société Biblique Française Bibli'O, 2010.

*Bible - Traduction officielle liturgique française*, Paris, Mame, 2013.

*The Holy Bible King James Version: 1611 Edition*, Peabody, Hendrickson Publishers Inc, 2003.

### **Bible grecque :**

#### *Genèse :*

- Édition : texte édité par John Williams Wevers dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. 1. Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Traduction : texte traduit par Marguerite Harl dans *La Bible d'Alexandrie 1. La Genèse*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

#### *Exode :*

- Édition : texte édité par John William Wevers dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 2/1. Exodus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Traduction : texte traduit par Alain Le Boulluec et Pierre Sandevor dans *La Bible d'Alexandrie 2. L'Exode*. Paris, Éditions du Cerf, 1989.

#### *Lévitique*

- Édition : texte édité par John William Wevers et Udo Quast dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum, 2/2. Leviticus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Traduction : texte traduit par Paul Harlé et Didier Pralon dans *La Bible d'Alexandrie 3. Le Lévitique*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

*Nombres :*

- Édition : texte édité par John William Wevers et Udo Quast dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. III, 1, Numeri*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Traduction : texte traduit par Gilles Dorival dans *La Bible d'Alexandrie 4. Les Nombres*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

*Deutéronome :*

- Édition : texte édité par John Willam Wevers dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. III, 2, Deuteronomium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Traduction : texte traduit par Cécile Dogniez et Marguerite Harl dans *La Bible d'Alexandrie 5. Le Deutéronome*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

*Josué :*

- Édition : texte édité par Alan England Brooke dans *The Old Testament in Greek. 1,4. Vol 1. The Octateuch ; Pt. 4, Joshua, Judges, and Ruth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917.
- Traduction : texte traduit par Jacqueline Moatti-Fine, dans *La Bible d'Alexandrie 6. Jésus (Josué)*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

*Juges :*

- Édition : texte édité par Alan England Brooke dans *The Old Testament in Greek. 1,4. Vol 1. The Octateuch ; Pt. 4, Joshua, Judges, and Ruth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917.
- Traduction : texte traduit par Paul Harlé dans *La Bible d'Alexandrie 7. Le Juges*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

*Livres des Règles :*

- Édition : texte édité par Henry Barclay Swete dans *The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. 1. Genesis-IV Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.

Pour le *Premier livre des Règles*, texte édité par Anneli Aejmelaeus dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, à paraître.

Pour le *Troisième livre des Règles*, texte édité par Julio Trebolle Barrera et Pablo A. Torijano dans *Septuaginta: Vetus Testamentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, à paraître.

- Traduction : *Premier livre des Règles* traduit par Michel Lestienne et Bernard Grillet dans *La Bible d'Alexandrie 9.1. Premier Livre des Règles*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

*Seconde livre des Chroniques :*

- Édition : texte établi par Robert Hanhart dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. VII. 2. Paralipomenon liber II*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.

*Second livre d'Esdras :*

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 8. Esdrae liber II*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
- Traduction : texte traduit par Timothy Janz dans *La Bible d'Alexandrie. 11/2. Deuxième livre d'Esdras*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

*Esther :*

- Édition : texte édité par Robert Hanhart dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. VIII, 3. Esther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Traduction : texte traduit par Claudine Cavalier dans *La Bible d'Alexandrie. 12. Esther*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

*Job :*

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 11/4. Job*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.



*Psaumes :*

- Édition : texte édité par Alfred Rahlfs, *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. X. Psalmicum Odis*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1931.

*Proverbes :*

- Édition : texte édité par Alfred Rahlfs dans *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- Traduction : Harmonville, David-Marc (d'), *La Bible d'Alexandrie. 17. Les Proverbes*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

*Sagesse :*

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 12/1. Sapientia Salomonis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

*Siracide :*

- Édition : texte établi par Joseph Ziegler dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. XII, 3. Sapientia Jesus Filii Sirach*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

*Isaïe :*

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum: Band 14: Isaias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.
- Traduction : texte traduit par Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne dans *Vision que vit Isaïe*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.

*Jérémie, Baruch, Lamentations et Lettre de Jérémie :*

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. 15. Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.

*Ezéchiel :*

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. XVI, 1. Ezechiel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.

*Daniel* :

- Édition : texte édité par Joseph Ziegler et Olivier Munnich dans *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. XVI, 2. Susanna, Daniel, Bel et Draco*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Bible copte : *Pour la version copte du Nouveau Testament, nous suivons le texte édité par George William Horner : The Coptic version of the New Testament in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic: with critical apparatus, literal English translation and register and notes of fragments, Oxford, The Clarendon Press, 1911.*

## **b. Autres textes apocryphes**

*Évangile selon Philippe*, traduction de Louis Painchaud, publiée sur le site du projet Nag Hammadi – <https://www.naghammadi.org/wp-content/uploads/2015/08/NH-II-3-Évangile-selon-Philippe.pdf>, page consultée le 3 juin 2019, à paraître en format papier – *L'Évangile selon Philippe (NH II,5)*, Louvain et Québec, Peeters et Presses de l'Université Laval.

*L'Évangile selon Thomas*, texte édité et traduit par Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Curt Till et Yassah 'Abd al Masīḥ, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

*Évangile de vérité*, texte copte édité et traduit par Michel Malinine, Henri-Charles Puech et Gilles Quispel dans Michel Malinine *et alii*, *Evangelium veritatis, codex Jung f. VIIIv-XVIv*, p. 16-32 f. XIXr-XXIIr, p. 37-43, Rascher Verlag, 1956 et *Evangelium veritatis, codex Jung f. XVIIr/f. XVIIIr*, p. 33-36, Zürich, Rascher Verlag, 1961 (Les pages 33 à 36 ayant été séparées du *Codex* et égarées, elles ont fait l'objet d'un fascicule à part une fois retrouvées.)

*Évangile de vérité*, texte traduit par Anne Pasquier sur le site du projet Nag Hammadi (<https://www.naghammadi.org/wp-content/uploads/2015/07/NH-I-3-Évangile-de-la-vérité.pdf>), page consultée le 3 juin 2019, à paraître en format papier (Louvain et Québec, Éditions Peeters et Presses de l'Université Laval).

*Histoire de l'enfance de Jésus*, traduction de Sever J. Voicu, in François Bovon et Pierre Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Gallimard, 1997, p. 189-204.

*L'Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4), suivi de Noréa (NH IX, 2)*, texte édité et traduit par Bernard Barc et Michel Roberge, Québec / Louvain, Presses de l'Université Laval / Éditions Peeters, 1980.

*La Lettre de Pierre à Philippe*, texte édité et traduit par Jacques Étienne Ménard, Québec, Presses de l'Université Laval, 1977.

*Livre des secrets de Jean*, traduction de Bernard Barc, in *Bibliothèque copte de Nag Hammadi de l'Université Laval*, (<https://www.naghammadi.org/wp-content/uploads/2015/08/NH-II-1-Livre-des-secrets-de-Jean.pdf>, page consultée le 2 septembre 2016).

*Le Pasteur d'Herma*, texte établi par Robert Joly, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

*Protévangile de Jacques*, texte grec édité par Émile de Strucker dans Émile de Strycker et Hans Quecke, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques : recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1961.

*Traité sur la résurrection*, texte établi par Jacques-Étienne Ménard dans *Le traité sur la résurrection (NH I, 4)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983.

*Traité tripartite*, texte établi par Einar Thomassen et traduit par Louis Painchaud et Einar Thomassen dans *Le Traité Tripartite (NH I, 5)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989.

### **c. Autres textes patristiques**

Augustin, *De consensu evangelistarum*, in Jacques-Paul Migne (dir.), *Patrologie latine*, Paris, 1863, XXXIV, col. 1039-123.

Ausone, *Cento nuptialis*, texte édité et traduit par Hugh Gerard Evelyn-White in *Ausonius*, Londres, William Heinemann – G. P. Putnam's sons, 1919-1921.

Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaméron*, II, 7, texte édité par Stanislas Giet, Paris, Éditions du Cerf, 1950.

Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, texte établi et traduit par Annie Jaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1971.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 1. Livres I-IV*, texte établi par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1952.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Livres V-VII*, texte établi par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1955.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, texte édité par Louis Doutreleau dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Vol. 1/2, Livre 1*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.

Justin, *Première apologie*, texte édité par Charles Munier dans Justin, *Apologie pour les chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

Justin, *Apologies*, texte édité par André Wartelle, Paris, Études augustiniennes 1987.

Marcellus Empiricus, *De medicamentis*, texte édité par Maximilien Niedermann in *Marcelli De medicamentis liber*, Berlin, Teubner, 1916.

Pseudo-Martyrius, *Discours de funérailles pour Jean Chrysostome*, texte édité par Florent Van Ommeslaeghe, dans Florent Van Ommeslaeghe, *De lijkrede voor Johannes Chrysostomos toegeschreven aan Martyrius van Antiochie*, thèse non publiée de l'Université de Louvain, 1974.

Origène, *Commentaire à l'Évangile selon Jean*, édité par Alan Brooke dans *The Commentary of Origen on S. John's Gospel: the text*, Cambridge, University Press, 1896.

Origène, *Commentaire sur saint Jean*, texte édité et traduit par Cécile Blanc, Paris, Éditions du Cerf, 1966-1992.

Théophylacte, *Enarratio in evangelium Marci*, in Jacques-Paul Migne (dir.), *Patrologie grecque*, Paris, 1864, CXXIII col. 491-682.

#### **d. Autres textes de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive**

Achille Tatius, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, texte édité et traduit par Jean-Philippe Garnaud, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Pseudo-Aelius Aristide, *Art rhétorique*, texte édité par Leohard von Spengel in *Rhetores Graeci*, Berlin, Teubner, 1854.

Pseudo-Aelius Aristide, *Art rhétorique*, texte édité et traduit par Michel Patillon in Pseudo-Aelius Aristide, *Arts rhétoriques. Tome I. Livre I. Le discours politique et Tome II. Livre II. Le discours simple*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Aélius, fragments in Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, [G. Reimer, 1879] De Gruyter, 1965 (première édition en 1879 – Berlin, G. Reimer).

Alciphron, texte édité par Rogers Allen Benner et Francis Howard Fobes in *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press et Heinemann, 1962.

Archiloque, fragments in Ernest Diehl, *Anthologia lyrica graeca. Fasc. I., Poetae elegiaci*, Leipzig, Teubner, 1954.

Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi par Pierre Louis dans Aristote, *De la génération des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Aristote, *Histoire des animaux*, texte édité par Pierre Louis dans Aristote, *Histoire des animaux. Livres VIII-X*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Aristote, *Météorologiques*, texte établi par Pierre Louis dans Aristote, *Météorologiques. Tome I : Livres I-II*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Aristote, *Poétique*, texte établi par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Aristote, *Rhétorique*, texte établi par Médéric Dufour et André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1989.

Pseudo-Aristote, *De audibilibus*, texte édité et traduit par Thomas Loveday et Edward Seymour Forster in William David Ross, Thomas Loveday et Edward Seymour Forster, Launcelot Dowdall, et Harold Henry Joachim, *The works of Aristotle. 6, Opuscula*, Oxford, Clarendon Press, 1913.

Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, texte établi par Pierre Chiron dans Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Aristoxène de Tarente, *Éléments d'harmonie*, texte édité par Henry S. Macran dans *The Harmonics of Aristoxenus*, Oxford, Clarendon Press, 1902.

Artémidore, *Onirocritique*, texte édité et traduit par Daniel E. Harris-McCoy in Artemidorus' *Oneirocritica*, Oxford, Oxford University Press, 2012Oxford, Oxford University Press, 2012

Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, livres I-IV, texte établi et traduit par René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Caïus Musonius Rufus, discours 14, *Est-ce que le mariage est un handicap pour la poursuite de la philosophie ?*, texte édité par Valéry Laurand in Valéry Laurand, *Stoïcisme et lien social : enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Chrysippe, fragments dans Hans von Arnim, *Stoicum veterum fragmenta II*, Stuttgart, Teubner, 1903.

Cicéron, *Tusculanes. Livres I-II*, texte établi par Georges Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Damascius, *Commentaire sur le Phédon*, édité par Leendert G. Westerink in *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Vol. II, Damascius*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Damascius, *Vie d'Isidore*, fragments rassemblés par Clemens Zintzen dans *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms, 1967.

Pseudo-Démétrios, *Du Style*, texte édité et traduit par Pierre Chiron, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Denys d'Halicarnasse, *Études sur les anciens orateurs*, texte édité par Germaine Aujac dans

Denys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques. T. I : Les orateurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Denys d'Halicarnasse, *Traité de l'arrangement des mots*, texte établi et traduit par Germaine Aujac et Maurice Lebel in Denys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques. Tome III. La composition stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

Denys d'Halicarnasse, *Lettre à Pompée Geminos*, texte établi par Germaine Aujac in *Opuscules rhétoriques. 5*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Livre I*, texte établi par Pierre Bertrac, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Tome III. Livre III*, texte établi par Bibiane Bommelarer, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Tome XIII. Livre XVIII*, texte établi par Paul Goukowsky, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, texte édité par Miroslav Marcovich in *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Berlin, Teubner, 1999-2002.

Éphore, fragments, in Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leyde, Brill, 1923-1958.

Euclide, *Les éléments. I. Livres I-IV. Géométrie plane*, traduction de Bernard Vitrac, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Euripide, fragments in Johann August Nauck et Richard Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Volume V : Euripides*, Leipzig, Teubner, 2004.

Galien, *Commentaires sur le premier livre des Épidémiques d'Hippocrate*, texte édité par Ernst Wenkebach in *Galeni In Hippocratis Epidemiarum. 2/1, Librum III*, texte édité par Ernst Wenkebach, Berlin, Academia litterarum, 1956.

Galien, *Sur l'usage des parties du corps*, texte édité par Georgius Helmreich dans *Galeni de usu partium libri XVII*, Leipzig, Teubner, 1907.

Hégésippe, fragments édités dans Cecilia Antonelli, *Les fragments des Ὑπομνήματα d'Hégésippe*, thèse de l'Université de Genève, 2012, disponible en ligne, <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:22357>, page consultée le 10 novembre 2019.

Héraclite, fragments, in Hermann Diels et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1960-1961.



Pseudo-Hermogène de Tarse, *Sur l'invention*, texte établi par Michel Patillon in *Corpus rhetoricum. 3/2. Scolies au traité « Sur l'invention » du Pseudo-Hermogène*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Hippocrate, Aphorismes, texte établi par Caroline Magdelaine dans Caroline Magdelaine, *Histoire du texte et édition critique, traduite et commentée, des Aphorismes d'Hippocrate*, thèse de l'Université de Lille, non publiée, 1996.

Homère, *Iliade* XXIII, texte établi par Paul Mazon dans Homère, *Iliade. 4. Chants XIX-XXIV*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

Homère, *Odyssée*, I-VII, texte établi par Victor Bérard dans Homère, *L'Odyssée. Tome 1 : Chants I-VII*, Paris, Presses Universitaires de France, 1924.

Homère, *Odyssée*, XIV, texte établi par Victor Bérard dans Homère, *L'Odyssée : poésie homérique. 2. Chants VIII-XV*, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Jean Stobée, *Anthologie*, texte édité par Curtius Wachsmuth et Otto Hense in *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin, Weidmann, 1974.

Julius Pollux *Onomasticon*, texte établi par Immanuel Bekker, Berlin, Friedrich Nicolai, 1846.

Lucien, *Comment il faut écrire l'Histoire*, texte établi par Karl Jacobitz dans *Luciani Samosatensis Opera*, volume II, Berlin, Teubner, 1913.

Lucien, *Dialogues des dieux*, texte établi dans *Dans les secrets des dieux*, introduction et notes d'Anne-Marie Ozanam, textes établis par Jacques Bompaire, Austin Morris Harmon et Matthew Donald Macleod, traductions d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

Lucien, *Hermitisme ou comment choisir sa philosophie*, suivi d'un essai « Sur le rire des philosophes », texte établi par Jean-Paul Dumont, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Lucrèce, *De la nature. I. Livres I-III*, texte établi par Alfred Ernout, Paris, Les Belle Lettres, 1966.

Marc-Aurèle, *Écrits pour lui-même, Tome I*, texte établi et traduit par Pierre Hadot., Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Musonius Rufus, 12<sup>e</sup> discours, texte édité par Otto Hense dans *C. Musonii Rufi reliquiae*, Berlin, Teubner, 1905, p. 63-67.

Nicomaque de Gérase, fragments édités par Daniel W. Graham dans *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Part I.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Palaiphatos, *Histoires incroyables*, texte établi par Anna Santoni dans Palaiphatos, *Storie incredibili*, Pise, ETS, 2000.

Pamphila, fragments in Karl Müller, *Fragmenta historicum graecorum*, Paris, Ambrosio Firmin Didot, 1841-1873.

Philon d'Alexandrie, *Sur les chérubins*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 3, De cherubim*, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

Philon d'Alexandrie, *Sur les sacrifices d'Abel et de Caïn*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 4, De sacrificiis Abelis et Caini*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.

Philon d'Alexandrie, *Sur les géants*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 7-8, De gigantibus ; Quod Deus sit immutabilis*, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

Philon d'Alexandrie, *Sur les fait que Dieu est sans changement*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 7-8, De gigantibus ; Quod Deus sit immutabilis*, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

Philon d'Alexandrie, *De la culture de la terre*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 9, De Agricultura*, Paris, Éditions du Cerf, 1961.

Philon d'Alexandrie, *Sur le commerce grâce au langage*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 16. De congressu eruditionis gratia*, Paris, Éditions du Cerf, 1967.

Philon d'Alexandrie, *Sur les rêves*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 19. De somniis I-II*, Paris, Éditions du Cerf, 1962.

Philon d'Alexandrie, *Sur Abraham*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 20. De Abrahamo*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.

Philon d'Alexandrie, *Des lois spéciales*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 24, De Specialibus legibus I-II*, Paris, Éditions du Cerf, 1975.

Philon d'Alexandrie, *Que tout homme bon est libre*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 28. Quod omnis probus liber sit*, Paris, Éditions du Cerf, 1974.

Philon d'Alexandrie, *Ambassade à Caius*, texte établi par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. 32. Legatio ad Caium*, Paris, Éditions du Cerf, 1972.

Philon de Byzance, *Poliorcétique*, texte édité par Hermann Diels et Erwin Schramm in *Philons Belopoiika. Viertes Buch der Mechanik*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1919.

Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, texte édité par Christopher Prestige Jones dans Philostrate, *The life of Apollonios of Tyana [1]., Books I-IV*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2005.

Phrynichos de Bithynie, *Die Ekloge des Phrynichos*, texte édité par Eitel Fischer, Berlin, De Gruyter, 1974.

Photius, *Bibliothèque. Tome II. Codices 84-185*, texte établi par René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Photius, *Bibliothèque. Tome IV. Codices 223-229*, texte établi par René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Platon, *Banquet*, texte édité par Paul Vicaire in Platon, *Œuvres complètes. Tome IV, 2<sup>e</sup> partie : Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Platon, *Critias*, le texte établi par Albert Rivaud in Platon. *Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Platon, *Euthydème*, le texte édité par Louis Méridier in Platon, *Œuvres complètes. 5/1., Ion ; Ménexène ; Euthydème*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Platon, *Hippias majeur*, texte établi par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Platon, *Ion*, texte établi et traduit par Lorenzo Ferroni, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Platon, *Lois*, texte établi par Édouard des Places dans Platon, *Œuvres complètes. 11/2. Les Lois. Livres III-VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

Platon, *Ménon*, texte édité par Maurice Croiset dans Platon, *Œuvres complètes. Tome III, 2<sup>e</sup> partie : Gorgias-Ménon*, Paris, Les Belles Lettre, 1923.

Platon, *Phèdre*, texte édité par Claude Moreschini et Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Platon, *République*, texte établi par Émile Chambry in Platon, *Œuvres complètes. 6, La République, Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1932 ; Platon, *Œuvres complètes. 7/1. La République. Livres IV-VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1931 et Platon *Œuvres complètes. 7/2. La République. Livres VIII-X*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

Platon, *Théagès*, texte établi par Joseph Souilhé in Platon, *Œuvres complètes. 13/2. Dialogues suspects : Second Alcibiade ; Hipparque ; Minos ; Les Rivaux ; Théagès ; Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Platon, *Théétète*, texte édité et traduit par Auguste Diès, in Platon, *Œuvres complètes 8/2. Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Platon, *Timée*, texte édité par Albert Rivaud, in Platon. *Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Plotin, 32<sup>e</sup> traité, texte édité et traduit par Émile Bréhier dans Plotin, *Ennéades. Tome V*, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Plotin, 32<sup>e</sup> traité, texte édité, traduit et commenté par Luciana Gabriela Eiras Coelho Soares dans le cadre de sa thèse – Plotin, « *Traité 32 (V, 5), sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont*

*pas hors de l'Intellect et sur le Bien » : introduction, traduction, commentaire et notes*, thèse de l'École pratique des hautes études, non publiée, 2009.

Plutarque, *Contre Colotès*, texte établi par Benedict Seneca Einarson et Phillip Howard De Lacy in *Plutarch. Moralia. Volume XIV*, Harvard, Harvard University Press, 1967.

Plutarque, *Manger de la viande*, texte édité par Lionello Ing dans *Plutarco, Il Cibarsi di carne*, Naples, M. D'Auria, 1999.

Plutarque, *Propos de table*, IV-VI, texte édité par François Fuhrmann in Plutarque, *Œuvres morales. 9., Propos de table. 2. Livres IV-VI*, Paris, Les Belles Lettres 1978.

Plutarque, *S'il est bon de vivre caché*, texte édité par Ulrich Berner Reinhard Feldmeier et Bernhard Heininger in *Ei kalôs eirètai to lathe biôsas = Ist « Lebe im Verborgenen » eine gute Lebensregel?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, texte établi par Yvonne Vernière, Paris, Les Belles Lettres 2010.

Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, texte établi par Christian Froidefond in Plutarque, *Œuvres morales. Tome V, 2<sup>e</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, texte établi par Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, texte édité par Marcel Cuvigny in Plutarque, *Œuvres morales. Tome XI. 1<sup>ère</sup> partie : traités 49-51*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Plutarque, *Sur le visage qui apparaît sur le disque de la lune*, texte établi sous la direction d'Alain Leroi-Gourhan, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013.

Plutarque, *Vie d'Agésilas*, texte établi par Robert Flacelière et Émile Chambry in Plutarque, *Vies. 8., Sertorius-Eumène ; Agésilas-Pompée*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Plutarque, *Vie de Caton le Jeune*, texte établi par Robert Flacelière et Émile Chambry in Plutarque, *Vies. 10. Phocion – Caton le Jeune*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

Plutarque, *Vie de Lysandre*, texte établi par Robert Flacelière et Émile Chambry dans Plutarque, *Vies. Tome VI. Pyrrhos. Marius. Lysandre. Sylla*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Plutarque, *Vie de Marcellus*, texte établi par Bernadotte Perrin in *Plutarch's Lives*, Harvard, Harvard University Press, 1917.

Pollux, *Onomasticon*, texte établi par Immanuel Bekker, Berlin, Friedrich Nicolai, 1846.

Polybe, *Histoires. Livre III*, texte édité par Jules de Foucault dans Polybe, *Histoires. Livre III*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

Polybe, *The Histories*, texte établi par Frank William Walbank et Christian Habicht, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2010-2012.

Sophocle, *Ajax*, texte établi par Alphonse Dain – *Sophocle. 2. Ajax ; Œdipe Roi ; Électre*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Sophocle, *Philoctète*, texte édité par Alphonse Dain dans Sophocle, *Tragédies. Philoctète. Œdipe à Colone*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

Strabon, *Géographie*, III-IV, texte édité par François Lasserre in Strabon, *Géographie. Tome II. Livres III-IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Strabon, *Géographie. 4. Livre VII*, texte édité et traduit par Raoul Baladié, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Strabon, *Géographie*, X, texte édité par François Lasserre in Strabon, *Géographie. Tome VII: Livre X*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Strabon, *Géographie*, XIII, texte édité par Stefan Radt dans *Strabons Geographika. 3. Buch IX-XIII*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Strabon, *Géographie*, XVII, texte édité par Benoît Laudenbach dans Strabon, *Géographie 14, Livre XVII. 1<sup>ère</sup> partie, l'Égypte et l'Éthiopie Nilotique*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Théocrite, « Les Bacchantes » (*Idylles*, 26), dans Christophe Cusset, *Les « Bacchantes » de Théocrite : textes, corps et morceaux : édition, traduction et commentaire de « l'Idylle 26 »*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Théocrite, *Idylles*, texte établi par R. J. Cholmeley dans *The Idylls of Theocritus*, Londres, G. Bell & Sons, 1901.

Théophraste, *Recherches sur les plantes. Livres III-IV*, texte édité et traduit par Suzanne Amigues, Vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, texte édité par Jacqueline de Romilly dans Thucydide, *La guerre du Péloponnèse. [Tome I]. Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

Xénophon, *Anabase*, V, texte édité par Paul Masqueray dans Xénophon, *Anabase. Tome II : Livres IV-VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Xénophon, *Mémorables*, II-III, texte édité par Michèle Bandinin dans Xénophon, *Mémorables. 2/1. Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

#### **e. Textes d'autres époques**

*Actes du monastère de Koutloumousiou (Réfutation de la chrysobulle mensongère d'Andronic II Paléologue*, texte édité par Paul Lemerle, in *Actes de Kuthumus*, Paris, Lethielleux, 1988.



Anonyme, كتاب ألف ليلة وليلة *Kitāb 'Alf Laylah wa-Laylah*, Boulaq, 1835 (1<sup>ère</sup> édition imprimée).

Anonyme, *Les Mille et Une Nuits*, texte établi et traduit par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, Paris, Gallimard, 2005.

Artaud, Antonin « Variations à propos d'un thème d'après Lewis Carroll », in Antonin Artaud, *Nouveaux écrits de Rodez*, Paris, Gallimard, 1977.

Artaud, Antonin, « Lettre du 22 septembre 1945 à Henri Parisot », in Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, tome IX, Paris, Gallimard, 1971, p. 184-189.

Artaud, Antonin, « Post-scriptum au texte L'Arve et l'Aume » (1947), in Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, tome IX, p. 174.

Bonnefoy, Yves, *Ce qui fut sans lumière*, Paris, Mercure de France, 1987.

Borges, Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Editorial Sur, 1944.

Borges, Jorge Luis Borges, « La bibliothèque de Babel », in *Fictions*, traduction par Nestor Ibarra, Paris, Gallimard, 1957 et 1965, p. 71-81.

Brecht, Bertold, *Schriften*, Berlin, Suhrkamp, 1991-1994

Buzzati, Dino, *Paura alla Scala*, Ostiglia, Mondadori, 1949.

Buzzati, Dino, *Panique à la Scala*, traduit par Michel Breitman, Paris, Robert Laffont, 2004.

Caproni, Giorgio, *Frammenti di un diario – Cronache e racconti di un viaggio in Polonia*, Gênes, San Marco dei Giustiniani, 1995.

Cervantes, Mighel (de), *El ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1605 ; traduction en française par Aline Schulman dans Mighel de Cervantes, *Don Quichotte*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Chapelain, Jean, *Lettre sur la règle des vingt-quatre heures*, in Jean Chapelain, *Opuscules critiques*, textes édités par Alfred C. Hunter, Paris, Droz, 1936.

Corneille, Pierre, *Discours de la tragédie et des moyens de la traiter selon le vraisemblable ou le nécessaire*, in Pierre Corneille, *Œuvres*, tome 1, éditées par Charles Marty-Laveaux, Paris, Hachette, 1862, p. 52-97.

Dostoïveski, Fiodor, *Les Frères Karamazov*, 1880. Première traduction en français par Ely Halpérine-Kaminsky et Charles Morice, Paris, Plon, Nourrit et C<sup>ie</sup>, 1888.

Flaubert, Gustave, « Hérodiad », *Trois Contes*, Paris, Georges Charpentier, 1877.

Flaubert, Gustave, *Madame Bovary. Mœurs de province*, Paris, Michel Lévy frères, 1857.

Galland, Antoine, *Les Mille et Une Nuits. Contes arabes. Tome premier*, La Haye, Pierre Husson 1714 ; première édition en 1704.

Gide, André, *Paludes*, in André Gide, *Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques I*, Paris, Gallimard, 2009, p. 257-326. (Première parution en 1895 – Paris, Libraire de l'art indépendant.)

Goncourt, Edmond et Jules (de), *Journal : mémoires de la vie littéraire I., 1851-1865*, Paris, Robert Laffont, 1989.

Gracq, Julien, *Lettrines 2*, Paris, José Corti, 1967.

Houellebecq, Michel, *La Carte et le Territoire*, Paris, Flammarion, 2010.

Kafka, Franz, *Der Prozess*, Berlin, Die Schmiede, 1925.

Kafka, Franz, *Le Terrier*, traduction par Dominique Miermont, Paris, Fayard, 2002.

Lamartine, Alphonse, « Le Lac », in Alphonse de Lamartine, *Méditations poétiques*, Paris, Librairie grecque-latine-allemande, 1820.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Hamburgische Dramaturgie*, in Gotthold Ephraim Lessing, *Werke 1767-1769*, texte établi par Klaus Bohnen, Francfort-sur-leMain, Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Dramaturgie de Hambourg*, traduction de Jean-Marie Valentin, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Milton, John, *Paradise Lost*, Londres, Samuel Simmons, 1667.

Nietzsche, Friedrich, « Plainte d'Ariane », « *Je suis ton labyrinthe.* », traduction de Jean-Claude Hémery, in Friedrich Nietzsche, *Dithyrambes de Dionysos*, in *id.*, *Œuvres*, Paris, R. Laffont, 1993.

Pascal, Blaise, *Pensées et opuscules*, texte édité par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897.

Pascal, Blaise, *Pensées*, texte édité par Léon Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

Perec, Georges, *La Vie mode d'emploi*, Paris, Hachette, 1978.

Pic de la Mirandole, Jean, *De la dignité de l'homme*, traduction de Yves Hersant, Paris, Éditions de L'Éclat, 1993.

Ponge, Francis, *La Fabrique du pré*, Genève, A. Skira, 1971. « Le pré » était paru en 1964 dans le numéro 6 de la revue *Tel Quel*, puis dans Francis Ponge, *Nouveau Recueil*, Paris, Gallimard, 1967.

Quiriny, Bernard, *Une collection très particulière*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

Roubaud, Jean, *Poésie etcetera : ménage*, Paris, Stock, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes. 2. La nouvelle Héloïse ; Théâtre ; Poésie ; Essais littéraires*, édition dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1990.

Roussel, Raymond, *Impressions d'Afrique*, Paris, Flammarion, 2005 (première publication à Paris, chez Alphonse Lemerre en 1910).

Roussel, Raymond, *Nouvelles impressions d'Afrique*, Paris, Alphonse Lemerre, 1932.

Roussel, Raymond, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Alphonse Lemerre, 1935.

Sturluson, Snorri, *Edda*, traduction en anglais d'Anthony Faulkes, Londres-Vermont, Dent-Charles E. Tuttle, 1997.

Thomas d'Aquin, *Chaîne d'or*, Paris, Louis Vivès, 1868.

Valéry, Paul, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in Paul Valéry, *Œuvres. 1.*, Paris, Librairie générale française, 2016.

## **C. Autres sources**

### **a. Musique**

Beethoven, Ludwig (van), *33 Variations sur une valse de Diabelli*, 1819-1823.

Cardew, Cornelius, *Autumn' 60*, 1960.

Cardew, Cornelius, *Octet' 61*, 1961.

Cardew, Cornelius, *Treatise*, 1963-1967.

Moondog, *H'art Songs*, 1978.

## **b. Cinématographie**

Godard, Jean-Luc, *À bout de souffle*, SNC, Imperia Films et Les Productions Georges de Beauregard, 1960.

Herzog, Werner, *Aguirre. Der Zorn Gottes* de Werner Herzog, Werner Herzog Filmproduktion, 1972.

Nicloux, Guillaume, *L'enlèvement de Michel Houellebecq*, Les Films du Worso, Arte France, 2014.

Rossif, Frédéric, *De Nuremberg à Nuremberg*, Production Antenne 2, 1989.

Ruiz, Raoul, *L'Hypothèse du tableau volé*, Institut national de l'audiovisuel, 1979.

Trier, Lars (von) *Idioterne*, 3 Emme Cinematografica, Argus Film Produktie, Canal + (France), Danmarks radio, CoBo Fonds, Les Sept Cinéma, Liberator Productions, Nordisk Films, October Films, Rai Cinemafiction, SVT Drama, VPRO Television, Zentropa Entertainments, Zweites Deutsches Fernsehen, Arte, 1998.

Vinterberg, Thomas *Festen*, Nordisk Film - & TV-Fond, Nimbus Films ApS, Danmarks radio, SVT Drama, 1998.

Wachowski, Andy et Larry Wachowski, *Matrix*, Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Silver Pictures, NPV Entertainment et Heineken Branded Entertainment, 1999.

Wachowski, Andy et Larry Wachowski, *Matrix Reloaded*, Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Silver Pictures, NPV Entertainment et Heineken Branded Entertainment, 2003.

Wachowski, Andy et Larry Wachowski, *Matrix Revolutions*, Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Silver Pictures, NPV Entertainment et Heineken Branded Entertainment, 2003.

### **c. Narrations graphiques**

Moore, Alan, Dave Gibbons et John Higgins, *Watchmen*, New York, DC Comics, 1986-1987.

## **2. Études**

### **A. Études sur les textes du corpus**

#### **a. Études sur l'Évangile selon Marc**

Aland, Kurt, « Der Schluss des Markusevangeliums » in M. Sabbe (dir.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Louvain, Leuven University Press, 1974, seconde édition augmentée d'une note additionnelle en 1988

Almeida, Yvan, *L'Opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle, herméneutique du discours religieux*, Louvain et Paris, Peeters et Éditions du Cerf, 1978.

Bastit-Kalinowska, Agnès, « L'apologue synoptique du "Fort ligoté" (Mt 12, 29 et par.) dans la théologie d'Irénée et la première littérature chrétienne », *Laval théologique et philosophique*, 70, 2, 2014, p. 291-314.

Boismard, Marie-Émile, *L'évangile de Marc. Sa préhistoire*, Pendé, Gabalda, 1994.

Bonneau, Guy, *Stratégies rédactionnelles et fonctions communautaires de l'Évangile de Marc*, Pendé, Gabalda, 2001.

Boring, Eugene, *Mark. A Commentary*, Louisville, John Knox Press, 2006.

Botha, Pieter J. J., « Mark's Story as Oral Traditional Literature: Rethinking the Transmission of Some Traditions about Jesus », *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 47, 1991, p. 304-331.

Botha, Pieter J. J., « The Gospel of Mark, Orality Studies and Performance Criticism. Opening Windows on Jesus Traditions », *Religion and Theology*, 25, 3-4, 2018, p. 350-393.

Botner, Max, « Has Jesus Read What David Did? Probing Problems in Mark 2:25-26 », *The Journal of Theological Studies*, 69, 2, 2018, p. 484-499.

Burridge, Richard A., *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004 (seconde édition ; première édition en 1992).

Clark Wire, Antoinette, *The Case for Mark Composed in Performance*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011.

Collins, Adela Yarbro, *Mark. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.

Crawford Burkitt, F. « The Historical Character of the Gospel of Mark », *The American Journal of Theology*, 15, 2, 1911, p. 169-193.

Cuvillier, Elian, *Le concept de parabolè dans le second évangile. Son arrière-plan littéraire, sa signification dans le cadre de la rédaction marcienne, son utilisation dans la tradition de Jésus*, Pendé, Gabalda, 1993.

Cuvillier, Elian, *L'Évangile de Marc. Traduction et lecture*, Genève-Piars, Bayard-Labor et Fides, 2002.

Cuvillier, Élian, « La résurrection dans l'évangile de Marc ou : La finale courte... et puis avant ? » in Daniel Marguerat (dir.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 105-122.

Dart, John, *Decoding Mark*, Londres, Bloomsbury Academic, 2003.

Edwards, James R., « Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives », *Novum Testamentum*, 1989.

Elliott, James Keith, « The Endings of Mark's Gospel and the Presentation of the Variants in the Marc Multilingue Edition », in Christian-Bernard Amphoux et James Keith Elliott (dir.), *Textual Research on the Psalms and the Gospels. Papers from the Tbilisi Colloquium on the Editing and History of Biblical Manuscripts*, Leyde, Brill, 2007, p. 113-124.

Focant, Camille, « La recontextualisation d'Is 6,9-10 en Mc 4,10-12, ou un exemple de non-citation », in Christopher Tuckett (dir.), *The Scriptures in the Gospels*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 143-175.

Focant, Camille, « L'ultime prière du pourquoi. Relecture du Ps 22(21) dans le récit de la Passion de Marc » in Jean-Marie Auwers et André Wénin (dir.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999, p. 287-306.

Focant, Camille, *L'évangile selon Marc*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

Fowler, Robert M., « Figuring Mark's Reader », in Janice Capel Anderson et Stephen D. Moore (dir.), *Mark and Method. New approaches in biblical studies*, Minneapolis, Fortress Press, 2<sup>e</sup> édition, 2008, p. 59-93.

France, Richard Thomas, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle, The Paternoster Press, 2002.

Gagné, André, « De l'intentio operis à l'intention lectoris. Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de Gérasa (Mc 5, 1-20) », *Théologiques*, 12, 1/2, 2004, p. 213-232.



Goguel, Maurice, *L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc : Essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile*, Paris, E. Leroux, 1909.

Gourgues, Michel, *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu. D'amont en aval*, Montréal, Médiaspaul Canada, 1999.

Healy, Mary, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

Hester, David W., *Does Mark 16 :9-20 Belong in the New Testament?*, Eugene, Wipf & Stock, 2015.

Horsley, Richard A., *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*, Louisville, Westminster John Knox, 2001.

Horst, Pieter Willem van der, « Can a Book End with γάρ ? A Note on Mark XVI, 8 », *Journal of Theological Studies*, 23, 1972, p. 121-124.

Hug, Joseph, *La finale de l'évangile de Marc (Mc, 16, 9-20)*, Pendé, Gabalda, 1978.

Iersel, Bas (van), *Reading Mark*, traduit du néerlandais par W. H. Bisscheroux, Londres, Bloomsbury – T & T Clark, 1989.

Iersel, Bas (van), *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

Joachim Jeremias, « Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sämann (Mark IV, 3-8) », *New Testament Studies* 13, 1966-19667, p. 48-53.

Köster, Helmut, « History and Development of Mark's Gospel (From Mark to *Secret Mark* and "Canonical" Mark) », in Bruce Corley (dir.), *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, Macon, Mercer University Press, 1983, p. 35-57.

Köster, Helmut, « Seminar Dialogue With Helmut Koester », in Bruce Corley (dir.), *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, Macon, Mercer University Press, 1983, p. 59-85.

Lamarche, Paul, *Évangile de Marc. Commentaire.*, Pendé, Gabalda, 1996.

Lane, William L., *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.

Loisy, Alfred, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Émile Nourry, 1912.

Marcus, Joel, « Blanks and Gaps in the Markan Parable of the Sower », *Biblical Interpretation*, 5, 3, 1997, p. 247-261.

Massa, Dieter, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*, Halle, Francke, 2000.

Meynet, Roland, « Présupposés de l'analyse rhétorique, avec une application à Mc 10,13-52 », in Claude Coulot (dir.), *Exégèse et Herméneutique. Comment lire la Bible ?*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 69-111.

Meynet, Roland, *L'évangile selon Marc*, Pendé, Gabalda, 2014.

Moloney, Francis J., *The Gospel of Mark : A Commentary*, Peabody, Hendrickson Pub, 2002.

Neyrinck, Frans, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Louvain, Leuven University Press, 1973.

Paris, Antoine, « Inside the Parables: Inside and Outside in the *Apocryphon of James* and in the First In-Parables Speech of *Mark* », dans Lorenzo DiTommaso et Gerbern S. Oegema (dir.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back*, New York, Bloomsbury, 2016, p. 301-316.

Paris, Antoine, « Entre paroles étrangères et paroles assimilées : la rupture entre judaïsme et christianisme dans l'Évangile selon Marc », in *Cahiers du Centre interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues et Arts*, 47, à paraître.

Peabody, David, « The Late Secondary Redaction of Mark's Gospel and the Griesbach Hypothesis: a Response to Helmut Koester », in Bruce Corley (dir.), *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, Macon, Mercer University Press, 1983, p. 87-132).

Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium, Teil 2 : Kommentar zu Kap. 8,27 – 16,20*, Weimar, Herder, 1977.

Petersen, Norman R., « When is the end not the end? Literary reflections on the ending of Mark's narrative », *Interpretation*, 34, 1980, p. 151-166.

Petersen, William L., « Canonicité, autorité ecclésiastique et *Diatessaron* de Tatien » in *Les canons du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Gabriella Aragione, Éric Junod et Enrico Norelli (dir.), Genève, Labor et Fides, 2005, p. 87-115.

Piovanelli, Pierluigi, « L'évangile secret de Marc trente-trois ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques », *Revue biblique*, 114, 2007, p. 52-72 et 237-254.

Raisanen, Heikki, *The « Messianic Secret » in Mark*, Edinburgh, T&T Clark, 1990.

Rhoads, David, « Social Criticism. Crossing Boundaries. » in Janice Capel Anderson et Stephen D. Moore (dir.), *Mark and Method, New approaches in biblical studies*, Minneapolis, Fortress Press 2008, 2<sup>e</sup> édition [1<sup>ère</sup> édition en 1992], p 145-179.

Ska, Jean-Louis, « Les vertus de la méthode historico-critique », *Nouvelle revue théologique*, 131, 4, 2009, p. 705-727.

Smith, Abraham, « Making Mark » in Janice Capel Anderson et Stephen D. Moore (dir.), *Mark and Method, New approaches in biblical studies*, Minneapolis, Fortress Press, 2<sup>e</sup> édition, 2008, p 181-209.

Standaert, Benoît, *L'Évangile de Marc. Traduction et lecture*, Paris, Bayard/Labor et Fides, 2002.

Stein, Robert H., *Mark*, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2008.

Taylor, Vincent, *The Gospel according to St Mark*, Londres, Macmillan, 1966.

Trocme, Étienne, *L'évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000.

Witherington, Ben, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Yarbro Collins, Adela, *Mark. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.

## **b. Études sur la *Lettre apocryphe de Jacques***

Brakke, David, « Parables and Plain Speech in the Fourth Gospel and the Apocryphon of James », *Journal of Early Christian Studies*, 7, 2, 1999, p. 187-218.

Brown, Scott Kent, *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic and Catholic Christianity in the Early Period through an Investigation of the Traditions about the Lord's Brother*, thèse de la Brown University, 1972.

Hedrick, Charles W., « Kingdom Sayings and Parables of Jesus in the Apocryphon of James », *New Testament Studies*, 29, 1983, p. 1-24.

Kirchner, Dankwart, *Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag Hammadi-Codex I, neu herausgegeben und kommentiert*, thèse de l'Alexander von Humboldt Universität, Berlin, 1977, Berlin, Akademie-Verlag, 1989.

Paris, Antoine, « Inside the Parables: Inside and Outside in the *Apocryphon of James* and in the First In-Parables Speech of *Mark* », dans Lorenzo DiTommaso et Gerbern S. Oegema (dir.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back*, New York, Bloomsbury, 2016, p. 301-316.

Rouleau, Donald, « L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2) », première partie de Donald Rouleau et Louise Roy, *L'Épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2). L'Acte de Pierre (BG 4)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987.

Rudolph, Kurt, « Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht », *Theologische Rundschau* 34, 1969, p. 169-175.

Schenke, Hans-Marie, « Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung », *Orientalistische Literaturzeitung*, 66, 1971, col. 117-130.

Thomassen, Einar, *The Tripartite Tractate From Nag Hammadi: A New Translation with Introduction and Commentary*, thèse de doctorat de l'Université de St Andrews, 1982, disponible en ligne (<https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2825>, page consultée le 4 juin 2019).

Unnik, Willem Cornelis (van), « The recently discovered "Gospel of Truth" and the New Testament », in Henri-Charles Puech, Gilles Quispel et Willem Cornelis van Unnik, *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, Londres-New York, Mowbray-Morehouse-Gorham Co., 1955, p. 81-129.

### c. Études sur les *Stromates*

Bergo Tremblay, Miriam, *Clement of Alexandria and the Sibyllines Oracles*, mémoire du Department of Religion de Concordia University, Québec, publication en ligne :

[https://spectrum.library.concordia.ca/978951/1/Bergo\\_Tremblay\\_MA\\_F2014.pdf](https://spectrum.library.concordia.ca/978951/1/Bergo_Tremblay_MA_F2014.pdf), page  
consultée le 23 octobre 2020.

Borella, Jean, *Lumières de la théologie mystique* de Jean Borella, Paris, L'Harmattan, 2015.

Bousset, Wilhelm, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Hildesheim, Olms, 1915.

Bucur, Bogdan Gabriel, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Leiden, Brill, 2009.

Collomp, Paul, « Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 37, 1913, p. 19-46.

Cosaert, Carl P., *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008.

den Hoek, Annewies (van) « Techniques of quotation in Clemens of Alexandria. A view of ancient literary working methods », *Vigiliae Christianae* 50, 1996, p. 223-243.

Des Places, Édouard, « Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le *III<sup>e</sup> Stromate* », *Revue des Études Grecques*, 99, 1986, p. 54-62.

Des Places, Édouard, « Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le *IV<sup>e</sup> Stromate* », *Revue des Études Anciennes*, 90, 1988, p. 389-397.

Des Places, Édouard, « Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le *V<sup>e</sup> Stromate* », *Revue des Études Anciennes*, 92, 1990, p. 109-119.

Dorival Gilles et Alain Le Boulluec, *L'Abeille et l'acier. Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Ernst, Wilhelm, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII, qui fertur*, thèse de l'Université de Göttingen, 1910.

Faye, Eugène (de), *Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Leroux, 1898.

Havrda, Matyáš, « Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata* VIII and the Question of its Source », *Vigiliae Christianae* 65, 2011, p. 343-375.

Heath, Jane, « Clement's Autobiographical Narrative as a Paradigm for Reading the *Stromateis* » ; communication lors de la XVII<sup>th</sup> International Conference on Patristic Studies, Université d'Oxford, août 2015, non publiée

Itter, Andrew C. *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leyde, Brill, 2009.

Le Boulluec, Alain, *Les Stromates. Stromate v, tome II, commentaire, bibliographie et index* Paris, Éditions du Cerf, 1981.

Le Boulluec, Alain, « L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique », in Michel Tardieu (dir.) *AAEXANAPINA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 402-417, republié dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne, op. cit.*, p. 13-26.

Le Boulluec, Alain, « La rencontre de l'hellénisme et de la "philosophie barbare" selon Clément d'Alexandrie », in Suzanne Saïd (dir.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989*, Leiden-New York, Brill, 1991, p. 233-250, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006 puis 2012 (nouvelle édition revue et corrigée), p. 77-89.

Le Boulluec, Alain, « De l'usage de titres "néotestamentaires" chez Clément d'Alexandrie », in Michel Tardieu (dir.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 190-202, repris dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006 puis 2012 (nouvelle édition revue et corrigée), p. 139-149.

Le Boulluec, Alain, « Pour qui, pourquoi, comment ? Les Stromates de Clément », in Jean-Daniel Dubois et Bernard Roussel (dir.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 23-36, republié dans Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012 – deuxième édition revue et augmentée, p. 111-123.

Le Boulluec, Alain, « Aux origines, encore, de l'"école d'Alexandrie" », *Adamantius*, 5, 1999, p. 7-36, republié Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006 puis 2012 (nouvelle édition revue et corrigée), p. 27-57.

Mees, Michael, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, Bari, Quaderni di « Vetera Christianorum » Istituto di letteratura cristiana antica-Università di Bari, 1970.

Méhat, André, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

Mondésert, Claude, *Essai sur Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1944.

Munck, Johannes, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

Nautin, Pierre, « La fin des "Stromates" et les "Hypotyposes" de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae*, 30, 4, 1976, p. 268-302.



Osborn, Eric F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Paris, Antoine, « Du larcin à la quête de vérité. Les métamorphoses du plagiat dans les Stromates », in Paloma Bravo, Sylvie Laigneau-Fontaine et Giuseppe Sangirardi (dir.), *Machines à voler les mots. Idéologies, pratiques et techniques du plagiat*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2017, p. 155-163.

Paris, Antoine, « Dismembering the truth. Pentheus' dismemberment as an image of the epitomizing dynamics in the *Stromateis* by Clement of Alexandria », in Marco Formisano et Paolo Felice Sacchi (dir.), *Unabridged. Epitome from Fragmentation to Recomposition (and back again)*, à paraître.

Pohlenz, Max, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.

Ridings, Daniel, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.

Riedweg, Christoph, *Mysterienterminologie bei Plato, Philo und Klemens von Alexandrien*, Berlin, De Gruyter, 1987.

Sanna, Ignazio, « L'argomento apologetico "Furta Graecorum" », in Marcello Bordoni (dir.), *Problemi attuali di filosofia – teologia – diritto. Studio della Pontificia Università Lateranense per il 50. della nuova sede*, Rome, Libreria Editrice Della Pontificia Università Lateranense, 1989, p. 119-143.

Such, William A., *The Abomination of Desolation in the Gospel of Mark: Its Historical Reference in Mark 13 :14 and Its Impact in the Gospel*, Lanham, University Press of America, 1999.

Tenglad, Elov, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien*, Lund, Sundquist & Emond, 1932.

Thomson, Stuart Rowley, *The Barbarian Sophist. Clement of Alexandria's Stromateis and the Second Sophistic*, thèse de doctorat du Corpus Christi College, Université d'Oxford, 2014.

## **B. Études sur d'autres œuvres**

### **a. Études sur la littérature biblique**

Aarde, Andries G. (van), « The "Third Quest" for the Historical Jesus – Where Should It Begin: With Jesus' Relationship to the Baptiser or With the Nativity Traditions? », *Neotestamentica*, 29, 2, 1995, p. 325-356.

Aejmelaeus, Anneli Pirjo Marjukka, *Parataxis in the Septuagint : a study of the renderings of the Hebrew coordinate clauses in the Greek Pentateuch*, Helsinki, Helsinki Suomen Tiedakatemia, 1982.

Allen, Leslie Christopher, *The Greek Chronicles: the relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic text*, Leyde, Brill, 1974.

Amphoux, Christian-Bernard, « L'identité et la fonction de Jean le témoin (Jn 1, 6) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 101, 1, 2017, p. 31-48.

Barthélemy, Dominique, « Les traditions anciennes de division du texte biblique de la Torah », in Gilles Dorival et Olivier Munnich (dir.), *Κατὰ τοὺς σ'. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante en hommage à Marguerite Harl*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 27-51.

Bastit-Kalinowska, Agnès, « *Le champ, c'est le monde* » (*Matthieu, 13, 38*), *la lecture des évangiles dans l'Église ancienne*, document de synthèse, préparé à l'Université Paris IV – Sorbonne en vue de l'habilitation à diriger des recherches, automne 2007, non publié.

Benoît, Pierre et Marie-Émile Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français. Tome II : commentaire*, Paris Éditions du Cerf, 1972.

Billings, Bradly S., « The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22: 19b-20): A Sociological Answer to a Textual Problem », *Journal of Biblical Literature* 125, 2006, p. 507-526.

Blenkinsopp, Joseph, « The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book », in Craig C. Broyles et Craig A. Evans (dir.), *Writing & Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1997, p. 155-175.

Bolin, Thomas M., *Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

Bultmann, Rudolf, *L'Histoire de la tradition synoptique* (traduit par A. Malet), Paris, Éditions du Seuil, 1973.

Burridge, Richard A., *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004 (seconde édition).

Colin, Jean, « La Galilée de l'Évangile et les villes païennes de la Palestine », *L'Antiquité classique*, 34, 1, 1965, p. 183-192.

Cook, Johann, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997.

Cook, Johann, « Introduction » aux « Proverbs » in Collectif, *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Crossan, John Dominic, *In Parables: the Challenge of the Historical Jesus*, New York, Harper & Row, 1973.

Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991.

Delorme, Jean (dir.), *Parole – figure – parabole : recherches autour du discours parabolique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987.

Dettwiler, Andreas et Daniel Marguerat (dir.), *La source des paroles de Jésus (Q) Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008.

Flusser, David, « Le Midrach et le Nouveau Testament », in David Flusser, *Les sources juives du christianisme : une introduction*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2003, p. 87-96. (L'original est paru en hébreu en 1980.)

Funk, Robert W., *New Gospel Parallels, volume 2, John and the Other Gospels*, Minneapolis, Fortress Press, 1985, p. 218-231.

Goodacre, Mark, *The Case Against Q: Studies in Marcan Priority and the Synoptic Problem*, Salem, Trinity Press International, 2002.

Gourgues, Michel, « À la droite de Dieu ». *Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 dans le Nouveau Testament*, Pendé, Gabalda, 1978.

Grappe, Christian, *Le Royaume de Dieu : avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001.

Harl, Marguerite, « Introduction », in Marguerite Harl, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse.*, Paris Éditions du Cerf, 1986, p. 31-82.

Harl, Marguerite, *Le commencement du livre. Genèse 1-v. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, 1988.

Harl, Marguerite, « La langue de la Septante », in Gilles Dorival, Marguerite Harl et Olivier Munnich (dir.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf – Éditions du CNRS, 1988, p. 233-266.

Holladay, William L., « Was Trito-Isaiah Deutero-Isaiah after All », in Craig C. Broyles et Craig A. Evans (dir.), *Writing & Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1997, p. 193-217.

Jones, Brice, *New Testament Texts on Greek Amulets From Late Antiquity and Their Relevance for Textual Criticism*, New York, Bloomsbury, 2016.

Kelber, Werner H., *The Oral and the Written Gospel: the Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphie, Fortress Press, 1983.

Klauck, Hans-Josef, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, Aschendorff, 1978.

Kloppenborg, John S., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2000.

Kloppenborg, John S., Robinson, James M. et Hoffmann, Paul, *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis, Fortress Press, 2000.

Kloppenbourg, John S., *The Tenants in the vineyard. Ideology, economics, and agrarian conflict in Jewish Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Lauardus Duhm, Berhard, *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

Linnemann, Eta, « The lost gospel of Q – fact or fantasy? », *Trinity Journal*, 17, 1, 1996, p. 3-18.

Lund, Nils Wilhelm, *Chiasmus in the New Testament: a Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1942.

Marguerat, Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2008, 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1<sup>ère</sup> édition en 2000.

Massa, Dieter, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*, Halle, Francke, 2000.

Mellon, Christian, « La parabole. Manière de parler, manière d'entendre. », *Recherches de science religieuse*, 61, 1, 1973.

Meynet, Roland, *Initiation à la rhétorique biblique. « Qui donc est le plus grand ? »*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

Meynet Roland, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, P. Lethielleux, 2007.

Meynet, Roland, *Le Fait synoptique reconsidéré*, Rome, Gregorian Biblical Press, 2015.

Meynet, Roland, « Une nouvelle présentation de la rhétorique biblique et sémitique », *Exercices de rhétorique*, 8, 2017, <http://journals.openedition.org/rhetorique/486>, page consultée le 06 juin 2019.

Moreschini Claudio et Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. I. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000.

Paris, Antoine, « Le diable exégète. Le diable en *Matthieu* 4 : entre modèle et contre-modèle de lecteur », in Catherine Nicolas, Sylvie Thuret et Fabrice Quero (dir.), *Diabolus in littera*, actes des colloques *Diabolus in littera* (1) et (2), Université Paul Valéry – Montpellier 3, 2017 et 2018, à paraître.

Perttilä, Elina, « How to Read the Greek Text behind the Sahidic Coptic », in Anssi Voitila et Jutta Jokiranta (dir.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo Leyde*, Brill, 2008, p. 367-377.

Perttilä, Elina, *Sahidic 1 Samuel – A Daughter Version of the Septuagint 1 Reigns*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

Read-Heimerdinger, Jenny et Josep Rius-Camps, *A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke: a Comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus*, Leyde, Brill, 2014.

Reinmuth, Eckart, « Zur neutestamentlichen Paulus-Pseudepigraphie », in Nikolaus Walter, Eckart Reinmuth et Peter Lampe (dir.), *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Robinson, James M., « Logoi sophôn. On the gattung of Q », in James M. Robinson et Helmut Köster, *Trajectories through Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1971.

Robinson, James M. et Helmut Köster, *Trajectories through Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1971.

Siffer, Nathalie et Denis Friker, « Q » ou la source des paroles de Jésus, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

Tolbert, Mary Ann, *Perspectives on the Parables. An approach to multiple interpretation*, Minneapolis, Fortress Press, 1979.

Tuilier, André, « Les évangélistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l'École (διδασκαλεῖον) d'Alexandrie », *Studia Patristica*, 17, 1982, p. 738-749.

Van Hoecke, Willy, *Critique textuelle et édition critique : pratique et réflexion théorique*, Coruna, Fundacion « Pedro Barrié de la Maza », 1994.

Weisse, Christian Hermann, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, Wiesbaden, Breitkopf und Härtel, 1838.

Yamasaki, Gary, *Perspective Criticism: Point of View and Evaluative Guidance in Biblical Narrative*, Cambridge, James Clarke & Co, 2012.

## **b. Études sur la littérature apocryphe**

Cirillo, Luigi, « La christologie pneumatique de la cinquième parabole du *Pasteur d'Herma*s (Par. v, 6, 5) », *Revue de l'histoire des religions*, 184, 1, 1973, p. 25-48.

DeConick, April D., *Recovering the Original Gospel of Thomas: a History of the Gospel and its Growth*, New-York-Londres, T&T Clark International, 2005.

Funk, Wolf-Peter, « How Closely Related are the Subakhmimic Dialects? », *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 112, 1985, p. 124-139.

Funk, Robert W., *New Gospel Parallels, volume 2, John and the Other Gospels*, Minneapolis, Fortress Press, 1985.

Gagné, André, « Lire un apocryphe en synchronie. Analyse structurelle et intratextuelle du logion 22 de l'Évangile selon Thomas » dans André Gagné et Jean-François Racine (dir.), *En marge du canon : études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, p. 225-249.

Gagné, André, « What Are Scholars Saying About Gnosticism? », in Lorenzo DiTommaso et Gerbern S. Oegema (dir.), *New Vistas on Early Judaism and Christianity: From Enoch to Montreal and Back*, New York, Bloomsbury, 2016, p. 373-383.

Gathercole, Simon, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Leyde, Brill, 2014.



Grundeken, Mark, *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*, Leyde-Boston, Brill, 2015.

Kaestli, Jean-Daniel, et Marguerat, Daniel, (dir.), *Le Mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 2007 (2<sup>nd</sup>e édition).

King, Karen, *What is gnosticism?*, Harvard, Harvard University Press, 2005.

Köster, Helmut, « Gnostic writings as witnesses for the development of the sayings tradition », reprise dans Bentley Layton (dir.), *The Rediscovery of Gnosticism, vol 1*, Leiden, Brill, 1980, p. 238-261.

Köster, Helmut, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Londres-Philadelphie, SCM Press-Trinity Press International, 1990.

Layton, Benjamin, « Vision and Revision. A Gnostic View of Resurrection » in Bernard Barc (dir.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, Québec-Louvain, Presses de l'Université Laval-Éditions Peeters, 1981, p. 190-215.

Patterson, Stephen J., *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge, 1993.

Perkins, Pheme, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York, Paulist Press International, 1980.

Robinson, James M., *The Nag Hammadi Story. Vol. 1. From the Discovery to the Publication*, Leiden, Brill, 2014.

Rudolph, Kurt, « Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht », *Theologische Rundschau* 34, 1969, p. 169-175.

Schneemelcher, Wilhelm et Robert McLachlan Wilson (éd.), *New Testament Apocrypha. 1. Gospels and Related Writings*, Cambridge, J. Clarke, 1991.

Sevrin, Jean-Marie, « Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes », in Joel Delobel (dir.), *Logia. Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens*, Louvain, Peeters, 1982, p. 517-528.

Svigel, Michael J., « Trinitarism in *Didache*, *Barnabas*, and the *Shepherd*: Sketchy, Scant, or Scandalous? », *Perichoresis*, 17, 1, 2019, p. 23-40.

Vouga, François, « Mort et résurrection de Jésus dans l'Évangile de Thomas », in Louis Painchaud et Paul-Hubert Poirier (dir.), *Coptica, Gnostica, Manichaica : Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 1009-1024.

### **c. Études sur la littérature patristique**

Fédou, Michel, « La doctrine du *Logos* chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 25, 2009, p. 145-159

Gronau, Karl, *Posidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Berlin, Teubner, 1914.

Hadot, Pierre, « Réflexions sur les limites du langage à propos du "Tractatus logico-philosophicus" de Wittgenstein », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64/4, 1959, p. 469-484.

Harl, Marguerite, « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », in Franco Bolgiani (dir.), *Mistica e retorica: studi raccolti*, Florence, L.S. Olschki, 1977, p. 29-58.

Jourdan, Fabienne, « Dionysos dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2006, p. 265-282.

Lagrange, Marie-Joseph, « Origène, la critique textuelle et la tradition topographique », *Revue biblique*, 4, 4, 1895, p. 501-524.

Loehndorff, Louise, *Translation as Narrative and Translator as Active Guide: Rufinus' Process of Translating Origen's Narrative of the Soul's Descent*, thèse de doctorat de l'Université du Michigan, 2018, non publiée.

Morlet, Sébastien, « Plutarque et l'apologétique chrétienne : la place de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Pallas*, 67, 2005, p. 115-138.

Morlet, Sébastien, *Les chrétiens et la culture (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Morlet, Sébastien et Lorenzo Perrone (dir.), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire. Tome 1 : Études d'introduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Munier, Charles, « À propos des *Apologies* de Justin », *Revue des Sciences Religieuses*, 61, 4, 1987, p. 177-186.

Orbe, Antonio, *Los primeros herejes ante la persecucion*, Rome, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1956.

Ridings, Daniel, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.

Zuntz, Günther, *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Londres, Oxford University Press, 1953.

#### **d. Études sur la littérature antique**

Andres, Christian, « La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influence du *Cortesano* dans la *comedia lopesque* », *Bulletin hispanique*, 91, 2, 1989, p. 255-277.

Assaël, Jacqueline, « Tisser un chant, d'Homère à Euripide », *Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 6, 2002, p. 145-168.

Aulotte, Robert, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1965.

Blowers, Paul M., *Visions and Faces of the Tragic: the Mimesis of Tragedy and the Folly of Salvation in Early Christian Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

Cazeaux, Jacques, *La trame et la chaîne ou les Structures littéraires et l'Exégèse dans cinq des Traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1983.

Cusset, Christophe, *Les « Bacchantes » de Théocrite : textes, corps et morceaux : édition, traduction et commentaire de « l'Idylle 26 »*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Delfino, Ambaglio, « *Fra hypomnemata e storiografia* », *Athenaeum*, 68, 1990, p. 503-508.

Detienne, Marcel, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1974.

Douglas, Mary, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*, New Haven, Yale University Press, 2007.

Formisano, Marco et Paolo Felice Sacchi (dir.), *Unabridged. Epitome from Fragmentation to Recomposition (and back again)*, à paraître.

Frazier, François, « Le corpus des *Œuvres morales*, de Byzance à Amyot. Essai de synthèse », *in Pallas*, 67, 2005, p. 77-93.

Gheerbrant, Xavier, « Sens et portée d'une composition annulaire dans le prologue des *Choéphores* : élaboration de la figure d'Oreste, et source du désir de vengeance », communication lors de la XXI<sup>e</sup> rencontre du réseau thématique international sur la poésie grecque « Les trois *Électre* », organisée par Fabienne Blaise, Anne de Cremoux et Daria Francobandiera, Université Lille 3, 2011, non publiée.

Guérin, Charles, *Persona : l'élaboration d'une notion rhétorique au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.. Volume 1. Antécédents grecs et première rhétorique latine*, Paris, Vrin, 2009.

Guerrier, Olivier, « Les *Œuvres morales* de Plutarque », *Anabases Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, 3, 1, 2006, p. 261-264.

Hadot, Pierre, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

Holford-Strevens, Leofranc, *Aulus Gellius, An Antonine Scholar and His Achievement*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Ildefonse, Frédérique, « Le corps morcelé de Dionysos », *Ateliers d'anthropologie*, 46, 2019, mis en ligne le 3 juillet 2019, consulté le 19 avril 2020 (<http://journals.openedition.org/ateliers/11498>).

Jourdan, Fabienne, « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas*, 67, 2005, p. 153-174.

Lafontaine, Xavier, « La sibylle et l'"usage des plaisirs" : du corps au corpus », *Camenuae*, 17, 2017, revue en ligne : <https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/cam17lafontaine.pdf>, page consultée le 23 octobre 2020.

Lecanu, Auguste-François *Les sibylles et les livres sibyllins. Étude historique et littéraires*, Paris, Bailly, Divry et Compagnie, 1857.

Lévi-Strauss, Claude, « The Structural Study of Myth », *Journal of American Folklore*, 78, 270, 1955, p. 428-444, réédité en français : « La structure des mythes », in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 235-275.

Linforth, Ivan M., « Dismemberment of Dionysus » in *The Arts of Orpheus*, Berkeley, University of California Press, 1941, p. 307-364.

Macé, Arnaud, *Pouvoirs de l'imposture*, Paris, Éditions de Minuit, 2018.

Monbrun, Philippe, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

Monbrun, Philippe, « Homère, Pindare et Plutarque : entre musique, balistique et mantique apolliniennes. L'arc, la lyre et la Pythie ou les instruments sonores et musicaux d'Apollon. », communication dans le cadre de la journée commune Langarel / Synaesthesia, *Les voies de l'efficacité sonore : chants, musiques et action rituelle*, organisée le 20 mai 2016 à l'Université Toulouse – Jean Jaurès, non publiée.

Núñez, Loreto, « Mythes enchâssés dans un roman grec : Achille Tatius entre érudition et divertissement », *Pallas*, 78, 2008, p. 319-334.

Otterlo, Willem Anton Adolf (Van), *Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringskomposition*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1944.

Päll, Janika, « Les fonctions de l'asyndète en grec ancien », , in Marie-José Béguelin, Mathieu Avanzi et Gilles Corminboeuf (dir.), *La Parataxe. Tome 1. Entre dépendance et intégration*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 407-418.

Parris, David P., « Imitating the Parables: Allegory, Narrative and the Role of Mimesis », *Journal for the Study of the New Testament*, Sage Publications, 25, 1, 2002, p. 33-53.

Pernot, Laurent, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

Porter, James, I *The Sublime in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Schoell, Frédéric, *Histoire de la littérature grecque profane, depuis son origine jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs ; suivie d'un précis de l'histoire de la transplantation de la littérature grecque en Occident*, 2<sup>nd</sup>e édition, tome 5, Paris, Gide Fils, 1824.

Trimpi, Wesley, « The Early Metaphorical Uses of ΣΚΙΑΓΡΑΦΙΑ and ΣΚΗΝΟΓΡΑΦΙΑ », *Traditio*, 34, 1978, p. 403-413.

### e. Études sur la littérature moderne

Abraham, Bertrand, « Antonin Artaud, Lewis Carroll. Lecture, réécriture », *in Semen*, 6, 1991, p. 195-223.

Audéoud, Laurence, *Paroles de prophète. Répétitions bibliques dans Paroles Juives et Carnets 1978 d'Albert Cohen*, Bern, Peter Lang, 2007.

Bisenius-Penin, Carole « La contrainte de l'hétéroparodie dans la poétique oulipienne et post-oulipienne », *in Catherine Dousteysier-Khoze et Floriane Place-Verghnes (dir.), Poétiques de la parodie et du pastiche de 1850 à nos jours*, Bern, Peter Lang, 2006, p. 301-312.

Corradi, Federico, « L'image de l'auteur dans l'œuvre de La Fontaine », *Le Fablier. Revue des Amis de Jean de La Fontaine*, 20, 2009, p. 95-100.

Delaune, Benoît, « Un cas précis de "plagiat par anticipation" : Antonin Artaud accuse Lewis Carroll », *Acta fabula*, 10, 2, publié en février 2009 (<https://www.fabula.org/revue/document4990.php>), page consultée le 22 mars 2020.

Depaule, Jean-Charles, « La fable d'une fabrique – Ponge et son pré », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 20, 2014, p. 22-47 ; URL : <https://journals.openedition.org/gradhiva/2821?lang=fr> ; page consultée le 2 mai 2018.

Dethurens, Pascal, « De l'autorité herméneutique. L'épineux partage de l'autorité interprétative dans "Panique à la Scala" de Dino Buzzati » in Elisabeth Gavoille *et al.* (dir.), *L'autorité dans le monde des lettres*, Paris, Kimé, 2015, p. 249-267.

Dufau, Benoît, « Flaubert et Lucrèce dans la *Correspondance* : de la gentillesse à la mauvaise humeur », *Flaubert. Style/Poétique/Histoire littéraire*, mis en ligne le 3 novembre 2013, consulté le 28 mai 2020.

Houdard, Sophie, « De l'allusion obscène au théâtre de la débauche. Le palimpseste obscène de Pierre-Corneille Blessebois », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 33, 2004, par. 28, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/ccrh/242>.

Keskeméti, Judit ; Bénédicte Boudou et Martine Funro, *La France des humanistes [3]. Robert et Charles Estienne : des imprimeurs pédagogues*, Turnhout, Brepols, 2009.

Lindenberg, Judith, « Giorgio Caproni et Paul Celan. Deux figures poétiques du témoin après Auschwitz », *Revue pluridisciplinaire de la fondation Auschwitz*, 105, 2009, p. 217-228.

Magnien, Michel, « Des presses humanistes au service du vernaculaire ? Le cas Vascosan (vers 1500-1577) » in Christine Bénévent, Anne Charon, Isabelle Diu et Magalie Vène (dir.), *Passeurs de textes. Imprimeurs et libraires à l'âge de l'humanisme*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2012, p. 133-165.

Matthey, Cécile, *L'écriture hospitalière. L'espace de la croyance dans les Trois Contes de Flaubert*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2008.

Mauclair, Camille, « De Flaubert et du style », *La Semaine littéraire*, 1366, 1920, p. 109-111, repris dans repris dans Gilles Philippe, *Flaubert savait-il écrire ? Une querelle grammaticale (1919-1921)*, Grenoble, Université Stendhal, 2004, p. 125-130.

Mikail-Abud-Filho, Régis, « Hérodias et l'écriture subversive de Flaubert », *Littératures*, 74, 2016, p. 31-52 ; publication en ligne ; URL : <https://journals.openedition.org/litteratures/530?lang=fr> ; page consultée le 12 avril 2018.



Montalbetti, Christine (dir.), *Chateaubriand. La fabrique du texte*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.

Naugrette, Catherine, « De la *catharsis* au cathartique : le devenir d'une notion esthétique », *Tangence*, 88, 2008, p. 77-89.

Pater, Walter Horatio, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1893.

Proust, Marcel, « À propos du "style" de Flaubert », *La Nouvelle Revue française*, 76, 1920, p. 72-90.

Scrogam, Ron E., « The Echo of the Name "Iaokanann" in Flaubert's *Hérodiade* », *The French Review*, 71, 5, 1998, p. 775-784.

Shewring, Margaret, « "The rest is silence" : Productions of *Hamlet* and the Politics of Silence », in Marie-Thérèse John-Davies et Marie-Madeleine Martinet (dir.), *Le silence à la Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 185-194.

Valentin, Jean-Marie, « Brecht et Aristote – mais quel Aristote ? », *Études germaniques*, 250, 2, 2008, p. 185-203.

Valéry, Paul, « Au sujet du *Cimetière marin* », in Paul Valéry, *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1957, p. 1500.

#### **f. Études théâtrales et cinématographiques**

André, Emmanuelle, *Esthétique du motif. Cinéma musique peinture*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2007.

Gardiès, André, *L'Espace au cinéma*, Paris, Klincksieck, 1993.

Lévy, Jacques, « De l'espace au cinéma », *Annales de géographie*, 694, 6, 2013, p. 689-711.

Paris, Antoine, « Religion contre cinéma. Le rôle de la religion dans *La Ricotta* », *ThéoRèmes*, 10, revue en ligne. URL : <https://journals.openedition.org/theoremes/926?lang=fr#ftn17> ; page consultée le 4 novembre 2020.

### **g. Études visuelles**

Arasse, Daniel, *Histoires de peintures*, Paris, Denoël, 2004.

Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

Grabar, André *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992

Jonghe, Matthias (de), « "Jouer son propre rôle" Michel Houellebecq dans *L'enlèvement de Michel Houellebecq* », *Captures. Figures, théories et pratiques de l'imaginaire*, 2, 1, 2017, revue en ligne : <http://revuecaptures.org/article-dune-publication/«jouer-son-propre-rôle»>.

Pater, Walter Horatio, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1893.

Rolez, Anaïs, *La métaphysique dans la sculpture de Jean Tinguely : mécanique, contradiction et métamorphose comme principes générateurs*, thèse de l'Université Rennes 2, 2015.

Virenque, Naïs, *Structures arborescentes et arts de la mémoire : art, science et dévotion dans les ordres mendiants en France et en Italie du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, thèse de l'Université de Tours, soutenue en 2019, en cours de publication.

### **h. Études de musicologie**

André, Emmanuelle, *Esthétique du motif. Cinéma musique peinture*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2007.

Barthes, Roland, « Musica Practica », *L'Arc*, 40, 1970, p. 15-17, repris in Roland Barthes, *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

Caullier, Joëlle, « L'art d'interpréter la musique. Un essai d'anthropologie culturelle. », *Tumultes*, 37, 2011, p. 189-209.

Hudson, Richard, « The Folia Melodies », *Acta Musicologica*, 45, 1, 1973, p. 98-119.

Neumann, Frederick, *Ornamentation and Improvisation in Mozart*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Potter, Keith, *Four Musical Minimalists: La Monte Young, Terry Riley, Steve Reich, Philip Glass*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Schönberg, Arnold, *Fondements de la composition musicale. Manuel de composition musicale*, traduction de Denis Collins, Paris, Jean-Claude Lattès, 1987 (texte original paru en 1967).

Stanislavski, Constantin, *Работа актера над собой*, publié d'abord en anglais dans une traduction par Elizabeth Reynolds Hapgood – *An Actor Prepares*, New York, Theatre Arts, 1936, traduction en français par Elisabeth Janvier : *La Formation de l'acteur*, Paris, Édition Pygmalion, 2007.

Wolff, Christoff, « Cadenzas and styles of improvisation in Mozart's piano concertos », in, *Perspectives on Mozart Performance*, R. Larry Todd et Peter Williams (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 228-238.

### **C. Théorie littéraire**

Anokhina, Olga et Idmhand, Fatiha (dir.), *La fabrique du texte à l'épreuve de la génétique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018.

Auerbach, Erich, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke, 1946 ; traduction française par Cornelius Heim : Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968.

Bacry, Patrick, *Les Figures de style et autres procédés stylistiques*, Paris, Belin, 1992.

Bal, Mieke, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, traduction du néerlandais par Christine van Boheemen, Toronto, University of Toronto Press, 1985 (3<sup>e</sup> édition en 2009).

Bal, Mieke, « Voix/voie narrative : la voix métaphorée », *Cahiers de Narratologie* [En ligne], 10, 1, 2001, mis en ligne le 15 octobre 2014, consulté le 21 août 2019, <http://journals.openedition.org/narratologie/6909>).

Barthes, Roland, « Texte (théorie du) », in *Encyclopaedia universalis*.

Bayard, Pierre, *Le Plagiat par anticipation*, Paris, Éditions de Minuit, 2009.

Béguelin, Marie-José, « Noyaux prédicatifs juxtaposés » in Marie-José Béguelin, Mathieu Avanzi et Gilles Corminboeuf (dir.), *La Parataxe. Tome 1. Entre dépendance et intégration*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 3-33.

Black, John B. et Gordon H. Bower, « Story Understanding as Problem-Solving », *Poetics*, 9, 1980, p. 223-250.

Bleich, David, « Epistemological assumptions in the study of response » in Jane P. Tompkins, dir., *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism* Baltimore, The John Hopkins University Press, 1980, p. 134-163.

Bonhomme, Marc, « Les avatars de l'asyndète : entre rhétorique, stylistique et grammaire », in Marie-José Béguelin, Mathieu Avanzi et Gilles Corminboeuf (dir.), *La Parataxe. Tome 1. Entre dépendance et intégration*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 35-54.

Booth, Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1<sup>ère</sup> édition en 1961 ; 2<sup>nd</sup>e edition en 1982.

Booth, Wayne C. « Distance et point de vue », in Gérard Genette et Tzvetan Todorov (dir.), *Poétique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 85-113, traduction en français d'une partie de *The Rhetoric of fiction*, *op. cit.*

Cabral, Maria de Jesus Cabral, Maria Hermínia A. Laurel et Franc Schuerewegen (dir.), *Lire de près, de loin : close vs distant reading*, Paris, Garnier, 2014.

Cerquiglini, Bernard, « Variantes d'auteur et variance de copiste », in Louis Hay (dir.), *La Naissance du texte*, Paris, José Corti, 1989, p. 105-119.

Chatman, Seymour, *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Chernick, Michael, « Internal Restraints on Gezerah Shawah's Application », *The Jewish Quarterly Review*, 80, 3/4, 1990, p. 253-282.

Citton, Yves « Puissance des communautés interprétatives », in Fish, Stanley, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, traduit en français par Étienne Dobenesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 5-27.

Ciuntuc (Andriuță), Cristina, « Une nouvelle perspective sur la littérature comparée : la réflexion d'Adrian Marino », *Concordia Discors vs Discordia Concors. Researches into Comparative Literature, Contrastive Linguistics, Cross-Cultural and Translation Strategies*, 3, 2011, p. 23-40.

Coblin, Francis, « Remarques sur la notion d'anaphore », *Revue québécoise de linguistique*, 15, 1, 1985, p. 173-195.

Coignard, Anne, « Imagination et lecture selon Ingarden : La délicatesse de l'imagination », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 13, 2, 2017, p. 288-320.

Compagnon, Antoine, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

Constat, Michel, « Présentation », *Cahiers de textologie*, 2, 1988, p. 1-4.

Costadura, Edoardo, « "Réalité représentée" : la *mimesis* dans *Mimésis* d'Erich Auerbach », *Revue germanique internationale* [En ligne], 22, 2015 ; URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1552> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1552> ; page consultée le 15 octobre 2020.

Culler, Jonathan, « The Closeness of Close Reading », *ADE Bulletin*, 152, 1, 2010, p. 20-25.

Dehaene, Stanislas, « Les bases cérébrales d'une acquisition culturelle : la lecture », [https://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles\\_pdf/dehaene\\_lecture.pdf](https://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles_pdf/dehaene_lecture.pdf), page consultée le 5 juin 2020.

Delaune, Benoît, « Un cas précis de "plagiat par anticipation" : Antonin Artaud accuse Lewis Carroll », *Acta fabula*, 10, 2, publié en février 2009 (<https://www.fabula.org/revue/document4990.php>), page consultée le 22 mars 2020.

den Heuvel, Pierre (van) *Parole mot silence. Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, José Corti, 1985.

Escola, Marc, « L'autorité de l'interprète. Les fables théoriques de Stanley Fish », *Acta fabula*, 7, 1, 2008, <http://www.fabula.org/revue/document3780.php>, page consultée le 31 mars 2020.

Étiemble, René, *Ouverture(s) pour un comparatisme planétaire*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

Fish, Stanley, « Literature in the reader: affective stylistics », *New Literary History*, 2, 1, 1970, p. 123-162.

Fish, Stanley, *Self-Consuming Artifacts. The Experience of Seventeenth-Century Literature*, Berkeley, University of California Press, 1972.

Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.

Fish, Stanley, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, traduit en français par Étienne Dobenesque, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

Foucault, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, 3, 1969, p. 73-104, repris dans Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988. 1. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 817-849.

Fracassa, Ugo, *Moti di imitazione: teorie della mimesi e letteratura*, Milan, Morellini, 2020.

Frege, Gottlob, « Sens et dénotation », in Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 102-126, traduction française par Claude Imbert de Gottlob Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1982, p. 25-50.

Gauld, Christophe, « Fiction et identification : de la narration à la sémiotique contemporaine », *Cahiers de Narratologie. Analyse et théories narratives*, 35, 2019 : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02511997/document>, page consultée le 1<sup>er</sup> novembre 2020.

Gefen, Alexandre, *La mimésis. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie*, Paris, Flammarion, 2002.

Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

Genette, Gérard, *Nouveau discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Iser, Wolfgang, « The Reading Process: A Phenomenological Approach » *New Literary History*, 3, 1972.

Jenny, Laurent, *La Stratégie de la forme*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.

Kleiber, Georges, « Sens, référence et existence : que faire de l'extra-linguistique ? », *Langages*, 127, 1998, p. 9-27.

Kristeva, Julia, « La productivité dite texte », *Communications*, 11, 1968, p. 59-83.

Kristeva, Julia, « Le texte clos », in Julia Kristeva, *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 113-142.

La Fauci, Nunzio, « Paradoxes de la parataxe », in Marie-José Béguelin, Mathieu Avanzi et Gilles Corminboeuf (dir.), *La Parataxe. Tome 1. Entre dépendance et intégration*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 91-111.

Laparra, Marceline, « Les discours rapportés » en séquences romanesques longues », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, 65, 1990, p. 77-95.

Lavocat, Françoise, « Le comparatisme comme herméneutique de la défamiliarisation », article publié le 5 avril 2012 sur le site Vox Poetica ; URL : [http://www.vox-poetica.org/t/articles/lavocat2012.html#\\_ftnref1](http://www.vox-poetica.org/t/articles/lavocat2012.html#_ftnref1), page consultée le 13 avril 2016.

Lentricchia, Frank et Andrew Dubois (dir.), *Close Reading: The Reader*, Durham, Duke University Press, 2003.

Macé, Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011.



Mandler, Jean M. et Nancy S. Johnson, « Remembrance of Things Parsed : Story Structure and Recall », *Cognitive Psychology*, 9/1, 1977, p. 111-151.

Marino, Adrian, *Étiemble ou Le comparatisme militant*, Paris, Gallimard, 1982.

Marino, Adrian, *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Martel, Jacinthe et Carbonneau, Alain, « Présentation », *Études françaises*, 28, 1, 1992, p. 7-10.

Maurel-Indart, Hélène, *Petite enquête sur le plagiaire sans scrupule*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2012.

Melançon, Robert, « Le statut de l'œuvre : sur une limite de la génétique », *Études françaises*, 28, 1, 1992, p. 49-66.

Michel, Raymond, « "Il n'y a jamais que des contextes" », *Pratiques*, 151-152, 2011, p. 49-72.

Middleton, Peter, *Distant Reading: Performance, Readership, and Consumption in Contemporary Poetry*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2005.

Mitterrand, Henri, *Essais de critique génétique*, Paris, Flammarion, 1979.

Moretti, Franco, *An Atlas of the European Novel, 1800-1900*, Londres, Verso, 1998.

Moretti, Franco, *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*, Londres, Verso, 2005.

Moretti, Franco, « Style, Inc.: Reflections on Seven Thousand Titles (British Novels, 1740-1850) », *Critical Inquiry*, 36, 2009, p. 134-158.

Moretti, Franco, *Distant Reading*, Londres, Verso, 2013.

Murzilli, Nancy, « L'usage des mondes possibles en théorie de la fiction », *Revue philosophique*, 24, 2012, p. 326-351.

Pageaux, Daniel-Henri, « Littérature comparée et comparaisons », *Vox Poetica*, 2005. URL : <http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/comparaisons.htm> ; page consultée le 13 avril 2016.

Pavel, Thomas, *Fictional Worlds*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1986.

Poulet, Georges, « Criticism and the experience of interiority », in Jane P. Tompkins (dir.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, p. 41-19.

Prince, Gerald, *A Grammar of Stories*, Berlin, De Gruyter Mouton, 1973.

Reboul, Olivier, *La rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

Revaz, François, *Introduction à la narratologie. Action et narration*, Louvain, Éditions de Boek, 2009.

Rey-Debove, Josette, *Sémiotique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

Ricœur, Paul, *Lectures*, 2, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

Ronen, Ruth, *Possible Worlds in Literature Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Rosenthal, Victor, « La voix de l'intérieur », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 58, 2, 2012, p. 53-89.

Rosier, Laurence *Le Discours Rapporté, Histoire, théories, pratiques*, Paris-Bruxelles, Duculot, 1999.

Ryan, Marie-Laure, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

Ryan, Marie-Laure, « Des mondes possibles aux univers parallèles », intervention dans le cadre du séminaire « La théorie des mondes possibles : un outil pour l'analyse littéraire ? » (François Lavocat, dir.), disponible en ligne : [http://www.fabula.org/atelier.php?Des\\_mondes\\_possibles\\_aux\\_univers\\_parall%26egrave%3Bles](http://www.fabula.org/atelier.php?Des_mondes_possibles_aux_univers_parall%26egrave%3Bles) – page consultée le 28 juillet 2018.

Rydstrand, Helen, *Rhythmic modernism: mimesis and the short story*, New York – Londres, Bloomsbury, 2019.

Sarrazac, Jean-Pierre, *Dramaturgies françaises contemporaines : La Fabrique du texte*, thèse de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, non publiée, 1979.

Schaeffer, Jean-Marie, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Schotter, Vladimir, « Le "Modèle" : un support de création paradoxal en littérature », *Babel*, 25, 2012, p. 307-326.

Segal, Eyal *The Problem of Narrative Closure: How Stories Are (Not) Finished*, thèse de doctorat de l'Université de Tel Aviv, 2007, non publiée.

Segal, Eyal, « Closure in Detective Fiction », *Poetics Today*, 31, 2, 2010, p. 153-215.

Segal, Eyal, « L'école de Tel Aviv, une approche rhétorique et fonctionnaliste du récit » (traduction de l'anglais par Raphaël Baroni), in *Cahiers de Narratologie* (en ligne), 28, 2015, mis en ligne le 19 novembre 2015.

Sternberg, Meir, « Narrativity: From Objectivist to Functional Paradigm », *Poetics Today*, 31, 3, 2010, p. 507-659.

Szondi, Peter, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Paris, Éditions du Cerf, 1989.

Tisseron, Serge, « La réalité de l'expérience de fiction », *L'Homme*, 175-176, 2005, <http://journals.openedition.org/lhomme/29524>, article mis en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2007, page consultée le 28 mars 2020).

#### **D. Philosophie et psychologie**

Andoka, Florence, « Machine désirante et subjectivité dans l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », *Philosophique*, 15, 2012, p. 85-94.

Artous-Bouvet, Guillaume, « Rythmes, rhizomes, machines : la Nature répétée », in Inès Cazalas et Marik Froidefond (dir.), *Le modèle végétal dans l'imaginaire contemporain*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.

Badiou, Alain, *Le concept de modèle - Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Paris, Maspéro, 1969, réimpression avec une nouvelle préface de l'auteur : Paris, Fayard, 2007.

Benjamin, Walter, « La tâche du traducteur », in Walter Benjamin, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.

Berman, Antoine, *L'Âge de la traduction. "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2008.

Bouaziz, Smaïl et Leconte, Gauvain, « Modèles et théories – Présentation », *Implications philosophiques*, 2001 ; URL : <http://www.implications-philosophiques.org/implications-epistemologiques/sciences/modeles-et-theories/modeles-et-theories-presentation/> ; page consultée le 27 décembre 2018).

Cerquiglioni, Bernard, « Variantes d'auteur et variance de copiste », in *La Naissance du texte*, Louis Hay (dir.), Paris, José Corti, 1989, p. 105-119.

Château, Jean-Yves, « La technique. Genèse et concrétisation des objets techniques dans *Du mode d'existence des objets techniques* de Gilbert Simondon », revue en ligne *Philopsis*, publié le 27 décembre 2010, page consultée le 20 mars 2020 : [https://philopsis.fr/wp-content/uploads/2010/12/pdf\\_Technique-Simondon-Chateau.pdf](https://philopsis.fr/wp-content/uploads/2010/12/pdf_Technique-Simondon-Chateau.pdf).

Chauviré, Christiane, « La monstration, unique mode de donation de l'*a priori* chez Wittgenstein », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101/3, p. 291-301.

Constat, Michel, « Présentation », *Cahiers de textologie*, 2, 1988, p. 1-4.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Descartes, René, *Œuvres de Descartes. Correspondance*, III, textes édités par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1988.

Descartes, René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences.*, Ian Maire, 1637.

Ferraz, Silvio, « La formule de la ritournelle », *Filigrane*, 13, 2011, disponible en ligne : <https://revues.mshparisnord.fr/filigrane/index.php?id=420>, mis en ligne en janvier 2012, page

consultée le 10 avril 2020 et Anne Sauvagnargues, « Ritournelles de temps », *Chimères*, 79, 1, 2013, p. 44-59.

Geach, Peter Thomas, « Saying and Showing in Frege and Wittgenstein. », in John Vincent Canfield (dir.), *The Philosophy of Wittgenstein*, New York, Garland Publishing, 1986, p. 54-70.

Grice, H. Paul, « Logic and Conversation », in H. Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 41-58, première édition de ce texte dans Peter Cole et Jerry L. Morgan (dir.), *Syntax and Semantics, vol. 3, Speech Acts*, New York, Academic Press, 1975.

Grice, H. Paul, « Logique et conversation », in *Communications*, 30, 1979, p. 57-72 (traduction par Frédéric Berthet et Michel Bozon de H. Paul Grice, « Logic and Conversation »).

Guattari, Félix, *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, La Découverte, 1969.

Guattari, Félix, *L'inconscient machinique. Essais de psycho-analyse*, Paris, Recherches, 1979.

Guattari, Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.

Guérault, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

Jeanrond, Werner G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Paris, Éditions du Cerf, 1995 (traduction de l'anglais par Pierre-Loup Lesaffre de Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics : Development and Significance*, Londres, Macmillan, 1991).

Jung, Carl Gustav et Charles Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, traduction de Henri E. Del Medico, Paris, Payot, 1953.

Jung, Carl Gustav, *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus*, Zürich, Rhein-Verlag, 1954.

Jung, Carl Gustav, « Contribution à l'étude de la psychologie du fripon », traduction française par Arthur Reiss in *Le Fripon divin : un mythe indien*, Sam Blowsnake, Paul Radin, Charles Kerenéyi et Carl Gustav Jung, Genève, Georg éditeurs, 1958, p. 177-199.

Kerslake, Christian, « Les machines désirantes de Félix Guattari. De Lacan à l'objet "a" de la subjectivité révolutionnaire », *Multitudes*, 34, 3, 2008, p. 41-53.

Kienzler, Wolfgang, « Die Sprache der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*: klar oder deutlich? Karl Kraus, Wittgenstein und die Frage der Terminologie », 2007, révisé en juin 2011 (<https://www.ifp.uni-jena.de/ifpmedia/PDF/Die+Sprache+der+Abhandlung2.pdf>, page consultée le 11 juillet 2018.

Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Harvard, Harvard University Press, 1972 et 1980.

Kripke, Saul, *La logique des noms propres*, traduction française par Pierre Jacob et François Recanati Paris, Éditions de Minuit, 1982.

Lee, Chang-Woong, « Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari : ses implications épistémologique et éthique », *Kriterion*, 55, 129, 2014, revue en ligne ([http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2014000100005#\\_ftn22](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000100005#_ftn22)), page consulté le 18 mai 2019.

Martel, Jacinthe et Carbonneau, Alain Carbonneau, « Présentation », *Études françaises*, 28, 1, 1992, p. 7-10.

Martin, Robert, *Pour une logique du sens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 puis 1992.

McDonough, Richard, *The Argument of the Tractatus*, New York, SUNY Press, 1986.

McGinn, Marie, « Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought », *The Harvard Review of Philosophy*, 9/1, 2001, p. 24-36.

Meier, Georg Friedrich, *Essai d'un art universel de l'interprétation*, 1757, édité et traduit par Christian Berner à Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2018.

Milner, Jean-Claude, *De la syntaxe à l'interprétation : quantités, insultes, exclamations*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

Milner, Jean-Claude, *Ordres et raisons de langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

Moore, Adrian William, « On Saying and Showing », *Philosophy*, 62/242, 1987, p. 473-497.

M'Uzan, Michel de, *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard, 2005.

Naugrette, Catherine, « De la *catharsis* au cathartique : le devenir d'une notion esthétique », *Tangence*, 88, 2008, p. 77-89.

Nicolas-Le Strat, Pascal, *Moments de l'expérimentation*, Montpellier, Fulenn Éditions, 2009, p. 130-136.

Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, Fritsch, 1872.

Nietzsche, Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Actes Sud, 1997. (Le texte allemand original, *Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*, date de 1873.)

Pulido, Martin, « The Place of Saying and Showing in Wittgenstein's *Tractatus* and Some Later Works », *Aporia*, 19/2, 2009, p. 11-32.



Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Sauvagnargues, Anne, « Machines, comment ça marche ? », *Chimères*, 77, 2, 2012, p. 35-46, <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2012-2-page-35.htm>, page consultée le 17 juillet 2019

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Genève, Labor et Fides, 1987. (Le texte allemand original – *Hermenutik und Kritik* – est paru en 1838.)

Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1958.

Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus*, Ithaca, Cornell University Press, 1960.

Stern, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Varenne, Franck, « Alain Badiou : un philosophe face au concept de modèle », *Natures Sciences Sociétés*, 16, 2008, p. 252-258.

Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Veyne, Paul ; Flahault, François ; Heinich, Nathalie et Schaeffer, Jean-Marie, « Entretien avec Paul Veyne », in *L'Homme*, 175-176, 2005, p. 233-249.

West Harward, Donald, *Wittgenstein's Saying and Showing Themes*, Paris, Bouvier, 1976.

Wittgenstein, Ludwig, « Logisch-philosophische Abhandlung », *Annalen der Naturphilosophie*, 14, 1921, p. 185-262.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, texte traduit par Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993 et 2001.

## E. Histoire

Armstrong, Elizabeth, *Robert Estienne, Royal Printer: An Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

Boud'hors, Anne et Chantal Heurtel, *Les ostraca coptes de la TT 29. Autour du moine Frangé. Vol. I Textes*, Bruxelles, CReA-Patrimoine, 2010.

Brown, Peter, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, Thames and Hudson, 1971.

Dowden, Ken, « Grades in the Eleusinian Mysteries », *Revue de l'histoire des religions*, 197/4, 1980, p. 409-427.

Haug, Hélène, « Relecture critique de l'histoire de la lecture. Régularités discursives chez les historiens modernes. », *Le Moyen Âge*, 120, 1, 2014, p. 123-133.

Inglebert, Hervé, « De l'Antiquité au Moyen Âge : de quoi l'Antiquité tardive est-elle le nom ? », *ATALA Cultures et sciences humaines*, 17, 2014, p. 117-131.

Johnson, William A., « Learning to Read and Write », in W. Martin Bloomer (dir.), *A Companion to Ancient Education*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2015, p. 137-148.

Loth, Anne-Marie, *Védisme et hindouisme : du divin et des dieux*, Bruxelles-Paris, Éditions Chapitre Douze, 2003 – 2<sup>nd</sup>e édition révisée ; 1<sup>ère</sup> édition : Les Pavillons-sous-Bois, Le Bas Père et Fils, 1981.

Marcone, Arnaldo, « A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization », *Journal of Late Antiquity*, 1, 2008, p. 4-19.

Marrou, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, tome 1.

Marrou, Henri-Irénée Marrou, « La civilisation de l'antiquité tardive », *Publications de l'École Française de Rome*, 35, 1978, p. 67-77.

Mathieux, Néguine, « Jouet, attribut ou symbole ? Le motif du raisin dans les figurines des tombes de Myrina », in Stéphanie Huysecom-Haxhi et Arthur Muller (dir.), *Figurines grecques en contexte. Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015, p. 245-264.

Moreri, Louis, *Le grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane, qui contient en abrégé l'histoire fabuleuse Des Dieux & des Héros de l'Antiquité Païenne : les vies et les actions remarquables Des Patriarches ; des Juges ; des Rois des Juifs ; des Papes ; des saints Martyrs et Confesseurs ; des Pères de l'Église ; & des Docteurs Orthodoxes ; des Évêques ; des Cardinaux & autres Prélats célèbres ; des Hérésiarques & des Schismatiques ; avec leurs principaux Dogmes. Des Empereurs ; des Rois ; Des Princes illustres ; & des grands Capitaines : Des Auteurs anciens & modernes ; des Philosophes ; des Inventeurs des Arts, & de ceux qui se sont rendus recommandables en toute sorte de Professions, par leur Science, par leurs Ouvrages, & par quelques action éclatante : L'établissement et le progrès Des Ordres Religieux & Militaires ; & la Vie de leurs Fondateurs : Les Généalogies De plusieurs Familles illustres de France, & d'autres Pays : La description Des Empires, Royaumes, Républiques, Provinces, Villes, Îles, Montagnes, Fleuves & autres lieux considérables de l'ancienne & de la nouvelle Géographie, où l'on remarque la situation, l'étendue & la qualité du Pays ; la Religion, le Gouvernement, les Mœurs & les Coutumes des Peuples : Où l'on voit les Dignités, les Magistratures ou Titres d'honneur : Les Religions & Sectes des Chrétiens, des Juifs & des Payens : Les principaux noms des Arts & des Science : Les Actions publiques & solennelles : Les Jeux, les Fêtes, etc. Les Édits & Les Lois, dont l'Histoire est curieuse, etc. L'Histoire des Conciles généraux et particuliers, sous le nom des lieux où ils ont été tenus. Le tout enrichi de Remarques, de Dissertations et de recherches curieuses, pour l'éclaircissement des difficultés de l'Histoire, de la Chronologie & de la*

*Géographie*, tirées de différents auteurs, & surtout du *Dictionnaire critique de M. Bayle*, Paris, Coignard, 2<sup>e</sup> édition, 1725, volume 2.

Petit, Paul, *Histoire générale de l'Empire romain. Tome 1 : Le Haut-Empire*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

Pressnitzer, Daniel, et Hupé, Jean-Michel, « Temporal Dynamics of Auditory and Visual Bistability Reveal Common Principles of Perceptual Organization », *Current Biology*, 16, 2006, p. 1351-1357.

Rudder, Orlando (de), « Pour une histoire de la lecture », *Médiévales*, 3, 1983, p. 97-110.

Tisseron, Serge, « La réalité de l'expérience de fiction », *L'Homme*, 175-176, 2005, <http://journals.openedition.org/lhomme/29524>, article mis en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2007, page consultée le 28 mars 2020).

## **F. Physique et biologie**

Baillon, Henri Ernest, « Bulbe » in Henri Ernest Baillon (dir.), *Dictionnaire de botanique*. Tome 1, Paris, Hachette, 1876-1892, p. 516-520.

Brune, Michel *et al.*, « Observing the Progressive Decoherence of the "Meter" in a Quantum Measurement », *Physical Review Letters*, 77, 1996, p. 4887-4890.

Dauta, Jacques, « Bulbes, botanique » in *Encyclopaedia Universalis* (<https://www.universalis.fr/recherche/q/bulbes/>, page consultée le 6 juillet 2019).

Pressnitzer, Daniel, et Hupé, Jean-Michel, « Temporal Dynamics of Auditory and Visual Bistability Reveal Common Principles of Perceptual Organization », *Current Biology*, 16, 2006, p. 1351-1357.

Schrödinger, Erwin, « Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik », *Naturwissenschaften*, 23, 1935, p. 807-812.

Zeh, Heinz-Dieter, « On the Interpretation of Measurement in Quantum Theory », *Foundations of Physics*, 1 / 1, 1970, p. 69-76.

### **3. Ressources**

#### **A. Dictionnaires bilingues**

Abbott-Smith, George, *A Manual Greek Lexicon of The New Testament*, Londres, T&T Clark, 1922.

Bauer, Walter, Kurt Aland et Barbara Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, De Gruyter, 1988.

Crum, Walter Ewing, *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1929.

Huet, Gérard (dir.), *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*, mis à jour le 23 janvier 2020, p. 91, disponible en ligne : <https://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>.

Lampe, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Liddell, Henry Georg, Robert Scott, Stuart Jones et Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, dixième édition augmentée en 1996, édition en ligne en 2011.

Sander, Nathaniel Philippe et Isaac-Léon Trenel, *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, Bureau des archives israélites, 1859.

Souter, Alexander *et al.*, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996<sup>1</sup>, 2012<sup>2</sup>.

## B. Dictionnaires unilingues et étymologie

Chantraine, Pierre, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1933.

Chantraine, Pierre *et alii*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968 (édition la plus récente en 2009).

Dubois, Jean *et al.*, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1973.

Ernout, Alfred et Meillet, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932.

Trésor de la Langue Française Informatisé.

URL : <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=417824385;>

## C. Grammaires

Blass, Friedrich et Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 [14<sup>e</sup> édition ; 1<sup>ère</sup> édition en 1896].

Blass, Friedrich et Debrunner, Albert, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traduction anglaise par Robert W. Funk, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

Botte, Bernard, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, G. de Gigord, 1933.

Kühner, Raphaël, Friedrich Wilhelm Blass et Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Leipzig, Hahn, 1834-1835 pour la première édition, 1869-1871 pour la seconde édition.

Layton, Bentley, *A Coptic Grammar With Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*, Wiesbaden, O. Harrassowitz Verlag, 2000.

Moulton, James Hope, Wilbert Francis Howard et Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek. Volume 1: The Prolegomena*, Londres, Bloomsbury – T & T Clark, 1906.

Navarre, Octave, « Études sur les particules grecques. Essais de sémantique. III. » *Revue des études anciennes*, 7/2, 1905, p. 116-130.

Navarre, Octave, « Études sur les particules grecques. Essais de sémantique. IV », *Revue des études anciennes*, 10/4, 1908, p. 293-335.

Robertson, Archibald Thomas, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York, George H. Doran Co., 1914.





## Le langage d'oscillations dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Perspectives littéraires et herméneutiques

### Résumé

Dans une perspective comparatiste, ce travail met en évidence un fonctionnement similaire dans l'*Évangile selon Marc*, la *Lettre apocryphe de Jacques* et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ce fonctionnement consiste en deux aspects. Le premier est un mode ambivalent de construction du texte. Dans les trois œuvres, le texte est structuré selon une progression linéaire mais aussi, en même temps, comme une suite de fragments dissociables les uns des autres. L'*Évangile*, la *Lettre* et les *Stromates* sont également chacun organisés de manière hétérogène et hiérarchisée mais se présentent en même temps comme une matière textuelle homogène et inorganisée. En conséquence, les trois textes oscillent entre deux types de structure et entre deux types d'organisation, ce qui explique la présence, à l'intérieur d'eux, de modes de recomposition du texte qui ne sont ni la linéarité ni la fragmentation. L'expérience de lecture de l'*Évangile*, de la *Lettre* et des *Stromates* est également une recomposition de ces trois textes selon des modalités nouvelles. Le second aspect propre au fonctionnement de ce corpus concerne l'usage du langage. Les oscillations qui caractérisent la structure et l'organisation des trois textes conduisent à la mise en œuvre d'un langage qui ne *dit* pas mais *montre*, d'une double façon : qui *montre* au-delà du langage et *montre* le langage lui-même. Ainsi, ce travail élabore un modèle littéraire commun aux trois œuvres mais aussi applicable à d'autres textes, voire à d'autres œuvres, relevant d'autres arts.

**Mots-clés :** *Évangile selon Marc* ; *Lettre apocryphe de Jacques* ; *Stromates* ; Clément d'Alexandrie ; Bible ; apocryphe ; patristique ; paraboles ; paradoxes ; comparatisme ; théorie littéraire ; lecture ; structure littéraire ; juxtaposition ; fragments ; Ludwig Wittgenstein ; monstration ; herméneutique

## The oscillating language in the *Gospel according to Mark*, the *Apocryphal Letter of James* and Clement of Alexandria's *Stromateis*. Literary and hermeneutical perspectives

### Summary

Lead from a comparative perspective, this work brings out a similar functioning in the *Gospel according to Mark*, the *Apocryphal Letter of James* and Clement of Alexandria's *Stromateis*. This functioning consists of two aspects. The first one is an ambivalent way of building the text. In the three works, the text is structured according to a linear progression, but also, at the same time, as a sequence of fragments which could be separated from each other. The *Gospel*, the *Letter* and the *Stromateis* are also organized in a heterogeneous and hierarchical way but exist, at the same time, as a homogeneous and unorganized textual material. Consequently, the three texts are oscillating between two kinds of structuring and between two kinds of organizing, which explain the presence, inside them, of ways of recomposing the text which are neither linear nor fragmentary. The experience of reading the *Gospel*, the *Letter* and the *Stromateis* is also an experience of recomposing the three texts in new ways. The second aspect which characterizes the functioning of this corpus is about the use of language. The oscillating character of the three texts concerning their structure and organization leads to a language which doesn't *say* but *shows*, in a twofold way: it *shows* beyond language and *shows* language itself. Thus, this work builds up a literary model, which exists in the three works but which also applies to other texts and even to other works from other arts.

**Keywords:** *Gospel according to Mark*; *Apocryphal Letter of James*; *Stromateis*; Clement of Alexandria; Bible; apocryphal; Patristics; parables; paradoxes; comparatism; literary theory; reading; literary structure; juxtaposition; fragments; Ludwig Wittgenstein; monstration; hermeneutics

SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ÉCOLE DOCTORALE 1 / ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

« Orient & Méditerranée » UMR 8167 / Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE / Pavillon Marguerite-d'Youville, C.P. 6128, succursale Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3J7, CANADA

**DISCIPLINES :** Études grecques et Études bibliques