

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 279

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
LES STROMATES

STROMATE V

TOME II

COMMENTAIRE, BIBLIOGRAPHIE ET INDEX

PAR

Alain LE BOULLUEC

Maître-assistant à l'École Normale Supérieure

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-7°

1981

*Cette publication a été préparée
avec le concours de l'Institut des Sources Chrétiennes
(E.R.A. 645 du C.N.R.S.)*

AVANT-PROPOS

Le Révérend Père Claude Mondésert a bien voulu me confier l'élaboration de ce commentaire du *Stromate V* et je tiens à lui exprimer ici ma gratitude. J'ai aussi, comme tous les lecteurs de Clément, à reconnaître ma dette envers ses travaux, qui ont tant fait pour la connaissance de Clément d'Alexandrie et de son œuvre.

Mon travail a été mené, pour une part, dans le cadre d'un séminaire à l'École Normale. Les participants se sont succédé au cours des trois ans qu'il a duré, mais tous m'ont aidé, de manières diverses, par leurs critiques et leurs suggestions. Je voudrais nommer en particulier, dans l'ordre chronologique, François Guillaumont, Jean-Luc Lamboley, Olivier Millet, Joseph Gutierrez, Philippe Hoffmann, Michel Lassithiotakis, Georges Soukiassian, Pascal Wagner, Didier Chiche, Frédéric Alpi, Tarcis Dey, Laurent Motte. Qu'ils soient ici remerciés de l'intérêt dont ils ont fait preuve pour un auteur qui paraissait éloigné de leurs études habituelles.

A. LE BOULLUEC

COMMENTAIRE

FOI, RECHERCHE ET CONNAISSANCE

Le cinquième *Stromate* commence par un long exposé sur les conditions qui permettent à la foi de se développer, et qui assurent en même temps validité et efficacité à la recherche. Foi et recherche sont en effet étroitement liées pour Clément. Ce développement couvre l'ensemble des trois premiers chapitres.

I

1, 1. L'exposé sommaire sur le « gnostique », que Clément interrompt ici, débute sans doute en *Strom.* IV, 17, 105, 1 avec une citation de CLÉMENT DE ROME (*Cor.* 1, 2-3) qui « dessine une image du gnostique ». Cependant le quatrième *Stromate* presque tout entier concerne le portrait du gnostique, dès la première phrase, où Clément annonce qu'il traitera du « parfait » (τις ὁ τέλειος), à propos du martyre. Cette esquisse, ce résumé (ὡς ἐν ἐπιδρομῇ), seront complétés dans le sixième *Stromate* (à partir du § 70), et surtout dans le septième. Le terme ἐπιδρομή apparaît deux fois dans le programme placé en tête du quatrième *Stromate*, pour atténuer l'expression qui promet l'achèvement de l'éthique dans les *Stromates* (IV, 1, 1, 2), et pour limiter la portée de la « théologie » contenue dans le traité « des principes » (IV, 1, 2, 2).

La reprise de l'exposé sur la foi renoue avec les développements inaugurés en *Strom.* II, 2, 4, 2, et suit le plan indiqué en *Strom.* IV, 1, 1, 2 : « et quand nous en aurons terminé aussi avec les questions suivantes qui concernent la foi et la re-

cherche nous exposerons le genre symbolique » (trad. ap. NAUTIN, « La fin des *Stromates* », p. 287). Un résumé très clair des deux principaux exposés de Clément sur la foi (première moitié du *Strom.* II et début du *Strom.* V) est fourni par OSBORN, p. 140-143.

La doctrine dont la réfutation va servir ici de point de départ à l'enquête sur la foi et la recherche est vraisemblablement celle de gnostiques hétérodoxes, comme le montrent ensuite l'insistance sur la réalité de la Passion du Fils (1, 2) et le recours à « la règle de connaissance vraiment gnostique » (1, 4). Mais il est difficile de retrouver dans les systèmes gnostiques, du moins sous cette forme simple, la distinction dénoncée par Clément. C'est plutôt une conséquence, présentée de manière frappante, que de son propre chef il tire de certaines thèses gnostiques, en particulier des représentations qui donnent au Fils essentiellement un rôle d'intermédiaire, comme révélateur de la gnose du Père. Clément lui-même professe une doctrine assez proche (voir LILLA, p. 158-163); mais il a dû discerner des risques d'erreur dans des conceptions qui établissaient des différences de nature entre le Fils incarné et l'envoyé du Père, et, du même mouvement, entre ceux qui croyaient en l'un et ceux qui reconnaissaient seulement l'autre. IRÉNÉE par exemple résume ainsi un jugement des valentiniens : « Les hommes psychiques ont reçu un enseignement psychique, eux qui sont affermis par les œuvres et la simple foi (δι' ἔργων καὶ πίστεως ψυχῆς), sans posséder la gnose parfaite »; et il s'agit pour eux des chrétiens de l'Église (*Haer.* I, 6, 2 [Hv I, 53, 6 - 54, 1]). Clément de son côté attribue aux valentiniens la même opinion : « ils assignent la foi à nous, les simples (τοῖς ἀπλοῖς), mais ils veulent que la gnose réside en eux-mêmes qui sont sauvés de par leur nature, selon la qualité de leur semence supérieure; ils disent que cette gnose est très différente de la foi, comme la pneumatique du psychique » (*Strom.* II, 3, 10, 2, trad. Mondésert). Irénée ne cesse de confesser, contre les distinctions des gnostiques, un seul et même Dieu, un seul et même Christ. Il n'est pas impossible que certains chrétiens de l'Église aient été tentés, sous cette influence, d'introduire des nuances dans le mode d'appréhension ayant pour objet d'une part le Père, de l'autre le Fils. Mais le contexte polémique du passage, qui paraît viser les gnostiques, exclut que Clément pense ici à un groupe précis dans l'Église (contrairement à ce que suggère VÖLKER, p. 372, n. 2).

On sait d'autre part que, selon certains valentiniens, chacune des trois « races » est reconnue par son « fruit », c'est-à-dire par son attitude à l'égard du Christ révélé : si, de même nature que le Sauveur, les « pneumatiques » l'admettent aussitôt et reçoivent la révélation de la gnose du Père, les « psychiques » ne peuvent d'abord atteindre que la foi en Jésus, tandis que « les hyliques » rejettent le Christ (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 118, 23 - 119, 16; voir Introduction, p. 17]).

1, 2. La foi dans le Fils : son contenu est « le plan concernant le Sauveur » (ἡ περὶ τὸν σωτήρα οἰκονομία) dont il est question en *Strom.* I, 11, 52, 2, et qui couronne l'enseignement catéchétique pré-baptismal, après l'instruction portant sur le Dieu tout-puissant (cf. HIPPOLYTE, *Tradition apostolique*, 21, p. 84 Botte, pour la partie christologique du symbole baptismal). La foi dans la providence divine précède et garantit la croyance en l'« économie », comme l'indique Clément dans le passage signalé ci-dessus. La foi dans le Fils qui « est venu » insiste sur le fait qu'il est réellement le Fils, que c'est bien le Fils qui s'est incarné, contre toute interprétation docétiste. C'est la réponse à la question πῶς.

La question διὰ τί évoque le salut de l'homme. Dans le *Pédagogue*, Clément enseigne que le Logos de Dieu est devenu homme à cause de l'homme, par « philanthropie » (I, 8, 74, 4), et qu'il a versé son sang pour sauver l'homme (I, 6, 43, 3); d'où l'importance de la foi « au sujet de la Passion » (voir OSBORN, p. 39). Tout cela fait partie de la catéchèse (voir MÉHAT, *Étude*, p. 310-312).

Les gnostiques soutenaient communément que le Fils avait souffert « en apparence » seulement. On peut citer par exemple la doctrine de Basilide, d'après IRÉNÉE (*Haer.* I, 24, 4); celui qui a subi le supplice fut Simon de Cyrène, et non Jésus : « Ceux qui le savent sont ainsi libérés des princes qui ont fabriqué le monde; et il ne faut pas confesser celui qui a été crucifié, mais celui qui est venu sous la forme d'un homme, qui passa pour avoir été crucifié, qui a été appelé Jésus, et qui a été envoyé par le Père, afin de détruire par ce plan les œuvres de ceux qui ont fabriqué le monde. Si donc l'on confesse le crucifié, on est encore esclave, soumis au pouvoir de ceux qui ont fait les corps; mais si on l'a refusé, alors on est libéré de leur autorité, et l'on connaît le plan du Père inengendré ». Les renseignements fournis par ÉPIPHANE sont très proches de ceux d'Irénée, à qui l'auteur du *Pana-*

tion (24, 8, 1) se réfère. Les témoignages sur ce thème abondent à propos de la gnose valentinienne. Mais la conception qui en ressort est plus subtile. Ainsi, d'après les *Extraits de Théodote* (23, 3), c'est à cause des « psychiques » que Paul a proclamé le Sauveur comme « passible » (παθητός).

Quant à la connaissance du Fils, elle est nécessaire parce qu'elle donne signification au contenu de la foi dans le Fils, à l'économie du salut, en montrant sa divinité, et les relations qui l'unissent au Père en tant que Premier-né, Logos, Nom, Visage. Elle fait entrer dans les matières les plus élevées et les plus secrètes, en révélant « qui est le Fils de Dieu ».

Ailleurs Clément dit même que le Sauveur, ou le Seigneur, est la « connaissance » (γνώσις), en *Strom.* VI, 1, 2, 4 : « Notre connaissance et notre paradis spirituel, c'est notre Sauveur lui-même, en qui nous sommes transplantés : nous avons été déplacés et replantés (cf. *Rom.* 11, 17), à partir de la vie ancienne, dans la bonne terre ; et le changement d'implantation aboutit à l'abondance des fruits. Ainsi le Seigneur est la lumière (cf. *Jn* 8, 12), il est la connaissance véritable, lui en qui nous avons été déplacés. » Un autre texte précise : « On appelle philosophes chez nous les amants de la sagesse du créateur et maître de tous les êtres, c'est-à-dire de la connaissance du Fils de Dieu » (*Strom.* VI, 7, 55, 2 ; cf. MÉHAT, *Étude*, p. 441). Le rapprochement de ces passages montre que pour Clément « connaître qui est le Fils de Dieu », c'est aussi accéder à la connaissance que détient le Fils, et qu'il est lui-même. Clément acclimata ainsi la réflexion des valentiniens sur le Monogène en tant que γνώσις (voir *E.T.* 7, 1, texte cité par MÉHAT, p. 441, n. 112).

1, 3. La liaison nécessaire entre la foi et la connaissance est souvent affirmée par Clément (en particulier en *Strom.* II, 2, 8, 3-4 ; 6, 31, 3 ; 11, 51, 3 ; 11, 52, 7 ; ces textes montrent surtout que la foi est indispensable à la connaissance). La formule est ici plus contraignante, et il faut parler d'implication mutuelle de la foi et de la connaissance. Les termes rappellent l'expression de *Strom.* II, 4, 16, 2 : « La gnose se fait donc fidèle, et la foi devient gnostique selon un ordre et une réciprocité de nature divine. » Ce texte signifie davantage que la continuité de la foi à la connaissance et que leur homogénéité, thème fréquent chez Clément (et souvent étudié : CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 48-50 ; VÖLKER, p. 369-381 ; LILLA, p. 137-142) ; autre chose aussi que l'identité entre la foi, comme « critère de la science » (*Strom.* II, 4, 15, 5), et la

connaissance (γνώσις), idée qui donne toute sa cohérence à la conception de la πίστις chez Clément (voir LILLA, p. 141-142). La relation de réciprocité (ἀντακολουθία) entre l'une et l'autre a un fondement théologique, indiqué par l'épithète θελα et révélé clairement en *Strom.* V, 1, 1, 3 au moyen de l'argument des corrélatifs : « le Père n'est pas sans le Fils ». Ce raisonnement, comme le signale Früchtel, est employé, dans une autre perspective, par ORIGÈNE, en *Princ.* I, 2, 10 (p. 41, 11 Koetschau).

ἄμα γὰρ τῷ πατρὶ : l'emploi du nominatif ici indique que πατήρ désigne un nom, une appellation qui va être commentée, dans un tour analogue à ceux où PLATON, par exemple, introduit, au nominatif, des noms dont il rend compte ensuite (*Cratyle* 403 a ; 404 c ; cf. SCHWYZER, II, p. 66, 4). Il faudrait gloser ainsi : « En même temps que le nom 'Père' il y a la notion 'Père du Fils'. » L'argument est simple : la dénomination de « père » est logiquement relative à celle de « fils » ; appeler quelqu'un « père » suppose l'existence d'un fils. Ce raisonnement était déjà employé dans le *Tractatus tripartitus*, l'un des traités conservés en copte dans la bibliothèque gnostique de Nag-Hammadi, pour expliquer l'engendrement du Monogène : « Il (le Père) est Un unique, étant à la manière d'un nombre, car il est premier, et il est un seul, n'étant pas à la manière d'un seul, ou, sinon, comment est-il (serait-il) un père ? Car, tout père, il y a un nom qui le suit, à savoir (celui de) fils » (ZANDEE, p. 51, 8-15). La composition en grec de l'original doit se situer entre 160 et 180. H.-CH. PUECH et G. QUISPÉL ont souligné le rôle important que devait jouer cet argument dans la théologie de la Grande Église, surtout chez Origène et ses disciples plus ou moins proches (« Le quatrième écrit du Codex Jung », *Vig. Christ.* 9, 1955, p. 77-81). Origène en déduit la génération éternelle du Fils : la nature immuable de Dieu exclut tout changement comme tout progrès ; s'il lui est bon d'avoir un fils, il ne peut avoir différé de l'engendrer ; supposer qu'il le peut sans le vouloir ou qu'il le veut sans le pouvoir serait absurde et impie (PUECH-QUISPÉL, *art. c.*, p. 80, à propos d'un fragment du *Commentaire sur la Genèse* I, traduit par Rufin, *Apologie de Pamphile* 3, PG 17, 560 C - 561 A, et conservé en grec par Marcel d'Ancyre, *Contra Marcellum* d'Eusèbe, I, 4, 22, p. 22, 11-18 Klostermann ; cf. *Princ.* I, 2, 2 ; 2, 4 ; 2, 9 ; pour le raisonnement sur le nom de « Père », outre *Princ.* I, 2, 10, voir *In Joh.* X, 246 : ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱόν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα). Plus tard, Arius

critique ceux qui ont recours à la théorie des « corrélatifs » (τὰ πρὸς τι) pour établir la coéternité du Père et du Fils (« Lettre d'Arius et de ses partisans à Alexandre d'Alexandrie », dans H.-G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitens*, Berlin-Leipzig 1934, Doc. 6, 4, p. 13, 10-13, texte cité par PUECH-QUISPEL, p. 81, avec bibliographie).

Il faut remarquer que Clément, en *Strom.* V, 1, 1, 4, adapte à cet argument des « corrélatifs » les mots de *Jn* 1, 1, dans la relation du Fils au Père (πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός), pour fonder l'implication mutuelle de la foi et de la connaissance.

ἀληθῆς διδάσκαλος : la connaissance suprême de la divinité la plus haute ne peut être révélée que par le Fils. C'est à ce titre qu'il est appelé « maître » par Clément, et qu'il « enseigne » dans la gnose : « seul le Logos est le maître, le Fils de l'intellect du Père, lui qui instruit (ὁ παιδεύων) l'homme » (*Strom.* IV, 25, 162, 5). Ou encore, après avoir dit que la découverte est la connaissance, Clément ajoute : « La découverte dans la recherche au sujet de Dieu, c'est donc l'enseignement par le Fils » (*Strom.* VI, 15, 122, 1 ; cf. 122, 2 : « La preuve que la vérité est chez nous, c'est que le Fils de Dieu lui-même a enseigné » ; 122, 4 ; 123, 1). L'un des développements les plus importants sur ce thème est celui de *Strom.* VII, 16, 95, 3 - 96, 1, où Clément, contre les prétentions des gnostiques hétérodoxes, affirme : « Nous possédons le principe de l'enseignement (τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας), le Seigneur... ». Le Fils est source de la connaissance : « Dieu étant indémontrable n'est pas objet de science, mais le Fils est sagesse, science, vérité, et tout ce qui est apparenté à cela : aussi comporte-t-il démonstration et description » (*Strom.* IV, 25, 156, 1). Et Clément propose aussitôt une telle « description » (διέξοδος) du Fils : « Toutes les puissances de l'Esprit rassemblées pour devenir une seule chose produisent l'achèvement du même être, le Fils ; non qu'il indique ainsi (ἀπαρέμφατος) seulement l'idée de chacune des puissances de l'Esprit : en fait le Fils ne devient nullement un en tant qu'une unité, ni multiple en tant que parties, mais un en tant que tout ; aussi est-il tout ; il est le cercle de toutes les puissances concentrées et unifiées en un point. » (*Strom.* IV, 25, 156, 1-2 ; LILLA, p. 204-207, a montré les résonances philoniennes et platoniciennes de ce texte). Clément fait souvent allusion au rôle du Fils dans l'accession à la connaissance (ainsi *Strom.* I, 20, 97, 2 ; II, 9, 45, 7 ; V, 1, 12, 3 ; VII, 2, 2, 2 ; VII, 3, 13, 2 ; VII, 3, 16, 6, passages cités par LILLA, p. 158 ; voir aussi OSBORN, p. 38-44).

1, 4. Bien que Clément ne fasse clairement allusion ici qu'à des versets du quatrième Évangile sur les relations entre le Père et le Fils (*Jn* 1, 1 et 18), tout le raisonnement est fondé aussi sur *Matth.* 11, 27 et *Lc* 10, 22, dont la trace est peut-être la brève tournure : διὰ υἱοῦ πατρὸς.

Un fragment des *Adumbrationes*, sur *II Jn*, précise, dans la même perspective : « Celui qui a une perception intellectuelle du Fils connaît aussi le Père, et observe intelligiblement par l'esprit la grandeur de sa puissance qui agit sans commencement temporel » (*Fragmente*, t. III, p. 215, 7-10 Stählin ; cf. VÖLKER, p. 401).

« La règle (τὸν κανόνα) gnostique » : ce n'est pas seulement la règle de foi de la profession baptismale, mais l'enseignement parfait qui englobe la tradition secrète, que Clément oppose toujours fermement aux traditions hétérodoxes, comme le rappelle ici la pointe anti-hérétique : « la (règle) vraiment gnostique » (τὸν τῶ ὄντι γνωστικόν), celle qui est appelée ailleurs « la règle ecclésiastique » : « L'Apôtre indique le principe directeur (τὸ ἡγεμονικόν) de la gnose, quand il écrit aux Corinthiens, ces gens de l'Hellade : ' Nous avons l'espoir, avec la croissance de votre foi, de grandir en vous selon notre règle et de plus en plus, pour évangéliser au-delà de vous ' (*II Cor.* 10, 15-16). Il ne veut pas parler de l'extension territoriale de la prédication (...), mais il enseigne que la gnose, qui est la perfection de la foi, se développe au-delà (ἐπέκεινα περισσεύειν) de la catéchèse, selon la magnificence de l'enseignement du Sauveur et la règle ecclésiastique » (*Strom.* VI, 18, 164, 4 - 165, 1, traduction MÉHAT, *Étude*, p. 302-303, légèrement modifiée). Ce texte associe clairement γνώσις, ἡ τοῦ κυρίου διδασκαλία et ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανὼν, et leur donne à tous trois un statut supérieur à celui de la catéchèse pré-baptismale (voir R. P. C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres 1954, qui étudie dans le chapitre IV la doctrine de Clément concernant la règle de foi et la tradition secrète ; cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Paris 1933, p. 216-224, qui signale en particulier les passages faisant allusion à la tradition non écrite : *Strom.* VI, 7, 61, 3 ; 15, 131, 4-5 ; fragment 13 des *Hypotyposes* (EUSÈBE, *H.E.* II, 1, 4) : « Le Seigneur après la résurrection a transmis la gnose à Jacques le Juste, à Jean et à Pierre, ceux-ci l'ont transmise aux autres apôtres, ces autres apôtres aux soixante-dix, dont l'un était Barnabé » ; cf. *Strom.* VI, 8, 68, 1-2 ; I, 1, 11, 3 ; cf. V, 12, 80, 7 ; I, 12, 55, 1 ; 12, 56, 2 ; V, 10, 62, 1 ; 10, 65, 2 ; 10, 64, 5 ; 4, 26, 5 ;

10, 63, 2). Mais le trait essentiel des conceptions de Clément en la matière, et ce qui le sépare absolument des gnostiques hétérodoxes, c'est que la « règle » de la connaissance la plus haute et la plus secrète reste intimement liée à la foi commune ou simple, comme il le montre au début de ce cinquième *Stromate* ; la gnose passe nécessairement par la foi dans le Fils, seul capable d'enseigner la vérité du Père ; et la foi dans le Fils contient en germe la gnose, dans la mesure où elle a pour contenu la relation entre le Fils et le Père. Clément peut ainsi parler de « foi gnostique » ; après avoir décrit la révélation du « saint des saints » faite par le Maître à ceux qui sont les héritiers authentiques de la condition filiale du Seigneur, il affirme : « Nous osons dire ainsi (car c'est là la foi gnostique, ἡ πίστις ἡ γνωστικὴ) qu'il est savant en toutes choses et qu'il comprend tout, usant d'une saisie assurée même dans ce qui est pour nous sans recours, lui, le vrai gnostique, tel qu'étaient Jacques, Pierre, Jean, Paul et les autres apôtres » (*Strom.* VI, 8, 68, 2).

ἐπιβολὴ καὶ διάληψις... : la fin de la phrase offre un bon exemple de la façon dont Clément mêle inextricablement le langage philosophique, en le transposant, et les expressions bibliques. La réunion des deux termes ἐπιβολὴ et διάληψις a une couleur épiciurienne ; ils interviennent dans la description de l'illusion et de l'erreur, selon une théorie qui préserve la certitude des perceptions, dans la *Lettre à Hérodote* d'ÉPICURE (50, 15-16 ; 51, 10-11 ; 69, 10-11). Clément adapte ces concepts à la connaissance de Dieu, connaissance de la vérité qui a pour instrument la vérité (cf. *Strom.* VII, 16, 95, 3-6), en récapitulant sa thèse dans une allusion à *Jn* 14, 6-7. La densité de l'expression est extrême et le style mime la doctrine chère à Clément d'après laquelle la « gnose » chrétienne parachève la philosophie. Quant à l'emploi du vocabulaire épiciurien pour caractériser la connaissance, il peut être rapproché du recours au mot πρόληψις, « prénotion », qui entre dans la définition de la foi en *Strom.* II, 4, 16, 3, rapportée explicitement à Épicure.

En *Strom.* VI, 16, 146, 3, Clément use de l'expression τὴν περὶ θεοῦ διάληψιν, sur le même plan que τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ ἀληθῆ γνῶσιν.

1, 5. Dans cette phrase où les mots s'entrechoquent selon les procédés les plus éprouvés de la rhétorique, Clément oppose les chrétiens, d'abord, dans l'ordre de la foi, aux incroyants et aux Juifs, ensuite, dans l'ordre de la foi et

de la connaissance, aux philosophes et aux gnostiques hétérodoxes. Cela justifie l'emploi de πᾶσιν, contrastant avec ἀλλοίους. Ce dernier terme en outre amorce un thème important du cinquième *Stromate*, la nécessité de restreindre à un petit nombre la connaissance complète. La formule οἱ ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοὶ illustre l'efficacité de la corrélation entre foi et connaissance, entre la confiance en celui qui est venu et la science de sa condition filiale ; elle souligne la supériorité du gnostique chrétien sur les philosophes et les mystiques de l'incognoscibilité de Dieu. Le Père reste ἀγνώστος, Clément conserve cet attribut (voir LILLA, p. 217-220, qui rassemble des textes de Clément sur ce point et les compare aux idées de Philon, des platoniciens et des gnostiques). Mais la médiation du Fils, de son enseignement, donne un sens plein au tour paradoxal οἱ ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοὶ. Et Clément pourra écrire : « c'est par grâce divine et par le Logos seul qui vient de Dieu qu'on peut concevoir l'Inconnu » (*Strom.* V, 12, 82, 4).

L'éloge du gnostique chrétien s'achève en reproche discret contre les hérétiques, renvoyés implicitement au monde de la parole vaine opposée aux « œuvres » (ἀπογράφεσθαι a ici le sens de « faire une copie », comme chez PLATON, *Charmide* 156 a, PLUTARQUE, *Mor.* 221 B, d'où la nuance péjorative « produire un semblant » d'œuvres, plutôt que le sens « enregistrer à son profit »). La contemplation (θεωρία) qui est l'apanage et l'« œuvre » du vrai gnostique est celle qui est rendue possible par l'assimilation au Fils (cf. *Strom.* V, 6, 40, 1). Dans le contexte présent, Clément songe aussi sans doute à *Jn* 1, 14. Et la contemplation qu'il envisage doit être la plus haute, celle de « l'époptie » (cf. *Strom.* I, 1, 15, 2, et VÖLKER, p. 318), « le comble de la perfection du christianisme » selon FÉNELON (*Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, éd. P. Dudon, Paris 1930, p. 164, cité par VÖLKER, p. 425, n. 3). La « connaissance » est souvent décrite par Clément comme θεωρία, ἐποπτεία, θέα (LILLA, p. 163-164, indique un grand nombre de textes). Il est remarquable que l'ἀπάθεια et la contemplation ne puissent être séparées et que la θεωρία suppose la purification morale (voir en particulier *Strom.* IV, 6, 39, 1, où sont intimement associées les deux voies vers la perfection du salut, ἔργα καὶ γνῶσις, et *Strom.* IV, 6, 40, 1). Telles sont aussi les « œuvres » auxquelles Clément fait allusion en *Strom.* V, 1, 1, 5.

2, 1. αἰνίσσεται : Clément emploie très souvent ce verbe à propos de toute expression comportant une autre significa-

tion que le sens propre. Il a chez lui une extension sémantique beaucoup plus large que les noms *αίνιγμα* et *αίνιγμός*; c'est pourquoi on ne peut le traduire par « indiquer par énigme », ni même par « dire à mots couverts ». Un équivalent pourrait être : « désigner indirectement ». Le terme s'applique à tous les procédés de l'*ἐπίκρουσις*. PLATON déjà l'avait retenu pour le style des poètes (*République* 322 b, à propos de la définition de la justice donnée par Simonide), le langage des mystères (*Phédon* 69 c), ou la parole qui doit échapper à la foule (*Théétète* 152 c, à propos de la « mesure » selon Protagoras), autant de modes du dire que Clément présente comme ébauches du « genre symbolique » propre à l'Écriture. La citation du *Siracide*, confirmée par *Matth.* 11, 15, situe la foi dans le rapport entre le destinataire et le locuteur, caractérisé comme *συνωδία* et *συμφωνία* ensuite. En outre Clément prépare dès ce passage à la compréhension de ce qu'est la croissance de la foi (cf. 2, 4 - 3, 1), en insistant sur l'intelligence du sens des paroles entendues (ὡς λέγει).

2, 2. L'allusion à HOMÈRE n'est pas simple ornement, ni pur exemple à l'appui. L'emprunt fait à un vers de l'*Odyssée* (6, 185), à la fin du discours où Ulysse fait à Nausicaa l'éloge de l'entente entre les époux, permet de passer de l'accord créé par la foi entre le Seigneur qui parle et le croyant qui écoute, à l'harmonie d'une foi partagée par le maître et le disciple, à la manière de l'Apôtre et des siens. L'expression homérique a donc un rôle important dans la production du sens.

Le commentaire savant de la figure employée par Homère vient de la formation rhétorique de Clément et renvoie, plus précisément, à l'une des formes de ce qu'ARISTOTELE appelait la « métaphore » (cf. *Poét.* 1457 b 6 ; *Rhét.* 1410 b 36). Quant à l'interprétation des mots d'Ulysse, elle correspond à l'explication de ce passage homérique difficile fournie par les philologues alexandrins. On lit ainsi dans les scholies : ἦτοι αἰσθάνονται καὶ αὐτοὶ τῆς ὠφελίας τῆς πρὸς ἀλλήλους...

On peut rapprocher ce passage de *Strom.* II, 6, 25, 4 - 26, 2, où plusieurs comparaisons illustrent l'entente entre le maître et le croyant (le jeu de la balle, l'ensemencement, l'embrassement, l'aimantation).

Ces huit lignes (πίστις — σωτηρίαν) ont été conservées par le *Codex Laura B 113* de l'Athos, fol. 81^r. La leçon *εἰδικῶς* de ce manuscrit confirme celle de L, et la correction de Sylburg, *εἰδικῶ*, retenue par Stählin, non sans hésitation, est inutile.

La construction de *χρησθῆναι* avec un adverbe est bien attestée, et le sens n'en est pas changé. La leçon *ἐκλυον αὐτοῦ* de Ath, au lieu de *ἐκλυον αὐτοί*, vient d'une confusion entre *II. I*, 218 et *Od. VI*, 185, qu'on rencontre aussi, comme le signale Früchtel, chez HÉSYCHIUS, s.v. *αἰσθάνομαι*.

2, 3. *νημερτής*, « infallible », qualifie dans les poèmes homériques les révélations et ceux qui les préfèrent. Le souvenir d'Homère persiste dans cette phrase. La citation de *Rom.* 1, 11-12 est littérale. Mais δὲ remplace γὰρ au verset 17, en raison de l'interruption ; celle-ci empêche de voir que le *ἐν αὐτῷ* désigne l'Évangile ; dans le texte de Clément il peut renvoyer au « don spirituel ». La formule finale est difficile (« de la foi à la foi »). Clément l'interprète dans un sens double : la révélation passe de la foi du prédicateur à la foi de l'auditeur (c'est l'expression de l'« accord » dont il parle plus haut) ; mais elle transforme aussi la foi première en foi supérieure (c'est l'introduction du thème développé en 2, 4 - 3, 1). Le progrès exige l'apprentissage, il a besoin de l'enseignement d'un maître capable d'expliquer la parole.

En *Strom.* II, 6, 29, 3 Clément voit dans cette formule le signe de l'unité du salut accompli par l'intermédiaire du Fils dans les deux Testaments, d'une façon comparable à IRÉNÉE (*Haer.* IV, 34, 2, citant *Hab.* 2, 4 d'après *Rom.* 1, 17, comme Clément en *Strom.* II, 6, 29, 2). En *Strom.* II, 20, 126, 3 il l'applique au progrès de l'ascèse qui, sous la conduite du Seigneur, fait avancer jusqu'au terme du salut. Dans le *Q.D.S.* (8, 5), il en fait une exhortation à passer des dons du « serviteur fidèle » à ceux du « fils authentique » (cf. *Hébr.* 3, 5-6), de Moïse au Christ (*Q.D.S.* 8, 1). La cohérence de ces exégèses, à travers leur diversité, est remarquable. Et il ne faut pas négliger l'influence de la formule de *Rom.* 1, 17 sur la conception de la foi chez Clément et sur la façon dont il associe foi et connaissance. Sa théorie, dont les résonances philosophiques ont été souvent dégagées, a aussi un fondement scripturaire, comme il l'indique lui-même en *Strom.* V, 1, 2, 4.

2, 4. Ce texte est capital, car il montre que Clément avait conscience de la cohérence de sa doctrine concernant la foi ; un examen attentif des passages dispersés à travers son œuvre, où il parle de la *πίστις* avec des préoccupations variées, manifeste la convergence de ses réflexions (LILLA, p. 141, aboutit à cette conclusion au terme d'une longue

étude qui scrute presque tous les textes). Le thème important est celui de la croissance, du perfectionnement, qui est au centre de toute son œuvre.

Pour saisir l'unité de sa pensée sur ce point, il faut parfois se méfier de la littéralité de certains rapprochements : Ainsi en *Strom.* II, 11, 48, 2, il parle d'une « foi double » (διττή), mais il maintient la différence entre ce qu'il appelle la « foi scientifique » (ἐπιστημονική) et la « foi conjecturale » (δοξαστική). Cette dernière ne peut être assimilée à la foi « simple », ou « commune » ; le terme appartient au vocabulaire de l'épistémologie, et ne désigne en rien un aspect de la foi chrétienne. La « foi scientifique » au contraire donne sa perfection à la foi « commune », parce qu'elle fonde ses démonstrations sur les Écritures et les enseignements de Dieu (*Strom.* II, 48, 3 ; voir LILLA, p. 133-135, qui montre l'influence de la terminologie aristotélicienne sur cette distinction).

2, 5. La « foi commune » est θεμέλιος. L'image de la construction (cf. ἐποικοδομουμένη, 2, 6) succède à celle de la croissance. On la retrouve, avec la même fonction, en *Strom.* II, 6, 31, 3 : La foi est « la base (κρηπίς) de la vérité » ; *Strom.* V, 1, 5, 2 ; 4, 26, 1 ; VII, 10, 55, 5 ; cf. *Strom.* II, 11, 51, 3 : « le gnostique est solidement établi (πέπηγεν) dans la foi ». La foi « commune » (ψιλή) est mentionnée ailleurs : *Strom.* I, 9, 43, 1 (où sont critiqués ceux qui prétendent se contenter de cette sorte de foi) ; IV, 16, 100, 6 (« la perfection de la foi se distingue de la foi commune ») ; V, 1, 9, 2 ; 1, 11, 1 ; 8, 53, 3. Il s'agit de la foi religieuse qui admet comme vrai ce que dit l'Écriture, mais qui se passe de recherches et de démonstrations ; elle se fonde sur la preuve qu'est « la parole du Seigneur » (*Strom.* VII, 16, 95, 8-9) ; elle est « un bien de conviction intime (ἐνδιαθετόν τι ἔστιν ἀγαθόν), reconnaissant, sans faire d'enquête sur Dieu, qu'il existe, et glorifiant son existence » (*Strom.* VII, 10, 55, 2) ; cf. LILLA, p. 136. Cette foi, qui « a goûté aux Écritures » (cf. *Strom.* VII, 16, 95, 9), est l'expression chrétienne de « la notion innée » de l'existence de Dieu (ἐμφυτος ἐπίνοια), W. THEILER (*Die Vorbereitung*, p. 142-144) a montré comment, sous l'influence de Posidonius et d'Antiochus d'Ascalon, l'éclectisme philosophique, à la fin du premier siècle avant J. C. et aux deux premiers siècles de notre ère, aborde la question de Dieu selon quatre points de vue : celui de l'« existence » de Dieu, ὑπαρξίς (ὡς ἔστιν), celui de son « être », οὐσία, c'est-à-dire de ses

qualités (ποιότης) ou de sa nature (φύσις), celui de sa providence sur le monde, et celui de sa providence particulière sur les êtres qui sont dans le monde. Les deux premiers points de vue ont pour « corrélats psychiques » (p. 143) en l'homme la πίστις d'une part, et la γνώσις de l'autre. Theiler a souligné l'importance de cette distinction pour la théologie de Clément (p. 144). La foi « commune » pour lui, c'est donc croire à l'existence de Dieu, et elle est précisée par l'enseignement que la catéchèse pré-baptismale tire des Écritures, la croyance en la providence, sous l'aspect de la toute-puissance créatrice de Dieu. Cette foi comporte aussi les propositions qui résument l'économie du salut (cf. *supra*, 1, 2).

Clément indique ici qu'elle suffit à assurer le salut, en citant *Matth.* 9, 22. Il le répète en *Strom.* V, 1, 9, 2. Il avait déjà dit, en *Strom.* II, 6, 31, 1, que la foi, comme changement qui fait sortir de l'incrédulité, est « le premier mouvement qui incline au salut » (ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεύσις). On retrouve ce thème ici dans le désir de guérison. Clément précise ailleurs que la parole du Seigneur : « Ta foi t'a sauvé », s'applique immédiatement aux Juifs, qui vivaient conformément à la Loi, alors que les païens doivent non seulement passer à la foi dans le Christ, mais quitter l'idolâtrie et réformer leurs mœurs (*Strom.* VI, 6, 44, 4 ; 14, 108, 4 - 109, 1).

2, 6. La foi qui atteint son plein développement aboutit à la « gnose », et ce progrès est constamment présenté par Clément comme nécessaire. Le mot γνώσις n'apparaît pas ici, mais la « connaissance » est présente au terme de cette croissance commune de la croyance et de la foi nourrie par l'étude. Toutes les expressions de Clément suggèrent qu'il n'y a pas de rupture, de différence de nature entre l'une et l'autre. Quant à l'idée, elle est très fréquente dans les *Stromates*. Retenons deux passages où la même image de la construction est exploitée. « La foi est donc une connaissance concise (σύντομος) des vérités urgentes, et la connaissance est la démonstration ferme et solide des acquisitions de la foi ; elle est édifiée (ἐποικοδομουμένη) sur la foi (cf. *Jude* 20) par l'enseignement du Seigneur en conduisant jusqu'à la certitude inébranlable et à la compréhension fondée sur la science » (*Strom.* VII, 10, 57, 3). Peu auparavant, Clément avait évoqué dans toute son ampleur l'itinéraire religieux, où la gnose elle-même n'est plus qu'une étape intermédiaire : « Croire, c'est le fondement (θεμέλιος) de la connaissance, et le Christ est les deux à la fois, le fondement et la

construction (ὁ τε θεμέλιος ἢ τε ἐποικοδομή), lui par qui sont le principe et les fins. Les extrémités ne s'enseignent pas, le principe et la fin, je veux dire la foi (πίστις) et l'amour (ἀγάπη); quant à la connaissance, elle qui est livrée par transmission selon la grâce de Dieu à ceux qui se montrent dignes de l'enseignement, elle leur est confiée comme un dépôt; et de cette source brille la dignité de l'amour, de lumière en lumière » (*Strom.* VII, 10, 55, 5-6). Ce texte désigne clairement l'origine paulinienne de l'image du fondement et de la construction (cf. *Éphés.* 2, 20 et *I Cor.* 3, 10), ainsi que du rôle donné au Christ. Et sur le modèle du tour ἐκ πίστεως εἰς πίστιν de *Rom.* 1, 17 (cf. *supra* 2, 3), Clément invente, pour indiquer le passage de la connaissance à l'amour, la formule ἐκ φωτός εἰς φῶς. Ce qui est moins paulinien, c'est la doctrine de la tradition secrète, qui se fait jour dans ce texte.

αὐτῆ ἢ ἐκ μαθήσεως περιγινόμενῃ : c'est le manuscrit de l'Athos (fol. 91^v) qui donne le texte correct (il contient *Strom.* V, 1, 2, 3-3, 1, δικαιοσύνη — λόγους); αὐτῆ renvoie à la « foi commune », et ἢ ἐκ μαθήσεως... reprend ἢ δὲ ἐξαιρετος.

L'infinifitif ἐπιτελεῖν a une valeur résultative, sans ὥστε ou ὅς (voir BLASS-DEBRUNNER, 391, 4, MOULE, p. 127). Connaissance et œuvres (accomplissement des préceptes) sont intimement liées pour Clément. Les « préceptes du Logos » sont ici le contenu de l'enseignement parfait réservé par le Christ à ceux qui en sont dignes. L'assimilation du gnostique aux apôtres le prouve. Elle est reprise en *Strom.* VII, 12, 77, 4, avec la même allusion à *I Cor.* 13, 2 : « En résumé, ce gnostique comble l'absence des apôtres (τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταποπληροῖ) par une vie droite, par une connaissance exacte, en servant ses amis, en « déplaçant les montagnes » de ses proches et en chassant les irrégularités de leurs âmes. »

3, 1. Les oiseaux de la parabole deviennent τοὺς περὶ τῶν μεταρσίων λόγους (cf. *Fragmente*, t. III, p. 226, 3-7 Stählin). Dans cette perspective allégorique, l'expression ne peut désigner la science profane de l'astronomie, comme ἡ τῶν μεταρσίων ἱστορία en *Strom.* VI, 11, 90, 3, ni l'observation des phénomènes aériens (cf. *Strom.* V, 1, 8, 5) ou célestes (cf. *Strom.* VI, 3, 32, 2). Mais τὰ μετάρσια doit se rapporter à des réalités que seule la « gnose » peut atteindre, par exemple les activités des « puissances de droite et de gauche » symbolisées par les ailes des Chérubins (cf. *Strom.* V, 6, 36, 4), réalités dont la fréquentation rend l'âme elle-même μετάρσιος

(voir *Strom.* VII, 7, 40, 1), et la prépare à être le plus près possible de Dieu. Le thème du « repos » (ἐπαναπαύεσθαι) va dans le même sens. Par métonymie est suggéré le « repos » dont l'âme elle-même jouit dans la perfection de la connaissance, quand elle atteint la contemplation. La relation entre la γνώσις et l'ἀνάπαυσις est caractéristique aussi du gnosticisme (voir LILLA, p. 187-188). Au début du cinquième *Stromate* ces doctrines sont à peine esquissées, mais elles sont présentes, grâce au pouvoir évocateur de l'exégèse allégorique (sur les vérités qui constituent le contenu de la « gnose » selon Clément, voir MÉHAT, *Étude*, p. 421 s.).

3, 2. Cette phrase, où Clément mêle les allusions à la doctrine de la foi selon Basilide et la réfutation de l'hérésiarque, est l'un des passages les plus difficiles du *Stromate* V. Les conjectures les plus diverses ont été faites pour corriger le texte, quand on ne l'a pas considéré comme irrémédiablement corrompu (ainsi STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 119, qui tente cependant de traduire le texte transmis).

Il est possible cependant, contrairement à Schwartz, suivi par Stählin puis par Früchtel, de conserver l'article τὴν devant νόησιν. Ceci convient tout à fait à la conception de la πίστις chez Basilide : son orientation fortement intellectuelle et mystique à la fois la fait correspondre à peu près à la γνώσις des valentiniens (cf. HENDRIX, *Basilides*, p. 41-42; HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte*, p. 226, n. 371, conserve l'article devant νόησιν). Ce trait original est mis ici en valeur par Clément, qui fait de πίστιν, sur le même plan que βασιλείαν et κτίσιν οὐσίας, l'attribut de τὴν νόησιν; il n'est pas nécessaire en effet de supposer que la formule présente reprenne le tour ἢ ἐξαιρετος (πίστις) de 2, 6. Le terme ἐξαιρετος peut qualifier l'« intellection » que prônait Basilide. Ainsi, dans la notice de *Elenchos* qui lui est réservée, son « évangile » est défini comme « la connaissance des réalités hypercosmiques, que le grand Archonte ne connaissait pas » (VII, 27, 7, p. 207 Wendland [*GCS* 26, Leipzig 1916]). D'autre part, chez Basilide, dit Clément, la « foi » est l'apanage des élus, ou de l'« élection » (ἐπι τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν, *Strom.* II, 3, 10, 1; cf. 3, 10, 3), et l'on conçoit qu'à ce titre elle puisse être présentée comme un privilège royal. Elle est même assimilée, comme trait distinctif de l'ensemble de l'« élection », héritière du Royaume, et selon la tendance générale dans le gnosticisme à transformer en entités substantifiées les concepts et les qualités, à une création douée

d'être (κτίσιν οὐσίας), que sa dignité éminente rend proche du créateur (en construisant ὑπάρχειν avec ἀξίαν : FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 533).

L'ordre des mots καὶ καλῶν est embarrassant ; on a proposé parfois d'écrire καλὴν (correction admise par G. QUISPÉL, « L'homme gnostique (La doctrine de Basilide) », dans *Eranos-Jahrbuch* 16, 1948 = *Gnostic Studies*, I, p. 130-131). Mais la construction en devient encore plus obscure. Il paraît difficile de supposer une interversion de καλῶν et de καὶ dans la transmission du texte. Mais un mot a pu être omis (οὐδοσιαν Früchtel ; ou peut-être κάλλος).

La ponctuation retenue par Früchtel, différente de celle de Stählin, fait commencer l'apodose à οὐσίαν ; elle distingue le résumé des conceptions de Basilide et les déductions de Clément, qui leur oppose ses propres idées.

La traduction de ἐξουσίαν par « liberté » est exigée par l'écho αὐτεξουσίου, rendu communément par la notion de « libre-arbitre », non sans impropriété.

Il n'est pas certain que les concepts φύσιν et ὑπόστασιν appartiennent à Basilide, à propos de la « foi » ; ils relèvent plutôt de la réduction polémique opérée par Clément. L'allusion à la « beauté » de cette « création », en revanche, doit être plus fidèle à la doctrine, et même au vocabulaire, de Basilide. Elle précise la dignité de la « foi », déjà évoquée, par la participation à la beauté du monde hypercosmique, elle-même reflet sans doute de la beauté « par excellence » (cf. ἀνυπέρθετος) du « Dieu qui n'est pas » (cf. *Elenchos* VII, 22, 8). Cette relation est désignée aussi par ἀδιόριστον : loin de suggérer un manque (de précision, de définition, d'après le dictionnaire de LAMPE, s.v.), le mot indique un attribut de transcendance, propre à la divinité suprême (dans le même sens que μὴ διοριζόμενον à propos du Dieu inconnaisable des traités hermétiques : voir C.H. XIII, 6, 202, 15 et R.H.T., IV, p. 72-73). Il est à rapprocher des épithètes ἀπέραντος, ἀόριστος, appliquées par les gnostiques valentiniens au Père transcendant (cf. IRÉNÉE, *Haer.* I, 17, 2 ; *Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 52, 7]) ; sur ce passage de Clément, voir le commentaire de B. ALAND dans *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1979, p. 202 s.

La fin de la phrase présente le grief principal de Clément contre la conception de Basilide, et explique l'antithèse précédente : οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν. Elle reprend le terme stoïcien que l'hérésiarque lui-même employait pour définir la foi (voir VÖLKER, p. 223 et 233). Mais Basilide inversait

complètement la valeur que le Portique donnait à l'« assentiment » (συγκατάθεσις), comme le montre ce passage de Clément : « Les basilidiens définissent la foi un assentiment de l'âme à l'un de ces objets qui ne meuvent pas la sensation parce qu'ils ne lui sont pas présents » (*Strom.* II, 6, 27, 2). Pour les stoïciens au contraire, l'exercice de l'« assentiment » est toujours lié aux sensations et à la présence des objets qui les produisent. C'est par lui que s'exprime la liberté du sage, qui a le pouvoir de refuser son assentiment tant que les représentations (φαντασίαι) ne sont pas compréhensives (et la συγκατάθεσις correcte est toujours λογική), ou tant qu'elles ne concernent que des choses indifférentes (voir par exemple CHRYSIPPE, *SVF* II, 131, p. 40, 1. 15 ; cf. AULU-GELLE, *Nuits Attiques* 19, 1, citant Épictète ; STOBÉE, II, 111 W. = *SVF* III, 548 ; MARC-AURÈLE, *Pensées* V, 10, 2 ; I, 7, 7 ; VIII, 7, 1 ; XI, 37, citant Épictète, *Entretiens* III, 22, 105. Voir BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 89-90 ; POHLENZ, *Stoa*, p. 150). Clément reprend le terme συγκατάθεσις pour définir la foi, mais dans une perspective stoïcienne. Par là il affirme le caractère volontaire de la πίστις (qui est πρόληψις ἐκούσιος, « prémonition volontaire », « assentiment de la piété » : *Strom.* II, 2, 8, 4 ; cf. *Strom.* II, 6, 28, 1 ; 12, 55, 1 ; *Strom.* V, 13, 86, 1) et le fait qu'elle résulte d'un choix libre (cf. *Strom.* VII, 2, 8, 1 : « la foi est commune à ceux qui l'ont choisie » ; *Strom.* II, 3, 11, 1 : προαιρέσεως κατόρθωμα ἢ πίστις, « la foi est l'acte d'une libre détermination »). Ces traits de la foi sont maintenant très fermement et constamment par Clément contre les gnostiques (voir VÖLKER, p. 223 et 233). En reprenant la notion d'« assentiment », utilisée par Basilide dans un sens anti-stoïcien, et en lui redonnant sa valeur originelle, Clément ne dépend sans doute pas directement de l'enseignement du Portique, mais plutôt de l'éclectisme d'Antiochus d'Ascalon (comme l'a montré LILLA, p. 128-129, qui note qu'en *Strom.* II, 12, 54, 5 Clément souligne l'accord des platoniciens et des stoïciens sur ce point, et qui voit l'influence d'Antiochus sur les remarques de CICÉRON concernant « adensio » et « fides » : *Acad. Pr.* II, 37 ; 38 ; 39 ; *Acad. Post.* I, 40-41). C'est en tout cas une réflexion philosophique sérieuse qui l'amène à définir la foi « assentiment raisonnable de l'âme douée de libre-arbitre ». Et ses conceptions épistémologiques sont puisées à de bonnes sources. Là où éclate son coup de force apologetique, c'est quand il assimile la πίστις comme conviction rationnelle et la πίστις comme foi en la parole de l'Écriture, ainsi qu'on le verra à propos de *Strom.* V, 1, 5, 4.

3, 3. Ce passage récapitule la réfutation des thèses attribuées à Basilide et à Valentin sur la foi et le salut, telle que Clément l'a menée en *Strom.* II, 3, 10-11 et 6, 27. Mais en même temps il la complète. Clément avait déduit de la nécessité du salut, liée soit à la « nature », soit à l'« élection », l'impossibilité de rétribuer des gens irresponsables. C'était la doctrine chrétienne du juste jugement qui était ainsi réduite à néant. Repentir et espoir étaient aussi détruits. Et finalement plus rien ne restait ni du baptême, ni du Fils, ni du Père (*Strom.* II, 3, 11). Le respect des commandements comme condition du salut était mis en relief en *Strom.* II, 6, 27, 1. Clément insiste maintenant sur la conséquence suivante : « Les commandements sont superflus » (sur ce sens de *παρέλκειν*, voir LIDDELL-SCOTT, s.v., III, 2, et plusieurs expressions de Clément, dont trois où le verbe signale les conséquences néfastes de doctrines gnostiques hétérodoxes : *Strom.* II, 3, 11, 1 ; 8, 38, 1 ; VII, 7, 41, 6).

Ce passage permet de mieux saisir la portée polémique de *Strom.* II, 6, 27, 2. Pour montrer que l'espérance, comme le repentir, naît de la foi, Clément utilise la définition de la *πίστις* donnée par les basilidiens : « un assentiment de l'âme à l'un de ces objets qui ne meuvent pas la sensation parce qu'ils ne lui sont pas présents ». Il s'ensuit que l'attente qu'est l'espérance doit être fidèle (*πιστή*). Jouant alors sur le sens de *πιστός*, qui peut s'appliquer aussi au gardien fidèle d'un dépôt, Clément rappelle que les « divines paroles, les commandements (*αἱ ἐντολαί*) », nous ont été confiés, ainsi que « les paroles qui concernent Dieu ». Le développement prend ensuite une autre direction. Mais le reproche formulé en *Strom.* V, 1, 3, 3 indique clairement que Clément en *Strom.* II, 6, 27, 2 voulait mettre Basilide en contradiction avec lui-même (en introduisant d'ailleurs dans sa définition de la foi l'idée d'espérance qui lui était étrangère). D'autre part « les paroles qui concernent Dieu » comportent un enseignement sur le Fils et le Père, ruiné par l'erreur gnostique (cf. *Strom.* II, 3, 11, 2). Or une partie essentielle de cet enseignement est liée à l'économie du salut et à « la venue du Sauveur ». Si l'on rapproche donc ces trois passages des *Stromates*, on constate que pour Clément la thèse gnostique du salut « naturel » ou de l'élection détruit de fond en comble le christianisme tout entier (les Écritures, Ancien et Nouveau Testament, le contenu de la foi et de l'espérance, et le signe d'appartenance à l'Église, le baptême).

L'objection faite par Clément montre quelle efficacité il

reconnaît à la venue du Fils. Sans doute est-ce selon un schéma platonicien commun aussi à Basilide et à Valentin qu'il attend le retour de la nature humaine à la pureté de son état originel. Mais cette rencontre est superficielle et ne le générerait pas. C'est au contraire dans ce qui les rapproche le plus que se creuse l'écart de la différence revendiquée. Ici Clément supprime, par le jeu de ses déductions polémiques, la signification capitale qu'avait dans le gnosticisme l'envoi du Sauveur. En un mot (*χρόνον*) il récupe la prétention de la « gnose » hétérodoxe à être une religion de salut, et, ce faisant, il la détruit. Aucun exemple mieux que celui-là ne peut illustrer l'incompréhension qui opposait les sectes gnostiques et les chrétiens de l'Église.

La thèse du salut acquis « par nature » (*φύσει*) est d'ailleurs l'une des plus fréquemment combattues par les Pères, et elle est devenue très tôt l'un des lieux communs de l'hérésiologie, à propos des valentiniens. Outre *Strom.* II, 3, 10, 2, Clément en parle en *Strom.* II, 20, 115, 1-2 ; IV, 13, 89, 4. Mais surtout il a transcrit un exposé de l'anthropologie et de la sotériologie valentiniennes dans les *Extraits de Théodote* (voir surtout 54-57), et cette description, avec celle que donne IRÉNÉE (*Haer.* I, 6), est généralement considérée comme un témoignage authentique sur la conception du salut « naturel » assuré aux « pneumatiques » dans le valentinisme. La question, que nous n'avons pas à examiner ici, est de savoir si l'interprétation juste de cette description coïncide avec la thèse sommaire à laquelle Clément la réduit ailleurs (une réponse négative a été donnée par L. SCHOTTRUFF, « *Animae naturaliter salvandae* », in W. ELTESTER, *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, p. 65-97). Parmi les documents proprement gnostiques parallèles à l'exposé des *Extraits de Théodote*, on peut citer le « Second discours du grand Seth » (Nag-Hammadi, Codex VII, 2, 61, 23 - 62, 1 ; voir la traduction de H.-G. BETHGE, *Theologische Literaturzeitung* 100, 1975, 97-110) et le *Tractatus tripartitus* (ses seconde et troisième parties [ZANDEE, p. 104-140]), qui est le texte capital pour l'étude de la sotériologie valentinienne. C'est un représentant de l'école dite « occidentale » du valentinisme, celle de Ptolémée et d'Héracléon, et des *Extraits de Théodote*, qui avait de l'élément psychique, associé aux prophètes des Hébreux et aux chrétiens de l'Église, une opinion très favorable. Mais ce trait ne supprimait pas, aux yeux d'un Irénée ou d'un Clément, les défauts d'une conception qui distinguait des « races » (*γέννη*) diverses, dont l'une, celle des « pneumatiques »,

était assurée « de toute façon » (IRÉNÉE, *Haer.* I, 6, 4) d'être sauvée.

3, 4. Pour les valentiniens cependant, l'envoi, la venue du Sauveur étaient nécessaires. Les « pneumatiques » ont besoin de formation et d'instruction, et doivent être délivrés de l'ignorance par le Christ (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 117, 23 - 118, 2 ; p. 123, 26] ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* I, 2, 5 ; 4, 1 ; 6, 1 ; II, 19, 1). Mais les voies de l'apprentissage, puis de la révélation, n'entraient pas dans une « économie » divine que Clément aurait pu admettre. Les « pneumatiques » ont été abandonnés temporairement à l'ignorance pour acquérir l'expérience de tout le mal qui en découle (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 126, 26-27 ; 127, 6 ; cf. 107, 29]). Il faut qu'ils soient confrontés avec l'obscurité des « hyliques » (*ibid.*, p. 127, 3, 7), afin de pouvoir apprécier la gnose (cf. « l'éducation psychique et sensible des pneumatiques » : IRÉNÉE, *Haer.* I, 6, 1 ; voir sur tout ceci ZANDEE, Introduction, p. 23). En un sens, cette épreuve est une conséquence nécessaire du caractère inconnaissable du Père. Le sort provisoirement douloureux des « pneumatiques » mime les tourments de la sagesse (σοφία), qui n'engendre que des faux-semblants tant qu'elle prétend atteindre par ses seules forces le Dieu transcendant, et que ses souffrances préparent à recevoir la révélation par la médiation du Fils. L'envoi du Sauveur est l'expression du fait que le Père inconnaissable ne peut être atteint, sinon par le moyen d'une révélation. Mais seuls les « spirituels », ou les « élus », acceptent aussitôt le Sauveur, parce qu'ils lui sont apparentés (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 118, 28-36]), et reçoivent la « formation » parfaite. La gnose est l'apanage de la « semence » issue du Plérôme (cf. IRÉNÉE, *Haer.* I, 6, 4). Ce double déterminisme, tenant à l'être du Père et à la nature des « élus », gouverne l'« économie du salut ». Cette nécessité d'ordre ontologique n'est pas la nécessité telle que l'entend Clément ; pour lui la venue du Sauveur produit une transformation de l'homme, qui a besoin d'être libéré du péché et de la mort dont il est responsable et qui doit coopérer librement au salut que la grâce divine lui offre, par les efforts de la conversion. Pour que la venue du Christ apparaisse comme « nécessaire » dans cette perspective, il faut que soient exclus tous « les privilèges de la nature ». Et Clément étend à tous les hommes la condition des « psychiques » telle que la décrivaient les valentiniens les plus proches de l'Église : placés

dans une situation « intermédiaire », doués de libre arbitre, capables de choisir entre le bien et le mal (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 131, 30] ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* I, 7, 5 ; CLÉMENT, *E.T.* 56, 3), ils n'arrivent pas à la connaissance, mais ils s'adonnent à la foi en Jésus (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 118, 37 - 119, 8] ; cf. Clément, *Strom.* V, 1, 1, 1). Ils sont sauvés par cette foi et par des « œuvres bonnes » (*Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 130, 24] ; IRÉNÉE, *Haer.* I, 6, 2 : δι' έργων et ἀγαθῆν πράξιν ; I, 6, 4 : ἀναγκαῖον ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πράξιν). Les termes de Clément désignent cette conduite droite et vertueuse. Ils s'appliquent aussi bien à la foi (catéchèse pré-baptismale, purification du baptême, conversion morale) qu'à la « gnose » conforme à la règle ecclésiastique (formation philosophique et exégétique, dépassement des perceptions sensibles, enseignement dispensé par le vrai gnostique, nouvel apôtre).

4, 1. L'exemple d'Abraham, le juste par excellence de l'Ancien Testament et celui que Dieu choisit, celui qui reçoit la promesse, était invoqué contre les gnostiques qui refusaient les Écritures des Juifs ou leur attribuaient une autorité partielle et secondaire et qui niaient aussi la possibilité d'un salut antérieur à la révélation du Christ. Une allusion à *Gen.* 15, 6 ouvre un développement montrant que les deux Testaments viennent du Dieu unique et qu'ils enseignent un seul salut (*Strom.* II, 6, 28, 4 - 29, 4). C'est dans ce sens que la foi d'Abraham est le plus souvent commentée par IRÉNÉE (*Haer.* III, 9, 1 ; IV, 5, 3, 5 ; 7). Mais il insiste aussi sur l'élection d'Abraham : « Vains encore Marcion et ses disciples, qui expulsent Abraham de l'héritage, alors que l'Esprit, par plusieurs et notamment par Paul, lui rend ce témoignage : ' Il crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice ' (*Rom.* 4, 3 ; *Gal.* 3, 6 ; cf. *Gen.* 15, 6)... Il est donc clair que ceux qui contestent le salut d'Abraham et imaginent un autre Dieu que celui qui lui fit la promesse, sont en dehors du royaume de Dieu et privés de l'héritage de l'incorruptibilité... » (*Haer.* IV, 8, 1, trad. Rousseau, SC 100, p. 465-466).

La promesse faite à Abraham sert d'abord la polémique de Clément contre les valentiniens. La promptitude à croire est le signe de l'élection, le « fruit » qui manifeste la nature des « pneumatiques » (cf. *Tractatus tripartitus* [ZANDEE, p. 118, 28-36]). Clément doit ensuite réfuter une objection des gnostiques, fondée sur une thèse que Marcion surtout avait mise en évidence.

4, 2. Selon Marcion, en effet, le démiurge sauverait celui qui croit en lui par un mode de salut qui lui serait propre. En dehors de ce passage de Clément, les allusions à cette thèse de Marcion se trouvent chez TERTULLIEN et indiquent qu'un tel salut se limitait aux promesses terrestres faites aux Juifs et, dans l'au-delà, au repos (*refrigerium*) dans le sein d'Abraham aux Enfers (*Adv. Marc.* III, 24, 1 ; IV, 14, 8 ; 34, 11 ; voir A. HARNACK, *Marcion*, p. 294*). Le Dieu Sauveur de Marcion est un Dieu « étranger », et le Christ libère de la création et de son Dieu, le démiurge (voir HARNACK, *o.c.*, p. 32-33). Le Dieu bon se révèle par le Christ à ceux qui étaient jusque-là au pouvoir du Dieu « juste » de l'Ancien Testament. Et, comme l'indique Clément, « les marcionites annoncent la bonne nouvelle de la gnose étrangère » (*Strom.* III, 3, 12, 3). Faisant allusion à l'interprétation marcionite de *Matth.* 18, 20 et *I Cor.* 7, 8, hostile à la procréation qui perpétue la puissance du démiurge, Clément écrit : « Le démiurge, le Dieu auteur de la génération, est avec ceux qui font nombre, mais le Sauveur, lui, est avec l'unique, l'Élu, le Sauveur qui est évidemment le fils d'un autre Dieu, le Dieu bon » (*Strom.* III, 10, 68, 3).

L'objection soulevée par Clément contre l'intervention du Dieu « bon » (pourquoi si tard ?) a été opposée très tôt aux marcionites. Justin devait l'employer dans son *Traité contre Marcion*, dont IRÉNÉE cite un passage, dans un développement où il use précisément de cet argument (*Haer.* IV, 6, 2). « Au lieu d'imaginer faussement un autre Dieu, dit Irénée, il eût fallu rechercher les causes d'une si grande négligence. » TERTULLIEN a plusieurs fois recours à la même objection (voir en particulier *Adv. Marc.* I, 17, 3-4 : ce serait supposer hésitation, ou impuissance, ou mauvais vouloir en Dieu, toutes choses indignes de lui). Clément développe une argumentation analogue, en *Strom.* II, 20, 115, 1-2, contre Valentin, dont il a cité un fragment de lettre sur l'habitation des « démons » dans le cœur : « Quel est donc le motif pour quoi une telle âme n'est pas objet de providence dès le début ? Qu'ils nous le disent ! Ou bien il n'y en a pas de satisfaisant — serait-ce comme à la suite d'un repentir que la Providence abordera cette âme ? — ; ou bien elle se trouve sauvée naturellement, ainsi qu'il le prétend, et il est nécessaire alors qu'elle soit, dès le début, à cause d'une parenté, objet de providence, et qu'ainsi elle ne laisse jamais s'introduire en elle les esprits impurs, à moins qu'il ne soit possible de la violenter et ainsi de la convaincre de faiblesse. Car s'il lui

accorde de se repentir et de choisir le bien, il dira, malgré lui, ce que notre Vérité affirme, savoir que c'est un changement par obéissance, mais non pas la nature, qui donne le salut » (trad. Mondésert).

Il est possible que l'objection anti-marcionite : *Cur tam sero ?* ait été empruntée à la polémique païenne contre les chrétiens (ZEEGERS-VANDER VORST, p. 184, rappelant les arguments de Celse réfutés par ORIGÈNE, *C. Cels.* IV, 7-8, et VI, 78, où Dieu est comparé par le païen au Zeus de la comédie se réveillant d'un long sommeil ; cf. H.-I. MARROU, *Comm. de Ep. Diogn.*, p. 202-203).

Le copiste de L a répété par erreur après *πιστεύσαντα* l'expression *καὶ πρὸς — σφίζομένης* de la phrase précédente.

A. HARNACK (*Marcion*, p. 294*) aurait préféré lire *δυσφημοῦμενον* au lieu de *εὐφημοῦμενον*. Mais la leçon de L convient au ton ironique du passage et s'oppose ainsi très bien à *παρευδοκιμηθήσεται*. La réplique de Clément transforme le Dieu transcendant et « étranger » en élève ou imitateur du Dieu du monde. Un renversement du même genre lui sert ailleurs à réfuter la doctrine des « Antitactes », gnostiques licencieux qui faisaient de la dépravation un moyen de s'opposer aux commandements mauvais du démiurge, ennemi du Père. La lutte combattait la lutte, d'où le nom que leur donnaient les polémistes chrétiens (cf. *Strom.* III, 4, 34, 3-4). Après les avoir invités à contester les préceptes de l'Ancien Testament d'une manière qui aurait des conséquences contraires à leurs vœux, Clément poursuit : « Pareillement encore, en vous opposant au commandement ' Tu aimeras le Seigneur ' (*Deut.* 6, 5), vous ne devez pas non plus aimer le Dieu de l'univers, et en revanche quand il dit : ' Tu ne tailleras ni ne fondras aucune image ' (*Deut.* 27, 15), il vous faut, pour être conséquents, adorer les images taillées. N'êtes-vous donc pas des impies en vous faisant les adversaires, comme vous le dites, du démiurge et en rivalisant avec la conduite des prostituées et des adultères ? Ne comprenez-vous pas que vous rendez supérieur (*μελίζονα ποιούντες*) celui que vous considérez comme faible, puisque sa volonté s'accomplit, et non ce que désirait le Dieu bon ? Vous montrez au contraire vous-mêmes la faiblesse de celui que vous appelez votre Père » (*Strom.* III, 4, 37, 3-5).

4, 3, Nouvelle objection : le Dieu bon agit comme un usurpateur. On sait que pour Marcion il n'y a pas de parenté entre le Sauveur et ceux qu'il libère ; la perfection de la

bonté du Dieu suprême implique que son salut se répande librement sur des « étrangers ». En cela il se distingue nettement des gnostiques valentiniens. TERTULLIEN conteste cette conception marcionite de la bonté au nom de la rationalité et lui oppose la bonté qui s'applique à ce qui est proche ; il présente comme un vol, un rapt inique (cf. Clément : βία δὲ ἢ δόλω) l'acte d'une bonté qui viserait ce qui n'appartient pas au Dieu Sauveur (*Adv. Marc.* I, 23, 3 ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* III, 11, 2 ; V, 2, 1 : « Vains aussi ceux qui prétendent que le Seigneur est venu dans un domaine étranger, comme avide du bien d'autrui... »). Cet argument se retrouve chez Celse, qui devait, dans son *Discours véritable*, tirer parti de l'existence des sectes chez les chrétiens (cf. ORIGÈNE, *C. Cels.* V, 61-62) et qui reprenait contre ceux-ci les attaques visant (comme le souligne Origène) les seuls marcionites : « Pourquoi envoyer secrètement (λάθρα) détruire les œuvres du démiurge ? Pourquoi l'irruption clandestine (Τί δὲ εἰσβιάζεται κρύφα...), la séduction, la tromperie ? Pourquoi ramener les âmes que, d'après vous, le démiurge a condamnées ou maudites, et les dérober comme un marchand d'esclaves ? Pourquoi leur enseigner à se soustraire à leur Seigneur ? Pourquoi, à fuir leur Père ? Pourquoi les adopter contre la volonté du Père (μὴ συγχωροῦντος τοῦ πατρὸς) ? Pourquoi se proclamer le Père d'enfants étrangers (τῶν ἀλλοτρίων) ? » (ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 53, trad. Borret ; cf. VI, 52 ; V, 54). Celse usait ici, de toute évidence, d'un écrit anti-marcionite, en le détournant à son profit, et il est possible que cet ouvrage ait été celui qui avait forgé les arguments qu'on retrouve chez Irénée, Tertullien, et Clément. Était-ce le σύνταγμα de Justin ?

4, 4. La question résume les deux objections précédentes (§ 2 et § 3). La phrase suivante introduit un troisième argument, réplique à une réponse éventuelle prêtée à l'adversaire, dans ce pseudo-dialogue de la controverse. Le marcionite pourrait dire en effet : le Dieu bon est préexistant, et sa création invisible est supérieure à celle du démiurge, un abîme sépare le monde visible du troisième ciel qu'il occupe (cf. A. HARNACK, *Marcion*, p. 266*-267*, citant le témoignage de Tertullien, d'Irénée, d'Origène). Sa volonté est antérieure à celle du Dieu juste. Clément réplique, en partant de nouveau de l'idée que le démiurge confère un salut qui lui est propre : le Dieu bon ne s'est pas révélé aux hommes par la création, il ne s'est pas fait connaître aux justes de l'An-

cien Testament (cf. TERTULLIEN, *Adv. Marc.* I, 17, 1 ; 19, 1 ; 15, 1). Celui qui au contraire a eu l'initiative dans l'œuvre du salut, celui qui avant la venue du Christ s'est révélé aux hommes et qui a élu Abraham, par exemple, c'est le Dieu juste, le Dieu de l'Ancien Testament. Précédant la volonté salvifique du Dieu suprême, sa bonté est plus grande.

La parallélisme des formules λείπεται ἀπὸ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ μονῆς et οὐκ ἀπολείπεται τοῦ ἀγαθοῦ invite à comprendre ce dernier mot comme la désignation du Dieu bon et à traduire de façon analogue les deux expressions verbales. En grec classique, ἀλλά dans l'apodose après une conditionnelle marque un contraste, au sens de « en tout cas, de toute façon », avec la notion de « pis aller » (voir DENNISTON, p. 11 s.). Cet emploi subsiste dans la langue du Nouveau Testament (voir BLASS-DEBRUNNER, 448). Il convient à l'intention de Clément ici, qui n'admet la distinction entre les deux Dieux qu'à titre provisoire et qui laisse entendre que l'initiative du Dieu créateur est précisément celle du seul Dieu Sauveur.

5, 1. οἱ ἄπιστοι : « les incroyants » désignent ici, compte tenu des développements antérieurs, les hérétiques, avant tout. Mais le terme est à dessein imprécis, pour viser aussi les païens. L'esprit de querelle est souvent chez Clément l'emblème de l'hérésie, par exemple dans le grand exposé de la fin du *Stromate* VII (15, 92, 7 ; 16, 96), et déjà sans doute dans le premier *Stromate* (comme l'a suggéré P. NAUTIN, « Note sur le *Stromate* I de Clément d'Alexandrie », dans *RHE* 47, 1952, p. 622-623 ; voir *Strom.* I, 3, 22-24 ; 8, 39-41). IRÉNÉE déjà insultait les gnostiques en les traitant de « sophistes » (*Haer.* I, 11, 5 ; cf. II, 17, 9.10 ; III, 5, 1 ; 24, 2 ; IV, 1, 1 ; 2, 2 ; V, 20, 2).

La parole d'Isaïe n'est pas évoquée ailleurs par Clément. Mais quelques mots de *II Tim.* 2, 22 (dont la portée est la même que celle de *II Tim.* 2, 23) apparaissent dans la critique de la vaine sophistique, et visent plus spécialement les épicuriens, qui nient la Providence et « divinisent le plaisir », et les stoïciens, qui font de Dieu un corps (*Strom.* I, 11, 51, 2). La citation d'Eschyle doit provenir d'un recueil de sentences empruntées aux poètes, qui a pu être constitué à partir des œuvres des stoïciens, et surtout de Chrysippe (voir ELTER, 17 s. ; 69-72) et qui faisait partie du genre des anthologies dans lesquelles Stobée a puisé. Ce vers d'Eschyle pouvait se trouver dans une section περὶ φιλοπονίας, que Clément a dû utiliser en *Strom.* IV, 7, 48-55 (voir ELTER, 92-95). STOBÉE

le retient sous le titre *περὶ ἡσυχίας* (58, 6). Il faut remarquer cependant que ce vers pouvait mettre en garde contre la *ματαιοπονία* (cf. *Strom.* IV, 7, 51, 1) et qu'on a probablement ici plutôt la trace d'un ancien recueil de sentences sur ce sujet (cf. ELTER, 97, à propos de Clément, *Strom.* IV, 7, 50-51). THÉODORET DE CYR applique les mots d'Eschyle aux spéculations des philosophes grecs en astronomie (*Thérapeutique* IV, 24).

5, 2. Un thème capital, celui de la « recherche », est introduit et cette phrase montre bien que la « connaissance » était désignée en 2, 6. Clément prend soin de rappeler quelle importance il accorde à la *ζήτησις*, avant d'émettre des réserves qui, en dénonçant les enquêtes vaines, dans la perspective indiquée en 5, 1, ont pour fin d'édicter les conditions de la saine recherche.

5, 3. « Il fait jour » : c'est aussi l'exemple retenu par SEXTUS EMPIRICUS pour les choses qui viennent d'elles-mêmes à notre connaissance, *τὰ πρόδηλα* (*H.P.* II, 97 ; cf. *M.* VIII, 316). D'autre part, dans la classification stoïcienne des choses non évidentes, rapportées par Sextus, celles qui sont « absolument non évidentes » (*καθάπαξ ἄδηλα*) sont représentées par la question du nombre, pair ou impair, des étoiles (*H.P.* II, 97 ; cf. *M.* VIII, 147, où est ajouté l'exemple du nombre des grains de sable de la Libye). Le même exemple illustre le premier des trois sens que les stoïciens donnaient au terme *τὸ ἀδιάφορον*, ce qu'on n'incline ni ne répugne à admettre (*πρὸς ὃ μήτε δριμύ μήτε ἀφορμὴ γίνεται*), exemple associé au nombre de cheveux sur la tête (*M.* XI, 59 ; cf. *H.P.* III, 177). Sextus utilise lui-même cette question pour nier l'existence du vrai : après avoir dit que si quelque chose de vrai existe il est soit manifeste, soit non évident, ou bien en partie manifeste et en partie non évident, il examine chacun des cas pour montrer que la recherche d'une preuve de vérité produit toujours une *regresso ad infinitum*. A propos des choses non évidentes il précise : « si tout ce qui est non évident est vrai, les choses contradictoires seront vraies, par exemple la proposition que les étoiles sont en nombre pair, et l'autre, qu'elles sont en nombre impair » (*M.* VIII, 25 ; cf. *H.P.* II, 90-91 ; voir aussi *H.P.* II, 231 ; *M.* VII, 243 et 393 ; VIII, 317).

τὰ ἀντιστρέφοντα : la traduction « réciproques » pour *ἀντιστρέφοντα* est calquée sur le latin, mais le sens exact est plutôt

« convertibles ». Il s'agit en effet de questions litigieuses, dans lesquelles l'adversaire peut retourner, convertir en sa faveur les arguments de l'autre partie. L'exemple canonique est celui de la querelle entre Protagoras et son disciple Euathlos, rapportée par AULU-GELLE, *Nuits attiques* V, 10, 3 et par SYRIANUS, *Schol. in Hermog.* II, 42, 1 Rabe (où le cas est confondu avec le sophisme du « crocodile » = *SVF* II, 93, 33 ; cf. *Strom.* V, 1, 11, 6). Il était convenu qu'Euathlos s'acquitterait de sa dette envers Protagoras dès qu'il aurait gagné un procès. Mais Euathlos refuse de plaider. Le maître réclame son dû. Un procès s'ensuit. On peut présenter ainsi le différend :

Protagoras à Euathlos : Si le verdict t'est contraire, tu dois me payer. Si le verdict t'est favorable, tu le dois aussi (conformément à notre contrat).

Réplique d'Euathlos : Si le verdict m'est favorable, je n'ai rien à payer. Si le verdict m'est contraire, je ne te dois rien (puisque je n'ai pas gagné mon premier procès).

Les juges sont fort embarrassés.

AULU-GELLE remarque encore qu'une argumentation vantée par Pline l'Ancien pêche par le défaut que les Grecs appellent *ἀντιστρέφον* (IX, 16). Une définition de l'*ἀντιστρέφον* est donnée d'autre part par le rhéteur latin du IV^e siècle C. CHIRIUS FORTUNATIANUS, dont l'*Ars rhetorica* est associée dans le haut Moyen Age aux œuvres rhétoriques de Marius Victorinus et d'Augustin (voir HADOT, *Marius Victorinus*, p. 73-76) : il retient aussi le contexte du débat judiciaire (*Rhetores Latini Minores*, éd. C. Halm ; texte signalé par PRANTL, t. I, p. 526).

L'exemple retenu par Clément est d'un tout autre ordre et montre que cet argument vicieux était sorti de l'univers juridique où il avait dû prendre naissance au temps des anciens sophistes pour désigner tout défaut de même type dans un raisonnement dialectique.

Clément indique lui-même de façon détaillée les difficultés que comporte la question de l'animation de l'embryon, en raison des ambiguïtés qui peuvent provenir des différences entre les définitions de ce qu'est le vivant : il prend ce sujet pour illustrer la façon de mener une controverse et les pièges que rencontre l'argumentation (*Strom.* VIII, 4, 9, 6 - 13, 8). L'exemple n'est pas indifférent ; le problème était d'importance dans l'Église ancienne. TERTULLIEN se fonde sur des textes scripturaires (*Gen.* 25, 22-23 ; *Jér.* 1, 5 ; *Lc* 1, 41-46) pour démontrer que l'embryon est un être animé (*De anima*

26). Il a un prédécesseur en la personne d'un *πρεσβύτερος*, d'un « Ancien », que cite Clément, et qui alléguait des passages de l'Écriture dans ce sens (*E.P.* 50, 1-3). Dans une étude portant sur « le droit à la vie de l'enfant non encore né et l'avortement d'après les païens et les chrétiens dans l'antiquité », F. J. Dölger voit en ce *πρεσβύτερος* un platonicien chrétien, en rapprochant le passage de Clément des *Placita* d'ÆTIUS (V, 15, 907 c). L'animation de l'embryon était d'ailleurs l'objet de discussions nombreuses, comme en témoigne le traité de Porphyre, *A Gauros* (éd. K. Kalbfleisch ; trad. *R.H.T.* III, app. II). Cet Alexandrin chrétien aurait cru à la préexistence de l'âme, d'après DÖLGER (« Ein anonym christlicher Platoniker des zweiten Jahrhunderts über Beseelung des Embryo », *Antike und Christentum* 4, Münster 1934, p. 28-32). Si la question était un thème scolaire dans l'apprentissage de la méthode heuristique, le fait que Clément la place dans la catégorie de l'*ἀντιστρέφον* et des enquêtes vaines permet de penser qu'il attendait la réponse sûre, capable d'imposer une conviction, de l'autorité de l'Écriture, principe de la vérité (cf. *infra*, 5, 4).

La définition de l'*ἀντιστρέφον* fournie par Clément (entre parenthèses dans le texte) est citée dans les Scholies de Maxime le Confesseur au traité « Des noms divins » du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, avec la mention : « Ainsi dit Clément au début du cinquième *Stromate* » (éd. B. Cordier, *Sancti Dionysii Areopagitae opera*, II, p. 215, Paris 1644 = PG 4, 380).

Le quatrième type de recherche, seul, est valide, quand il use d'arguments corrects et aboutit à une conclusion irréfutable. *Ἀναντιρρητον* (ainsi que *ἄλυτον*) s'oppose au défaut inhérent aux arguments « réciproques », et donne plus de poids au terme *ἐνθύμημα*. Il reste que Clément, qui connaît bien le vocabulaire de la logique, situe sa remarque sur le plan de l'argumentation rhétorique en parlant d'« enthymème » (voir la définition d'ARISTOTE, *An. Pr.* 27 a 1 ; cf. *Rhet.* 1355 a 6-7 et 8-9 ; et ALBINUS, *Did.* 153, 27 s.) et qu'il n'envisage pas ici la démonstration scientifique, comme il le fait au contraire dans le huitième *Stromate* quand il définit la « foi » scientifique (*Strom.* VIII, 3, 5, 3 ; 3, 7-8), en la distinguant de la « persuasion », *πειθῶ* (voir les textes étudiés par LILLA, p. 132-135).

5, 4. *κατὰ πάντας τοὺς τρόπους* : cf. 5, 3 *τέταρτος ἐστὶ τρόπος*. Il s'agit encore des types de question, et non des modes de

raisonnement. Le verbe *ἐμπεδοῦται* rappelle l'image τῷ θεμελίῳ τῆς πίστεως de 5, 2. Une telle foi peut servir dès lors de base pour la construction de la connaissance. Πίστις appartient ici à la réflexion sur les modes d'acquisition du savoir rationnel. Mais le mot ne désigne pas encore l'adhésion à des vérités scientifiquement démontrées. Aucun des quatre types de question considérés auparavant ne peut aboutir à une conviction de cet ordre. Et deux d'entre eux, insolubles au moyen des seules forces des sens ou de la raison, appellent une foi très proche de la croyance religieuse. Les *ἄδηλα* symbolisent les mystères de la transcendance du Père et, comme on l'a vu, l'exemple d'*ἀντιστρέφον* retenu par Clément ne peut être tranché que par le recours à l'Écriture. Quant à l'efficacité de l'*ἐνθύμημα*, elle est limitée par le caractère seulement probable des prémisses. Autant de signes indiquant que l'examen se situe au premier niveau de la *πίστις*. Or c'est précisément celui-ci qui est impliqué par le type de croyance en l'Écriture évoqué dans la phrase suivante, la foi en la parole irréfutable de Dieu.

Néanmoins cette *πίστις* n'est pas simplement la *ψιλή* ou *κοινή πίστις* (cf. LILLA, p. 136) ; elle est déjà orientée vers une conviction plus complète. La parole de l'Écriture est en effet envisagée comme la réponse à une recherche, à des questions (*ἐπιζητῶ*). Et elle est assimilée par Clément aux « choses qui sont par elles-mêmes dignes de foi » et qui deviennent « les principes des démonstrations » (*Strom.* VIII, 3, 7, 1). Elle est ce qui est antérieur à la démonstration, elle est première et indémontrée (cf. *ibid.*, 3, 7, 2). A travers les manuels de logique utilisés par Clément, la notion d'un tel principe irrécusable et indémontré de la démonstration remonte à ARISTOTE (*An. Pr.* 64 b 32-36 ; *An. Post.* 71 b 20-33 ; 72 a 7-8 ; 72 b 20-21 ; 44 a 30-33 ; *Top.* 100 b 18-21 ; *Nic.* 1140 b 31-33, références proposées par LILLA, p. 122, qui, en comparant des textes de Clément et d'Albinus, parvient à la conclusion que cette doctrine aristotélicienne était devenue un élément constitutif des traités scolaires du moyen platonisme). C'est surtout dans le septième *Stromate* que Clément identifie ce concept épistémologique et l'autorité de l'Écriture : « Nous possédons en effet le principe de l'enseignement, le Seigneur, qui, par les prophètes, par l'Évangile, et par les bienheureux Apôtres, gouverne la connaissance depuis le début jusqu'à la fin, 'sous maintes formes et à maintes reprises' (cf. *Hébr.* 1, 1). Or, si l'on supposait que le principe ait besoin d'un autre, il ne serait plus réellement préservé

comme principe. Celui donc qui tire de lui-même ses preuves (δ... ἐξ ἑαυτοῦ πιστός) est, par l'Écriture et la parole du Seigneur, avec raison probant, en tant que c'est par le Seigneur que la voix est efficace, pour le bien des hommes ; bien entendu, c'est elle que nous utilisons comme critère pour trouver les réalités ; mais tout ce qui est l'objet d'un jugement n'est pas probant tant qu'il n'a pas été jugé, en sorte que ce qui a besoin d'un jugement n'est pas non plus principe. Aussi saisissons-nous avec raison par la foi le principe comme indémontré (πίσται περιλαβόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχήν), en recevant de surcroît les démonstrations au sujet du principe du principe lui-même ; ainsi sommes-nous instruits par la parole du Seigneur pour connaître la vérité » (*Strom.* VII, 16, 95, 3-6). Telle est l'identification qui permet à Clément de « mettre en avant » (προτείνειν) la parole de Dieu dans l'Écriture comme un argument irrécusable. La recherche, dans un premier temps, ne peut aller au-delà de ce principe. Et Clément en reste là, provisoirement, en *Strom.* V, 1, 5, 4.

Mais il a aussi le dessein d'édifier la « connaissance » et il en indique ensuite les conditions. La recherche peut renaître et cette fois se développer largement, à partir du principe absolu et indémontré qu'est la parole du Seigneur dans l'Écriture. Fondant ses démonstrations sur ce principe, elle parvient à une « foi » scientifique, qui constitue la « connaissance de la vérité ». On voit que ce progrès suppose un savoir, la méthode d'interprétation de l'Écriture, pour dégager le sens que celle-ci recèle, en suivant l'enseignement même du Seigneur. On conçoit aussi que la réflexion sur l'exégèse soit intimement unie pour Clément au passage d'un niveau à l'autre de la foi et que le cinquième *Stromate* comporte un vaste exposé sur le symbolisme après les pages sur la πίστις. Ce programme est présent dans ces propos : « Conformément à cette science (ἐπιστήμην), les uns, qui n'ont fait que goûter aux Écritures, sont les croyants, les autres, qui avancent plus loin, sont les connaisseurs exacts de la vérité, les gnostiques, car même dans les choses de la vie les gens du métier (οἱ τεχνῖται) ont quelque supériorité sur les profanes, et, au-delà des notions communes, modèlent de plus belles œuvres. De même nous aussi, qui tirons des Écritures les démonstrations parfaites au sujet des Écritures elles-mêmes, nous sommes convaincus à partir de la foi de façon démonstrative (ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς) » (*Strom.* VII, 16, 95, 9).

On perçoit dans ces textes la cohérence originale de la

doctrine de Clément, qui associe indissolublement, dans la « foi » comme dans son progrès vers la « connaissance », les concepts de l'épistémologie, et les principes de la théologie (cf. OSBORN, p. 132, pour une appréciation de cette part de l'élément logique dans la foi).

6, 1. Après avoir ainsi présenté la foi comme la seule attitude légitime quand les moyens logiques d'investigation sont privés d'utilité (cf. OSBORN, p. 139-140) et après avoir assimilé la conviction qui en résulte à la croyance inébranlable en la parole de l'Écriture, Clément use d'un argument qui relève de la piété et qui doit viser à la fois les philosophes et les hérétiques. Ceux-ci en effet sont souvent nommés ἄθεοι à partir de Justin (voir A. HARNACK, « Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten », *TU*, N.F. XIII, 4, 1905, p. 7). Il est possible de compléter cette question indignée de Clément par les affirmations suivantes : « Nous ne préterions pas attention à des hommes qui donnent tout simplement leur avis, car ils peuvent aussi bien exprimer l'avis contraire. Puisqu'il ne suffit pas de dire tout simplement son opinion, mais qu'il faut prouver ce qu'on a dit, nous n'attendons pas le témoignage qui vient des hommes, mais nous prouvons l'objet de la recherche par la voix du Seigneur, qui offre plus de garanties que toutes les démonstrations, bien plus, qui se trouve être la seule démonstration » (*Strom.* VII, 16, 95, 7-8 ; cf. *Strom.* II, 4, 13-15 et les remarques d'OSBORN, p. 133-135).

La doctrine de Clément n'a rien de commun avec le recours à l'argument d'autorité. Elle est beaucoup plus subtile et l'on peut adopter les conclusions de E. F. OSBORN, pour qui Clément a rendu clair, grâce à sa conception de la foi, le point faible de la philosophie classique, à une époque où précisément on avait en général peu confiance dans les pouvoirs de l'argumentation raisonnée. L'épistémologie, de façons diverses selon les écoles, laissait certaines choses hors d'atteinte de la démonstration, et ces choses étaient essentielles. Clément reprend et transforme les solutions antérieures imparfaites ou inadéquates de façon à être capable de dire : Dieu vous dit tout à propos de ces choses à travers son Logos. Qu'y aurait-il de plus sûr que de construire sur ces fondations, et de plus raisonnable que de croire en lui ? (p. 143).

Les conjectures de Stählin, qui corrige ἐτι de L. en οὕτως et introduit <ὡς> avant ἀπιστεῖν, sont inutiles. Un infinitif

résultatif dépendant d'un adjectif, sans ὥστε ou ὡς, est parfaitement possible (cf. Hébr. 6, 10 : οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι..., et voir BLASS-DEBRUNNER, 391, 4).

Dans l'énumération de questions nouvelles qui ne méritent pas d'examen, Clément adapte, comme l'indique Stählin, un passage des *Topiques* d'Aristote : « Il ne faut pas examiner n'importe quel problème ni n'importe quelle thèse, mais seulement ceux qui pourraient être un sujet d'embarras pour un interlocuteur qui mérite qu'on lui donne une réponse raisonnée, et non pas seulement qu'on le rabroue, ou qu'on le renvoie à ses sens ; de fait, ceux qui demandent s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents ne méritent que d'être rabroués (κολάσεως δεόνται) et ceux qui demandent si la neige est blanche ou non ne méritent que d'être renvoyés à leurs sens » (*Topiques* I, 11, 105 a 3-7, trad. Brunschwig). Avec ces réserves, « la dialectique aristotélicienne prend ses distances à l'égard des deux tentations du scepticisme et du cynisme » (J. BRUNSCHWIG, Introduction, p. xxvii, n. 3). On retrouve l'influence de ce texte dans la tradition scolaire, comme en témoignent JULIEN, *Discours VII, Contre Héracléios* 24 (237 c) et les *Problemata* attribués faussement à Alexandre d'Aphrodise (références signalées par J. BRUNSCHWIG, *ad loc.*).

Le devoir d'honorer les dieux devient chez Julien, à travers Jamblique, le devoir de croire en leur existence : « ... ceux qui demandent ou qui essaient, en somme, de savoir si les dieux existent, méritent de recevoir non pas une réponse, comme s'ils étaient des hommes, mais comme des bêtes, une correction » (trad. Rochefort). Clément, quant à lui, dépend d'une interprétation qui voit dans la remarque d'Aristote une allusion à l'existence de la Providence. Il s'accorde en cela avec le PSEUDO-ALEXANDRE : « Ceux qui demandent si la nature et la raison providentielle (λόγος προνοητικῶς) méditent à l'avance (προμυθεύεται) les faits de la génération et de la corruption, l'ordre (τάξις), le mouvement, la disposition, la formation, les couleurs et les choses semblables, méritent de subir des punitions (κολάσσειν τυγχάνουσιν ἔνοχοι) » (*Physici et Medici Graeci Minores*, éd. J. L. Ideler, Berlin 1841, I, p. 4). Les règles édictées par les *Problemata* à propos des recherches en sciences naturelles et médicales dérivent partiellement des *Topiques* 105 a 3-7 (voir l'introduction de l'ouvrage, éd. IDELER, I, p. 3-5). On y trouve aussi le conseil de renvoyer aux sens (en l'occurrence le toucher) « ceux qui doutent si la chaleur est conna-

turelle au feu ». Les *Problemata* relèvent d'autre part, comme Clément (cf. 5, 3), des questions qui ne présentent aucune difficulté, dont la réponse est connue immédiatement. Mais ils définissent différemment les questions obscures, en les appelant des problèmes « absolument insolubles » (ἀλυτα παντελῶς) connus de Dieu seul, lui qui a fait exister leur matière ».

Dans les *Mémorables* de XÉNOPHON (IV, 4, 19-20) les devoirs de « révéler les dieux » et d'« honorer les parents » font partie des lois « non écrites » et universelles, instituées par les dieux. De même la mère de Coriolan lui rappelle la « loi de la nature imposée à tous les êtres qui ont part au sentiment et à la raison » (DENYS D'HALICARNASSE, *Ant. Rom.* VIII, 51, 2). On trouve chez Philon de nombreux passages sur les honneurs dus aux parents (voir l'Index de Leisegang, s.v. γονεῖς) ; il adapte les conceptions des Grecs sur ce sujet au commandement de Ex. 20, 12.

Il faut noter que Clément parle de ζητήματα là où ARISTOTELE emploie le terme πρόβλημα (*Top.* I, 11, 105 a 3). Ζήτημα dans la langue philosophique est en effet devenu synonyme de πρόβλημα et de ἀπόρημα. L'identification de πρόβλημα et de ζήτημα est faite expressément par Clément en *Strom.* VIII, 3, 8, 5 (voir H. DÖRRIE, *Porphyrios' « Symmiktá Zetemata »*, p. 1).

Quant au témoignage des sens, il est souvent invoqué par Clément comme source de la « foi », sous l'influence, dans ce cas aussi, de l'école péripatéticienne et il s'ajoute aux principes absolus et universels pour constituer l'un des éléments de sa conception épistémologique de la πίστις (voir *Strom.* VIII, 3, 7, 3-4 et les textes étudiés par LILLA, p. 123-127, qui montre, en comparant *Strom.* II, 4, 13, 2 et SEXTUS EMPIRICUS, *M.* VII, 226 et 218, que Clément ne doit pas dépendre directement de Théophraste ou d'un manuel scolaire péripatéticien, mais d'un exposé de l'épistémologie péripatéticienne fait par Antiochus d'Ascalon ou un représentant de son école).

6, 2. La question de la providence étant liée à celle de l'identité du Dieu créateur, l'idée condamnée comme « impie » (ἀνόσιον) exprime une doctrine gnostique, distinguant la « prophétie » (qui désigne ici l'Ancien Testament, y compris les premiers chapitres de la *Genèse*), et l'« économie » du salut. Clément lutte sur deux fronts, contre le gnosticisme hétérodoxe, et contre certaines erreurs des

philosophes grecs (ici contre les négateurs de la providence).

La providence est ramenée à un cas particulier des questions qui n'ont besoin que de la réponse des sens (cf. 6, 1 & μὲν αἰσθήσεως δεῖται). Le thème de la beauté et de l'ordre de la création manifestant la providence divine est l'expression chrétienne de l'éloge de l'harmonie universelle révélant le Dieu cosmique (voir *R.H.T.* II, p. 270 s.).

La distinction entre la « production » et la « manifestation » reprend sans doute l'idée stoïcienne du développement, de la croissance des semences. Plus précisément, comme l'indique la différence marquée en 6, 3 entre le don de la vie et celui de la raison, Clément doit songer au progrès de l'intelligence et aux signes qui l'expriment à partir de l'âge de raison (voir *SVF* I, 149, p. 40, 32-41, 4 ; cf. III, 476, p. 127, 35-36 ; 477, p. 128, 2-3 ; 512 ; 537). Et c'est cette raison qui permet de percevoir la manifestation progressive de l'économie du salut, à laquelle Clément pense aussi sans doute.

Le sens exact de σοφῶν qualifiant les « œuvres », à côté de τεχνικῶν, est plutôt « savantes », mais la traduction doit préserver la relation avec la « sagesse » (σοφία) de Dieu, introduite en 6, 3.

Clément parle souvent de l'action vigilante de la providence, qui rend Dieu proche, en particulier en *Strom.* II, 2, 5, 2-5. Et IRÉNÉE avait habilement tourné à la confusion des « incrédules » le témoignage des sens : « Car la preuve vraie et irréfutable est celle qui porte les sceaux du témoignage des adversaires eux-mêmes, qui, dans l'instant même où ils la voient de leurs yeux, sont convaincus par la réalité présente, lui rendent témoignage et apposent leurs sceaux, mais qui, ensuite, se jettent dans une attitude hostile, se font accusateurs et veulent que leur propre témoignage ne soit point vrai » (*Haer.* IV, 6, 7, trad. Rousseau, *SC* 100, p. 451-453).

6, 3. Ce passage a une signification double : il reprend le thème philosophique de l'équivalence entre vivre « bien » (εὖ ζῆν) et vivre « raisonnablement » (λογικῶς) et il esquisse la doctrine de la participation au Logos de Dieu. Ces deux aspects prouvent l'un et l'autre la providence de Dieu, qui agit par sa volonté (θέλων et θέλημα). Comme le souligne VÖLKER (p. 80), un « leitmotiv » parcourt les écrits de Clément : θεῶθεν ἤκειν τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις (*Strom.* VI, 17, 160, 3).

Le premier aspect est à rapprocher de *Strom.* I, 7, 37, 6 ;

« Quand je dis : philosophie, je n'entends pas celle du Portique, ou de Platon, ou d'Épicure, ou d'Aristote. Tout ce qui a été dit de bon dans chacune de ces écoles, et qui nous enseigne la justice accompagnée de pieuse science (δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης), c'est cet ensemble choisi que j'appelle philosophie » (trad. Caster). Clément en effet aurait pu tirer de la plupart des écoles philosophiques l'enseignement affirmant que « raison » et « bien » sont associés et y voir un emprunt des Grecs à l'Écriture, comme il le fait à propos de la doctrine du τέλος chez les platoniciens en *Strom.* II, 22, 136, 6, pour conclure le long développement sur les théories de la « fin ». La conception qui serait la plus propre à étayer le passage présent est celle qu'il attribue à Posidonius, où se mêlent déjà éléments stoïciens et platoniciens : « la fin, d'après lui, c'est vivre en contemplant la vérité et l'organisation (τάξις) de l'univers et travailler à les réaliser autant que possible, sans se laisser mener par la partie déraisonnable de l'âme » (*Strom.* II, 21, 129, 4).

Le second aspect est plus théologique et développe le premier. La faculté de « vivre bien » est une conséquence de la participation au Logos du Père, et expression de la providence divine. La double valeur de λόγος fait coïncider les deux aspects. C'est la possession de la χρηστότης de Dieu qui donne à l'homme la bonté et c'est la toute-puissance divine qui rend cette participation efficace. Quant à la σοφία, elle est ici assimilée au Logos ; c'est la σοφία des livres sapientiaux ; elle est infiniment supérieure à la sagesse humaine qui naît de l'enseignement et qui est associée à « la raison que la parole exprime au dehors » (ὁ προφορικὸς λόγος) en *Strom.* VII, 10, 55, 4.

La précision οὐχ οὗτος ἐστὶν ὁ προφορικὸς paraît superflue. La présence du démonstratif οὗτος montre en effet que Clément passe à la parole « proférée », distinguée par « les philosophes » (cf. GALIEN, in *Hippocr. de med. off.*, XVIII B, p. 649 K.) de la « raison » (λόγος) « intérieure » (ἐνδιάθετος) qui permet, elle, de mener des opérations logiques, et qui, selon les stoïciens, différencie l'homme des animaux (cf. *SEXTUS EMPIRICUS*, *M.* VIII, 275 = *SVF* II, p. 43, 18 s.). Cette mention aurait été mieux placée dans la phrase précédente, qui parle de participation à la raison.

PHILON avait largement développé cette distinction entre les deux λόγοι en l'homme, tantôt pour réprouver les méfaits du bavardage de la « parole proférée » (ainsi *Abr.* 29 et *Confus.* 52, *Fuga* 90.92.191) et louer l'esprit qui se suffit

parfaitement à lui-même (*Abr.* 29), tantôt surtout pour indiquer à quelles conditions la parenté entre l'une et l'autre se traduit par la concorde et l'expression de la vérité (*Deter.* 39, 40, 66, 126-127 ; cf. 92 ; *Abr.* 83 ; *Mos.* II, 127-129 ; *Spec. Leg.* IV, 69 ; *Migr.* 78 ; *Mutat.* 69 ; cf. *Quaest. Ex.* 110, 111, 116). La remarque de Clément, grand lecteur de Philon, peut être un souvenir, mal contrôlé, d'une doctrine trop familière.

Les propos concernant le Logos du Père, en tout cas, sont fortement influencés par la théologie philonienne du Logos et des « puissances », telle qu'elle est résumée en particulier dans les *Questions sur l'Exode*, 62-68, concernant l'explication de l'arche du sanctuaire (voir aussi *Somn.* I, 240 : l'univers créé par Dieu repose solidement sur son Logos ; *Agric.* 51 ; *Somn.* I, 115 ; *Opif.* 24, 36, etc. ; sur les relations entre Logos et Sophia, voir E. R. GOODENOUGH, *By Light Light*, p. 22-23).

Les diverses dénominations du Logos du Père choisies ici par Clément correspondent à la double visée du passage : l'action de la providence divine se manifeste à la fois dans la création et dans les œuvres de l'homme conformes au bien, qui procèdent de la participation à la « raison ». L'ambivalence de ces notations est indiquée par la relation, déjà signalée, entre *ἠθέλων* et *θέλημα παντοκρατορικόν*. Cette « volonté » est mise ailleurs aussi en rapport avec la conduite droite (*Strom.* V, 8, 54, 4 : τῆ παντοκρατορικῆ βουλήματι) et avec la connaissance (*Pédagogue* III, 12, 98, 1 : pour l'explication complète des paroles, il faut s'en remettre au « seul maître, volonté bonne du Père bon — ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα —, sagesse authentique, sainteté de connaissance »).

La question de la providence, qu'il n'est pas permis de considérer comme un « problème », a donc amené Clément à insister sur la toute-puissance de Dieu dans le bien du monde et de l'homme. Renouant avec son sujet principal, il rencontre, comme objection cette fois à sa doctrine de la providence, l'existence des « incrédules » et des « disputeurs ». La résistance de l'homme entraîne un exposé sur la relation entre la liberté et la grâce, et sur les conditions dans lesquelles se fait concrètement la recherche menée par les croyants.

* * *

7, 1-3. C'est l'un des passages où Clément exprime le plus clairement sa doctrine, proche de celle de Philon, de la coopé-

ration entre la libre décision de l'homme et la grâce de Dieu dans le progrès moral et la croissance spirituelle par la foi et la connaissance (voir VÖLKER, p. 254-256). Dans le cinquième *Stromate*, la même idée apparaît en 13, 83, 1-5.

7, 1. La *προαίρεσις* de l'homme est indispensable. Clément l'affirme de bien des manières. Commentant *Matth.* 19, 21, « si tu veux devenir parfait », il voit dans le *θέλεις* le signe du libre arbitre de l'âme (*τὸ αὐτεξούσιον*). « Car le choix dépendait de l'homme, en tant que libre, et le don, de Dieu, en tant que Seigneur. Il donne à ceux qui veulent, qui multiplient les efforts (*ὑπερσπουδακόντες*) et qui demandent, afin qu'ainsi le salut leur appartienne en propre » (*Q.D.S.* 10, 1-2, et la suite). « La grâce de Dieu ne pénètre pas dans une âme non purifiée », c'est-à-dire une âme qui est riche de passions (*Q.D.S.* 16, 2). Certains, « pour avoir négligé les œuvres qui ont trait au salut, ne se sont pas munis de l'équipement nécessaire pour obtenir l'objet de leurs espoirs » (*ibid.* 2, 3). « L'espérance n'est pas placée hors de l'atteinte (des hommes), mais elle n'est pas non plus le produit du hasard (*εὐκῆ*) » (*ibid.* 3, 2). S'il ne faut pas se proclamer soi-même « la cause des prix de la joute qui appartiennent au Sauveur, mais être confiant et considérer la magnificence de l'amour de Dieu pour l'homme, il ne faut pas non plus rester à l'écart de l'entraînement et du combat, ni espérer avoir part aux couronnes de l'incorruptibilité sans l'effort ni la sueur de l'arène (*ἀκονεὶ κἀνιδρωεὶ*) » (cf. *ibid.* 3, 5). Il en va de même pour l'obtention de la « connaissance » : « Nous devons le plus possible préparer notre âme par des exercices variés (*προγυμναστέον ποιικίως*), pour qu'elle soit apte à recevoir la connaissance », comme sont travaillés à l'avance la cire et le bronze pour recevoir l'empreinte (*Strom.* VII, 12, 71, 1 ; cf. *Strom.* II, 6, 26, 1-2).

7, 2. Affirmant que le salut vient de la grâce de Dieu, Clément se réfère à *Éphés.* 2, 5 : *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* (cf. 2, 8). Mais il ajoute aussitôt : « mais non sans les œuvres bonnes », contrairement à POLYCARPE (*Philippiens* 1, 3), qui unit *Éphés.* 2, 9 (*οὐκ ἐξ ἔργων*) à *Éphés.* 2, 5 : « ' non par vos œuvres ', mais par le vouloir de Dieu (*θελήματι θεοῦ*) par Jésus-Christ ». CLÉMENT DE ROME (*Cor.* 32, 3-4) aussi est plus proche que l'Alexandrin de la doctrine paulinienne de la justification par la foi, sans pour autant opposer celle-ci aux œuvres (voir l'appréciation nuancée d'A. JAUBERT,

Clément de Rome. *Épître aux Corinthiens*, SC 167, Introduction, p. 64-65).

La « grâce » pour Clément est présente à toutes les étapes, en même temps que le zèle du croyant (voir VÖLKER, p. 254-255). Sa pensée sur ce point est nettement exprimée même dans cette question du *Protreptique* (1, 9, 1) adressée aux Grecs : « Alors n'est-il pas étrange, mes amis, que Dieu sans cesse nous exhorte à la vertu (τὸν μὲν θεὸν ἀεὶ προτρέπειν ἡμᾶς ἐπ' ἀρετήν), et que nous nous déroptions devant le secours et que nous différions le salut ? » (trad. Mondésert). Elle est précisée en *Strom.* II, 6, 26, 3-4, où il est dit que « le divin Logos... ne réclame de chacun que ce qu'il peut » (τὸ κατὰ δύναμιν δὲ ἐκάστου ἀπαιτεῖ). Le Logos est agissant dans toutes les phases du développement de l'homme : « C'est lui-même, à mon avis, qui a modelé l'homme avec de la boue, qui l'a regénéré par l'eau, qui l'a fait croître par l'Esprit, qui l'a enseigné par la parole, en le dirigeant par les préceptes saints vers la condition de fils et le salut » (*Pédagogue* I, 12, 98, 2). Et l'économie du salut s'adapte aux dispositions de chacun (*Strom.* VII, 2, 5, 6 ; cf. *Strom.* I, 27, 173, 6). « Ce Maître est celui qui enseigne au gnostique par des mystères, au croyant par de bonnes espérances et à celui qui a le cœur endurci au moyen de l'éducation correctrice qui passe par l'action sensible » (*Strom.* VII, 2, 6, 1). Le passage de la foi à la connaissance, qui est un devoir, se fait « par une croissance dans la grâce même de Dieu (ἐν αὐτῇ χάριτι τοῦ θεοῦ) » (*Strom.* VII, 10, 55, 3). Bien d'autres textes pourraient être cités.

πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν : cette disposition naturelle au bien est sur le même plan que la χάρις. C'est que, pour Clément, la participation à la raison, qui entre dans la constitution de l'homme, est participation au Logos divin (cf. *supra*, 6, 3). La φύσις elle-même, en un sens, est χάρις, car elle est tournée vers le bien. Clément précise ailleurs : « Nous sommes par nature nés pour la vertu, non certes de façon à la posséder dès la naissance, mais comme aptes à l'acquérir (πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι) » (*Strom.* VI, 11, 95, 5). Et il ajoute que cette doctrine résout une difficulté opposée par les hérétiques. Ceux-ci demandent en effet si Adam a été modelé imparfait ou parfait. Dans le premier cas, l'œuvre imparfaite, surtout s'agissant de l'homme, ne peut être le fait d'un Dieu parfait. Dans le second, pourquoi Adam transgresse-t-il les commandements ? « Ils auront de nous cette réponse : il n'a pas été créé parfait dans sa constitution (κατὰ τὴν

κατασκευὴν), mais apte à recevoir la vertu (πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος). Il importe en effet grandement pour la vertu d'avoir été créé apte à l'acquérir ; (Dieu) veut que nous soyons sauvés à partir de notre propre fonds. Aussi est-ce dans la nature de l'âme que d'avoir son impulsion propre (αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμῶν) ; ensuite, comme nous sommes raisonnables (λογικοί) et que la philosophie est raisonnable, nous avons quelque parenté avec elle (συγγενές τι ἔχομεν πρὸς αὐτήν). Mais l'aptitude est mouvement vers la vertu, et non vertu (ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μὲν ἐστὶ πρὸς ἀρετήν, ἀρετὴ δ' οὐ) » (*Strom.* VI, 12, 96, 1-2).

Pour développer les virtualités de cette φορὰ, de ce « mouvement » ou de cette « tendance », pour atteindre la τελειώσις, il faut « étude » (μάθησις) et « entraînement » (ἄσκησις), « peine » (κάματος ; cf. *Strom.* VI, 12, 96, 3-4), ou encore « effort » ou « zèle » (σπουδὴ), comme en *Strom.* V, 1, 7, 2 (voir, pour ces notions, VÖLKER, p. 280-282 et p. 288-289).

Clément est si soucieux de préserver, dans cette doctrine équilibrée, l'effort de l'homme, la nécessité de l'ascèse, qu'il paraît parfois se contredire. Il écrit ainsi en *Strom.* VII, 3, 19, 3 : « Nous ne possédons pas par nature (φύσει) la vertu quand nous sommes engendrés, et elle ne survient pas non plus naturellement (φυσικῶς) plus tard, après la naissance, comme c'est le cas pour certaines parties du corps — car elle ne serait plus alors chose volontaire ni digne d'éloge (ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἦν ἔθ' ἐκούσιον οὐδὲ ἐπαινετόν) ». Ce texte en fait ne s'oppose pas aux affirmations précédentes (*Strom.* VI, 11, 95, 5 - 12, 96, 2), mais exclut un déterminisme qui serait lié à une nécessité naturelle. La nature dont Clément admet le rôle en éthique est constamment en mouvement, elle est propension et tendance, et c'est dans cette animation qu'il voit le signe de la grâce. Mais pour que nature et grâce ainsi spécifiées soient efficaces, l'ascèse est indispensable. En d'autres termes, la liberté de l'homme est entière à l'égard de cette double incitation, de la nature et de la grâce.

Une telle doctrine assurément a des sources philosophiques (LILLA, p. 66-68, après VÖLKER, les a indiquées et précisées, en montrant qu'elles sont les témoins d'un moyen platonisme influencé par l'éthique aristotélicienne). Mais le modèle philonien aussi est présent. Et Clément a fait de cette conception une pièce maîtresse de son éthique et de sa sotériologie. Quand il parle de la φύσις, il songe aussi à la création de l'homme à l'image de Dieu ; quand il évoque le progrès, il pense à l'assimilation à Dieu à travers l'imitation

du Christ ; et quand il envisage la fin de l'homme, il attend l'accomplissement de la condition filiale (υιοθεσία). Tous les concepts philosophiques sont réorganisés dans une représentation tout autre.

7, 3. ἀμετανόητον : cf. *infra*, 67, 1. En *Strom.* I, 25, 165, 1, Clément fait de Platon un disciple de Moïse qui nous engage à pratiquer une philosophie « en harmonie avec la dignité des choses célestes, en gardant sans fléchissement toujours la même pensée sur les mêmes sujets (ἀμετανοήτως χρωμένους γνώμη τῇ αὐτῇ...) ». Cette disposition constante, exempte de retour en arrière, de rechute, caractérise l'attitude du gnostique et apparaît comme une imitation de Dieu. D'autres termes analogues la désignent (ainsi ἀμετάβολος, *Strom.* VI, 7, 60, 3 ; ἀμετάπτωτος, qui permet d'appliquer la définition stoïcienne de la science à la gnose, à l'époptie et au mode de vie du gnostique : *Strom.* II, 2, 9, 4 ; cf. *Strom.* II, 17, 76, 1 - 77, 1 ; *Strom.* VI, 7, 54, 1-2 ; 9, 78, 4-5 ; VII, 8, 50, 3 et 7, 46, 7-8 ; de même, pour le progrès continu, ἀκλινης et ἀμεταστάτως βαδίζων en *Strom.* VII, 7, 45, 3 ; cf. *infra*, 8, 3 : ἀμεταστρεπτι ; et la bonté de Jésus est ἀμετακίνητος καὶ ἀρρηπής : *Pédagogue* I, 9, 85, 4, comme « les jugements du Seigneur » : *E.P.* 60, 2.

πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ : cf. *infra*, 23, 2 (ἡ δυσθήρατος... σοφία). L'image de la « chasse » est appliquée par Clément aussi bien à l'acquisition de la vertu qu'à la quête de la connaissance. Elle est courante dans la tradition platonicienne en ce sens, depuis la comparaison du *Théétète* (197 d - 200 a : la prise des colombes et la possession des sciences), et surtout depuis le rôle que Platon lui a donné dans le *Sophiste* (219 d - 223 b) : la chasse, soumise à la méthode de division, pourrait être prise comme métaphore et modèle de l'investigation philosophique. Clément d'autre part convertit en éloge de l'éducation dirigée par Moïse les critiques visant l'art de la chasse dans l'*Eulhydème* (290 b-c ; cf. *Strom.* I, 26, 168, 3). Et souvent l'image de la chasse est appliquée à la recherche de la vertu (*Strom.* I, 6, 35, 4), ou de la connaissance et de la vérité (*Strom.* VI, 12, 98, 3 : on ne cherche à « capturer » de la gnose que sa présence et la contemplation ininterrompue ; *Strom.* VII, 15, 91, 5 : la diversité des opinions au sujet de la vérité ne doit pas empêcher de « poursuivre la connaissance la plus exacte » ; cf. *Strom.* VI, 11, 90, 4). Elle désigne aussi la quête d'un maître que Clément lui-même a menée (*Strom.* I, 1, 11, 2).

Le thème de la poursuite résume l'effort et les luttes

nécessaires ; les expressions suivantes réintroduisent la grâce, et la collaboration de l'homme est cette fois définie comme une attitude de disponibilité et de réceptivité. « L'enseignement droit » suggère qu'une doctrine correcte, l'orthodoxie en somme, est indispensable. Clément en effet ne voit pas seulement dans l'hérésie une erreur de raisonnement, mais une faute morale, caractérisée surtout par l'orgueil et la falsification (voir *Strom.* VII, 15, 89 - 17, 108).

La coopération de l'homme et de Dieu dans le progrès est souvent évoquée en relation avec la pédagogie divine. Ainsi la vertu apparaît-elle comme « la parole transmise par le pédagogue en vue de l'ascèse » (*Pédagogue* III, 6, 35, 2). A l'étape ultérieure de l'initiation, l'enseignement du Didascalie, la représentation reste la même. On peut trouver des idées analogues chez des païens platonisants (LILLA, p. 66, n. 2, cite MAXIME DE TYR [Or. 38, 134 a, p. 445, 11 s. Hobein], qui déclare l'aide de Dieu nécessaire). Mais la conception de Clément est fortement chrétienne. Elle vient même directement de *Jn* 6, 45, où est reprise la parole des prophètes : καὶ ἔσονται πάντες διδασκτοὶ θεοῦ (cf. *Is.* 54, 13 ; *Jér.* 31, 33-34), et l'allusion à *Jn* 6, 44 ensuite est certaine (ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλάσθη αὐτόν).

La leçon εὐπαθείας a embarrassé les éditeurs, et Früchtel a repris la correction de Sylburg, εὐπειθείας, motivée par le rapprochement avec *Strom.* V, 1, 12, 4 (τὴν ἀγνήν τῆς πιστεως ἀκοήν) et *Protr.* 115, 1 (où la « docilité », εὐπειθεία, est le loyer de reconnaissance dû à Dieu). Il est certain que le mot εὐπάθεια désigne d'abord un état de « bien-être ». Ainsi chez PHILON, l'εὐπάθεια est fréquemment associée à la joie qui résulte de la vertu (par exemple *Leg.* I, 45 et *Cher.* 12 : explication d' « Eden », « délice », τροφή, synonyme d'εὐπάθεια ; *Leg.* III, 22, 86, 107 ; *Praem.* 32 ; *Viril.* 67), ou bien indique les « bonnes » passions (*Her.* 77). Mais chez le même Philon le terme peut avoir un sens plus actif ; au pluriel, il signifie les « bonnes dispositions », sur le même plan que les « vertus » (*Praem.* 160) ; un passage surtout est important pour notre propos : interprétant la « Pâque », en relation avec *Ex.* 12, 4, Philon écrit : « il y a Pâque lorsque l'âme s'exerce à dépasser la passion irrationnelle et éprouve délibérément l'influence de la bonne disposition raisonnable (τὴν δ' εὐλογον εὐπάθειαν ἐκουσίως πάσχη) » (*Her.* 192, trad. M. Harl). L'épithète ἀγνής chez Clément précise, d'une façon différente, mais selon la même orientation, la valeur d'εὐπαθείας. Cette « bonne disposition », d'ailleurs, dans le contexte, suppose docilité et

réceptivité. Le mot rappelle en outre l'expression antérieure *πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθόν* (7, 2). Rien n'empêche donc de retenir la leçon de L (le mot figure en *Strom.* VII, 2, 8, 1, au sens neutre de « propension à s'émouvoir »).

ἄλκις : Outre *Jn* 6, 44, qui éclaire toute la phrase, le terme peut rappeler PLATON, *Lois* 659 d, où l'éducation est définie comme « la façon d'attirer et de conduire (ἄλκη καὶ ἀγωγή) les enfants vers la raison ». Mais l'image est surtout à rapprocher de *Strom.* V, 12, 80, 9 et 13, 83, 1, où Clément tente de suggérer ce qu'est l'action du Logos et du Père. La force d'attraction magnétique est pour lui l'un des symboles les plus aptes à exprimer l'efficacité mystérieuse de la grâce. C'est que ce phénomène restait énigmatique pour la plupart des Anciens. Il fait ainsi partie pour le PSEUDO-ALEXANDRE des *Problemata* des questions dont l'homme ne peut trouver la solution en désignant les causes des faits qu'il constate expérimentalement (éd. Ideler I, p. 4-5). Au mieux, il est l'objet d'hypothèses reposant sur la loi de connaturalité et supposant l'existence d'un « souffle » (πνεῦμα) doué d'un pouvoir inexplicable (cf. *Strom.* II, 6, 26, 2).

Les tentatives d'explication scientifique n'avaient pas manqué dans l'Antiquité. ALEXANDRE D'APHRODISE a transmis un résumé des théories d'Empédocle, de Démocrite et de Diogène d'Apollonie (*Quaest. nat.* II, 23, p. 72, 9 s. Bruns), qui doit dépendre de Théophraste (voir l'article « Magnet » de ROMMEL, *PW* XIV, 1, 1928, c. 478). LUCRÈCE a exposé la conception épicurienne (VI, 906-1089). GALIEN parle de « cette pierre célèbre dont on parle tant (πολυβδόλητος) » (II, 44 K.; cf. Clément, *Strom.* II, 6, 26, ἡ λίθος ἡ θρολουμένη). Mais l'idée la plus répandue et la plus populaire est qu'il existait entre cette pierre et le fer une « sympathie naturelle », et qu'elle possédait une sorte de « *pneuma* démonique » (voir ROMMEL, *art. c.*, c. 481 et 476 : le verbe ἐκπνεῖν apparaît dans les *Geoponica* XV, 1, 28 ; cette représentation tardive peut être rapprochée de l'hypothèse de Thalès qui attribuait une ψυχή à la pierre : ARISTOTE, *De anima* I, 2, 405 a 19). Les stoïciens renonçaient à trouver une explication (cf. CICÉRON, *De div.* I, 86).

C'est de la conception populaire que Clément dépend quand il a recours à l'exemple de la pierre magnétique pour illustrer la collaboration entre le croyant et l'enseignement divin, dans un développement qui commence par le verbe συνεργεῖ et se termine par l'adjectif συναίτια (*Strom.* II, 6, 26, 1-2). La terre féconde coopère à l'ensemencement (dans

le sens où elle se prête à l'action de la puissance contenue dans les graines). Les brindilles sèches prennent feu facilement (elles servent de matière au pouvoir combustible du feu). « Et la pierre bien connue attire le fer par connaturalité (ἔλκει... διὰ συγγένειαν), tout comme la résine de succin soulève les brindilles et l'ambre jaune remue la paille ; or les choses qui sont attirées (τὰ ἐλκόμενα) leur obéissent parce qu'elles sont attirées par un souffle mystérieux (ἀφρήτω... πνεύματι) : elles ne sont pas des causes, mais des causes conjointes (οὐχ ὡς αἰτία, ἀλλ' ὡς συναίτια) » (*Strom.* II, 6, 26, 2). L'exemple de l'ambre jaune (ou succin) est aussi associé à celui de la pierre magnétique dans le passage déjà cité des *Problemata*. La comparaison de Clément veut dire que la « cause conjointe » dans le perfectionnement est l'homme docile attiré par et vers le Logos. Et il est vraisemblable que l'intérêt qu'il manifeste pour les différentes sortes de causes dans l'exposé conservé grâce au huitième *Stromate* vient en partie du souci de distribuer exactement les rôles entre les acteurs du progrès dans la vertu et dans la connaissance (l'autre motif devant être lié à la doctrine de la création, comme le montre l'orientation de certains passages, en particulier *Strom.* VIII, 9, 29, 3-6). Cet exposé commence précisément par l'exemple de l'apprentissage (*Strom.* VIII, 9, 25, 4) et la théorie des causes intervient à propos de l'acquisition de la connaissance dans le développement de *Strom.* I, 20, 99, 1-2 parallèle à *Strom.* VIII, 9, 33, 7-9. Ces textes indiquent que l'enseigné est conçu à la fois comme « cause conjointe » (τὸ συναίτιον) et comme « cause coopérante » (τὸ συνεργόν), d'une part comme simple disciple parmi les condisciples (cf. *Strom.* VIII, 9, 33, 6), de l'autre comme « nature » douée d'une « aptitude » (ἐπιτηδεύτης, cf. *Strom.* VIII, 9, 28, 5) et capable d'effort pour aider à l'obtention du résultat (cf. *Strom.* VIII, 9, 33, 7), tandis que le Père est la cause « initiale » (αἰτιον... προκαταρκτικόν, *Strom.* VIII, 9, 25, 4) et le Maître la cause « nécessaire » (αἰτιον... συνεκτικόν, *ibid.*). Les comparaisons et la terminologie stoïcienne de la causalité s'harmonisent parfaitement dans cette représentation de « la poursuite du beau ».

L'exemple de la pierre magnétique est repris en *Strom.* VII, 2, 9, 4 pour illustrer la force de la volonté salvifique de Dieu agissant à travers toute la hiérarchie des êtres, et le « souffle » de l'aimantation y est expressément assimilé à l'Esprit Saint.

Cette comparaison dérive cette fois directement de l'usage qu'en fait PLATON pour représenter l'inspiration poétique et

sa transmission depuis sa source, la divinité, jusqu'au dernier anneau de la chaîne, l'auditeur ou spectateur, en passant par le poète, et l'acteur ou récitant (*Ion* 533 d : *θεία δδναμς*, 534 c : *θείξ μοίρα*, 535 e : *ή Ἡράκλεια λίθος*; 536 a : « Et la Divinité, à travers tous ces intermédiaires, attire où il lui plaît l'âme des humains, en faisant passer cette force de l'un à l'autre »). Avant Clément, PHILON avait exploité l'image de PLATON, mais pour insister sur la supériorité du premier homme par rapport à la suite des générations (*Opif.* 141). Plus tard, ΠΟΡΦΥΡΕ l'évoque pour suggérer la relation entre l'âme et Dieu (*Abst.* IV, 21). Le thème de l'attraction magnétique se trouve aussi chez les chrétiens, ainsi chez ORIGÈNE (*in Matth.* 13, 58), pour qui elle illustre la force de la foi (voir les textes indiqués par ROMMEL, *art. c.*, c. 483). La comparaison était en faveur de la même façon chez les gnostiques (voir la notice sur les « Séthiens » dans l'*Elenchos* V, 21, 8-9).

7, 4. L'effort indiqué auparavant, et qui se traduit par une *επάθεια ἀγνή*, consiste à se libérer des entraves corporelles, et à user de la nature véritable de l'homme, celle de l'intellect. Clément se souvient des termes du *Phédon* pour suggérer ce mouvement de la purification noétique et résume un long développement de PLATON (79 ce et 81 ce). Des réminiscences lexicales sont reconnaissables (*ἐνδοῦνται* : 81 e, *γεῶδες* : 81 c, *ἐφαπτομένη* : 79 d). En revanche, alors que PLATON emploie dans ce contexte le verbe *ἐλκειν* au passif pour désigner l'attrait que subit l'âme alourdie par la familiarité avec le corps vers le visible (81 c), vers « ce qui jamais ne garde son identité » (79 c), Clément, par l'intermédiaire de *Jn* 6, 44, renverse la signification de l'image (cf. *supra*, 7, 3) et exploite une autre mise en scène platonicienne de l'attraction.

7, 5. Il faut se purifier de la sensation pour accéder à la contemplation. Cette règle, fondamentale chez Philon, ainsi que dans le moyen platonisme, est constitutive chez Clément de l'ascension vers la connaissance (voir LILLA, p. 163-169) et correspond, dans l'ordre éthique, au devoir d'acquérir l'*ἀπάθεια* (voir LILLA, p. 103-106). La nature corporelle de l'homme fait provisoirement obstacle à la connaissance. La parole de *I Cor.* 13, 12 joue à cet égard un grand rôle dans la réflexion de Clément, comme l'a montré R. MORTLEY (« The Mirror and *I Cor.* 13, 12 in the Epistemology of Clement of Alexandria », *Vig. Christ.* 30, 1976, p. 109-120).

Mais l'écran du corps peut se transformer en intermédiaire de la connaissance, grâce à la valeur épistémologique de l'Incarnation (R. MORTLEY, *ibid.*, p. 118).

7, 6. Trois thèmes sont intimement mêlés : les sens font obstacle à la connaissance ; la contemplation est réservée à un petit nombre ; la vision parfaite ne peut être donnée en cette vie. La transition du second au troisième est assurée par la citation de l'*Épinomis* 973 c. La formule d'introduction a été recueillie dans les *Sacra Parallela* (246 Holl). Elle met en valeur une idée chère à Clément : la connaissance a un caractère ésotérique (voir LILLA, p. 144-148). Cette conviction s'affirme souvent dans le cinquième *Stromate*, et elle contribue à fonder la nécessité de l'expression symbolique. Il convient ici d'indiquer des témoignages de la tradition platonicienne, puisque Clément s'appuie sur un passage de l'*Épinomis*, dialogue dont l'authenticité reste controversée sans doute, mais dont l'inspiration platonicienne est hors de question (A.-J. FESTUGIÈRE, *Les trois « Protrep-tiques » de Platon*, p. 101 s., l'attribue à Platon lui-même). Pour PLATON, l'idée est liée à la difficulté de la tâche à entreprendre, et elle est exprimée par la métaphore de l'initiation aux mystères. Ainsi, dans le *Phédon* 69 c 7-8, il reprend la formule de « ceux qui officient dans les initiations » (*οἱ περὶ τὰς τελετὰς*, trad. Festugière, *ibid.*, p. 113, n. 1, qui rapproche de *Lois* 790 d 5) : « nombreux sont les porteurs de thyrses, et rares les Bacchants » (cf. Clément, *Strom.* V, 3, 17, 4) ; ou encore, en *Théétète* 155 e (cf. *Strom.* V, 6, 33, 5). Plus claire encore est la déclaration hautaine de *Rép.* VI, 494 a 2-3 : *Φιλόσοφον μὲν ἔρα, ἦν δ' ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον γενέσθαι* (cf. *Strom.* V, 3, 17, 4). Dès le *Protrep-tique* Clément avait eu recours aux termes du *Timée* 28 c et de la *Lettre VII*, 341 c (*Protr.* 6, 68, 1), qu'il réinterprète en *Strom.* V, 12, 78, 1 et 11, 77, 1. Dans le moyen platonisme l'ésotérisme s'était fortement accentué (voir les textes cités par LILLA, p. 150 : ALBINUS, *Did.* 179, 33-34 ; PLUTARQUE, *de Is. et Os.* 382 d ; *Quaest. Conv.* VIII, 2, 718 c-d ; *de def. orac.* 422 e ; *de Is. et Os.* 383 a).

7, 7. Ce passage se trouve aussi dans le manuscrit de l'Athos, fol. 26^r.

Les citations de l'Exode et de Matthieu donnent pour contenu à l'« espoir » de l'*Épinomis* la vision de Dieu, et commentent en même temps *I Cor.* 13, 12.

Clément cite une autre fois *Ex.* 33, 20, pour protester contre l'interprétation de Valentin, qui y voit la preuve que la mort est l'œuvre du Dieu qui a créé le monde (*Strom.* IV, 13, 89, 5), la venue ici-bas de « la race supérieure » (τὸ διάφορον γένος) ayant pour fin de détruire la mort.

IRÉNÉE rapproche aussi *Ex.* 33, 20 et *Matth.* 5, 8, mais rapporte la parole de l'*Exode* au caractère « insaisissable » du Père, et voit dans le privilège des « cœurs purs » un effet de son amour, de sa bonté envers les hommes, et de sa toute-puissance (*Haer.* IV, 20, 5). Il explique ensuite *Ex.* 33, 20-22 comme une prophétie de l'Incarnation (*Haer.* IV, 20, 9, p. 654-656), avant de réunir *Ex.* 33, 20 et *Apoc.* 1, 17, en relation avec la seconde Parousie (*Haer.* IV, 20, 11, p. 666).

Matth. 5, 8 est un texte capital pour Clément, comme *I Cor.* 13, 12, car il désigne le sommet de la gnose, l'époptie, et la contemplation eschatologique, indiquée ici comme ἐσχάτην... τελείωσιν. La plupart des développements où il apparaît ont trait au degré suprême atteint par l'âme gnostique, à la béatitude céleste de la vision face à face, à la perfection de la connaissance (voir les analyses de ΜΕΝΑΤ, *Étude*, p. 456-475).

La vision des cœurs purs, c'est l'entrée dans le royaume des cieux (*Q.D.S.* 19, 3) ; c'est l'apanage des élus, quand ils auront reçu « l'avancement parfait » qui les rendra semblables aux anges qui « contemplent sans cesse la face du Père » (*Matth.* 18, 10 : *E.T.* 11, 1) ; elle rendra capable, « après l'abandon de l'enveloppe charnelle », de voir le Sauveur « face à face » (*I Cor.* 13, 12), « en le définissant de façon compréhensive (ὀριστικῶς καὶ καταληπτικῶς) » (*Strom.* I, 19, 94, 6) ; elle est associée à l'héritage indicible (*Strom.* V, 6, 40, 1) ; elle est donnée à celui qui, après s'être débarrassé des péchés et être devenu capable de faire le bien, peut « comprendre la création et l'économie du Seigneur » (*Strom.* VI, 12, 102, 1-2) et « être initié à la bienheureuse contemplation face à face » ; elle est l'activité de ceux qui se sont élevés jusqu'à « l'Église d'en-haut » (*Strom.* VI, 14, 108, 1 ; cf. *Strom.* VII, 3, 13, 2), qui sont devenus les amis de Dieu (cf. *Jac.* 2, 23 : *Strom.* VII, 3, 19, 2), par une « restauration » (ἀποκατάστασις) qui en fait des « dieux » (*Strom.* VII, 9, 56, 5-6 ; cf. 57, 1), dans « l'Église spirituelle » (*Strom.* VII, 11, 68, 4-5). La plupart de ces textes associent *Matth.* 5, 8 à *I Cor.* 13, 12. Clément nous apprend d'autre part, par un fragment d'une lettre de Valentin, que celui-ci utilisait *Matth.* 5, 8 (*Strom.* II, 20, 114, 6). Ce passage scripturaire

est aussi invoqué pour définir la gnose comme « activité », « purification de la partie directrice de l'âme » (*Strom.* IV, 6, 39, 1-2 ; cf. *Strom.* II, 11, 50, 2-3).

7, 8. Cf. *supra*, 1, 3-4. Le rôle du Logos comme « maître », et sa médiation entre le Père inconnu et ceux qui aspirent à la connaissance, ont été souvent étudiés (voir LILLA, p. 158-163, avec indications bibliographiques). L'accent est mis ici sur l'aspect salutaire de l'enseignement du Fils, qui concerne l'ensemble des « réalités » qui sont l'objet de la gnose (κατάληψιν τῶν ὄντων). Cette signification de l'envoi du Sauveur est très proche de celle que lui attribue le gnosticisme (voir les textes parallèles cités par LILLA, p. 160-162). Mais le choix du terme πρόνοια pour désigner la volonté du Père et la citation de l'Ancien Testament en 8, 2, ramènent vers le plan de salut du seul Dieu créateur. L'expression originale est ici celle qui fait du Sauveur « le signe (γνώρισμα) mystérieux et saint de la haute providence ».

Γνώρισμα désigne une « preuve », ou un « signe », qui montre la providence divine (voir LAMPE, *s.v.*, 4). Le terme s'applique au Sauveur en tant qu'envoyé qui procure la connaissance. Clément l'emploie dans le même sens de « preuve » à la fin du *Quis dives*, quand il fait le récit d'un repentir obtenu par l'apôtre Jean (42 ; histoire reprise par EUSÈBE, *H.E.* III, 23, 6-19). Cette μετάνοια est présentée comme un second baptême (42, 14), comme « une grande preuve de renaissance (μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας), un trophée de résurrection visible » (42, 15). L'apôtre apparaît à son tour comme dispensateur de salut, qui prouve par la pénitence du pécheur la renaissance et la résurrection, comme l'enseignement du Fils prouve la providence. Le rôle divin du Sauveur est cependant marqué par l'épithète ἀπόρρητον.

* * *

8, 1. Les citations de *I Cor.* 1, 20 et *I Cor.* 1, 19 illustrent la supériorité de l'enseignement du Sauveur et permettent de réintroduire l'examen des conditions d'une recherche saine et légitime. Ces versets pauliniens soutiennent les critiques adressées par Clément dans le premier *Stromate* (3, 24, 4 ; 18, 88, 1 ; 18, 89, 1-2) aux philosophes grecs, qualifiés de « sophistes », et de « semblants de sages » (*Strom.* I, 17, 87, 7). Mais ils visent aussi, dans les mêmes passages, les gnostiques hétérodoxes, comme le montrent les développements parallèles contre les « disputeurs » à la fin du sep-

tième *Stromate* (comparer en particulier *Strom.* I, 3, 22-24 et *Strom.* VII, 16, 96). Ce passage du *Stromate* V récapitule la polémique du *Stromate* I.

IGNACE D'ANTIOCHE déjà avait donné une portée anti-hérétique à *I Cor.* 1, 19-20, en combattant le docétisme (*Éphés.* 18, 1), à propos du scandale de la Croix.

οἱ δοκησισοφοί : le terme vise les mêmes adversaires que οἱ οἰησισοφοί (voir par exemple *Strom.* II, 11, 48, 1, à propos à la fois des hérétiques « barbares », c'est-à-dire des sectaires chrétiens, et des philosophes grecs), comme le montre *Strom.* I, 11, 54, 2 : PAUL en *I Cor.* 4, 19 fustige « ceux qui n'ont qu'une apparence de sagesse et s'imaginent être sages, sans l'être » (τοὺς δοκησισόφους καὶ οἰομένους εἶναι οὐκ ὄντας δὲ σοφοῦς).

Quant aux ἐριστικοί, dont Pyrrhon est le représentant et le modèle pour Clément (*Strom.* VII, 16, 101, 4 ; cf. *Strom.* VIII, 4, 15, 2-16, 3, sur οἱ ἐφεκτικοί), ce sont soit les philosophes païens, soit surtout les hérétiques (cf. *Strom.* VII, 15, 92, 4 - 16, 93, 4), et ils s'opposent aux chercheurs, οἱ ζητητικοί, souvent loués (cf. *Strom.* I, 1, 4, 3 ; 6, 32, 4 ; VII, 10, 58, 6 ; VI, 15, 126, 1 ; 15, 118, 1 ; *Péd.* II, 10, 103, 5 ; III, 7, 37, 1).

8, 2. Dans un développement sur la façon dont le Pédagogue divin, par l'Écriture, exhorte à rechercher la voie de la connaissance, Clément fait de *Jér.* 6, 16 le signe de la conversion et du repentir des égarés (*Péd.* I, 10, 93, 1). Chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Autol.* 3, 12) la citation faisait partie d'un dossier scripturaire sur la justice, qui suivait un ensemble de textes concernant la « pénitence » (la citation de Théophile diffère quelque peu du texte de la Septante et de celui de Clément). JUSTIN avait fait allusion aux « sentiers éternels », qui figuraient « la volonté cachée de Dieu » ou « la fidèle alliance du Seigneur », pour reprocher aux Juifs, à qui il appliquait *Is.* 29, 14 et *Jér.* 4, 22, d'être incapables de les comprendre (*Dial.* 123, 4).

8, 3. Cf. *supra*, 2, 2-3. PHILON emploie l'adverbe ἀφιλονεύτως dans des passages où il s'en prend aux disputes des sophistes (*Agric.* 159), ou à leurs interprétations impies de l'Écriture (*Confus.* 14) ; il évoque aussi l'attitude de Moïse, exemple de celui qui dépasse les querelles pour rechercher la vérité (*Mos.* I, 24). Ἀδριετύως n'apparaît pas chez Philon, mais cet adverbe formé sur l'adjectif homérique ἀδρήτυος est attesté chez Polybe, Diodore de Sicile et Plutarque.

ἀμεταστρεπῆ : cf. *supra*, 7, 3. Marcher « sans se détourner », c'est une façon d'imiter la divinité. Un terme de formation et de sens analogues qualifie la disposition caractéristique de Dieu désignée par l'étymologie du nom θεός inspirée du *Cratyle* 397 d : Dieu est un « selon la disposition inaltérable (ἀμετάστροπον) qui consiste à courir (θεῖν) toujours parmi les biens » (*Strom.* IV, 23, 151, 3 ; cf. *Protr.* 2, 26, 1, où l'interprétation reste celle du *Cratyle*). Aussi l'homme doit-il suivre le précepte pythagoricien : « devenir un ».

L'adverbe est employé par MARC-AURÈLE pour déterminer la manière de faire « ce que réclame la nature de l'homme » (*Pensées* 8, 5), ou d'avancer dans la direction du devoir (*Pensées* 10, 12, 1). Dans ce dernier passage, l'expression apparaît comme un développement de la « Pensée » précédente, qui s'achève par l'idée de poursuivre une route droite conforme à la loi et de suivre Dieu (ἐπεσθαὶ τῷ θεῷ). L'image est d'origine platonicienne (*Lois* IX, 854 c) : « Fuis sans te retourner la société des méchants » (Τὰς δὲ τῶν κακῶν συνουσίας φεύγε ἀμεταστρεπῆ). Elle est souvent utilisée par PHILON (voir *Her.* 305, et n. 4, p. 321 de M. HARL) en liaison avec le thème de la fuite loin des convoitises et des passions (*Sobr.* 13 : Si Joseph avait vraiment atteint l'âme adulte, « il aurait abandonné toute l'Égypte et serait parti sans penser à revenir » ; *Confus.* 40 ; *Migr.* 25 : la « Pâque » comme « passage » définitif ; *Virt.* 30, 181 ; *Praem.* 17 ; 117 : cette fuite est « salutaire », ou pour désigner la retraite des Thérapeutes (*Contempl.* 18), ou encore pour qualifier le mouvement du suppliant dans la prière adressée aux « Puissances » de la « Cause première » (*Deus* 116). Inversement, c'est le mal qui fuit « sans se retourner » quand l'intelligence « s'élançait et vole » (πτηνὸς ὄρμηξ) vers le bien (*Praem.* 62).

8, 4. Numa, roi pythagoricien : cette légende a été particulièrement développée par PLUTARQUE, qui a été influencé aussi dans sa *Vie de Numa* par la notion de roi-philosophe chez Platon (voir l'introduction de R. FLAGELIÈRE, p. 173, qui insiste sur les rapports établis entre les institutions de Numa et le pythagorisme en *Numa* 8, sur l'attitude indulgente de Plutarque à l'égard de la tradition qui faisait de Numa un disciple de Pythagore, en *Numa* 1, 3-4 et 22, 2-5). D'autres témoignages doivent être évoqués autour de cette figure du roi-prêtre et législateur : VIRGILE, *Énéide* VI, 808-812 ; OVIDE, *Mét.* 15, 7 s. et 179 s. ; VARRON (voir P. BOYANCÉ

« Sur la théologie de Varron », *REA* 57, 1955, p. 67-71) et, opposés à la réaction « latine », CICÉRON, *Rép.* 2, 13, 25 et 16, 30 ; TITE-LIVE 1, 17-21 (cf. FLACELIÈRE, p. 168-169). Comme parallèle au passage présent de Clément il faut surtout citer PLUTARQUE, *Numa* 16. « Il fut, dit-on, le premier qui éleva un temple à la Foi et au dieu Terme » (16, 1). Les sacrifices au dieu Terme se faisaient alors sans effusion de sang, comme il convenait pour le dieu des bornes qui veille sur la paix (εἰρήνης φύλακας) : Numa l'avait compris (16, 2). Il avait partagé le territoire agrandi par les guerres de Romulus entre les citoyens sans ressources, ce qui adoucit les mœurs (16, 4). « Il n'est pas, en effet, d'occupation qui engendre un amour si âpre et si vif de la paix que la vie des champs » (16, 5). Numa avait fait de la culture de la terre comme un philtre de paix (εἰρήνης φίλτρον) pour les citoyens en répartissant entre eux le territoire divisé en *pagi* (16, 6).

8, 5. Cf. *supra*, 4, 1. Pour l'explication du changement de nom d'Abraham, Clément dépend de PHILON, et de traditions qui se sont inspirées de lui. Le sens « Père élevé » pour Abram, possesseur chez les Chaldéens de la science astrologique, apparaît en *Cher.* 4, *Leg.* III, 83, *Gig.* 62, *Mutat.* 66, *Abr.* 82 (références indiquées par Stählin). D'après Clément, la « philosophie » physique d'Abram comporte deux parties, la connaissance des phénomènes atmosphériques, et celle du mouvement des astres. Sa conversion « à la foi et à la justice » est aussi soulignée et donnée en exemple en *Strom.* I, 5, 31, 2. La signification « Père élevé » était obtenue en décomposant Abram en 'av ram (A. MOSÈS, Philon, *Gig.* 62, p. 51, n. 7).

8, 6. La transformation d'Abram commence par un regard levé vers le ciel : c'est la réponse à l'ordre donné par Dieu en *Gen.* 15, 5 (Ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανόν). Selon cette exégèse, l'ordre devait signifier le dépassement de la science astrologique, et la montée au-delà de la sphère des fixes. La suite du texte de Clément, qui comporte trois hypothèses sur la façon dont l'unicité du Dieu créateur est révélée à Abraham, montre qu'il connaît, en plus de Philon, des enseignements qui avaient médité l'interprétation du maître alexandrin, probablement en milieu chrétien. Quant à la « traduction » proposée pour le nouveau nom Abraham, elle est fournie par PHILON en *Cher.* 7, *Gig.* 64, *Mutat.* 69, *Abr.* 82-83, *Quaest. Gen.* III, 43 (sur le sens de ce changement chez

Philon, voir SANDMEL, *Philo's Place in Judaism*, p. 167-171) et elle vient peut-être d'une simplification de 'av barour hamôn : « Abraham » est glosé dans la Bible par 'av hamôn, « père d'une multitude » (*Gen.* 17, 4-5) ; dans cette interprétation nouvelle on a dû prendre hamôn dans le sens de « bruits » (A. MOSÈS, Philon, *Gig.* 64, p. 52, n. 1).

Il est possible qu'au-delà des rencontres littérales entre l'exégèse de Clément et celle de Philon l'influence de celui-ci ait déterminé l'insertion de l'exemple d'Abraham à cet endroit précis des *Stromates*. La figure de Numa a pu évoquer celle d'Abraham, roi philosophe chez PHILON (cf. *Mutat.* 151 ; *Sobr.* 57 ; *Migr.* 197 ; *Somn.* II, 244). En outre, en *Gig.* 63-64, le changement de nom fait d'Abraham un « homme de Dieu », c'est-à-dire un citoyen « de la République des Idées impérissables et incorporelles » (61), et de ce fait « il accompagne (Dieu) sur le droit chemin, tout au long de sa vie, car il suit la voie vraiment royale, la voie du Roi et Maître de toutes choses, sans obliquer ni dévier dans un sens ou dans l'autre (ἐπὶ μηδέτερα ἀποκλίνων καὶ ἐκτροπέμενος) » (trad. Mosès) : cf. *supra*, 8, 3, et *Strom.* IV, 2, 5, 3.

Quant aux traits qui s'écartent de Philon, le plus frappant est la première hypothèse : εἶτε τὸν οὐρανὸν ἐν τῷ πνεύματι ἰδών. VÖLKER, p. 368, distingue avec raison cette formule de celles qui rapportent ailleurs la gnose à l'activité intellectuelle de l'âme et la rapproche de *Act.* 7, 55. La vision se fait « dans l'Esprit » (cf. *Péd.* I, 6, 28, 1 et *Protr.* 11, 115, 4 ; voir SCHMÖLE, p. 10).

EUSÈBE fait allusion à l'exégèse du changement de nom d'Abraham, en relation avec les étymologies du *Cratyle*, en *P.E.* XI, 6, 25-26, mais en laissant de côté (ce serait long, dit-il) l'explication du nouveau nom donné en *Gen.* 17, 5. Il cite, à travers Alexandre Polyhistor, les représentants de la propagande juive Eupolémus et Artapan faisant d'Abraham le maître des Égyptiens en astrologie (*P.E.* IX, 17, 7 et 18, 1 ; cf. FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant.* I, 167-8, cité par EUSÈBE, *P.E.* IX, 16, 8).

9, 1. La parole d'EMPÉDOCLE est toujours parée pour Clément d'un grand prestige. Cette citation des *Catharmes* (fr. 114 D.-K., t. I, p. 355, 12 - 356, 2) transforme le poète philosophe en interprète des paroles du Seigneur s'adressant à ceux qui sont disposés à les entendre et qui se distinguent du commun des hommes. La valeur hostile de ἀργαλέος (épithète chez HOMÈRE des vents, de la maladie, et même de la

querelle, Ἔρις, en *Iliade* 11, 3-4) et les notions de malveillance et d'envie contenues dans δόσζηλος permettaient à Clément d'insérer ces vers sur la « foi » dans un exposé visant à congédier l'esprit de dispute. Dans son interprétation, qui est devenue traditionnelle, ἀργαλέη ne qualifie la vérité que par une sorte d'hypallage et suggère l'opposition des hommes, de même que δόσζηλος désigne en fait la résistance jalouse de l'orgueil humain.

La leçon erronée οὐν ἐκ τ' de L a été corrigée avec raison en οὐνεκ' par Meineke, cet emploi de οὐνεκα étant attesté chez Homère, en particulier après οἶδα. Dans le second vers, pour des raisons métriques, la leçon ἔγωγ' ne peut être conservée.

On lit en général dans ces vers l'expression de la conscience qu'aurait eue Empédocle de la méfiance incrédule opposée à la vérité qu'il proférait (voir par exemple ROBIN, *La pensée grecque*, p. 123-124). Leur sens n'est peut-être pas si simple et dépasse sans doute l'illustration du conflit entre la Haine et l'Amour. Il faudrait les éclairer en les rapprochant des fr. 3 D.-K., v. 12-13, 71 D.-K. et 4 D.-K., pour ce qui est de la « foi » (voir BOLLACK, III, 1, p. 36).

9, 2. La citation de *I Cor.* 2, 5 complète celle d'Empédocle, en récusant les prétentions des hommes à persuader. Le mépris provisoire pour les démonstrations est du même niveau qu'en 6, 1 (cf. 18, 3). *I Cor.* 2, 5 fait partie en *Strom.* I, 11, 50, 3 des nombreux textes scripturaires qui doivent mettre en garde contre la « vaine gloire » fondée sur les raisonnements spécieux.

9, 3. Le dit d'Héraclite aggrave la critique et introduit une digression sur la doctrine du jugement. On peut conserver pour le fragment le texte de L, comme l'ont montré LALLOT et WISMANN, et se passer des corrections qui ont été proposées. Γινώσκει peut se construire avec génitif partitif (ainsi les verbes signifiant « savoir » chez Homère, au sens de « s'y connaître » : CHANTRAINE, II, p. 55-56 ; cf. K.-G., I, p. 361-362) et φυλάσσειν est un infinitif de but (LALLOT-WISMANN, p. 67), plutôt qu'un infinitif-objet, également possible avec γινώσκει (cf. SOPHOCLE, *Antigone* 1089).

Le sens que Clément donne à la première partie de cette parole d'Héraclite doit être rapproché de l'usage qu'il fait d'un *agraphon* très connu des premiers auteurs chrétiens : « Devenez des changeurs éprouvés » (A. RESCH, *Agrapha*, n° 87, p. 117 ; cf. J. JÉRÉMIAIS, *Paroles inconnues de Jésus*,

p. 99-102). Il est lié au bon usage de la philosophie (ainsi *Strom.* I, 28, 177, 2-3 : utilité de la dialectique pour acquérir la « capacité de discernement dans les choses de l'esprit » ; cf. *Strom.* VI, 10, 81, 2). Il incite aussi à distinguer la science des philosophes de la foi (*Strom.* II, 4, 15, 4), ou la falsification des hérétiques de « la monnaie de bon aloi du Seigneur » (*Strom.* VII, 15, 90, 5). Ainsi le δόκιμος, à plus forte raison ὁ δοκιμώτατος, est-il reconnu et éprouvé parce qu'il sait lui-même mettre à l'épreuve, parce qu'il a le pouvoir de faire un tri, de prononcer un jugement (sur ce type d'utilisation de l'*agraphon* chez les Pères, voir R. BOGAERT, « Changeurs et banquiers chez les Pères de l'Église », *Ancient History* 4, 1973, p. 247-252).

Aussi cet expert est-il le contraire du δοκησίσοφος. Il est du côté de la Δίκη qui apparaît dans la seconde proposition du fragment d'Héraclite. La liaison καὶ μέντοι καὶ doit appartenir à Clément, comme le supposait K. REINHARDT (« Heraclits Lehre vom Feuer », *Hermes* 77, 1942, p. 6 ; hypothèse réinterprétée par LALLOT-WISMANN, p. 66), et marque une progression (voir DENNISTON, p. 414) là où Héraclite devait marquer une opposition forte, par une asyndète. En modifiant le rapport entre les deux membres, Clément a détruit la structure et le sens du fragment, où le simulacre de discernement dénoncé par la figure étymologique δοκεόντων ὁ δοκιμώτατος était saisi comme mensonge dans l'épreuve de vérité opérée par la Δίκη (voir LALLOT-WISMANN, p. 67-68). L'adaptation chrétienne a séparé les deux propositions pour en faire deux témoignages complémentaires, l'un sur la sanction de l'homme éprouvé dans la foi, capable de conserver parmi les opinions des hommes ce qui mérite d'être gardé, l'autre sur la justice divine, qui condamnera les erreurs. Le vrai croyant est opposé aux artisans de mensonge.

9, 4. Cf. *infra*, 104, 1 - 105, 1. Il est certain que les stoïciens ont été influencés par la doctrine héraclitéenne du πῦρ ἀελζων (cf. fr. 30 D.-K.), et que chez l'Éphésien la force de la δίκη est précisément celle du feu. Clément songe au fr. 66 D.-K. : πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήφεται. Mais l'important est de constater qu'il transforme radicalement les conceptions philosophiques en les adaptant à une perspective eschatologique animée par la doctrine du jugement divin (cf. SCHMÖLE, p. 75). Le futur καταλήφεται, dans le

fr. 66 comme dans le fr. 28, souligne l'aspect dynamique d'un principe permanent qui est fondamentalement *tension* (LALLOT-WISMANN, p. 68). Il désigne au contraire chez Clément la « purification » à venir par le feu divin, celui qui s'abattit sur Sodome et Gomorrhe (*Gen.* 19, 24 ; cf. *Math.* 10, 15, avec la mention du « jour du jugement »). Aucun texte scripturaire n'est cité, mais cette « purification par le feu » attribuée à Héraclite est explicitement rattachée à « la philosophie barbare ». Et en *Péd.* III, 8, 44, 2, Clément reprend l'expression « feu intelligent » d'Héraclite (fr. 64 D.-K.) à propos de l'interprétation du châtement de Sodome (cf. *Adumbr. Iud.* 7, *Fragments*, t. III, p. 207, 15-16 Stählin), ou l'utilise pour parler de la sanctification par le feu des âmes pécheresses, avec des souvenirs d'*Hébr.* 4, 12 et d'*Is.* 43, 2, en *Strom.* VII, 6, 34, 4. Partout Clément donne à cette punition par le feu une fonction pédagogique et salutaire, à la différence de PHILON en *Abr.* 133-141, qui décrit la destruction de Sodome (passages commentés par SCHMÖLE, p. 76-77). Telle doit être aussi la valeur de la « purification » en *Strom.* V, 1, 9, 4, qui prépare la « résurrection » dont il est question ensuite. Ce feu qui s'attaque à l'enveloppe matérielle détruit ce qui est mauvais et sauve ce qui est bon (*E.P.* 25, 4, commentant *Math.* 3, 11 : « il vous baptisera dans l'Esprit et le feu »). Dans ce dernier passage Clément va jusqu'à attribuer aux « prophètes » la dénomination « feu intelligent », tant à ses yeux les formules d'Héraclite résument bien l'enseignement de l'Écriture. PHILON avant lui avait souligné l'accord d'HÉRACLITE et de Moïse, en expliquant *Gen.* 2, 17 à l'aide du fr. 62 : « Nous vivons de leur mort, nous sommes morts à leur vie » (*Leg.* I, 108, texte signalé par SCHMÖLE, p. 69).

ἐκπύρωσις : Clément fait dépendre d'Héraclite la doctrine stoïcienne de la « conflagration ». C'est la thèse la plus souvent attribuée aux stoïciens par les Pères (voir SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 92-93). Et l'une des sources les plus importantes pour la connaissance de cette conception (parmi les documents rassemblés dans *SVF* II, p. 183-191) est le *De aeternitate mundi* de PHILON, malgré les modifications produites par la polémique et la réinterprétation (voir en particulier *Ael.* 9 ; 85-107).

L'idée de conflagration semble avoir été attribuée à Héraclite par Théophraste, qui a emprunté à ARISTOTELE une grille de lecture cosmogonique des fragments, et qui a dû se méprendre sur certaines remarques de son maître, telles

qu'on les trouve en *Phys.* III, 5, 205 a 3 et *De caelo* I, 10, 279 b 12 (voir KIRK, p. 17 et 318-323). D'après THÉOPHRASTE en effet (Φυσικὰ δόξαι, fr. 1, dans SIMPLICIUS, *in Phys.* 23, 33), Héraclite aurait parlé d'un ordre, et d'un temps déterminé pour la transformation du monde. Cette opinion est paraphrasée chez DIOGÈNE-LAERCE IX, 8-9, qui emploie le verbe ἐκπυροῦσθαι : l'expression a peut-être été déjà utilisée par Théophraste à propos d'Héraclite. Les stoïciens ont développé cette interprétation en l'adaptant à leurs propres représentations cosmogoniques, comme on le voit dans AÉTIUS, 1, 3, 11, texte commentant les termes ἀποσβεννόμενον μέτρα du fr. 30 d'HÉRACLITE (cf. *Strom.* V, 14, 104, 2), et dans les autres témoignages de coloration stoïcienne sur la « conflagration » (les arguments montrant qu'on ne peut prêter cette doctrine à Héraclite sont présentés par KIRK, p. 335-336 ; l'erreur était déjà dénoncée dans l'Antiquité, comme l'indique une remarque d'un personnage de PLUTARQUE, *De def. or.* 12, 415 F).

Parmi les Pères antérieurs à Clément, JUSTIN avait parlé de cette thèse stoïcienne, pour souligner la rencontre entre la doctrine chrétienne et les opinions des philosophes grecs les plus estimés (*I Apol.* 20, 4), ou pour distinguer, au-delà d'un accord superficiel, le feu du jugement de la « conflagration » stoïcienne, qui est « une transformation de tous les éléments les uns dans les autres » (*II Apol.* 7, 2-3). Son disciple TATIEN la compare à la doctrine chrétienne de la résurrection, mais pour rejeter l'inutilité de ces retours cycliques et lui opposer la « résurrection » unique, à la fin des temps, en vue du jugement (*Or. Graec.* 6). Et Clément a lu TATIEN (SCHMÖLE, p. 86), comme le montrent la citation de *Strom.* I, 21, 103, 2-5 et les rencontres nombreuses entre le premier *Stromate* et l'*Oratio ad Graecos* (sans parler des critiques contre la part « hérétique » des œuvres de TATIEN). JUSTIN lui-même mettait sans doute en relation, pour les distinguer, l'idée stoïcienne du retour et la foi en la résurrection (cf. *I Apol.* 19, 5). ORIGÈNE les oppose expressément (*Contre Celse* V, 20).

Ces lignes de Clément ont été retenues par Arnim dans *SVF* II, fr. 630. ARIUS DIDYME, parmi les païens, avait déjà employé le terme ἀνάστασις dans l'exposé de la doctrine stoïcienne (cité par EUSÈBE, *P.E.* XV, 19, 1 = *SVF* II, p. 184, 34, fr. 599), mais à propos de la nature dans son ensemble. Il n'est pas exclu que les stoïciens aient utilisé le verbe ἀνίστασθαι pour désigner la restauration de l'univers avec

ses qualités individualisantes (cf. τὸν ἰδίως τοῖδον) après la conflagration, en une ordonnance identique (le monde comme individu qualifié, c'est Dieu pour les stoïciens : DIOGÈNE LAERCE VII, 137). Il est moins sûr qu'ils l'aient fait à propos des êtres particuliers ; l'éventualité d'une résurrection des morts, chez les Grecs, avec le verbe ἀνίστημι, n'est évoquée que pour être niée comme impossible, ou présentée comme un prodige exceptionnel (voir OEPKE, in *TWNT*, p. 369, s.v.). Quoi qu'il en soit, CHRYSIPPE affirmait qu'après la « conflagration » tout individu revenait, identique à ce qu'il était dans le monde antérieur (*SVF* II, fr. 624 : ALEXANDRE D'APHRODISE, in *Arist. Analyt. pr.*, p. 180, 31-36 Wallies, d'après le *Περὶ κόσμου* de Chrysippe ; cf. *ibid.* p. 181, 25 s.). Mais Clément tire abusivement de ce retour cyclique la notion chrétienne de résurrection. Il a conscience de cet abus de langage ; l'emploi de περιέποντες le montre : un sondage dans les *Œuvres morales* de Plutarque indique que περιέπω est associé à θεραπεύω ou σέβομαι, ou στέργω, et exprime respect ou intérêt. Pour Clément donc la conception chrétienne est une façon de « rendre hommage » à la doctrine chrétienne, et cette remarque s'accorde parfaitement avec l'idée que la philosophie grecque trouve son achèvement dans la « philosophie barbare » (STAHLIN, *Teppiche* V, p. 125, traduit à tort : « par où ils désignent proprement la résurrection » ; περιέπων fait couple avec τιμῶν en *Q.D.S.* 30, 1).

9, 5-7. Déluge et embrasement sont aussi associés par JUSTIN (*II Apol.* 7, 1-3), mais pour comparer la dissolution universelle qui serait produite par le feu du jugement, si Dieu ne voyait pas dans l'existence des chrétiens un motif de conserver le monde, au déluge qui autrefois ne préservait que Noé, ou celui que les Grecs appellent Deucalion (dans une réflexion sur les délais de la justice divine). THÉOPHILE D'ANTIOCHE, avant Clément, avait évoqué des textes de PLATON qu'il mettait en relation avec le déluge de la *Genèse* (*Autol.* III, 16 : *Lois* III, 677 a et 677 c-d ; III, 18 : *Lois* 677 a-b et *Timée* 22 d), mais pour prouver l'antiquité de l'Écriture, et son exactitude infiniment plus sûre. D'autre part, Théophile devait utiliser un florilège, comme l'indiquent des erreurs d'attribution (il donne comme un passage de la *République* un texte des *Lois*) et des fautes textuelles dans les citations. Il en va tout différemment pour Clément. Il connaissait sûrement la tradition dont dépendait Théophile, mais il s'est reporté au texte du *Timée*, et il a choisi les passages

convenant exactement à son propos, en atténuant le thème de la destruction, pour mettre en valeur celui de la purification, et en conservant une attitude beaucoup plus favorable à la philosophie grecque.

Clément a déjà parlé du déluge et de l'embrasement universel, dans les longues études de chronologie qui doivent établir l'antiquité de la « philosophie des Hébreux », en s'appuyant en particulier sur le *Discours aux Grecs* de Tatien (*Strom.* I, 21, 101, 1-2). C'est à lui qu'il emprunte la mention du déluge dit d'Ogygès (*ibid.* 102, 5), au temps du successeur d'Inachos, Phorôneus, dont parle PLATON (*Timée* 22 a, cité en *Strom.* I, 21, 103, 1) ; ce cataclysme apparaît bien postérieur à celui de la *Genèse*, puisque c'est au temps d'Inachos que Moïse sortit d'Égypte (*ibid.* 102, 4). Clément cite ensuite les lignes de Tatien concernant l'« embrasement » de Phaëton et le déluge (ἐπομβρία) de Deucalion (*ibid.* 103, 2) ; l'allusion au déluge de Deucalion et de Pyrrha de *Timée* 22 a est remplacée en 103, 1 par les mots « et ce qui suivit le déluge », pour éviter une contradiction entre 102, 5-6 et la citation de Platon). De la récapitulation des diverses chronologies, il résulte que huit générations séparent « le deuxième déluge », celui de Deucalion, et l'incendie (ἐμπρησμός) de Phaëton, de la prise du commandement par Moïse (*Strom.* I, 21, 136, 4). Et si l'on compare les chronologies « barbares » (*ibid.* 140, 1) c'est-à-dire juives, aux chronologies grecques utilisées par Clément, il se serait écoulé quatorze cents ans entre le déluge de la *Genèse* et celui d'Ogygès (voir *ibid.* 140, 2 et 141, 4-5).

10, 1. Quand Clément reprend dans le cinquième *Stromate* le thème du « larcin » des Grecs, comme il l'avait annoncé en *Strom.* I, 21, 101, 1, l'antériorité de la « philosophie barbare » est fermement établie, et ce n'est plus dès lors la chronologie qui l'intéresse, mais la nature des emprunts. Certains des repères chronologiques les plus importants, le déluge et l'incendie universel, deviennent des exemples de ce « vol ». Bien plus, leur nature véritable est dévoilée : il n'est plus question de Deucalion ni de Phaëton, dont parlait Platon, mais de « la vérité » que le prêtre égyptien révélait à Solon (*Timée* 22 d 1). C'est le PLATON « physicien » que retient dorénavant Clément. Mieux encore, comme Héraclite et les stoïciens pour la purification par le feu et la résurrection, les déclarations de Platon obtiennent leur sens plein à la lumière du plan providentiel de salut, et orientent vers la signification du déluge de la *Genèse*, telle qu'elle est présentée dans

le sixième *Stromate* (6, 44, 5 - 45, 6 et 6, 52). Le changement de perspective par rapport au premier *Stromate* fait apparaître l'autre face de la théorie du plagiat : les approximations de la philosophie grecque, précisées et clarifiées par le recours à l'Écriture, fournissent à l'exégèse l'un des instruments de la connaissance parfaite. La doctrine de la résurrection chez Clément suppose par exemple une réflexion approfondie sur le rôle du feu dans le système stoïcien (c'est ce qu'a montré SCHMÖLE).

10, 2. προσθήσομεν : le futur n'annonce pas ici un développement projeté dans une autre partie de l'œuvre (ainsi LILLA, p. 29) comme dans les programmes qui ouvrent la plupart des *Stromates*, ou dans les formules qui renvoient par exemple à des exposés « De l'âme », ou « Des principes », mais au passage présent (cf. *supra*, 9, 7, l'emploi du futur ἐπολεσι). Ἐκεῖνα indique qu'il s'agit d'une doctrine bien connue, que Clément a déjà mentionnée. En *Strom.* I, 17, 81, 4, il a parlé du rôle joué par une « Puissance », ou un « Ange », nommé ensuite « le Diable » (*ibid.*, 83, 2 ; 84, 6), qui a enseigné aux hommes une part de la vérité, la philosophie, qu'il avait dérobée. En *Strom.* III, 7, 59, 2, il a fait allusion à des anges qui, devenus la proie du désir, sont tombés du ciel ici-bas (cf. *Péd.* III, 2, 14, 2 : le salaire de l'infraction, c'est la chute ; la preuve : « les anges qui ont abandonné la beauté de Dieu à cause d'une beauté corrompue et qui sont tombés sur la terre depuis les hauteurs des cieux »). Ces deux mythes sont réunis dans cet argument de l'apologétique chrétienne qui fait de la philosophie le résultat de l'union des anges avec les femmes. La source de cette conception se trouve dans *Énoch* 16, 3 : « Vous, vous étiez dans le ciel, et tout le mystère qui ne vous avait pas été dévoilé, ainsi que le mystère qui est venu de Dieu, vous l'avez connu, et vous l'avez révélé aux femmes dans l'endurcissement de votre cœur » (cf. 9, 6-7, où sont reprochées à l'ange Azael les révélations faites aux hommes). La légende reposait sur une interprétation de *Gen.* 6, 2 assimilant les « fils de Dieu » à des « anges de Dieu » (cf. ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, une correction du *Codex Alexandrinus*, au lieu de υἱοὶ τοῦ θεοῦ).

Les Apologistes utilisent parfois cette histoire pour dénoncer l'origine démoniaque de la philosophie ; ainsi TERTULLIEN : surtout *De anima* 2, 3 (autres passages indiqués par A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 156, n. 7, et par WASZINK, p. 105 ; dans le *De cultu fem.*, Tertullien

défend l'authenticité du *Livre d'Énoch*) ; on la retrouve chez HERMIAS (*Irrisio* 1), rapprochée de *I Cor.* 3, 19.

Clément lui donne une orientation toute différente. Ce mythe devient chez lui un exemple de la providence divine (voir *Strom.* I, 17, 81, 5 ; 85, 5 - 86, 3 ; cf. *Strom.* I, 1, 18, 4 ; 19, 94, 1 ; VI, 27, 153, 1). Il va jusqu'à dire que c'est le Seigneur et Sauveur lui-même, le Fils de Dieu, qui « donne aux Grecs aussi la philosophie par l'intermédiaire des anges inférieurs (διὰ τῶν ὑποδεστέρων ἀγγέλων) » (*Strom.* VII, 2, 6, 4 ; sur la question de l'attitude de Clément à l'égard de la philosophie, voir Introduction, p. 14 s.). Le texte qui résume le mieux les théories diverses qu'il professe tour à tour et sans contradiction (LILLA, p. 30-31), à propos de l'origine de la philosophie grecque, est *Strom.* I, 16, 80, 5. Il y présente ainsi l'une d'elles : « Certains croient que des puissances déchues (δυνάμεις τινὰς ὑποβεβηκυίας) ont inspiré (ἐμπνεῦσαι) toute la philosophie. » Il retient ensuite comme enseignement fondamental de celle-ci l'idée de la providence (*Strom.* I, 16, 80, 6). Il ajoute ici « la révélation des réalités élevées ». La philosophie est ainsi par rapport à la vérité dans la même situation qu'Abram le « physicien » (cf. *supra*, 8, 5-6). Il est une conception en tout cas qu'il récuse, celle qui fait du diable le promoteur de la philosophie : mentionnée en *Strom.* I, 16, 80, 5, elle est réfutée en *Strom.* VI, 17, 159, 1-2 (passage signalé par WASZINK, p. 105). Et les « puissances déchues » deviennent dans sa hiérarchie providentielle des « anges inférieurs », les « anges des nations » (cf. *Strom.* VII, 2, 6, 4). Il mentionne le mythe d'*Énoch* en *E.P.* 53, 4.

10, 3. On attend un nom à l'accusatif après εἰς τοὺς, et l'on peut retenir la conjecture de Mayor, <ποιητάς> ; elle s'accorde à la fois avec l'habitude des Apologistes, qui est d'associer les poètes et les philosophes dans la théorie du plagiat, et avec l'histoire même de l'interprétation de la poésie grecque, depuis les pré-socratiques jusqu'aux néo-platoniciens. ATHÉNAGORE, exploitant la légende de l'union des anges avec les filles des hommes, fait du « prince de la matière » (c'est-à-dire le chef des anges déchus) l'inspirateur de la sagesse des poètes (en l'occurrence celle d'HÉSIOÏDE) en citant *Théogonie* 27 (*Leg.* 24).

La conjecture de Schwartz, retenue par Stählin, στοιχ<ασμ>δν, doit être préférée à la correction στοιχόν (cf. ESCHYLE, *Suppliantes* 243) à cause de l'accent de la leçon fautive στοιχόν de L. Le sens n'en est guère modifié, et cette expression

est analogue à plusieurs formules des *Stromates* désignant le rapport entre la philosophie grecque et la vérité. A la fin du *Stromate* VI (18, 166, 4), Clément affirme : « Notre sagesse, enseignée par Dieu, est unique, et c'est d'elle que dépendent toutes les sources (πηγαί) de la sagesse, celles du moins qui visent la vérité (ὅσαι γε τῆς ἀληθείας στοχάζονται). » D'autres textes insistent sur l'imperfection des résultats obtenus par cette visée humaine ; ainsi *Strom.* I, 7, 38, 4-5 : « Ce n'est pas la même chose quand un tel parle sur la vérité, et quand la vérité s'exprime elle-même (ἑαυτὴν ἐρμηνεύει). Autre chose est une conjecture sur la vérité (στοχασμὸς ἀληθείας), autre chose la vérité ; autre chose l'imitation, autre chose l'être lui-même : la première se réalise par l'étude et l'exercice, la seconde par la puissance (δυνάμει) et par la foi. Car c'est en don que nous recevons l'enseignement de la religion divine et la foi est une grâce ».

Ayant opposé la sagesse « indigente » à celle qui est « parfaite », « parce qu'elle est connue grâce au Fils (διὰ τοῦ υἱοῦ) », Clément poursuit (voir MONDÉSERT, *Clément*, p. 85) : quant aux doctrines des Grecs qui sont irréprochables (ἀδιάβλητα), « volées par un emprunt à la faveur, au don divin faits aux Barbares, elles sont parées du langage grec ; pour certaines ce sont des voleurs, et ils se sont mépris ; pour les autres, tantôt ils ont parlé par impulsion (κινούμενοι), sans venir complètement à bout de la tâche, tantôt c'était par conjecture et raisonnement humains (ἀνθρωπίνῳ στοχασμῷ τε καὶ ἐπιλογισμῷ), et ils se sont trompés ; ces gens-là croient atteindre (ἐπιβάλλειν) parfaitement la vérité, alors que c'est d'une vue partielle (μερικῶς), d'après notre façon de les entendre. Ils ne savent en effet rien de plus que ce monde-ci » (*Strom.* VI, 7, 55, 4 - 56, 1). Ils ne donnent qu'une copie inexacte de la vérité et pèchent par « présomption » (φιλαυτία) (*ibid.*, 56, 2). Certains termes rappellent des expressions d'ATHÉNAGORE : « Les poètes et les philosophes, ici comme ailleurs, se sont appliqués de façon conjecturale (ἐπέβαλον στοχαστικῶς), poussés, chacun par sa propre âme, selon la sympathie du souffle de Dieu, à chercher (κινηθέντες μὲν, κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς, ὑπὸ τῆς αὐτοῦ αὐτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι) s'il était possible de trouver et de comprendre la vérité... » (*Leg.* 7). Parlant encore du « vol », Clément écrit : « Pour une part (ἐκ μέρους), ce qu'ils ont volé est vrai, mais ils ne le connaissent que par conjecture (στοχαστικῶς)... » (*Strom.* I, 20, 100, 5). Citant HÉSIOÏDE, *Travaux* 276-279, il considère que le poète a parlé du Dieu

de l'univers « par approximation, non de façon compréhensive (στοχαστικῶς... ἀλλ' οὐ καταληπτικῶς) (*Strom.* I, 29, 181, 5-6). Ou encore : « selon les uns il arrive (à la philosophie grecque) par accident de toucher la vérité (κατὰ περίπτωσιν ἐπιβολος τῆς ἀληθείας), par un biais ou par l'autre, mais dans les brumes et de façon incomplète (ἀμυδρῶς δὲ καὶ οὐ πάσης) » (*Strom.* I, 16, 80, 5, trad. Caster ; cf. *Strom.* I, 19, 94, 1).

* * *

11, 1-3. Cf. *supra*, 5, 2. Retour au sujet. La digression précédente laisse supposer que la compréhension de « l'allégorie prophétique » est une part importante de la recherche. προφαίνειν : telle est la leçon de L ; le verbe, dès Homère, προβαίνειν, généralement acceptée, n'est pas indispensable, bien que προφαίνειν ailleurs chez Clément veuille dire « révéler ».

La phrase suivante complète 5, 3. Elle est confirmée par trois citations. Celle de SOPHOCLE (*O.R.* 110-111) et celle de MÉNANDRE (fragment de *l'Eunuque* d'après STOBÉE, III, 29, 47, qui donne au second vers la leçon σοφώτεροι) devaient appartenir à un recueil de sentences : Stobée les réunit aussi. Quant à l'allusion à *Matth.* 7, 7, c'est un « leitmotiv » chez Clément. Elle est introduite ainsi en *Strom.* I, 11, 51, 4 : « Le Verbe ne veut pas, certes, que celui qui a cru reste inerte (ἀκίνητον) à l'égard de la vérité, et, en fait, paresseux (ἀργόν). » Elle est associée à *Matth.* 11, 12 en *Strom.* IV, 2, 5, 3. En *Strom.* VIII, 1, 1, 2, elle sert à condamner le scepticisme des « plus récents parmi les philosophes grecs ». — Voir aussi *Strom.* V, 3, 16, 6 et 14, 96, 3.

11, 4. Cf. *supra*, 7, 4-5. L'exposé progresse de nouveau en donnant une expression plus précise et la forme de préceptes à des remarques antérieures.

τὸ μὲν διορατικὸν τῆς ψυχῆς : l'agent de la connaissance est le νοῦς, et c'est son regard qui perçoit l'intelligible (voir *Strom.* V, 3, 16, 1). En *Strom.* V, 11, 73, 2, Clément résume sa pensée fondamentale en ces termes : ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ. Il y a dans le verbe διορᾷ à la fois le regard qui contemple et le discernement qui sépare le sensible de l'intelligible (cf. *Strom.* V, 6, 39, 4, διακρίνειν). L'origine platonicienne de ce thème est évidente (voir en particulier *Phé-*

don 65 d-e et *Rép.* VII, 533 d : « l'œil de l'âme », τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα). Mais PHILON l'avait déjà exploité ; ainsi *Opif.* 53 : « ce qu'est l'intellect dans l'âme, l'œil l'est dans le corps » ; *Mutat.* 6 : « c'est par l'intellection seule qu'il est possible de saisir l'intelligible » ; cf. *Her.* 111. Il faut noter aussi que dans de tels contextes, νοῦς, διάνοια et ψυχὴ sont synonymes chez Philon comme chez Clément (voir VÖLKER, p. 366, qui compare *Strom.* V, 73, 2 et *Leg.* I, 37-38, *Spec.* I, 49, *Abr.* 122, *Deus* 3, *Her.* 280). Empruntant à Philon l'explication du nom Israël comme « voyant Dieu » (cf. *Abr.* 57 ; *Congr.* 51 ; *Ebr.* 82 ; cf. *Legat.* 4, et A. PELLETIER, *Excursus* II, p. 353-356), Clément écrit : « L'intelligence est la vue de l'âme (ἡ σύνεσις ὅψις ἐστὶ ψυχῆς). C'est pourquoi Israël est celui qui voit Dieu, c'est-à-dire qui a l'intelligence de Dieu (ὁ συνίων τὸν θεόν) » (*Péd.* I, 9, 77, 2). Si l'on rapproche ces textes (comme VÖLKER, p. 368) de *Protr.* 11, 115, 4, on constate à quel point Clément a christianisé la conception platonicienne, en associant le lever de la lumière de la connaissance à la manifestation resplendissante de « l'homme caché à l'intérieur » (τὸν ἐγκεκρυμμένον ἐνδον... ἄνθρωπον), « familier et cohéritier du Christ » (cf. *Protr.* 6, 68, 4, avec allusion à « l'œil de l'âme » de *Rép.* VII, 533 d).

Les obstacles (τὰ ἐμποδῶν) sont à la fois les sensations (cf. *supra*, 7, 4-5) et les fautes morales (cf. *supra*, 9, 4 : la purification), dont les querelles font partie.

L'énumération de Clément met en valeur la discorde, marquée par la malédiction célèbre d'Achille (*Il.* 18, 107 : ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο), réprouvée par Héraclite (ARISTOTE, *Eud.* VII, 1, 1235 a 25). Elle pourrait servir d'emblème à la polémique de Timon contre les dissensions qui dénonçaient, aux yeux des pyrrhoniens, la vanité des recherches des philosophes dogmatiques.

11, 5. Timon de Phlionte avait été un disciple enthousiaste de Pyrrhon. Il avait composé un récit de sa rencontre avec le maître et de leurs conversations dans le *Pythion* (voir la réfutation des « éphectiques » pyrrhoniens par le péripatéticien Aristoclès, contemporain d'Hérode Atticus, citée par EUSÈBE, *P.E.* XIV, 18, 14). Parmi ses œuvres nombreuses et diverses, épopées, tragédies, comédies, drames satyriques (voir DIOGÈNE LAERCE IX, 110-111), les *Silles*, dont Clément cite ici deux fragments, étaient un poème bouffon dans lequel Timon raillait les disputes entre les écoles philosophiques. Le titre lui-même désignait la moquerie, à partir

du sens dérivé, « grimace », du nom ὁ σίλλος, « celui qui louche ». Les grammairiens l'appliquaient à des poèmes comportant railleries et sarcasmes (voir C. WACHSMUTH, *Sillo-graphi Graeci*, p. 5-8). Le συλλογράφος par excellence était Timon. Il parodiait l'*Iliade* dans ses hexamètres, comme le montrent les vers cités par Clément, mais aussi Hésiode. Ces deux fragments sont repris par EUSÈBE qui les cite, dans l'ordre inverse, à la fin de la *Préparation Évangélique*, pour rejeter la « physique », domaine de la διαφωνία et de l'impiété, au profit de l'éthique (*P.E.* XV, 62, 14-15). Eusèbe connaît, par Aristoclès, d'autres vers des *Silles* (*P.E.* XIV, 18, 17.19.28).

Le premier fragment (14 Wachsmuth, 21 Diels) imite *Iliade* 4, 440-443, et emprunte à *Il.* 5, 518 l'épithète d'Arès, appliquée à la Discorde. Arès disparaît, chez Timon, pour être remplacé par une autre allégorie, la Querelle : il faut lire Νεῖκης, avec L et une partie de la tradition manuscrite d'Eusèbe (c'est la leçon retenue par Wachsmuth, qui rapproche ESCHYLE, *Ag.* 1378, où l'on trouve la variante νεῖκης pour νεῖκης ; cf. Ps.-DÉMOSTHÈNE XXV, 52 ; pour le thème, voir HÉSIODE, *Théog.* 934, *Bouclier* 155-156). L'heureuse correction de R. Étienne à la l. 17 s'impose ; le mot ἀλαός n'est pas homérique, mais il est bien attesté chez les tragiques. A la l. 18, le mètre rend nécessaire la correction de Wilamowitz.

11, 6. Le deuxième fragment (15 Wachsmuth, 22 Diels) parodie *Il.* 1, 8-10 ; on peut noter aussi à la l. 20 une réminiscence d'*Il.* 18, 107. Il y a peut-être à la l. 21, comme le suggère Diels (p. 189), un souvenir du chœur de confrères et de disciples entourant Protagoras dans le dialogue de PLATON (cf. *Prot.* 314 e - 315 b) et applaudissant les sophistes (cf. *ibid.* 334 c ; 337 c ; 338 b ; 339 e).

A la l. 22 les manuscrits d'Eusèbe ont conservé la bonne leçon ἀλάην, oblitérée dans L par l'expression trop connue d'*Iliade* 1, 10, parodiée par Timon.

Pour illustrer les vers de Timon, Clément (ou sa source) énumère des types de raisonnements vicieux. Comme Aristote, les mégariques s'étaient intéressés aux arguments captieux, qui leur doivent pour la plupart leurs dénominations (voir PRANTL, p. 40 s.). Plus tard, Chrysippe avait consacré à leur résolution des traités entiers (voir la liste de ses œuvres dans DIOGÈNE LAERCE VII, 196-198 = *SVF* II, p. 7, 34 - 8, 19). Ces sophismes sont interprétés par W. KNEALE et M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford 1962, p. 114.

Le *ψευδαποφάσκων* (le mot ne figure pas dans le dictionnaire de LIDDELL-SCOTT et ce texte de Clément est la seule référence fournie par le *Thesaurus* et le dictionnaire de Passow) doit dériver du raisonnement nommé *ἀποφάσκων* dont un exemple est donné par DEXIPPE (*in Aristot. Cat.* p. 25, 23-27 Busse) : il consiste à nier que le prédicat « homme » soit le sujet « Socrate » ; or Socrate est un homme ; donc Socrate n'est pas Socrate (texte signalé par Prantl, p. 490). Cette interprétation est préférable à celle qui fait du *ψευδαποφάσκων* une autre désignation du « menteur » ; ce dernier argument, souvent discuté, est toujours nommé *ὁ ψευδόμενος* (ainsi DIOGÈNE LAERCE, II, 108) ; en outre le simple *ἀποφάσκω* veut plutôt dire « nier » : le sens « affirmer de manière emphatique » est attesté tardivement ; quant à la formation du verbe *ψευδαποφάσκω*, elle est comparable à celle de *ψευδαγνοέω*, qui signifie « prétendre faussement ignorer ». On ne peut admettre la traduction du *Thesaurus* : *mendacia loquens*.

Le « cornu » est souvent cité et remonte à Euboulidès de Milet et à Diodore (voir DIOGÈNE LAERCE, II, 108 et 111). CHRYSIPPE lui donnait cette forme : « S'il est une chose que tu n'as pas perdue, tu la possèdes ; or tu n'as pas perdu de cornes ; tu as donc des cornes » (DIOGÈNE LAERCE, VII, 187 ; cf. AULU-GELLE, XVI, 2 ; SÉNÈQUE, *Ep.* 45 ; SEXTUS *H.P.* II, 241).

L'argument de « celui qui reste ignoré » est une adaptation stoïcienne de l'« ignoré », variante lui-même du « voilé » (*ὁ ἐγκεκαλυμμένος*). L'invention de ce dernier est attribuée à Diodore (DIOGÈNE LAERCE II, 111), et il se présente ainsi : « ' Connais-tu l'homme qui arrive, voilé ? — Non '. On lui ôte son voile : ' Alors, le connais-tu ? — Oui. — Ainsi donc, tu connais et tu ne connais pas le même homme ' » (cf. ALEXANDRE, *in Arist. Soph. El.*, p. 125, 19-126, 16 ; LUCIEN, *Vit. auct.* 22, et PRANTL, p. 50). Le *διαλασθένων* ne devait se distinguer du précédent que par l'accident qui modifiait l'objet d'une proposition à l'autre : « Connais-tu l'homme ignoré (c'est-à-dire qui est là à ton insu) ? etc. » Les stoïciens ont été amenés à transformer l'argument en le faisant entrer dans le paradoxe du « sage qui s'ignore », d'où le passage du présent au parfait (*διαλεληθώς*). Il peut se formuler ainsi : « Est-il sage, celui qui n'a pas encore remarqué qu'il est devenu sage ? » (PRANTL, p. 490, n. 210 ; voir PLUTARQUE, *de stoic. rep.* 19 ; *in virt. prof.* 1 = *SVF* III, fr. 539 ; cf. Clément, *Strom.* IV, 6, 28, 1 ; BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 215).

Le « crocodile » tirait son nom de l'histoire qui illustrait

ce raisonnement : « Si un crocodile trouve (ce petit enfant) égaré près du fleuve et l'enlève, et s'il promet ensuite de te le rendre, à condition que tu dises vrai à propos de son intention concernant la restitution de l'enfant, quelle réponse feras-tu au sujet de sa décision ? » (LUCIEN, *Vit. auct.* 22 = *SVF* II, fr. 287, p. 93, 39 - 94, 3). Un autre témoignage développe l'argument, avec des personnages différents : « La fille d'un devin est tombée entre les mains de brigands ; le devin est venu réclamer son enfant ; ils ont juré de la lui rendre s'il devine la vérité en répondant à la question : la recevra-t-il ou non ? Et lui de dire : ' Je ne la recevrai pas ' ; les brigands délibèrent : s'ils lui donnent la jeune fille, ils la donneront à quelqu'un dont la réponse sera fausse, car il a dit : ' Je ne la recevrai pas '. Mais s'ils ne la donnent pas, ils ne respecteront pas leur serment, en ne s'acquittant pas de leur promesse envers lui alors qu'il est dans le vrai » (*Schol. ad Hermog.* IV, 154 Walz, cité par PRANTL, p. 493).

Le raisonnement du « sorite », qui remontait aux mégariques, était d'un type un peu différent. Il tenait son nom du « tas » (*σῶρος*) de blé ; son caractère fallacieux venait en effet de ce qu'il procédait d'unité en unité pour affirmer de la quantité amassée ce qui avait été dit des grains isolés, comme dans l'exemple : « L n'est pas vrai que deux soit un petit nombre et que trois n'en soit pas un ; il n'est pas vrai que trois soit un petit nombre et que quatre n'en soit pas un, et ainsi jusqu'à dix : or, deux est un petit nombre ; donc dix est un petit nombre » (DIOGÈNE LAERCE VII, 82). Cet argument risquait de rendre indécidables des questions du genre : « riche ou pauvre ? célèbre ou obscur ? beaucoup ou peu ? grand ou petit ? long ou court ? large ou étroit ? » (CICÉRON, *Acad. pr.* II, 29, 92). Sophistes et sceptiques l'utilisaient pour montrer que le langage et la représentation n'ont pas d'objet défini, et qu'ils créent des distinctions arbitraires (voir *Les Stoïciens*, Paris 1962, p. 930, n. 1 de P. AUBENQUE). Chrysippe répliquait qu'il fallait marquer un arrêt et suspendre la progression (cf. SEXTUS, *H.P.* II, 253 = *SVF* II, fr. 275, p. 91, 6 s. ; CICÉRON, *Acad. pr.* II, 29, 93). Le « sorite » révèle le vague inhérent à nos expressions communes (KNEALE, *o.c.*, p. 114).

Clément ne mentionne pas le « menteur », déjà examiné par les mégariques (DIOGÈNE LAERCE II, 108) et abondamment discuté par Chrysippe (voir la liste des écrits qu'il lui avait consacrés, citée par DIOGÈNE, VII, 196-197). CICÉRON l'énonce en ces termes : « Si tu dis que tu mens et si tu dis

vrai, tu mens », par quoi on est forcé de convenir à la fois qu'on ment et qu'on ne ment pas (*Acad. pr.* II, 30, 96).

Quant aux « ambiguïtés » (ἀμφιβολία), elles ne sont plus des raisonnements et ne relèvent pas pour les stoïciens de la même partie de la dialectique que les arguments spécieux énumérés par Clément : alors que ceux-ci sont constitués de propositions et se rangent parmi les « signifiés », les ambiguïtés sont prises en considération par l'étude des « signifiants » (voir DIOGÈNE, VII, 44 ; 62). Mais, comme le montre parfaitement R. B. EDLOW, *Galen on Language and Ambiguity*, p. 58-68 (conception stoïcienne), elles peuvent être cause de vices de raisonnement ; les stoïciens les avaient fort étudiées (voir par exemple *SVF* II, p. 6, 24.25.26 ; p. 46, 5 s. ; p. 45, 29 ; p. 39, 30 : c'est par la dialectique que le probable et l'ambigu sont débrouillés = DIOGÈNE, VII, 47).

Les « sophismes » de nouveau sont des raisonnements capiteux. ARISTOTE avait distingué le σόφισμα, « syllogisme éristique », de l'ἀπόρημα, « syllogisme dialectique porteur de contradiction » (*Topiques* 162 a 16-18), indiquant par là que le second relevait de la méthode de discussion, tandis que le premier ne valait que par l'artifice. Les stoïciens aussi paraissent avoir marqué une différence entre les σοφίσματα et les ἀποροι λόγοι. Ces derniers désignent les arguments énumérés auparavant par Clément (cf. DIOGÈNE, VII, 82 = *SVF* II, p. 90, 36). Dans la liste des œuvres de Chrysippe, à un écrit « Des sophismes » succède l'ouvrage « Des raisonnements dialectiques embarrassants » (DIOGÈNE, VII, 198). Manifestement, le traité utilisé par Clément a retenu cette distinction. En quoi consistait-elle ? Clément appelle σόφισμα, dans un exposé technique sur les règles à suivre dans la discussion, où il dépend d'un manuel de logique analogue à celui qu'il utilise dans le cinquième *Stromate*, le raisonnement suivant : « Ce que tu dis sort par ta bouche ; or tu dis ' maison ' ; une maison sort donc de ta bouche » ; il le résout à la manière stoïcienne, en distinguant la maison, qui est un corps, du « cas » (πεῶσις) que reçoit la ' maison ', qui est un incorporel (*Strom.* VIII, 9, 26, 5). Or un exemple tout à fait semblable est prêté à Chrysippe (DIOGÈNE, VII, 187). Et les stoïciens faisaient figurer au nombre des ambiguïtés l'hésitation entre le « cas » et le « signifié » (GALIEN, *De sophismatis ex elocutione* 4 = *SVF* II, p. 46, 10-12 ; sur ce texte, voir cependant l'interprétation différente de R. B. EDLOW, *o.c.*, p. 65 ; 106 ; 133-134). On sait d'autre part qu'ARISTOTE, parmi les six types de paralogismes relevant

de la λέξις, retenait ceux qui provenaient de l'ambiguïté (ἀμφιβολία), et qu'il entendait par là des phrases à double sens (par exemple : « Ne doit-il pas y avoir vue de ce qu'on voit ? On voit la colonne ; donc la colonne a la vue » [*Réfutations sophistiques* 166 a 6 s.]). Il en résulte que la différence entre « sophismes » et « raisonnements embarrassants » devait tenir à la nature du défaut de ces divers arguments. Les λόγοι ἀποροι jouaient sur des modifications accidentelles du sujet, d'une proposition à l'autre, ou produisaient des contradictions inextricables au moyen de négations indues. Les σοφίσματα reposaient sur des ambiguïtés d'ordre lexical, ou syntaxique, ou morphologique. Ainsi Galien appelle « sophismes » les « paralogismes » relevant de la λέξις qu'Aristote avait étudiés dans les *Réfutations sophistiques* (GALIEN, *ibid.* 1, vol. XIV, p. 582-583 Kühn). Donnant à ἀμφιβολία un sens beaucoup plus étendu, au point d'y englober les autres traits du « langage » (λέξις) producteurs de paralogismes qu'avait envisagés Aristote, les stoïciens ont dû caractériser les « sophismes » par la présence d'ambiguïtés de ce genre (voir les huit types d'ἀμφιβολία distingués par les stoïciens d'après GALIEN, *ibid.* 4, p. 595 = *SVF* II, p. 46, 5 s., à comparer à ARISTOTE, *Réf. soph.* 4, 165 b 25-26). On comprend ainsi pourquoi dans un manuel de dialectique les « ambiguïtés » pouvaient être introduites dans une liste de raisonnements vicieux, en guise d'introduction à la catégorie des « sophismes », surtout à une époque où un certain syncrétisme terminologique était courant, depuis qu'Antiochus d'Ascalon avait associé en épistémologie et en dialectique Aristote et les stoïciens (voir LILLA, p. 120-135, *passim*).

12, 1. Cf. *supra*, 7, 1 et 11, 4. Le commentaire de *Matth.* 7, 7 (cf. *supra*, 11, 1) se précise. La première phrase résume la doctrine de Clément sur l'efficacité de la collaboration entre l'effort et la grâce. Et l'objet principal de la recherche est Dieu. La discorde à proscrire est celle des sectes, philosophiques ou hérétiques. Cette phrase a été retenue dans les *Sacra Parallela* (247 Holl).

Ps. 21, 27 ne paraît pas être cité chez les Pères avant Clément et ne se trouve pas ailleurs chez lui. Le texte des LXX est légèrement différent (ζήσονται αἱ καρδίαι et εἰς αἰῶνα αἰῶνος). Le texte massorétique présente le singulier, comme le manuscrit grec U (ζήσεται ἡ καρδία) et la version sahidique, qui donnent le texte de la Bible grecque de Haute Égypte (d'après A. RAHLFS, *ad. loc.* et Introduction, 2, 1).

12, 2. τῆς δόσεως : le passage parallèle le plus éclairant (signalé par Früchtel) est *Strom.* VIII, 1, 2, 1, où Clément explique aussi *Matth.* 7, 7 en définissant l'esprit et la méthode de la vraie recherche, qui rejette les querelles tout en réduisant les obstacles à l'aide de la dialectique : « Pour ceux qui frappent ainsi, à mon avis, l'objet de la recherche est 'ouvert', et à ceux qui 'demandent' de cette manière en interrogeant les Écritures sur la voie à suivre, vient de Dieu le don divin de la connaissance qui fait comprendre les choses par le moyen d'une recherche conforme à la Raison et vraiment éclairante » (trad. ap. NAUTIN, « La fin des *Stromates* », p. 274). D'autres expressions de ce passage du *Stromate* VIII sont proches de notre texte (comparer *Strom.* V, 1, 11, 4 et VIII, 1, 1, 1.2.3). Ces ressemblances avaient été relevées par W. Ernst (surtout *Strom.* VIII, 1, 2, 2 et V, 3, 17, 1-2 : voir *infra*, p. 90), pour étayer l'idée que *Strom.* VIII serait antérieur et fait de notes prises autrefois par Clément et utilisées par lui dans divers endroits des *Stromates*. Le parallélisme considéré ici ne peut décider dans ce sens. Il semblerait plutôt que Clément ait eu recours dans les deux passages à une source philosophique, et qu'il l'ait adaptée à chacun de ses développements (ainsi NAUTIN, *art. c.*, p. 277). On voit ainsi comment il travaillait, tirant d'une parole de l'Écriture une méthode de recherche qu'il précisait à l'aide d'un traité de dialectique et dont il illustrait l'esprit en puisant dans des recueils de sentences empruntées aux poètes.

αἰνοῦντες κύριον : Clément voit sans doute dans le « Seigneur » de *Ps.* 21, 27 le Sauveur ou le Fils. C'est une façon de répéter l'implication mutuelle de la foi et de la connaissance affirmée dès l'ouverture du *Stromate* V et de préparer l'allusion à *Lc* 10, 22 qui clôt l'interprétation de *Ps.* 21, 27.

Une parenthèse explique l'emploi de καρδία ; son symbolisme suggère que la vraie vie, éternelle et animée par la connaissance de Dieu, est celle de l'âme.

« Par le Fils le Père est connu » (cf. *Lc* 10, 22) : le caractère fortement christologique de la connaissance de Dieu pour Clément a été souligné par VÖLKER (p. 406-407) ; ce trait se manifeste tout au long de son œuvre et à toutes les étapes du progrès ; ainsi, en *Protr.* 1, 10, 2, le Christ est la « porte » (*Jn* 10, 9) et il est le seul intermédiaire qui confère la contemplation révélatrice de Dieu (δὲ οὐ μόνου θεοῦ ἐποπτεύεται) » (*Protr.* 1, 10, 3, après citation de *Matth.* 11, 27) ; « le Logos est la lumière des hommes (cf. *Jn* 1, 9), par laquelle (δὲ οὐ) nous voyons Dieu » (*Protr.* 9, 84, 6). La même idée se trans-

forme en hymne en *Protr.* 11, 113, 4-5. Interprétant le πρόσωπον de *Gen.* 32, 30, Clément reconnaît dans « le visage de Dieu » le Logos pédagogue, « par qui Dieu est éclairé et connu (ἔ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται) » (*Péd.* I, 7, 57, 2). Tous les progrès dans la gnose se font dans le culte du Dieu de l'univers « par l'intermédiaire du Logos grand prêtre, qui nous permet de voir (δὲ οὐ καθοράται) ce qui est véritablement beau et juste » (*Strom.* II, 9, 45, 7). « Le Seigneur (ὁ κύριος) est 'vérité, sagesse et puissance de Dieu' (*I Cor.* 1, 24) » et « le vrai gnostique est celui qui connaît ce Seigneur et par lui (δὲ αὐτοῦ) son Père » (*Strom.* II, 11, 52, 7). Fils par adoption, c'est appuyés sur ce qui lui appartient en propre (ἀπὸ τῶν οὐραίων) que nous pouvons voir le Père (*Strom.* II, 17, 77, 4). Au sommet de la perfection, l'activité du gnostique accompli est de « fréquenter Dieu par l'intermédiaire du grand prêtre (cf. *Hébr.* 4, 14, etc.) » (*Strom.* VII, 3, 13, 2). Pour le gnostique la prière reste nécessaire et elle doit être semblable à celle du Seigneur, qui priait « pour que le seul (Dieu) bon et le seul (Dieu) sauveur soit connu par l'intermédiaire du Fils (δὲ υἱοῦ) de siècle en siècle » (*Strom.* VII, 7, 41, 7).

12, 3. Un thème nouveau apparaît, le devoir de réserve. Il a été préparé par l'évocation de la louange du Seigneur, à partir de *Ps.* 21, 27. Certains entretiens et certaines lectures sont incompatibles avec elle. L'expression « prêter l'oreille à ceux qui écrivent » était à peine métaphorique dans l'Antiquité, où la lecture se faisait à voix haute. Les mots οὐ πᾶσιν — παρέχειν τὰ ὄρα ont été retenus dans les *Sacra Parallela* (248 Holl).

La comparaison suivante, suggérée par la double valeur de τὰ ὄρα, conserve aussi une relation naturelle, en quelque sorte, avec le conseil qu'elle soutient. Elle rappelle en effet la coutume de « parler la coupe à la main » (λέγειν ἐπὶ τῆ κύλικι [cf. PLATON, *Banquet* 214 b 1]) dans les banquetts, qui avait fini par créer un mot spécial, κυλικηγορεῖν (voir ATHÉNÉE, 11, 461 e. 480 b ; POLLUX, 6, 29). Elle évoque ainsi à la fois le ton des chansons de table et les enquêtes subtiles, vaines sans doute aux yeux de Clément, de ce qui était devenu un genre littéraire dont l'œuvre d'Athénée et celle de Plutarque ont laissé les témoignages les plus connus (cf. aussi POLLUX, 6, 108 : κυλικια ζητήματα, qui désignent des « questions », ζητήματα, comme Γάλιγμα et le γρίφος). Il faut noter que chez POLLUX, 6, 29, κυλικηγορῶν clôt la liste des épithètes du συμπότης, « convive », prises en mauvaise part, près de λάλος, λήρος et φλύαρος (cf. *infra*, 12, 4 : φλυαρίαις).

12. 4. ἀχρεῖοι : l'adjectif était courant depuis HÉSIOÏDE (*Travaux* 297) pour désigner un « bon à rien », et il était passé chez les LXX. Mais Clément songe peut-être ici au « serviteur inutile » (*Matth.* 25, 30) rejeté dans les ténèbres extérieures parce qu'il n'a pas fait fructifier le talent qui lui avait été confié.

13. 1. Le geste indiqué par Clément est souvent attesté, comme le signale Stählin à la suite de K. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 40, n. 3 : « le plus souvent, en embrassant les petits enfants, on leur tient les oreilles et on leur demande d'en faire autant » (PLUTARQUE, *Moralia* 38 c ; cf. EUNICOS, fr. 1, *CAF* I, p. 781 Kock ; POLLUX, 10, 100 ; TIBULLE, II, 5, 91-92 ; THÉOCRITE, V, 132-133). Le nom de ce baiser associe cette comparaison à la précédente : les Grecs l'appelaient en effet χύτρα, la « marmite », ou « le baiser à anses » (Eunicos cité par Pollux ; cf. PLATON, *Hippias Majeur* 288 d : χύτραι δίωτοι, « marmites à deux anses »). Le symbolisme de l'image, précisant le thème de l'harmonie introduit en 2, 2, unit la foi et la recherche à l'ἀγάπη. PLUTARQUE usait de la comparaison dans un sens voisin, pour vanter l'efficacité des paroles qui orientent les auditeurs vers la vertu : par ce baiser, « on laisse entendre (ἀνιπτόμενοι) par jeu qu'il faut aimer (φιλεῖν) ceux qui rendent service par le moyen de l'ouïe » (*De audiendo* 2, 38 c ; autres textes cités par SITTL, *o.c.*, p. 40, n. 1).

I Jn 4, 16 revient ailleurs chez Clément, pour parler de la révélation de Dieu aux hommes à travers l'Incarnation : « c'est par amour (δι' ἀγάπην) qu'il a été contemplé pour nous » (*Q.D.S.* 37, 1 : allusion probable aux apparitions du Christ après la Résurrection). Ou bien une formule très forte affirme : « Si Dieu est amour, la piété envers Dieu est amour (ἀγάπη καὶ ἡ θεοσέβεια) » (*Strom.* IV, 16, 100, 5).

I Cor. 1, 9 (10, 13 ; *II Cor.* 1, 18), « Dieu est fidèle », n'apparaît qu'une autre fois dans l'œuvre de Clément, pour appeler en retour la foi en celui qui se révèle, le Logos de Dieu, et en Dieu lui-même (*Strom.* II, 6, 27, 3). La parole associe ici la foi à l'étude, dans la perspective indiquée dès le début du *Stromate* V.

13. 2. ἐξοικειοῦσθαι : cet emploi du verbe au passif avec un complément au datif se retrouve chez MARC AURÈLE, *Pensées* VII, 68, 4, pour exprimer l'idée qu'aucun événement n'est insolite ni embarrassant ; pour Dieu il appartient à un

ensemble rationnel, et pour l'homme il doit se faire la matière d'une action qui contribue à l'ordre total : « Tout événement en effet s'approprie à Dieu et à l'homme (πάν γὰρ τὸ συμβαῖνον θεῷ ἢ ἀνθρώπῳ ἐξοικειοῦται). » Inversement, l'homme a pour tâche d'approprier à lui-même les événements, comme le feu assimile tout ce qu'on lui jette (cf. *Pensées* X, 31, 6 ; IV, 1, 2). Dans un contexte non spécifiquement stoïcien, l'expression désigne l'attitude consistant à se rendre proche de quelqu'un en s'adaptant à ses traits caractéristiques (cf. PLUTARQUE, *Symp.* III, 2, 649 E, à propos d'Alexandre, accusé d'« avoir adopté les mœurs » des Barbares).

Chez Clément l'idée exprime l'une des formes de l'assimilation à Dieu.

δι' ἀγάπης : la vision est en effet l'apanage des âmes qui aiment, et la foi telle que la décrit Clément en contient la promesse (voir *Strom.* VII, 3, 13, 1, texte cité par VÖLKER, p. 328). A l'amour originel du Père l'homme ne peut concevoir d'autre réponse que l'amour, et c'est en aimant le Père autant qu'il en a la force et la capacité qu'il gagne l'incorruptibilité (ἀφθαρσία). « Car plus on aime Dieu, plus on pénètre loin dans l'intimité de Dieu » (*Q.D.S.* 27, 5).

τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ : le principe de l'union du semblable avec le semblable est exploité par PLATON (voir *Gorgias* 510 b), et il intervient dans la théorie de la vision (*Timée* 45 c). Dans le *Lysis*, 214 b, il est attribué aux savants « qui écrivent sur la nature et sur l'univers », c'est-à-dire aux physiciens présocratiques. La formule γινώσκεισθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον se trouve appliquée pour la première fois chez ARISTOTE à la théorie de la connaissance des présocratiques (*De anima* 404 b 17 ; cf. *Met.* 1000 b 6 ; voir aussi H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, p. 91, 92, 358). Les doxographes anciens, suivant la tendance à voir dans Pythagore l'inventeur de la science et de la philosophie grecque, rapportaient la doctrine à Pythagore et aux pythagoriciens (SEXTUS, *M.* I, 303 ; VII, 92 s. ; CALCIDIUS, *in Tim.* 51 s. ; ALBINUS, *Did.* 14, 2, p. 169, 24-25, H.). La signification de ce principe dans l'histoire de la philosophie pré-socratique a été étudiée par MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem*. Chez les Pères, il joue un rôle important dans la doctrine de l'assimilation à Dieu (voir H. MERKI, 'Ομοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952. La formule « le semblable est ami du semblable » est utilisée par Clément dans le *Pédagogue* I, 6, 28, 2.

13. 3. C'est le premier exemple d'interprétation chrétienne de cette inscription du temple d'Épidaure, qui date vraisemblablement de l'achèvement du sanctuaire d'Asclépios, vers 420 (TH. PRÉGER, *Inscriptiones Graecae Metricae, ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1891, p. 164, Nr. 207). Les deux vers sont en effet cités par PORPHYRE dans une partie du *De abstinentia* (II, 19) faite d'emprunts au *Περὶ εὐσεβείας* de Théophraste, et ils sont donc antérieurs au milieu du iv^e siècle. Porphyre (et avant lui Théophraste) les avait retenus pour illustrer la vraie piété dans l'accomplissement des sacrifices : ce qui importe, ce n'est pas l'éclat du vêtement mais la pureté de l'âme, car « le Dieu aime surtout que la partie la plus divine en nous soit dans des dispositions pures, puisqu'elle lui est connaturelle (ὅτε συγγενεῖ πεφουκότι) ». CYRILLE D'ALEXANDRIE a repris ce passage de Porphyre, avec les deux vers, pour mettre Julien en contradiction avec ses « ancêtres » (*Contra Iul.* IX, 310 C-E, PG 76, 977 B-C). Le texte de Cyrille, confirmé par la leçon de L, *ἐμμεναί*, à la l. 12, permet de corriger le texte donné par Porphyre, *ἐμφόμεναί* (voir la seconde édition du *De abstinentia* par Nauck, p. 149). Clément utilise une autre fois la formule finale de l'inscription d'Épidaure, au milieu d'autres citations poétiques, pour définir la pureté cultuelle (*Strom.* IV, 22, 142, 1).

13. 4. Le thème de l'obéissance et de l'affection des enfants conduit à la parole de *Matth.* 18, 3, que Clément explique en *Péd.* I, 5, 12, 4 comme l'exhortation à imiter la « simplicité » (*ἀπλότητα*) des enfants, en relation avec *Matth.* 21, 8.9 et *Jn* 12, 13 (*Ps.* 117, 25.26), et non à répudier la raison (*Péd.* I, 5, 16, 2). C'est aussi une incitation à entrer dans l'Église, pour être au nombre des enfants de Dieu (*Protreptique* 9, 82, 4-7), ou à reconnaître le vrai Père, par la régénération du baptême (*Strom.* III, 12, 88, 1). *Matth.* 18, 3 éclaire *Job* 1, 21, dans le sens de la régénération, en *Strom.* IV, 25, 160, 2. La parole évangélique permet en outre ici d'associer l'espérance à la foi et l'amour, pour parfaire la métaphore du « temple de Dieu ».

II

14. 1. Le *Stromate* V répond partiellement au programme tracé au début du *Stromate* II (1, 1) : avant d'annoncer qu'il montrera comment les philosophes ont rivalisé avec le « genre symbolique » de la « philosophie barbare », Clément a exprimé l'intention de prouver les emprunts des Grecs aux Écritures en ce qui concerne les vertus, parmi lesquelles figurent la foi, l'espérance et la charité.

Clément fait aussi allusion au *Criton* 48 b en *Strom.* VI, 12, 100, 2, dans un contexte de réflexion morale, à propos de la mesure que le gnostique sait garder dans l'usage des choses nécessaires, comme le mariage : « Considérant que la vie ici-bas est nécessaire pour l'accroissement de la science et l'acquisition de la connaissance, il fera le plus grand cas non pas de la vie, mais de la vie selon le bien, sans accorder plus de prix aux enfants, au mariage, ou aux parents, qu'à l'amour pour Dieu et qu'à la justice de la conduite. » L'interprétation présente, quant à elle, renoue avec la citation de l'*Épinomis*, en 7, 6.

14. 2. Le souvenir des développements du *Phèdre* (248-252), où désir et amour se confondent, permet à Clément d'associer étroitement *ἐλπίς* et *ἀγάπη*, dans une transposition chrétienne qui ignore la conception platonicienne de la réminiscence et le rôle de l'attrait exercé par la beauté. La notion d'une vie éternelle, au sens chrétien du terme, est tirée de passages comme *Phèdre* 248 c et 249 a (cf. *infra*, 138, 3). L'image de l'envol de l'âme vers le ciel, inspirée de *Phèdre* 248 b-e, se retrouve en *Strom.* I, 1, 4, 3 (cf. *Protr.* 10, 106, 3). L'expression « l'âme, isolée en elle-même », vient du *Phédon* 65 d (cf. *Strom.* III, 3, 18, 1). Tout le passage de Clément, mais sans la mention « dans le *Phèdre* », se retrouve chez THÉODORE, *Thérapeutique* VIII, 44, avec *ἀγωγῆς* au lieu de *ἀγάπης* (FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 533).

15. 1. L'enseignement de Diotime dans le *Banquet* est couramment associé au mythe du *Phèdre*. Un lien particulier les unit ici, le thème de l'immortalité (cf. *Banquet* 206 c, 207 a, c-d, 208 b), traduite par Clément en « vie éternelle ». La notion de désir de faire naître son semblable simplifie

considérablement les remarques du *Banquet* sur ce sujet (207 d - 208 b). En outre δ σπουδαῖος pour désigner l'homme de bien est plus aristotélicien ou stoïcien que platonicien.

15, 2-3. L'assimilation opérée par Clément, malgré les restrictions de Socrate en *Théétète* 150 c-d, entre l'art de la maïeutique (*Théét.* 150 b-c) et la procréation et l'enfantement, dont il est question dans le *Banquet* 206 c, a pour fin de préparer l'identification de l'enseignement et de l'illumination qui régénère. Elle permet aussi de montrer dans la catéchèse chrétienne (pratiquée par les « philosophes barbares ») l'achèvement parfait de la relation platonicienne entre le disciple et le maître et des dispositions de l'amant de la vérité dépeint dans le *Phèdre* et le *Banquet*. En disant que l'enseignement « régénère », Clément adopte la formule de *I Pierre* 1, 23 (cf. 1, 3 : l'espérance y apparaît aussi) et adapte à son propos, en l'atténuant, l'affirmation hautaine de *I Cor.* 4, 15. Il est notable que « foi », « espérance » et « amour » soient réunis en *I Pierre* 1, 21-22.

15, 4. Clément introduit l'injonction d'Empédocle en empruntant au vers précédent le nom Φλότης et en caractérisant le pouvoir unifiant de l'Amour chez le poète d'Agri-gente par le terme συγκριτικόν, traditionnel à cet égard dans la doxographie (cf. συγκρίνειν chez DIOGÈNE LAERCE, VIII, 76, et σύγκρισις chez SIMPLICIUS, *Phys.*, p. 157, 26 Diels). Cette parole est le vingtième des 34 vers cités par SIMPLICIUS, *Phys.*, p. 158, 1 - 159, 4 (= B 17, 21 Diels, par insertion après le v. 8 du v. 8 du fr. 68 ; 31, 20 Bollack). Simplicius la cite de nouveau en *Phys.*, p. 188, 26. PLUTARQUE cite les vers 19-20 (*Amatorius* 13, 756 D). La métrique, ainsi que le texte de Simplicius, imposent la correction faite dès l'*Éditio princeps* par P. Victorius, ἦν σὺ νόφ.

Ce vers est le début d'un hymne à Aphrodite (voir le commentaire de BOLLACK, III, 1, p. 66-67). Pour Clément, à travers l'opposition entre le regard de l'intelligence qui coordonne et l'éblouissement des yeux soumis à la multiplicité des apparences, l'amour devient un élément fondamental de la recherche et de la réflexion, dans un sens qui n'est pas totalement étranger à la pensée d'Empédocle. Celui-ci cependant ne voulait pas, comme Clément, opposer la vue de l'esprit aux sens, mais appelait le disciple à une perception sensorielle plus intense et plus vaste que celle des yeux seuls (voir BOLLACK, *ibid.*, p. 67-68).

En dehors de Clément, qui cite ailleurs des expressions de cette partie des *Origines* connue par Simplicius (voir *infra*, 85, 3 et *Strom.* VI, 2, 17, 4), les chrétiens n'ont pas retenu la portée épistémologique du passage ; ils ont plutôt insisté sur les deux forces contraires de l'Amour et de la Haine (ainsi l'auteur de l'*Elenchos*, X, 7, 5, qui cite les vers 18-19), ou sur la physique des éléments (ainsi ATHÉ-NAGORE, *Leg.* 22, qui cite les vers 17 et 19 a).

15, 5. Les vers de Parménide deviennent un témoignage grec sur l'espérance par une méprise délibérée sur ἀπέοντα, interprété comme τὰ μέλλοντα. Clément note lui-même que c'est une signification « indirecte ». Mais surtout il y découvre, la suite le montre (voir *infra*, 16, 1), selon la visée même de la parole d'Empédocle, l'incitation à retrouver, par le mouvement de la connaissance, l'unité essentielle de l'être. Ces vers ont été étudiés en particulier par J. BOLLACK, qui examine les explications des exégètes antérieurs (« Sur deux fragments de Parménide [4 et 16] », *REG* 70, 1957, p. 56-71).

Dans le premier vers, le texte de THÉODORE (Thérapeutique I, 72) permet de corriger la leçon fautive λεῦσε de L. Avec l'intention de restituer, à travers la citation de Clément, les paroles de Parménide, on a proposé de corriger ὁμῶς, « également, de la même manière » (ainsi U. HÖLSCHER, dans *Hermes* 84, 1956, p. 388, cité par J. Bollack). Au deuxième vers, il faut donner une valeur consécutive à la proposition infinitive et le sens « se tenir à l'écart de », attesté chez Homère et les tragiques, à ἔχθεσθαι : « tu ne détacheras pas l'être (il est unité) de manière qu'il se tienne séparé de l'être (de lui-même) » (voir J. BOLLACK, *art. c.*, p. 59). Ce sens explique la leçon fautive ἔχθεσθαι de L, qu'on ne peut construire dans le vers, et qui est corrigée grâce au témoignage de DAMASCIUS (I, 67, 23 RUELLE). Les troisième et quatrième vers indiquent que la pensée doit rétablir le lien entre les états de dispersion et de concentration de ce qui est, en reconnaissant partout le même (voir J. BOLLACK, *art. c.*, p. 60). Les mouvements d'attirance et de scission, à l'œuvre dans l'univers, rappellent les deux principes d'Empédocle ; ce trait a pu contribuer aussi à la réunion du fragment de Parménide et du vers des *Origines* cité *supra*, 15, 4.

III

16. 1. Comme le montre la citation de *Jn* 14, 6, l'interprétation chrétienne que Clément donne d'Empédocle et de Parménide fait du Logos, c'est-à-dire de la pensée du Père, le principe unifiant de l'être. L'allusion au *Phédon* 65 d'introduit de surcroît la thèse que le Logos est l'équivalent de l'ensemble des idées (cf. *infra*, 16, 3). Cette transposition chrétienne s'accompagne ainsi d'une relecture platonisante des philosophes pré-socratiques.

La parole de *Jn* 14, 6, « Je suis la vérité », sert à Clément de recours pour la défense de la philosophie (*Strom.* I, 5, 32, 4), de protection contre la gnose hétérodoxe (*Strom.* II, 11, 52, 7), et de garantie pour la certitude du vrai gnostique (*Strom.* VI, 9, 77, 1).

16. 2. Ce passage de la *République*, avec l'expression « ceux qui aiment à contempler la vérité », est cher à Clément (voir *Strom.* I, 19, 93, 3 ; II, 5, 24, 3 ; IV, 17, 108, 2 ; V, 4, 19, 2 ; VII, 18, 109, 1).

16. 3. La première phrase sert à introduire la citation du *Phédon* 247 c, comme le montre A. MÉHAT (« Le ' lieu supracéleste ' de saint Justin à Origène », dans *Forma futuri, Mélanges M. Pellegrino*, Turin 1975, p. 291) ; elle est sans rapport avec *Phédon* 246 a (rapprochement proposé par Stählin) ; elle précise la valeur de l'expression εἰ... ἀλήθειαν τι λέγομεν (*supra*, 16, 1). Il est inutile de supposer une lacune après δηλώσει, comme le fait Stählin : la construction de δηλοῦν avec un participe au nominatif se rapportant au sujet est bien attestée.

La seconde phrase commente la première et interprète la théorie des idées dans les termes du moyen platonisme. Chez ALBINUS par exemple, l'idée est présentée comme intellection de Dieu (*Did.* 9, 1.2.3, p. 163, 12-13.27.28.29-30 Hermann) ; les textes analogues ont été étudiés par THEILER (*Die Vorbereitung*, p. 15-16, et *Forschungen*, p. 21-22 ; cf. L. FRÜCHTEL, « Clemens Alexandrinus und Albinus », *Philologische Wochenschrift* 57, 1937, 591). On peut citer (avec LILLA, p. 202) ATTICUS (d'après EUSÈBE, *P.E.* XV, 13, 5), AÉTIUS, *Placita* 882 D, et l'*Elenchos* I, 19, 2. Cette

conception peut être plus ancienne qu'Antiochus d'Ascalon (en qui Theiler voit son inventeur), et remonter à l'Ancienne Académie, en particulier à Xénocrate (voir LILLA, p. 203, n. 3).

THÉODORE a repris cette définition de l' « idée » (*Thérapeutique* IV, 49 : FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 533).

PHILON avant Clément avait assimilé le Logos divin au monde des idées, conçues comme les pensées de Dieu (voir *Opif.* 17-20 ; cf. LILLA, p. 202 ; THEILER, *Forschungen*, p. 22). Dans sa conception du Logos, Clément a été fort influencé par Philon ; ce sujet a été très étudié (voir la bibliographie rassemblée par LILLA, p. 199-200, n. 6, en particulier WOLFSON, p. 204-217 et 266-270). Mais il faut distinguer chez Clément le Logos en tant que raison de Dieu, celui dont il est question ici, et le Logos en tant qu'il est engendré par Dieu comme un être distinct, comme son Fils, ainsi que l'indique la notice sur les *Hypotyposes* de PHOTIUS, *Bibl.*, cod 109 (dans l'édition des *Fragments* de Clément par Stählin, t. III, p. 202, 16-22). Cette distinction est clairement mise en relief par LILLA (p. 200-201, n. 1) à la suite de WOLFSON (p. 208 et 211) et surtout de CASEY (p. 43-56).

« Les Barbares » sont ici les Juifs et les chrétiens. Clément doit songer surtout au Logos johannique. C'est précisément à lui qu'il a attribué la parole de *Jn* 14, 6, « Je suis la vérité ».

16. 4. Clément ne cite pas ici la fin de la phrase de Platon, qui assigne pour « lieu » (τόπος), à l'essence qui réellement est, le « lieu supracéleste » (*Phédon* 247 c). Il dit pourtant en *Strom.* IV, 24, 155, 2 : « L'intellect est le lieu (χώρα) des idées, et Dieu est l'intellect » (cf. *Strom.* V, 11, 73, 3). Le premier membre de la phrase citée par Clément soustrait l'οὐσία à la prise des sens (cf. *Phéd.* 66 a 6, 67 b, 79 d ; *Banq.* 211 ab, e), le second la réserve à la saisie du νοῦς (cf. *Phéd.* 65 e ; *Banq.* 212 a ; *Rép.* VIII, 518 cd), selon la loi de l'ἁμολόγησις (FESTUGIÈRE, *Contemplation*, p. 107 et n. 3). L'erreur de L, θεῶ, est due à la proximité de θεατή.

16. 5. Selon un second mode d'existence, le Logos « sort » de l'intellect du Père et devient l'auteur de la création du monde sensible (LILLA, p. 204), selon le modèle intelligible et la Sagesse de Dieu (voir LILLA, p. 207-212). « Προελθόν » est un terme technique employé par les Apologistes pour décrire l'acte de génération par lequel le Logos sort du premier état de son existence et entre dans son second état quand il

devient un être distinct et personnel. Tatien et Athénagore emploient le terme *προελθών*, Justin se sert du terme *ἐλθών* » (WOLFSON, p. 208, cité par LILLA, p. 204, n. 1). Cet emploi de *προελθών* pour désigner l'apparition du Logos en tant qu'être distinct est à comparer aux expressions où le participe indique l'entrée en scène d'un orateur ou d'un héros. Plus précisément, il est lié à l'usage que font les Apologistes de la distinction empruntée à la tradition stoïcienne entre *λόγος ἐνδιάθετος* et *λόγος προφορικός* pour marquer la différence entre le Logos intérieur, essentiel à la divinité, et le Logos engendré, qui se manifeste au-dehors pour exprimer et accomplir le dessein de Dieu (ce thème a été parfaitement mis en lumière par CASEBY, p. 48-54). Le passage présent est à rapprocher de *Protr.* 10, 98, *Strom.* VII, 3, 16 et, pour les valentiniens, de *E.T.* 7, 1 (voir aussi *E.T.* 19, 4 : rôle créateur du Logos selon Clément).

Ces représentations sont présentes aussi dans les écrits hermétiques et développées dans la théologie néoplatonicienne (voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Iul.* I, PG 76, 552 D et 553 B, citant d'abord « Hermès Trismégiste », puis Porphyre).

Ἐπειτα καὶ ἑαυτὸν γενῶ : la formule est énigmatique et la relation avec *Jn* 1, 14 paraît lointaine. L'explication ne peut être ici qu'esquissée, à l'aide d'autres textes de Clément, difficiles eux-mêmes à interpréter ; le premier est *E.T.* 19, 1-2, commentant *Jn* 1, 14 : le Logos est devenu chair « non seulement en devenant homme au moment de sa venue, mais encore, dans le principe », quand le Logos en sa constante identité est devenu Fils, selon l'individualité, et non selon la substance » (*E.T.* 19, 1, traduction Sagnard, partiellement modifiée). Le « Logos en sa constante identité » appartient à l'être de Dieu, il ne fait qu'un avec lui (cf. *E.T.* 8, 1). La génération du Fils ne se produit pas selon un partage de la substance divine, mais selon « l'individualité » (*κατὰ περιγραφήν*) ; c'est une façon pour Clément de concevoir le Fils comme doué d'une existence distincte — elle est sa « délimitation », sa « forme », sa « chair » (cf. *E.T.* 10, 1.3 ; 11, 3) — sans compromettre l'unité et l'unicité de l'être divin. « Engendré sans qu'intervienne la passion, il est devenu le créateur et le principe générateur de l'ensemble de la création » (*E.T.* 19, 4). Ce Logos qui est en Dieu, et qui est aussi le Monogène, doit s'incarner. C'est (après la question de la génération du Fils) la seconde difficulté, et non la moindre pour Clément. Celui qui s'incarne, c'est « le Sauveur », celui

qui « est appelé enfant (*τέκνον* : cf. *Matth.* 2, 2 ; *Lc* 2, 11) du Logos en sa constante identité » (*E.T.* 19, 2). Le Logos en tant que Dieu et en tant que Fils est désigné par *Jn* 1, 1 : « Dans le principe était le Logos et le Logos était auprès de Dieu. » Puis apparaît le Sauveur : « ce qui est né en lui est la vie (cf. *Jn* 1, 3-4) ; or la vie, c'est le Seigneur » (cf. *E.T.* 19, 2). C'est lui qui est descendu (cf. *E.T.* 18, 1).

L'expression du *Stromate* V est légèrement différente : le Logos « s'engendre lui-même ». Clément retient ici une idée qu'il présente comme inconcevable en *Strom.* VII, 5, 29, 1, dans un développement aporétique sur le vrai temple de Dieu (je dois ce rapprochement à M. André MÉHAT). Ce passage, fort elliptique, n'est sans doute pas sans rapport avec *E.T.* 19, car il paraît mettre en jeu une réflexion sur les relations entre Dieu, Jésus et l'Église (cf. *E.T.* 17, 1). Mais il serait trop long de le montrer. Il suffit de noter la présence du thème dans un contexte philosophique. Il appartenait vraisemblablement au moyen platonisme, qui devait rencontrer, dans la manifestation progressive des entités divines, le problème de l'autogénération. Il est possible que Clément ait appliqué à la doctrine de l'Incarnation le modèle des rapports entre Dieu et le monde, tel qu'il apparaît par exemple chez Numénius, à travers le témoignage déformant de PROCLUS (*in Tim.* I, 303, 27 s. Diehl = t. 2, p. 157 de la traduction Festugière).

Il faudrait d'autre part examiner dans quelle mesure Clément transpose, sur ce point, les conceptions gnostiques concernant le Sauveur-Lumière comme fruit du Plérôme (voir par exemple *E.T.* 23, 1-3 ; 31, 1 ; 35, 1-2 ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* I, 2, 6 (Hv, I, 23, 9-12) ; 8, 5 (Hv, I, 79, 2-3) ; 11, 1 (Hv, I, 101, 7-8) : Jésus peut être considéré comme issu du Christ ; le Sauveur paraît aussi tout spécialement apparenté au Logos : voir SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 319).

En outre l'incarnation du Logos est conçue par Clément par analogie avec l'inspiration des prophètes (cf. *E.T.* 19, 2), et gouvernée par une fin : le don de l'Esprit du Seigneur aux hommes. Le Logos en effet possède substantiellement l'Esprit : sa génération est décrite comme le rassemblement en un être unique, le Fils, de toutes les puissances de l'Esprit (voir *Strom.* IV, 25, 156, 1-2). Dès lors, il est possible de dire qu'il s'engendre lui-même pour répandre parmi les hommes son Esprit (cf. *Hypotyposes*, fr. 23 *Fragmente*, t. III, p. 202, 1.20-22 Stählin).

Au demeurant, la réflexion de Clément se fonde sur la

christologie, courante au second siècle, qui identifie l'Esprit de *Lc* 1, 35 au Logos (voir JUSTIN, *I Apol.* 33, 6; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres 1972³, p. 148 s.).

L'Incarnation rend le Logos visible non plus au seul intellect (cf. *Phèdre* 247 c), mais aux sens (voir *Strom.* V, 6, 34, 1; 38, 6; 39, 2; 40, 3), et le mobile du Monogène est l'amour (δὲ ἀγάπην ἡμῖν ἐθεάθη *Q.D.S.* 37, 1; c'est aussi le développement de *Jn* 1, 14; cf. *I Jn* 1, 1 et 4, 14). Cette manifestation progressive du Logos doit inciter « ceux qui aiment à contempler la vérité » à rechercher, par un mouvement inverse, « l'essence qui réellement est » (voir *infra*, 38, 6 - 40, 3). Cette quête passe par l'interprétation des paroles du Logos dans l'Écriture, où, d'une certaine façon, il s'est incarné aussi (voir le livre de C. MONDÉSERT, *Clément*).

16. 6. Après un bref exposé théologique amené par les citations d'Empédocle et de Parménide, Clément intègre à la réflexion sur les voies de la saine recherche, amorcée *supra*, 5, 1, les témoignages sur l'« amour » empruntés à Platon, dans la formule εὐρεσιν ἀγαπητικῆν. Il s'agit proprement d'une récapitulation des développements précédents, étroitement liée en outre au contexte le plus proche. Le passage prend tout son sens en effet si on le rapproche, comme le fait VÖLKER (p. 328) de 13, 2 : « le juste », par la pureté de sa vie et par l'amour, se rend semblable au Logos et peut ainsi le connaître. Or c'est précisément le Logos qui a été défini comme objet de la recherche, animée par le désir et l'espoir, à l'aide du *Phèdre* 247 c et de *Jn* 14, 6; de nouveau est invoquée l'invitation évangélique à la recherche (voir *supra*, 11, 1), mais avec les termes de *Matth.* 7, 8.7 qui introduisent le thème de la prière.

16. 7. L'exégèse de *Matth.* 11, 12 congédie une fois de plus l'esprit de querelle (cf. *supra*, 5, 1; 7, 1; 8, 1.3; 9, 3; 11, 4-6).

Clément d'ordinaire fait des « violents » de *Matth.* 11, 12 le modèle des ascètes et des chercheurs. Ainsi compose-t-il, dans le *Quis dives* (21, 3), un éloge de « la bonne violence », celle de l'ardeur à conquérir l'ἀπάθεια, celle qui « fait violence à Dieu » (allusion inversée à PLATON, *Rép.* II, 365 d) et qui « arrache à Dieu la vie »; l'Esprit de Dieu accompagne un tel zèle (21, 2). Ce thème est repris en conclusion (42, 19). En *Strom.* IV, 2, 5, 3, à propos de la fonction des *Stromates*

eux-mêmes, la nécessité de l'effort est illustrée par *Matth.* 11, 12, mis en relation avec *Matth.* 7, 7 et 7, 14, et avec des témoignages empruntés aux Grecs (cf. *Strom.* VI, 17, 149, 5). Dans le passage présent, cet aspect est fortement souligné, mais il est complété par l'insistance sur l'utilité de la prière. Une fois de plus Clément associe la lutte de l'homme contre le péché et l'efficacité de la grâce divine. La prière de demande du gnostique concerne « tout d'abord le pardon des péchés (cf. *Matth.* 26, 28) » et, après l'assurance de « ne plus pécher », « la capacité de faire le bien ». Cette prière se fait « à toute heure » (*Strom.* VI, 12, 102, 1). D'autre part le gnostique « prie tout en contribuant lui-même par ses actes (συνεργῶν) à l'obtention du bien » (*Strom.* VII, 7, 38, 4; textes mis en relation par VÖLKER, p. 547). Cette collaboration de la grâce et de l'ascèse est figurée ici par le rapport entre ἐνδελεχεία et ἀδωλεπτοις (réminiscence de *I Thess.* 5, 17).

ἐνδελεχεία : Clément emploie le nom pour la vie dans les plaisirs incessants en *Strom.* III, 20, 116, 1 (cf. *Péd.* III, 11, 60, 1, avec l'adjectif ἐνδελεχής).

κηλίδας : le mot désigne la « tache » mortelle imprimée sur les païens par l'ignorance (*Protr.* 10, 99, 2), mais que le baptême peut effacer.

Ce passage figure dans le *Codex Lawra B 113*, fol. 73^v, avec la bonne leçon ἀπαλείφοντες.

16. 8. Clément puise dans le recueil de sentences qu'il a déjà exploité *supra*, 5, 1 et 11, 2-3 (voir ELTER, 45 et 96). La seconde est un vers d'Euripide qui paraît avoir été célèbre dans l'Antiquité (voir *TGF*, p. 493). On sait par STOBÉE (29, 34 M.) qu'il appartenait au premier *Hippolyte*. Clément l'attribue par erreur au *Téménos* en *Strom.* VI, 2, 10, 6 (où il donne le même texte que Stobée, γὰρ au lieu de δ' αὖ). THÉODORE l'introduit ainsi (*Thérapeutique* I, 87) : « Mais Dieu vient à l'aide de ceux qui désirent se faire soigner, comme le dit le même poète tragique » (Euripide nommé auparavant). Sans nom d'auteur ni titre de pièce les scholies b et T (les scholies T citent aussi le vers précédent du fragment 432) l'utilisent pour expliquer *Iliade* 4, 249 b. Comme l'indique Nauck, ZÉNOBIOS doit penser à ce vers quand il dit qu'Euripide se souvient du proverbe : « Avec Athéna, bouge aussi le bras » (*Centuria* V, 93, *Paroemiographi Graeci* I, p. 157-158).

La troisième citation poétique est parfois attribuée à Bacchylide (voir D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, fr.

adesp. 959); B. Snell range ce fragment parmi les *dubia* (fr. 55, p. 111).

17, 1-2. La première phrase rappelle l'un des principaux éléments de la méthode socratique. L'emploi figuré de ἐπίστασις, au sens de l'attention qui s'arrête (ἐπίσταμαι) à l'examen d'un objet, est attesté à partir d'Aristote. Clément transpose ensuite, dans la perspective définie auparavant, la portée du dialogue entre Alcibiade et Socrate. Cette traduction en termes chrétiens de foi, d'espérance et de charité est déjà gouvernée par la parabole des vierges sages invoquée en 17, 3. Les références philosophiques et scripturaires se mêlent harmonieusement dans cette conception nouvelle de la méthode heuristique. Dans un contexte analogue, une allusion au *I^{er} Alcibiade* 109 e se rencontre en *Strom.* VIII, 1, 2, 2. W. ERNST (*De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur*, Göttingen 1910, p. 9-10) en concluait que *Strom.* VIII avait servi de source à *Strom.* V et trouvait là un argument pour soutenir que le *Strom.* VIII était fait de notes de cours prises par Clément. P. NAUJIN a montré que de telles déductions sont erronées (« La fin des *Stromates* », p. 273-277).

Il faut noter qu'en *Strom.* VIII, 1, 2, 3 le thème de l'ἐγάπη est remplacé par celui du πόθος, du désir qui pousse à trouver le bien. Cette alliance de l'amour et de l'étude est constante chez Clément. On la trouve par exemple en *Strom.* VI, 17, 154, 3, pour désigner le progrès qui va de la foi à la connaissance : ceux qui ont cru, « ayant reçu le fondement de la vérité, gagnent aussi le pouvoir d'aller plus avant dans la recherche ; de ce fait ils aiment pour s'être faits disciples (κἀνθένδε ἀγαπῶσι μὲν μαθητευσάμενοι) et se saisissant de la connaissance ils se hâtent vers le salut ». La métamorphose de la relation entre le disciple et le maître est ici totale. L'ἐγάπη, dans la conduite comme dans la quête de la science, est imitation du Christ.

THÉODORE a utilisé aussi cette citation du *I^{er} Alcibiade* dans la section « Sur la foi » de la *Thérapeutique* (I, 84).

17, 3. Une explication analogue de la parabole des vierges sages (*Matth.* 25, 1-13) est donnée en *Strom.* VII, 12, 72, 5-6 ; mais l'accent est mis davantage sur l'effort pour abandonner les passions et se rendre ainsi semblable au Seigneur. Les deux passages se complètent et s'éclairent l'un l'autre : « Voilà les âmes gnostiques, que l'Évangile a représentées

par les vierges sanctifiées qui attendent le Seigneur. Elles sont vierges parce qu'elles sont exemptes de mal et elles attendent le Seigneur par amour (διὰ τὴν ἀγάπην) ; elles allument la lampe qui convient pour la contemplation des réalités, âmes sages qui disent : Nous désirons, Seigneur, t'accueillir enfin ; nous avons vécu conformément à tes commandements, sans transgresser aucun des préceptes ; c'est pourquoi nous réclamons les biens promis ; mais nous souhaitons ce qui est utile, sachant qu'il ne convient pas de te demander les plus riches présents ; nous recevrons tout dans notre intérêt, même si les exercices à venir paraissent pénibles : ton plan nous les impose pour nous entraîner à la fermeté. »

17, 4. Le groupe de citations qui commence ici et se termine en 18, 1 développe le thème esquissé en 7, 6. Clément a cité en *Strom.* III, 3, 17, 3 le passage du *Phédon* 69 c qui précède la formule citée ici, et il y fait allusion *infra*, 19, 2. Quant à la formule des initiations, il l'a commentée en *Strom.* I, 19, 92, 3, en la mettant aussi en relation avec *Matth.* 22, 14, pour vanter les mérites de la philosophie grecque, telle du moins qu'elle est présentée par Socrate en *Phédon* 69 c-d. Ce dicton est cité par ZÉNOBIOS sous la forme πολλοὶ τοὶ ναρθηροφόροι, παῦροι δὲ τε Βάχχοι (*Cent.* V, 77, *Paroem. Gr.* I, p. 151 ; voir C. A. LOBECK, II, p. 813, à propos du témoignage d'Olympiodore, in *Phaedon.* 67 c et 70 c, qui fait de l'expression un vers orphique = fr. 5 Kern), et par DIOGÉNIEN (*Cent.* VII, 86, *Paroem. Gr.* I, p. 301) ; cf. THÉMISTIUS, *Orat.* XXI, 254 b, et SYNÉSIUS, *Dion* 46 b (textes signalés par E. L. LEUTSCH, *Paroem. Gr.* II, p. 128).

17, 5. Par allusion à *Matth.* 22, 14, Clément oppose en *Strom.* VI, 7, 60, 2-3 la perfection des « appelés », qui consiste en l'abstention du mal, et qui est celle du simple croyant, qu'il soit Juif ou Grec, à la perfection des « élus », dont la justice se déploie dans l'exercice du bien au point d'acquérir, par ressemblance avec Dieu, la constance inébranlable dans cette activité. Les « appelés » sont la race d'Abraham, ils sont encore les esclaves de Dieu. Ses « élus », les gnostiques, sont les fils de Jacob, « qui ont supplanté (πτεροπλαστες) l'activité du mal » (cf. *Gen.* 25, 26 ; 27, 36 ; voir PHILON, *Quaest. Gen.* IV, 163).

A l'aide des mêmes termes de *I Cor.* 8, 7 la foi en un Dieu unique des simples croyants est distinguée de la « gnose »

réservée à un petit nombre, en *Strom.* IV, 15, 97, 1 (cf. *infra*, 61, 3 ; 62, 1). La même formule sert à éclairer *Sag.* 6, 16 en *Strom.* VI, 15, 120, 3, et elle oppose l'exégèse littérale à la compréhension du sens de l'Écriture, en *Strom.* VI, 15, 132, 3, à partir d'une tradition concernant la vision de Moïse qu'eurent Josué et Chaleb, chacun d'une façon différente (cf. JOSÈPHE, *Ant.* IV, 8, 48). En *Strom.* VII, 16, 104, 3-4, Clément rapproche *I Cor.* 8, 7 de *I Cor.* 10, 3.

THÉODORE (Thérap. XII, 35) réunit aussi *Rép.* VI, 494 a, *Phédon* 69 c et *Matth.* 22, 14 ; il passe ensuite à *Épitomis* 973 c : cf. *supra*, 7, 6.

Quant aux « hommes mauvais » de *II Thess.* 3, 2, ils représentent les incroyants (cf. *infra*, 18, 3-4).

17, 6. Le trait spécifiquement stoïcien dans ces vers de Cléanthe est la mention de la critique des jugements. A. C. PEARSON (*The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres 1891, p. 320) rapproche le vers 2 de MARC AURÈLE, *Pensées* IV, 3, pour défendre la leçon de L, *δέξιν*, corrigée en *βέξιν* par Meineke (N. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari 1932, II, p. 84, admet au contraire cette correction).

18, 1. L'insistance sur la brièveté caractéristique des sentences annonce le développement sur les apophtegmes des Sages (voir *infra*, 22). Clément est le seul témoin de ce vers d'un poète comique inconnu.

18, 2. *ἐνδελέχουζε* : cf. *supra*, 16, 7. C'est la seule citation de *Sir.* 27, 12 chez Clément.

18, 3. *Prov.* 10, 14, dans la Septante, loue la retenue des sages, qui protègent comme un trésor, par le silence, la science qu'ils détiennent. Clément en fait la réserve de ceux qui ne réclament pas à Dieu des preuves (cf. *supra*, 6, 1). Il est possible aussi qu'il veuille signifier par là que l'interprétation des Écritures n'est pas à la portée du premier venu. La traduction de *αἰσθησις* par « sens » permet de tenir les deux valeurs à la fois (« perception, compréhension » active de l'intelligence, comme souvent dans la Septante, et résultat de la compréhension ; Aquila choisit *γνώσιον*).

18, 4-5. Les deux premiers vers de ce fragment d'Empédocle (B 4 Diels ; 27 Bollack) sont cités aussi par THÉODORE,

Thérap. I, 71 (avec une variante au 2^e vers, *ὄδε γάρ*). Au 1^{er} vers, Clément comprend *κρατέουσιν* comme apposition à *κακοῖς*, ainsi que le montre la reprise par *κρατεῖν τῶν ἀληθῶν* dans le commentaire. Telle est la violence qui s'oppose à celle qui est prônée par *Matth.* 11, 12 (cf. *supra*, 16, 7). Au 2^e vers « notre Muse » représente pour Clément la parole du Seigneur dans l'Écriture. Quant au 3^e vers, il l'adresse aux Grecs comme un appel à la conversion (cf. 18, 5). Le génitif absolu a une valeur causale. Clément se souvient encore de ce vers quand il décrit en *Strom.* VI, 15, 119, 2 le genre de « greffe » qu'il faut appliquer aux philosophes grecs : « Dans la seconde méthode, on fend le bois pour y introduire la branche noble. C'est ce qui se produit avec les auditeurs ayant passé par la philosophie. On coupe en deux leurs dogmes (*διατμηθέντων γὰρ αὐτοῖς τῶν δογμάτων*) pour y faire pénétrer la connaissance de la Vérité » (trad. MÉHAT, *Étude*, p. 292-293). Ainsi, les explications données en 18, 5 signifient d'une part que la révélation tranche le *λόγος* des Grecs, dont l'insuffisance est rendue manifeste, et d'autre part que les Grecs peuvent découvrir alors, par un examen plus approfondi, le semblable qui se cachait dans leur *λόγος*, c'est-à-dire la vérité qui leur est enfin révélée. La coupure se mue en accomplissement. L'interprétation de Clément, si éloignée soit-elle du sens originel, permet d'éclairer le fragment d'Empédocle, et de le rapporter à une réflexion sur les conditions de la connaissance (voir BOLLACK, III, 3, 1, p. 41-45).

18, 5. *τῷ γὰρ ὁμοίῳ...* : cf. *supra*, 13, 2. Le recours à cette règle inscrit le débat dans le plan providentiel, grâce auquel les Grecs, par des voies diverses, ont vu partiellement la vérité. La citation de *Prov.* 26, 5 et sa nuance péjorative (qui persiste dans le texte de Clément, bien qu'il diffère de celui de la Septante et des autres traductions grecques) ouvrent une confrontation d'un autre ordre, dans le cadre d'une entreprise apologétique concrète, celle qui vise la conversion des Grecs. Cette orientation s'accroît, à travers l'exemple de la prédication de Paul, et compte tenu de la résistance rencontrée, jusqu'à faire de la similitude des doctrines, en 19, 2, un appât pour séduire les récalcitrants. L'argumentation présentée en *Strom.* I, 1, 15, 4-5 est très proche du présent exposé.

Le fragment d'Empédocle a un rôle crucial dans l'organisation du *Stromate* V : il exprime la visée apologétique qui se déploie dans la seconde partie du livre à travers le thème

des emprunts faits par les Grecs. Mais en dénonçant la violence de l'incrédulité, il justifie l'« occultation » (voir *infra*, 19, 3), qui est l'objet du prochain exposé.

18, 6. Clément atténue la proclamation provocante de *I Cor.* 1, 22-23 ; il a même probablement emprunté le terme *μωρία* à *I Cor.* 1, 23 pour le substituer à *ἀφροσύνη* en *Prov.* 26, 5 (*supra*, § 5) ; et il choisit ensuite des textes pauliniens plus complaisants. Même en *Strom.* I, 18, 88-89, il était porté à adoucir *I Cor.* 1, 20-23. Il en restreint aussi la portée *supra*, 8, 1 (cf. *Strom.* I, 2, 21, 3).

18, 7. Cf. *Strom.* VI, 15, 124, 1 : un exemple de l'attitude rappelée par l'Apôtre en *I Cor.* 9, 22 est la circoncision de Timothée (cf. *Act.* 16, 3), à l'intention des croyants issus des Juifs, accommodement qui préservait les doctrines essentielles.

L'appel est universel : cette conviction est illustrée par l'image de *Matth.* 5, 45. Mais seuls ont reçu le nom d'« appelés » (*κλητοί*) « ceux qui ont consenti à répondre, car il n'y a pas d'injustice en Dieu » (cf. *Rom.* 9, 14), dit Clément en *Strom.* I, 18, 89, 3 ; cf. *E.T.* 9, 3.

18, 8. Cf. *infra*, 134, 2, et *Strom.* VI, 6, 47, 2, où est marqué le privilège de ceux qui possèdent la connaissance.

LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE, CHEZ LES GRECS ET CHEZ LES BARBARES, USENT DU STYLE SYMBOLIQUE

IV

19, 1. Le comportement des Grecs, selon Clément, s'oppose à l'attitude de droiture morale et de foi prêchée depuis le début du *Stromate* V. Pour réduire l'obstacle, il faut décider de la manœuvre tactique. Le raisonnement qui suit, comme l'indique Stählin, est éclairé par la fin du *Protreptique*. Si les chrétiens peuvent juger que les biens des Grecs sont en fait leur propriété, « puisque tout est à Dieu », c'est que « les biens des amis sont en commun » (adage cité en *Protr.* 12, 122, 3) et que les chrétiens sont les vrais amis de Dieu ; d'eux seuls « il veut être appelé le Père, et non de ceux qui ne croient pas » (*Protr.* 12, 123, 1). Cette appropriation est en outre légitimée en l'occurrence par la thèse des emprunts des Grecs aux Écritures (*καὶ μάλιστα ἐπειδὴ...*).

ὡς ἀκούειν περφόρασι : réminiscence probable de *Mc* 4, 33, où une expression analogue désigne les dispositions de la foule, distinguée des disciples, quand elle entend les paraboles (note de P. VOULET).

La remarque suivante (*τὸ γὰρ συνετὸν...*) est un commentaire des vers de Cléanthe cités *supra*, 17, 6 (note de STÄHLIN, « Nachträge », p. 533).

19, 2. Cf. 18, 5. Le « plaisir » (*ἡδονή*) d'autre part est le signe distinctif du paganisme (voir *Strom.* VII, 16, 101, 3).

Ce passage, comme l'indique Stählin, emprunte nombre de ses expressions à Platon, pour réserver à ceux qui sont dignes d'être initiés, c'est-à-dire ici les croyants, la révélation entière de la vérité : cf. *Rép.* (*φιλοθεάμονας* et *ἄψιν ἐντιθέντες*) ; *Phédon* (*ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος*) ; *Phèdre* (*φθόνος ἕξω θείου χοροῦ ἴσταιται* - cf. *infra*, 30, 5). L'expression *ἄψιν ἀθαμβῆ*

rappelle en outre le vers d'Empédocle cité *supra*, 15, 4 (Θάμβος est apparenté au parfait τέθηγα : voir CHANTRAINE, s.v.).

19, 3. Au langage platonicien se substitue celui de *I Cor.* 2, 13 ; Clément prend πνευματικοίς, qui s'oppose aux non-initiés, comme un masculin. Il utilise le début du verset contre la sophistique en *Strom.* I, 17, 87, 4.

La conjecture de Stählin, <διὰ τὸν>, est inutile. « Le sanctuaire de la vérité » est en effet l'Écriture, qui détient le style sacré de l' « occultation ».

La même donnée gouverne ici la méthode mise en œuvre pour la conversion des Grecs et l'éloge de l' « occultation » : l'imperfection de la morale et de la sagesse des païens.

Αἰγύπτιοι μὲν... : cf. à propos des temples égyptiens *Péd.* III, 2, 4, 2 ; « quant au sanctuaire, il est caché derrière des voiles brodés d'or » (voir DEIBER, p. 79-80).

παραπετάσματος : cf. *infra*, 33, 2 et 39, 3.

19, 4. Pour éviter l'asyndète, Stählin a proposé <δι' οὗ>.

Clément élargit à l'ensemble des gnostiques le privilège du grand prêtre. Il associe aussi *Col.* 2, 11 et *Col.* 3, 5, en citant cette fois les textes, en *Strom.* III, 5, 43, 3 et 43, 5, pour marquer l'incompatibilité entre le plaisir et l'amour exclusif pour le Seigneur.

οὐ καθαρῶ... : Clément fait aussi allusion au même passage du *Phédon* 67 b en *Péd.* II, 10, 100, 2, après avoir dit que « le débauché est mort pour Dieu » et qu'il « est abandonné comme un cadavre par le Logos, ainsi que par l'Esprit ; car ce qui est saint, comme cela va de soi, répugne à être souillé ». THÉODORE se sert de *Phéd.* 67 b en *Thérap.* I, 85.

20, 1. Le langage mystérieux inaugure l'exposé sur les modes de l' « occultation ».

προρρήσεων ; les gens qui n'avaient pas le droit de pénétrer dans un lieu sacré étaient avisés par une προρρησις ou προαγόρευσις, ou par un πρόγραμμα écrit (F. PFISTER, art. « Katharsis », *PW*, Suppl. VI, 1935, c. 157, 45-56 ; cf. PLATON, *Lois* X, 907 d ; ARISTOPHANE, *Grenouilles*, v. 354 s., et v. 370, parodiant les rites de purification des mystères).

20, 2. La citation de Pindare joue le rôle qu'aurait pu avoir l'épisode de *Jn* 2, 14-17 (et parallèles). Mais Clément, suivant le plan persuasif choisi en 19, 1-2, a préféré faire chanter aux oreilles des Grecs les vers du grand lyrique.

ἀργυρωθεῖσαι πρόσωπα : Clément se sert de la coloration péjorative de l'argent chez Pindare (voir le commentaire de A. ΒÖCKH, II, 2, p. 491-492 : par leur mine triste et froide, les chants montrent qu'ils sont le fruit d'un travail mercenaire, d'une réflexion qui n'est pas libre).

Le sens de cette citation est éclairé aussi par un passage du *Protreptique* (10, 94, 2-3), où Clément commente *Is.* 54, 17.55, 1 : à celui qui aime et désire le Père, « Dieu sera montré gratuitement ; la vérité n'est pas objet de trafic... Le bâtard achètera à prix d'argent : c'est un enfant de perdition (cf. *Jn* 17, 12 ; *II Thess.* 2, 3), lui qui a préféré servir Mammon (cf. *Matth.* 6, 24 ; *Lc* 16, 13). » Le fils légitime est le croyant, qui est prêt pour l'initiation.

* * *

20, 3 - 21, 3. La documentation de Clément sur l'Égypte est assez riche pour avoir fourni la matière d'une monographie (A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*). Il est assez bien renseigné, mais sa vision est déformée, soit par la polémique contre le paganisme, soit encore par l'intérêt tout particulier qu'il montre pour le mystère et le symbolisme. Sa notice sur l'écriture égyptienne est un bon exemple de cette dernière attitude.

PLUTARQUE avant lui, disant après beaucoup d'autres que les Grecs les plus sages avaient reçu l'enseignement des prêtres égyptiens, ajoutait : Pythagore « imitait leur symbolisme et leur style énigmatique, en mêlant à ses doctrines des énigmes. Car la plupart des préceptes pythagoriciens ne le cèdent en rien à l'écriture appelée hiéroglyphique » (*De Is. et Os.* 10, 354 E). Clément de même associe les « symboles » pythagoriciens et les messages des hiéroglyphes. L'orientation de sa pensée l'amène à rejoindre le camp des auteurs anciens dont le témoignage fit croire, jusqu'au début du XIX^e siècle, que les hiéroglyphes donnaient une expression symbolique à des doctrines philosophiques et religieuses (A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford 1927, p. 11). Ses explications cependant n'atteignent pas au degré de fantaisie des *Hieroglyphica* d'Horapollon, au V^e siècle, et il a connu l'existence de signes phonétiques dans l'écriture hiéroglyphique. Bien que la perspective générale de sa description soit erronée, ses remarques rencontrent des traits constitutifs de cette écriture.

Le passage a été fort étudié par les égyptologues, mais tous

les points ne sont pas parfaitement éclaircis. Le commentaire, incomplet, présenté ici, utilise surtout l'article de J. VERGOTE : « Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne. Essai d'interprétation de *Stromates* V, IV, 20-21 », *Chronique d'Égypte* 31, 1941, p. 21-38.

On reconnaît d'ordinaire la validité de certaines indications fournies par Clément, qu'il les ait obtenues directement des hiérogammates avec lesquels il a pu être en relation, ou qu'il dépende du savant alexandrin Chérémon (C. WENDEL, « Zum Hieroglyphen-Buche Chairemons », *Hermes* 75, 1940, p. 228 s.). Cet érudit stoïcien, qui devait être membre de la délégation alexandrine auprès de Claude et précepteur de Néron, a été gardien de la bibliothèque du Sérapeum d'Alexandrie (voir H. R. SCHWYZER, *Chairemon, Klassisch-philologische Studien* 4, Leipzig 1932). PORPHYRE a puisé abondamment chez lui, en particulier sans doute pour décrire l'écriture égyptienne, dans un texte proche de celui de Clément, mais moins précis (*Vie de Pythagore* 11-12). L'obscurité relative de la notice du *Stromate* V tient à sa brièveté et surtout au fait que Clément, intéressé principalement par le rôle des cryptogrammes, n'a pas donné d'exemples pour illustrer ce qu'il entend par les « tropes » caractéristiques des hiéroglyphes.

20, 3. Les trois types d'écriture indiqués par Clément n'ont été employés en même temps que du VII^e siècle av. J.-C. au IV^e siècle ap. J.-C. (fermeture des temples). L'écriture « épistolographique » est l'écriture « démotique » dont parle HÉRODOTE (II, 36 : Διφασίοισι δὲ γράμμασι χρέωνται, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἱερά, τὰ δὲ δημοτικά καλεῖται) et DIODORE (III, 3, 176 τὰ μὲν δημόδη... τὰ δ' ἱερά), et elle a remplacé dans la rédaction des documents administratifs, judiciaires, et dans la correspondance privée, l'écriture hiératique.

Deux textes parallèles du décret de Canope et de l'inscription de Rosette permettent de dresser un tableau des équivalences entre les termes désignant les systèmes d'écriture, en grec, en hiéroglyphe et en démotique : l'écriture égyptienne courante (αἰγυπτίους οὐ ἐγχωρίους γράμμασιν) est désignée par l'expression « écriture des lettres », c'est-à-dire des usages administratifs ; le nom ἐπιστολογραφικὴν de Clément en est l'exacte transcription (voir F. DAUMAS, « Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis », *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Cahier n° 16, Le Caire, 1952, p. 187-188 ; pour les notices anciennes concernant

l'écriture égyptienne, voir P. MARESTAING, *Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique*, Paris 1913).

L'écriture hiératique, qui était l'écriture courante des scribes, n'a plus été utilisée à partir du VII^e siècle av. J.-C. que pour les textes religieux sur papyrus, d'où le nom que lui donne Clément. Seule l'écriture hiéroglyphique a été employée pendant toute la durée de l'histoire égyptienne antique. Mais la forme des signes avait évolué et leur nombre s'était considérablement accru à l'époque hellénistique. Le système en comptait 700 au Nouvel Empire, des milliers à l'époque ptolémaïque.

τὴν ἱερογλυφικὴν : Clément distingue en elle deux modes principaux, selon les catégories du « propre » et du « symbolique ». En outre, le second de ces modes est triple. Clément ne veut pas désigner par là des sortes d'écriture différentes mais des fonctions diverses dans la signification des hiéroglyphes. Aussi retiendra-t-on pour ἡ μὲν... ἡ δὲ la traduction de É. DRIOTON (TA ΠΡΩΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ, *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, 42, 1943, p. 169-176) : « en partie..., en partie ».

Les πρώτα στοιχεία désignent certainement les caractères qui ont perdu leur sens imagé pour ne conserver qu'une valeur phonétique (J. VERGOTE, *art. c.*, p. 25, reprenant l'interprétation de Letronne). Équivalents de signes alphabétiques, et compléments phonétiques (voir A. GARDINER, *o.c.*, p. 25 et 38), ce sont eux qui, pour Clément, rendent l'écriture hiéroglyphique partiellement κυριολογική. Ils impliquent une relation directe entre des signes et des sons. C'est dans la mesure où une telle écriture a une référence phonétique qu'elle « exprime au propre ». D'autres éléments cependant font qu'elle est « symbolique », c'est-à-dire qu'elle ajoute à la notation de sons des caractères qui représentent soit des objets, soit les valeurs que de tels dessins ont prises selon tout un jeu de déplacements et de substitutions. On peut dire, provisoirement, que « symbolique » est une interprétation de « pictographique ».

Doit-on préciser davantage le sens de l'expression τὰ πρώτα στοιχεία ? J. VERGOTE et É. DRIOTON, en deux interprétations divergentes, s'y sont efforcés. Le premier traduit par « lettres primaires », et y voit un indice de l'exactitude de la notice, en considérant que ces lettres notent seulement les consonnes, comme c'était effectivement le cas dans l'écriture égyptienne. J. Vergote, pour donner ce sens à l'expression grecque, se fonde surtout sur des textes de la P.E.

d'EUSÈBE (XI, 6, 33 et 36) concernant l'alphabet grec primitif emprunté aux Sémites. É. Drioton conteste cette explication en revenant aux emplois de *στοιχεῖα* chez Platon, et traduit par « articulations principales », entendant par là aussi bien les « muettes » (ou consonnes) et les « intermédiaires » (ou semi-consonnes), que les voyelles. Et si Clément use de cette expression, c'est qu'il refléterait les idées fausses que se faisaient les hiérogammates de son temps sur la véritable nature des *στοιχεῖα* qu'ils enseignaient. Leur erreur viendrait de ce qu'ils auraient transposé dans la plus ancienne écriture hiéroglyphique les règles de transcription des voyelles qu'ils avaient établies et qui sont perceptibles dans la transcription des noms propres grecs ou romains à l'époque de Clément. Mais de telles hypothèses compliquent, plutôt qu'elles ne l'expliquent, la notice de Clément.

Plus vraisemblablement, l'expression τὰ πρῶτα στοιχεῖα renvoie à l'apprentissage des « premiers éléments » de l'écriture enseignés dans les écoles grecques ou romaines, comme l'indique FRÜCHTEL (« Nachträge », p. 534), qui cite en particulier GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contre Eunome* I, 49 (τὰ πρῶτα στοιχεῖα καὶ τὰς συλλαβὰς τοῖς παιδίοις ὑποχαράσσων), et HORACE, *Satires* I, 1, 26 (*elementa prima*). Ce doit être aussi le cas du tour πρῶτα γραμματικῆς στοιχεῖα dans le passage d'EUSÈBE utilisé par J. Vergote (*P.E.* XI, 6, 33). La référence aux usages scolaires connus de Clément se conçoit, quand il retient de l'écriture égyptienne le trait qui l'apparente à une écriture alphabétique. Il s'adresse à des gens de culture grecque, et il n'a pas ici le souci d'indiquer avec une précision rigoureuse la valeur des compléments phonétiques et des signes « unilittères » à l'intérieur du système hiéroglyphique.

Quant au mode qu'il appelle « symbolique », il comporte selon Clément trois aspects. Par le premier, il « s'exprime au propre par imitation ». Il est jugé comme « symbolique » parce que les idéogrammes sont étrangers au type de référence qui gouverne, par exemple, l'écriture grecque, la référence phonétique. Le signe dessine la chose, au lieu de se rapporter aux sons de la langue. La technique des arts plastiques est mise en œuvre. L'écriture paraît se détacher de la parole en figurant les objets par autre chose que les éléments qui entrent dans la composition des mots nommant ces objets. C'est cette substitution qui fait pour les Grecs le caractère « symbolique » de cette écriture. Elle n'est plus servante de la parole ; elle est, par elle-même, porteuse de

sens. Cependant son premier aspect reste « propre », en ce que la relation est directe et univoque entre le signe et la chose, à la faveur de l'« imitation ». Le second aspect est beaucoup plus complexe, puisqu'il relève de l'usage des « tropes ». Le troisième est spécifiquement « allégorique » : Clément fait ici allusion aux cryptogrammes qui s'étaient développés surtout au Nouvel Empire et aux périodes hellénistique et romaine.

A parler de symbolisme à propos des hiéroglyphes, on risquait d'être entraîné vers les élucubrations les plus fantaisistes, en supposant que les Égyptiens associaient dans leurs représentations religieuses ou culturelles des objets et des pensées dont les noms étaient figurés partiellement par des signes communs. Les interprètes grecs de la civilisation égyptienne, quand ils ont utilisé les informations forcément très limitées qu'ils pouvaient recevoir sur les hiéroglyphes, n'ont pas dû être exempts de cette erreur.

20, 4. Les idéogrammes simples cités par Clément pour illustrer le premier aspect de l'écriture « symbolique » sont heureusement choisis (J. VERGOTE, *art. c.*, p. 28-29) ; ces signes en effet ont résisté très longtemps, et même en néo-égyptien ils s'emploient à côté de l'autre graphie comportant compléments phonétiques et morphologiques.

20, 5 - 21, 1. Ce passage où interviennent les « tropes » reste en partie énigmatique, parce qu'il est dépourvu d'exemples. Ceux-ci sont remplacés par une brève allusion aux documents où les lecteurs pouvaient, sinon vérifier l'application du principe « tropique » (VERGOTE, *art. c.*, p. 34), du moins trouver facilement les textes que les gens compétents sauraient déchiffrer pour eux, à savoir les grandes inscriptions des temples et des obélisques dans lesquelles les Égyptiens avaient célébré la gloire de leurs rois, assimilés à des dieux dans leurs mythes (l'emploi de θεολογεῖν au moyen n'étant pas attesté, on est contraint de faire de θεολογουμένους un passif et de comprendre qu'il s'agit de récits « dits à propos des dieux », à partir du sens bien connu de τὰ θεολογούμενα, « exposé sur les dieux », ou sur Dieu. Les hauts faits des Pharaons sont transposés dans les mythes concernant les dieux).

Pour Clément, semble-t-il, tout se passe comme si les caractères, qui conservent, par leur forme, une allure figurative, pouvaient être employés de façon « impropre » pour repro-

duire par l'écriture un mot ayant avec le mot « propre », c'est-à-dire avec le mot correspondant à la figure selon le mode de l'imitation, un rapport de son ; κατ' ομοειότητα, dit Clément. Tel serait le principe « tropique » que Clément reconnaîtrait à la base de tout le système hiéroglyphique (cf. VERGOTE, *art. c.*, p. 34). Ce serait en somme la traduction de l'usage qui est à l'origine de l'écriture égyptienne : l'emploi des signes picturaux représentant les objets pour indiquer des objets tout différents, dont les noms, par hasard, avaient une sonorité similaire (voir A. H. GARDINER, *o.c.*, p. 6-7).

La dualité apparente du signe ménage la possibilité de transferts variés. Clément utilise quatre verbes différents pour désigner les opérations que recouvre ce principe. J. VERGOTE (*art. c.*, p. 31-35) a tenté de déceler, avec beaucoup d'ingéniosité, les faits correspondants de l'écriture hiéroglyphique. On pourrait cependant modifier quelque peu ses éclaircissements en tenant compte davantage de la construction de la phrase. Les deux premiers participes, μεταγόντες et μετατιθέντες résumant le jeu des « tropes » qui transforment la fonction des idéogrammes en les éloignant de leur expression « propre » et désignent en quelque sorte des opérations mentales usant de l' « affinité » ; et celle-ci ferait intervenir non seulement le son, mais aussi le sens. Les deux participes suivants, construits avec τὰ δ'... τὰ δὲ..., doivent se rapporter aux gestes graphiques eux-mêmes et forment chiasme avec les deux premiers.

μετάγοντες : un même son entre dans la composition de deux signifiants différents dans la langue parlée ; on pourra considérer que par un « transfert » (μετάγειν) le même pictogramme passe de la représentation écrite d'un signifiant à celle de l'autre. Ainsi le signe suggérant l' « œil », appelé *ir-i*, entre dans l'expression de l'action « faire », *ir-j*. L' « affinité » (ομοειότης) orientant le déplacement serait l'homophonie. Le geste correspondant du scribe serait désigné par μετασχηματιζόντες : ce participe, en effet, est, par sa place, tout proche du verbe principal, qui évoque le dessin des caractères (χαράττουσιν) et renvoie à σχῆμα, « forme » dessinée (cf. 20, 4), pour désigner un « remodelage » (cf. PHILON, *Ael.* 79, ὁ μετασχηματιζόμενος κηρός ; *Legat.* 80, à propos des métamorphoses de Caligula, émule de Protée). Le verbe dans ce contexte est synonyme de μεταρρυθμίζειν, qui désigne chez HÉRODOTE (V, 58) le « remodelage » des lettres empruntées par les Grecs aux Phéniciens. Parmi les traits de l'écriture hiéroglyphique

que recouvrirait cette transformation graphique, on pourrait citer l'usage des déterminatifs, consistant, pour distinguer les mots à squelette consonantique similaire, à ajouter aux signes à valeur phonétique un idéogramme « déterminant » leur sens, ou indiquant à quelle catégorie générale le mot figuré appartient, ou encore la présence de compléments phonétiques, qui accompagnent presque toujours les signes bilittères et trilitères (voir A. H. GARDINER, p. 31-38).

μετατιθέντες : inversement, par « affinité » de sens cette fois entre deux signifiés, un idéogramme peut se substituer à un autre dans la notation d'un même terme ; par exemple, une façon d'écrire l' « intendant » a pour signification directe « ce qui est dans la bouche » ; par relation entre « ce qui est dans la bouche » et « langue », l'idéogramme de « langue », dès le Moyen Empire, entre dans la notation de l' « intendant ». Ce changement, ce remplacement (μετατίθημι peut signifier « altérer », mais aussi « remplacer, substituer » : DÉMOSTHÈNE, 18, 225 ; cf. PLATON, *Lois* 683 b), a pour conséquence une variation, une substitution dans le geste du scribe (cf. les emplois de ἐξαλλάττειν chez ARISTOTE, *Rhét.* 1404 b 8, 1406 a 15, *Poét.* 1458 a 21, et chez Clément, *Péd.* I, 5, 12, 1).

De telles explications restent hypothétiques, puisque dans ce passage sur le rôle des « tropes » dans le système hiéroglyphique Clément ne fournit aucun exemple, se contentant de renvoyer aux inscriptions elles-mêmes, qui formaient pratiquement une unité avec les représentations scéniques « des bas-reliefs » (διὰ τῶν ἀναγλύφων : l'expression renvoie à la technique du bas-relief ; voir J. VERGOTE, p. 33).

21, 2. Clément s'attarde aux cryptogrammes et en donne des exemples, dont l'exactitude n'est pas assurée. La représentation des astres au moyen de serpents chez les Égyptiens est plus que douteuse. Ce détail résulte peut-être d'une confusion, le hiéroglyphe du serpent dressé étant utilisé comme déterminatif pour les noms de certains astres (voir TH. HOFFNER, *Plutarch, Über Isis und Osiris*, Prague 1940-1941, réimpr. Darmstadt 1967, t. II, p. 270-271). L'indication de Clément est le seul témoignage littéraire cité par BOLL (p. 169). Celui-ci signale aussi que des figures de serpents apparaissent plusieurs fois dans les deux zodiaques du temple d'Esneh ; mais ceux-ci datent du temps des Antonins et sont librement imités du zodiaque grec (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 54, avec bibliographie). Les anciens Égyptiens se représentaient le mouvement des

astres comme un voyage en bateau sur les eaux du Nil céleste (BOLL, p. 169). Il est possible que la présence de serpents dans les zodiaques égyptiens d'époque romaine vienne d'une confusion entre ces bateaux célestes, liés aux planètes, et la constellation du Navire, associée à celle de l'Hydre dans les zodiaques grecs (cf. BOLL, p. 172). Quant à l'obliquité du mouvement des planètes, à commencer par celui du soleil, elle est constamment notée par les Grecs.

Il est surprenant que Clément, qui associe, de façon probablement erronée, les autres astres aux serpents, ait exclu le soleil de ce symbolisme. Des éléments du culte solaire des Égyptiens auraient pu le conduire au contraire, dans ces explications approximatives et analogiques, à lier le soleil au serpent. L'aspic (ou *uroeus*) en effet est le serpent solaire. Des serpents d'autre part aident le soleil pendant son voyage nocturne, qui l'amène en outre, à la douzième heure, à traverser le corps d'un serpent nommé « Vie des dieux », pour renaître ensuite sous la forme du scarabée (J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Thèse, Lille 1972, p. 619, et p. 836, n. 159).

L'association du soleil et du scarabée apparaît dans la plupart des sources grecques (ou chez les informateurs des Grecs) concernant les Égyptiens, ainsi chez MANÉTHON et HÉCATÉE D'ABDÈRE (utilisés par DIOGÈNE LAERCE, *Préface*, 10), chez PLUTARQUE (*De Is. et Os.* 74, 381 a), dont le texte est très proche de celui de Clément, chez HORAPOLLON (*Hieroglyphica*; voir l'édition de Leemans, I, 10, Leyde 1836, qui fournit d'autres références, reprises par Stählin : PORPHYRE, cité par EUSÈBE, *P.E.* III, 4, 13; *Suda*, s.v. *κάνθαρος*; Ps.-EUSTATHE, *Comm. in Hexaem.*, PG 18, 748 C, qui dépend de Clément; voir aussi la traduction des *Hieroglyphica* faite par B. van der Walle et J. Vergote, *Chronique d'Égypte*, 18, 1941, p. 48, d'après la nouvelle édition de F. Sbordone, Naples 1939). Cette association est exacte et le dieu solaire était considéré en Égypte comme un grand scarabée, *Kephri* (voir les références données par TH. HOPFNER, o.c., t. II, p. 271-272).

L'idée que le soleil se déplace dans le sens contraire au mouvement du ciel est grecque et doit être rapprochée de la remarque d'ARISTOTE : « Chaque astre est transporté, sur son orbite propre, d'un mouvement opposé à celui du ciel » (*De caelo* II, 10, 291 b 2-3, traduction P. Moraux).

21, 3. Ces détails zoologiques sur le scarabée se retrouvent

aussi chez ÉLIEN, *N.A.* 10, 15 (texte signalé par J. Gwyn GRIFFITHS dans son édition commentée du *De Is. et Os.* de Plutarque, p. 555). Il est possible que le nom du scarabée en égyptien, *hpr*, proche phonétiquement du verbe « devenir », *hpr*, et une notation commune par l'écriture, aient donné naissance à la légende concernant le mode d'engendrement de l'insecte, « celui qui devient, ou qui vient à l'être, de lui-même » (GRIFFITHS, *ibid.*; cf. SBORDONE, *Hori Apollonis Hieroglyphica* I, 10, à propos du scarabée symbole du « devenir » selon Horapollon). On aurait là un bon exemple des erreurs produites par l'application du symbolisme aux hiéroglyphes.

* * *

21, 4. La section qui s'ouvre ici assimile à l'*ἐπίγραφος* de l'Écriture celle que les Grecs ont pratiquée dans les sentences des Sages, les oracles d'Apollon, les textes poétiques et les symboles pythagoriciens. L'accord ne concerne pas seulement le procédé de l'occultation, mais le sens des formules. En réunissant ces paroles sous le signe du langage secret, Clément se situe dans une tradition clairement attestée chez les Grecs. Il suffit ici de rappeler le traité de PLUTARQUE *Sur les oracles de la Pythie* (406-408), où sont associés le style de la mantique delphique et les apophtegmes, par le trait commun de la brièveté, au moyen des mots attribués à Sophocle et cités aussi par Clément (24, 3), ou la *Vie de Pythagore* de JAMBLIQUE qui rapproche de la mantique apollinienne l'enseignement pythagoricien (34; 105; cf. 5; 25; 30). En rattachant ce style à celui de l'Écriture, Clément s'inscrit d'autre part dans la tradition juive hellénisée d'Alexandrie : l'explication des poètes grecs à la lumière de la Bible avait été tentée par Aristobule, entre autres, et PHILON avait déjà mis en relation les préceptes pythagoriciens avec les commandements de l'Écriture; il avait même décrit la communauté essénienne sur le modèle de la communauté pythagoricienne (voir *Probus* 75-84, et l'introduction de M. PETIT, p. 60-62); Clément l'appelle *ὁ Πυθαγόρειος Φίλων* (*Strom.* I, 15, 72, 4; II, 19, 100, 3). Philon avait aussi insisté sur la dignité vénérable des Sept Sages (*Opif.* 127; cf. *Prob.* 73).

τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων : l'expression évoque le *Περὶ ἀρχῶν* projeté par Clément, qui devait trouver place dans la première partie de la Physique consistant en une critique des sectes (voir *Strom.* IV, 1, 2, 1, et NAUTIN, « La fin des

Stromates », p. 287-289) ; il serait précédé d'un exposé sur le genre symbolique, situé lui-même avant la section apolo-gétique (voir *Strom.* II, 1, 1, 2). C'est cet exposé qui vient de commencer (cf. *supra*, 19, 3). La mention de l' « occultation » est à rapprocher de *Strom.* V, 8, 44, 1, et de *Strom.* II, 1, 1, 2 (voir NAUTIN, *art. c.*, p. 285, n. 48).

αὐνύγμασι : la place du mot, en tête des « figures », corres-pond au thème de l'ἐπιφύσις, dont il désigne la fonction en 24, 2-3.

Λοξίας : cette épithète d'Apollon était souvent interprétée comme l'expression de l'obscurité, ou de l'ambiguïté des oracles (ainsi CORNUTUS, *ND* 32), en relation avec l'un des emplois de *λοξός* (LYCOPHRON, 14, 1467 ; LUCIEN, *D. Deor.* 16, 1, *J. Tr.* 28 ; cf. PLUTARQUE, *Sur les oracles...*, 409 C ; *Suda*, s.v. *Λοξίας*). Cette explication « étymologique », comme celle qui voyait dans *Λοξίας* une allusion à la course « oblique » et changeante du Soleil (ainsi CLÉANTHE, *SVF* I, p. 123), doit être secondaire (CHANTRAINE, s.v. *λοξός*, fait dériver néan-moins *Λοξίας* de *λοξός*). Pour le nom Apollon Loxias dési-gnant des autels élevés devant les portes, voir NILSSON (p. 203), qui cite PHOTIUS (*Bibl. cod.* 279, 535 b 33 ; *Lexicon*, s.v. *Λοξίας*).

22. L'identité des Sept Sages varie selon les traditions (voir les témoignages rassemblés par F. G. A. MULLACH, et l'étude de B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Wei-sen*). La brièveté féconde de leurs sentences a été maintes fois soulignée par les Anciens. Le contexte, après la mention des oracles d'Apollon Loxias, invite à citer le jugement de PLU-TARQUE : répondant aux détracteurs de l'oracle de Delphes, dont le style est devenu prosaïque, il invoque l'admiration commune pour la concision des maximes des Sages ; ces apophtegmes « ressemblent à des cours d'eau resserrés dans un lit étroit : ils ne sont pas diaphanes et transparents pour le sens, et, si tu examines ce qu'en ont dit et écrit les commen-tateurs désireux d'approfondir chacun d'eux, tu verras que leurs explications sont d'une longueur sans égale » (*Sur les oracles de la Pythie* 408 E-F, trad. Flacelière).

C'est de cette somme d'interprétations que Clément a tiré ses exemples (cf. ce qu'il dit des Sept Sages en *Strom.* I, 14, 59-61).

γρόνου φείδου : la première explication rejoint celle de Philon louant l'abandon des biens pratiqué par les Théra-peutes : « la gestion des richesses et des biens absorbe le

temps ; et c'est une bonne chose d'économiser le temps » (*Contempl.* 16, trad. Miquel ; voir aussi *Prob.* 14). L'apo-phtegme est attesté aussi par la liste de maximes de SOSIA-DÈS (ΣΤΟΒΕΕ, III, 1, 173), dont on reconnaît une partie dans une inscription de Cyzique datant de 300 av. J.-C. (voir J. Schmidt, *art.* « Sosiades », *PW*, Suppl. VII, 1940, c. 1220 ; mais les restes de cette inscription ne comportent pas l'apophtegme). Il figure dans les *Sentences de Sextus* (n° 252 Chadwick) et il est rapporté à Thalès par JAMBLIQUE (*V.P.* 3, 13, en relation avec le végétarisme et la sobriété). Il est peut-être présent, parmi d' « anciens préceptes des sages », chez CICÉRON, en *De fin.* III, 22, 73, si l'on corrige *tempori parere in tempori parcere* (ainsi P. VETTORI dans ses *Variae lectiones* XI, 19, 1538, et W. H. ROSCHER, dans *Phi-lologus* 59, 1900, p. 36).

L'expression *κατ' ἐναντιότητα* signale ce qui distingue les deux explications ; la première suppose que la vie est brève (avec allusion à l'aphorisme hippocratique, cité par PHILON, *Contempl.* 16), la seconde qu'elle peut être longue (aussi faut-il épargner les ressources). L'une et l'autre sont liées à l'idée que se fait Clément du régime de vie, *δλωτα* (parmi de nombreux textes, voir en particulier *Strom.* VI, 9, 79, 2). La seconde est à rapprocher de *Q.D.S.* 26, 3 : « Quelle injus-tice en effet commet-il, celui qui à force de soin et d'épargne avant sa conversion a rassemblé des ressources suffisantes pour vivre ? »

La signification de la sentence est proche de l'explication d'un symbole pythagoricien donné *infra*, 28, 3.

23. 1. *Γνωθὶ σαυτὸν* : les maximes dites « delphiques » étaient couramment associées, depuis Platon, aux apo-phtegmes des Sept Sages (voir J. DEFRAZAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954, p. 268 s.), ainsi par Plu-tarque (*Sur les oracles...* 408 E). Clément invoque plusieurs fois le « Connais-toi toi-même ». Ses interprétations ont été commentées par P. COURCELLE (« *Connais-toi toi-même* », *de Socrate à Saint Bernard*, I, p. 77-80). Clément connaît les équivalences bibliques du précepte (*πρόσχε σαυτῶ* : *Ex.* 10, 28 ; 23, 21 ; *Deut.* 4, 9 ; 15, 9 ; 24, 8, etc.), comme le montre *Strom.* II, 15, 70, 5 ; sur ce point Philon l'a précédé (voir COURCELLE, *o.c.*, p. 39). La science la plus importante est de se connaître soi-même (voir *Péd.* III, 1, 1). Il faut s'in-quiéter de l'origine du monde pour connaître la nature de l'homme (voir *Strom.* I, 14, 60, 3). Au-delà de la morale pra-

tique, la maxime invite donc la philosophie à édifier une cosmogonie et une anthropologie. Tel est le programme qui achève ici l'explication proposée par Clément et qui rappelle de près (comme le signale P. COURCELLE, *o.c.*, p. 78-79) celui des gnostiques, tel que le présentent les *Extraits de Théodote*, 78, 2 : « Qu'étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? — Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? — Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? — Qu'est-ce que la génération ? Et la régénération ? » (trad. Sagnard). Mais les questions angoissées sur la génération et l'ἀναγέννησις sont remplacées chez Clément par la doctrine de la parenté de l'homme avec le divin, déjà suggérée par l'allusion à la création à l'image de Dieu de *Gen.* 1, 26. Et l'homme découvre qu'il a reçu le νοῦς pour apprendre pourquoi il a été fait : pour obéir aux commandements divins s'il choisit d'être sauvé (*Strom.* VII, 3, 20, 7 ; cf. *Strom.* IV, 6, 27, 1-3 ; *Strom.* III, 5, 44, 3).

L'interprétation morale du précepte se situe dans la ligne des paradoxes sur le sage, que Clément rapporte à Platon, mais surtout à l'Écriture, en *Strom.* I, 5, 22. XÉNOPHON en attribuait l'origine à Socrate (voir *Banquet* III, 8-10, et IV, 34, où Antisthène proclame le paradoxe de la richesse du sage). Les stoïciens avaient multiplié et systématisé les propositions de ce type (voir l'introduction de M. PETIT au *Probus* de Philon, p. 47-52). Les exemples abondent chez Philon, Sénèque et Épictète, et CICÉRON leur avait consacré un traité, les *Paradoxa Stoicorum* (cf. le 6^e paradoxe : « Que seul le sage est riche »).

Richesse et gloire, pour Clément, ne valent rien par rapport aux autres grandeurs de la vie, par exemple, sans aucun doute, la sagesse (cf. 23, 2). Aussi est-il inutile, comme le fait STÄHLIN dans sa traduction (*Teppiche* V, p. 137), de reprendre la correction λέγων de Heyse. Le masculin λέγων s'accorde avec le sujet de ὑπάρχεις et l'opposition marquée par ἢ τοῦναντίον se situe entre les réflexions qui font découvrir l'inanité de la richesse : la comparaison d'un côté, la considération du privilège en lui-même de l'autre.

παραμόνῳ : cet adjectif rare (pour παραμόνιμος) est attesté aussi en *Péd.* III, 11, 62, 1.

23, 2. La citation d'*Is.* 45, 3, qu'on retrouve en 64, 1, permet de réunir les deux niveaux de l'interprétation du précepte delphique. Les vraies richesses sont la sagesse dispensée par Dieu, et celle-ci contient l'enseignement sur

l'homme. Le texte d'*Isaïe* est associé de la même manière à une réminiscence de *Lc* 12, 33 en *Péd.* III, 87, 3. Pour la valeur de δυσθήρατος, voir *supra* 7, 3 ; le terme est fréquent chez Philon, pour qualifier soit la vérité (ainsi *Her.* 248) ou la vision de Dieu (*Poster.* 13), soit la connaissance de ce qu'est Dieu (*Fug.* 164) ou même l'être de Dieu (*Spec.* I, 36).

24, 1-2. Clément reprend ici à son compte tout l'effort de l'exégèse allégorique chez les Grecs. Il a retenu les noms les plus prestigieux et les plus communément cités par ceux qui voulaient rappeler l'antique sagesse des poètes et la mettre à profit (voir par exemple PLATON, *Protagoras* 316 d, qui ne mentionne pas Linos cependant, et PHILODÈME, à propos de l'interprétation de Chrysippe et de Cléanthe, dans *SVF* I, p. 123, 1.11-15, qui omet aussi Linos ; cf. CICÉRON, *De nat. deor.* I, 15, 41). Linos était une figure mythique (voir KROLL, *art.* « Linos ». *PW* XIII, 1, 1926, c. 715-717, et DIOGÈNE LAERCE, *Préface*, 3-4). Clément se fait l'écho de certaines des légendes qui le concernaient (voir *Strom.* I, 14, 59, 1 et 21, 107, 4, où il est présenté comme le maître d'Héraclès). Conformément à la tradition, Orphée est donné comme le maître de Musée en *Strom.* I, 21, 131, 1. Clément sait que certains poèmes qu'on lui attribue sont apocryphes (*Strom.* I, 21, 131, 3) ; les développements polémiques où il prétend illustrer la façon dont les Grecs se sont volés entre eux, comme ils ont pillé l'Écriture, ont au moins le mérite de mettre en évidence la ressemblance troublante entre des vers mis sous le nom de Musée et des passages d'Homère (voir *Strom.* VI, 2, 5, 5-8) et d'attirer l'attention sur l'usage qu'aurait fait de l'œuvre de Musée l'un des derniers auteurs du Cycle épique, Eugamon (*Strom.* VI, 2, 25, 2).

παραπέτασμα : Clément se souvient peut-être des propos que PLATON prête à Protagoras (comme l'indique Stählin) ; d'après lui, l'art de la sophistique est ancien, mais pour éviter l'envie, ceux qui l'ont pratiqué se sont déguisés sous des masques divers, la poésie, les imitations, les prophéties, la gymnastique, la musique, usant de ces arts comme de « voiles » (παραπέτασμασιν, *Protagoras* 316 e). Mais l'image, dans la perspective de l'occultation, rappelée en 23, 2, est réinterprétée tout différemment par Clément, qui reconnaît dans le charme de la poésie l'équivalent du voile du sanctuaire (cf. 19, 3 ; 33, 2 ; 34, 4),

δνειροι : l'onirocritique était extrêmement développée au

temps de Clément, comme le prouve la *Clef des songes* d'Artémidore, qui doit dater du II^e siècle après J.-C.

οὐ φθόνος : PLATON avait exclu l'Envie du chœur des Dieux (*Phèdre* 247 a, cf. *Strom.* V, 5, 30, 5) et c'est l'absence d'envie dans la bonté de Dieu qui garantissait la perfection du monde (*Timée* 29 e). ARISTOTE avait nié aussi que la divinité fût envieuse, et traité de menteurs les poètes qui auraient dit le contraire (*Met.* I, 2, 983 a 2). Plus près de Clément, on sait que la jalousie du Dieu de la Bible fondait l'un des principaux arguments de Marcion et des gnostiques en général contre le Dieu des Juifs et le Dieu créateur. La doctrine du traitement médical salutaire appliqué par Dieu aux hommes répondait à ces critiques (cf. *Strom.* I, 27, 171, 2), et Clément soutient vigoureusement la conception d'un Dieu exempt d'envie (*Strom.* VII, 2, 7, 1-2 ; cf. *Q.D.S.* 24, 1). Il en résulte que le vrai gnostique doit se conformer à ce modèle (*E.P.* 27, 6). Et l'auteur des *Stromates* se défend de laisser cachée dans son œuvre une part de l'enseignement par un motif d'envie (*Strom.* I, 1, 14, 3). Il raille au contraire « les dieux pourvus de passions » des Grecs (*Strom.* VII, 4, 22, 1 ; cf. *infra*, 116, 4).

24, 3. Les 2^e et 3^e vers de ce fragment attribué à Sophocle sont cités aussi par PLUTARQUE (*Sur les oracles...* 25, 406 F), mais pour vanter le style nouveau, prosaïque, adopté par l'oracle de Delphes. Les expressions détournées des vers d'autrefois avaient fait soupçonner les devins de fourberie. La simplicité présente fait que le Dieu, s'il proclame toujours pour les sages des énigmes, use d'un style clair. Pour les sots il est, malgré sa brièveté riche de signification, un maître médiocre. Plutarque donne une valeur péjorative à φαῦλον. Clément au contraire a recours à la citation pour célébrer les avantages de l'occultation et il déplace l'accent : l'important, pour lui, c'est la difficulté du style, qui tient précisément à sa concision, qu'il s'agisse de la poésie ou de l'Écriture, et qui incite les sages à rechercher le sens caché ; les sots ne voient qu'un enseignement « simple » dans les paroles divines, malgré la sobriété complexe de celle-ci ; Clément oppose φαῦλον à ἀνικτήρα, et il prend soin d'indiquer dans quel sens il entend le terme. Sa remarque peut être rapprochée du fragment 473 d'EURIPIDE, que DIOGÈNE LAERCE cite pour illustrer l'emploi de φαῦλος comme synonyme de ἀπλοῦς (III, 63, à propos des usages variés que Platon fait du mot, parmi d'autres exemples).

Le premier vers de ce fragment, qui commence par les

mots φαῦλον ἔχομψον (« la simplicité, exempte d'ornement »), est souvent cité par les grammairiens anciens pour expliquer ce sens de φαῦλος. A la référence indiquée par Stählin (la remarque d'un commentateur de Grégoire de Nazianze, *PG* 36, 914 A, conservée par le *Cod. Mon.* 499, fol. 50^v), il faut ajouter (comme le note Früchtel) celles qui sont signalées dans *TGF*² (Euripide, fr. 473).

25, 1. Les versets 1 et 2 du *Ps.* 77 ont été repris en *Matth.* 13, 35, avec des variantes par rapport au texte de la Septante. La leçon προβλήματα permet à Clément de rappeler implicitement l'exposé initial sur la nécessité de la recherche et sur ses méthodes. En *Strom.* V, 12, 80, 7, la citation est plus proche de *Matth.* 13, 35, car il s'agit de caractériser la parole même du Sauveur. Les gnostiques se référaient aussi à ce passage, comme en témoigne un traité du *Codex* 6 de Nag-Hammadi, « La pensée de la grande Puissance » (M. KRAUSE et P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, Glückstadt 1971, p. 156, 31 ; cf. p. 119).

25, 2-3. *I Cor.* 2, 6-8 est un texte capital pour l'herméneutique de Clément. Certains de ces versets sont utilisés ailleurs dans le *Stromate* V (voir 65, 5 et 80, 4). Une allusion à *I Cor.* 2, 7 (« la sagesse exprimée dans le mystère ») sert aussi à justifier la règle de la réserve, du secret, que doit respecter l'auteur même des *Stromates* (*Strom.* I, 12, 55, 1). En *Strom.* VI, 8, 68, 1 il donne un autre contenu à « la sagesse de ce monde » de *I Cor.* 2, 6 : il s'agit, chez les Grecs, des fruits abâtardis de la culture que Dieu leur a donnée, l'amour du plaisir et l'impiété d'Épicure et tout ce qui est contraire à la doctrine droite, et, chez les chrétiens, des hérésies (*Strom.* VI, 8, 67, 2). La pointe ici, au contraire, dans un développement qui souligne l'accord entre la sagesse grecque et l'Écriture, vise les Juifs, et permet de mettre en valeur la supériorité et la légitimité de l'exégèse inspirée par le Christ (cf. 25, 4-5). L'emploi de ἐνηργήθησαν montre que la Passion entre dans le plan providentiel, comme l'indique clairement ce passage parallèle des *Extraits de Théodote* (5, 4) : « Pour l'expression : ' Ne dites à personne... ' (*Matth.* 17, 9 ; *Mc* 9, 9), c'est de crainte qu'en apprenant ce qu'était le Seigneur (cf. *I Cor.* 2, 8), on ne s'abstint de porter les mains sur le Seigneur : et que l'Économie ne reçût pas son accomplissement et que la mort ne fût écartée du Seigneur, comme s'attaquant en vain à une entreprise sans objet » (trad. Sagnard).

ὄησις : la « présomption », fondée sur une science fautive ou imparfaite, reprochée ici aux Juifs, désigne souvent chez Clément l'un des principaux défauts des hérétiques (en particulier à la fin du *Stromate* VII).

ἐπιρραπίζειν : le sens premier du verbe est « frapper avec une baguette », mais aussi « gifler » (ainsi pour le simple, ῥαπίζειν, cf. *Matth.* 5, 39 ; 26, 27). L'emploi métaphorique est aussi bien attesté (ainsi le stoïcien DIOGÈNE DE BABYLONE, cité par ATHÉNÉE, IV, 168 e, dans *SVF* III, p. 221, l. 3), avec la même valeur que « fustiger » (cf. avec ῥαπίζειν, PLUTARQUE, *Moralia* 713 c). Clément en use ailleurs (*Strom.* I, 11, 54, 2 ; 19, 95, 5 ; III, 6, 47, 3).

25, 4. Clément oppose ἡμῖν, c'est-à-dire les chrétiens, mais plus précisément pour lui les chrétiens de formation grecque, aux sages parmi les Juifs. Les paroles de *I Cor.* 2, 9-10 figurent parmi les textes favorisés de Clément. Il en utilise ailleurs des éléments, dans les perspectives diverses ouvertes par ce passage paulinien, et le rôle de ces versets dans son œuvre mériterait une étude particulière. Si la portée de la citation est limitée ici par une orientation polémique, les mots concernant la révélation des mystères et la quête spirituelle pèsent de tout leur poids dans le contexte.

25, 5. Les mots πνευματικὸν καὶ... μαθητὴν ont été repris dans les *Sacra Parallela* (249 Holl). Clément, avant de citer *I Cor.* 2, 14, qui introduit un élément nouveau, paraphrase des expressions de *I Cor.* 2, 15.12.16. L'interprétation qu'il donne de *I Cor.* 2, 16, en faisant de l'Esprit le νοῦς du Christ, serait précieuse pour une étude de sa théologie. Parmi les textes parallèles on peut retenir, parce qu'il réunit *I Cor.* 2, 10 et *I Cor.* 2, 14 et qu'il présente aussi des formules frappantes sur la connaissance spirituelle, *Strom.* VI, 18, 166, 3 : « Cependant ceux qui choisissent Dieu pour maître (οἱ ἐπιγραφόμενοι θεὸν διδάσκαλον) parviennent, avec peine, à une idée de Dieu, car la grâce les aide à atteindre une certaine connaissance : ils s'habituent à contempler en quelque sorte par la volonté la volonté et par l'Esprit Saint l'Esprit Saint (οἷον θελήματι θέλημα καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὸ θεῖον πνεῦμα θεωρεῖν), 'car l'Esprit scrute les profondeurs de Dieu, mais l'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit' ».

26, 1. L'exposé complète le développement initial du *Stromate* V sur l'implication mutuelle de la gnose et de la foi.

Cette doctrine est bien établie, mais il faut aussi marquer les différences entre le niveau commun et la perfection : le thème a été introduit par *I Cor.* 2, 14, et il est souligné par l'expression πρὸς ἀντιδιαστολήν, formule de commentateur ou de grammairien, qui note une distinction, et que Clément emploie plusieurs fois (*Péd.* I, 34, 1 ; 20, 3 ; *Strom.* I, 4, 27, 2 ; 18, 88, 1 ; III, 11, 78, 2 ; 12, 87, 3 ; VII, 15, 92, 7). En conséquence, l'image du θεμέλιον de *I Cor.* 3, 10-12 reçoit un sens nouveau.

La valeur donnée ici à *I Cor.* 3, 1-3 est précisée dans le contexte de 66, 1, et rappelle aussi l'exclusion de l'esprit de querelle prononcée dans les développements précédents. Ces versets sont fréquemment commentés par Clément. L'explication la plus subtile de *I Cor.* 3, 1-2, parce qu'elle doit résoudre une difficulté exégétique tenant à une contradiction apparente entre le texte paulinien et *Ex.* 3, 8.17, se trouve dans le *Pédagogue* I, 34-36 (voir la traduction de M. Harl et les notes de H. Marrou). Dans le passage présent, Clément s'en tient au contraire au sens obvie.

26, 2. *I Cor.* 3, 3 est aussi commenté sans recherche excessive. Le texte est impliqué, ainsi que d'autres passages scripturaires, dans une polémique contre les gnostiques prétendant que le corps est mauvais « par nature », en *Strom.* IV, 26, 164, 2. Il vise les païens en *Péd.* I, 36, 3-4.

26, 3. La comparaison de *I Cor.* 3, 10.12 est développée en *Strom.* VI, 17, 152, 1-2, dans un passage où Clément oppose les philosophes grecs, qui ne connaissent Dieu que de nom et qui se contentent de la beauté des apparences, aux chrétiens, qui atteignent les réalités.

26, 4. Les « hérésies » sont désignées par « l'ivraie » de *Matth.* 13, 25 en *Strom.* VII, 15, 89, 4 (cf. *Strom.* VI, 8, 67, 2 et I, 17, 84, 6).

Le « feu » de *I Cor.* 3, 13 et son pouvoir rappellent *Strom* V, 1, 9, 4-5. La mise à l'épreuve par le feu est, d'une façon différente, assimilée aux persécutions extérieures, préférables aux troubles qui naissent de l'intérieur, et qui provoquent la mort de l'âme, en *Q.D.S.* 25, 6.

26, 5. Pour la citation de *Rom.* 1, 11, cf. *supra*, 2, 3 et, dans la même intention qu'ici, *infra*, 64, 5. Il faut remarquer que dans tout ce développement, depuis 25, 2, « l'édifice de

la connaissance », tel que Clément l'élabore, en s'appuyant sur *I Cor.* 2-3, tire son originalité, et sa rectitude, d'être opposé à « l'ouvrage » des philosophes grecs, des Juifs, des hérétiques, et des simples croyants. Ce fragment reflète tous les différends qui traversent la gnose de Clément.

V

27. 1. Ἀδύνα ne signifie pas ici « par exemple », mais, comme souvent chez Clément, justifie l'affirmation antérieure (J. A. Hort - J. B. Mayor, *Clement of Alexandria. Miscellanies, Book VII*, p. 362 ; cf. PLUTARQUE, *Mor.* 1137 D).

L'emploi de ἐπιτεκρουμένως pour qualifier la dépendance des symboles pythagoriciens à l'égard de l'Écriture indique que l'ἐπιτεκρουφίς n'est pas seulement le style propre au texte sacré, ou celui qu'emploient tous les sages, poètes ou philosophes, qui ont transmis des doctrines importantes, mais qu'elle caractérise pour Clément toute l'histoire de la pensée humaine, à travers laquelle doit se lire le développement d'un dessein divin d'enseignement et de révélation. Corrélativement, et au-delà des textes, et des paroles, l'herméneutique doit s'étendre à cette histoire dans son ensemble, qui accède à la clarté dans la révélation de l'Évangile.

27-31. Le dossier des symboles pythagoriciens en *Strom.* V, 5 : on a souvent noté le parallélisme entre cet ensemble et la « Question » 7 du livre VIII des *Propos de table* de PLUTARQUE (727 c - 728 c). Dans un article étudiant la valeur de la tradition indirecte en vue d'une connaissance meilleure du texte de cette œuvre de Plutarque, K. HUBERT classe cet exposé de Clément parmi les passages à propos desquels on peut se demander si l'auteur des *Stromates* a utilisé les mêmes sources que Plutarque, ou s'il a recomposé en les adaptant à son projet des éléments empruntés directement aux *Propos de table* (« Zur indirekten Überlieferung der Tischgespräch Plutarchs », *Hermes* 73, 1938, p. 321-325). Mais des différences importantes, notées par K. Hubert, subsistent, et la première hypothèse est plus vraisemblable.

La source principale de la tradition tardive concernant l'interprétation allégorique des symboles pythagoriciens est le traité d'Androcyde, Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων (BURKERT, p. 153), et c'est à lui que doit revenir la présentation

de ces σύμβολα comme ἀνύγματα (*ibid.*, p. 158). La citation la plus ancienne de cet ouvrage se trouve dans le traité de rhétorique de Tryphon, au 1^{er} siècle av. J.-C. (*Rh. Gr.* III, 193 s. Spengel). Clément lui-même le connaissait (voir *infra*, 45, 2). Il mentionne aussi un traité d'Alexandre Polyhistor *Sur les symboles pythagoriciens* (*Strom.* I, 15, 70, 1).

Dans la secte pythagoricienne, ces σύμβολα désignaient à l'origine des tabous alimentaires, vestimentaires ou rituels, analogues aux préceptes hésiodiques des *Travaux* (v. 706-759), au moyen desquels les membres de la confrérie réinterprétaient le culte des morts et des δαίμονες (voir BURKERT, p. 160 s.). Leur nom les rapproche des formules des religions à mystères (voir BOYANCÉ, *Muses*, p. 51 s.). Un témoignage relativement ancien (IV^e siècle av. J.-C.) leur donne le rôle de signes de reconnaissance à l'intérieur de la secte (voir ARISTOXÈNE, fr. 43 Wehrli, d'après DIOGÈNE LAERCE, VIII, 16).

Mais ces signes étant devenus inintelligibles, dès la fin du V^e siècle on leur cherche un sens caché et second et ils sont pris pour des déclarations « symboliques » (voir M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, p. 76 s.). Ainsi Anaximandre de Milet le jeune, que XÉNOPHON cite parmi ceux qui ont su expliquer les ὑπόνοιαι d'Homère (*Banquet* 3, 6), a écrit aussi une « Explication des symboles pythagoriciens » (*Suda*, s.v. Anaximandre ; voir BURKERT, p. 150 s.).

Un autre terme désignait ces formules, ἀκούσματα, et c'est autour de lui que s'est opérée la division en deux groupes, les μαθηματικοί et les ἀκουσματικοί, dans la société pythagoricienne, au cours de son évolution dans un sens rationaliste ; le second groupe semble se contenter de révéler, comme des révélations de Pythagore, un certain nombre de formules dogmatiques ; le premier a dépassé ce stade, et s'occupe de l'étude des sciences (voir DELATTE, *Études*, p. 271 s., et *Essai*, p. 22 s.). L'exégèse allégorique des « symboles » doit procéder de la même transformation de la secte. Un examen attentif de témoignages datant du IV^e siècle a permis à BURKERT (p. 195-199) de montrer qu'à cette époque les ἀκουσματικοί se réclament d'une règle de vie de tradition ancienne et font figure d'ascètes semi-mendiants vivant dans l'espoir d'un au-delà. Cette tendance finit par se confondre avec l'attitude cynique (voir M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, p. 156-157, et p. 160, qui insiste sur le sens de la rupture dont témoigne l'apparition de ce

type nouveau de pythagoricien). Les μαθηματικοί en revanche se fondent dans le platonisme. Seule la métamorphose platonicienne triomphe dans la littérature (cf. *Strom.* V, 9, 59), après avoir dérivé de l'orientation savante donnée à une part du pythagorisme (BURKERT, p. 192 et 277).

Clément reçoit donc d'une tradition grecque déjà ancienne l'interprétation des préceptes qu'il retient ici. Le fait nouveau est qu'il désire montrer l'accord entre les maximes morales que la sagesse antique avait tirées de ces interdits énigmatiques et certaines paroles de l'Écriture, dans la perspective du « plagiat » des Grecs. Philon d'Alexandrie lui avait tracé la voie, en accordant la plus haute estime aux doctrines et au style de vie pythagoriciens (voir M. PETIT, introduction au *Probus*, p. 60-62), tout en affirmant l'antériorité de la « philosophie » de l'Écriture.

Clément lui-même, en *Strom.* I, 15, 72, 4, indique sa dette envers « Philon le pythagoricien ». PHILON avait même cité des paroles attribuées à Philolaos, sur le Dieu unique, en *Opif.* 100, et utilisé l'opinion des pythagoriciens sur l'hebdomade en *Leg.* I, 15. Parmi les apologistes, ATHÉNAGORE, avant Clément, avait cité des opinions pythagoriciennes qui étaient loin d'être « athées » (*Leg.* 6 ; voir les remarques de J. GEFFCKEN, *Zwei Griechische Apologeten*, p. 173-174, qui considère qu'Athénagore dépend, pour l'utilisation de δόξα pythagoriciennes, de prédécesseurs juifs). Il avait tenté en outre de montrer que la doctrine chrétienne de la Résurrection était aussi fondée en raison que les idées de Pythagore et de Platon sur les transformations de la matière (cf. *Leg.* 36, et GEFFCKEN, *o.c.*, p. 237 ; pour Philon et le pythagorisme, voir les études citées par G. DELLING, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur*, 1900-1965, n° 774, 775, 801, 881, 917, 947, 948).

27, 1-4. « Ne pas avoir chez soi d'hirondelle. » PLUTARQUE associe ce symbole au suivant : « Ne pas nourrir chez soi d'oiseau à angle recourbé » (*Propos de table* 727 C). Il rejette l'explication « ancienne » qui y voyait une allusion aux calomnies et aux racontars des associés malveillants, sous prétexte que ψιθυρισμός, λαλία et πολυφωνία ne sont pas des traits distinctifs de l'hirondelle (727 D). Clément au contraire admet cette exégèse. Chez DIOGÈNE LAERCE, VIII, 17, ce symbole se présente sous une forme légèrement différente : δμωροφίους χελιδόνας μὴ ἔχειν. JAMBLIQUE, qui dans le *Protreptique* fait l'interprétation de tels symboles, pythago-

riciens et autres, l'un des moyens de convertir à la philosophie (21, p. 104 Pistelli), voit dans l'interdit frappant l'hirondelle l'ordre d'exclure les disciples paresseux, car cet oiseau s'absente la plus grande partie de l'année. PLUTARQUE préfère à une autre explication, liée comme chez Clément au mythe de Philomèle et de Térée, celle qui bannit l'hirondelle pour la même raison que les oiseaux portant des serres : elle est σαρκοφάγος (allusion aux tabous alimentaires chez les pythagoriciens), et surtout elle se nourrit de cigales, qui sont « sacrées et musiciennes » (727 E-F). Telle est l'ultime exégèse retenue par Clément (27, 4), qui lui ajoute une coloration chrétienne : l'exclusion de l'hirondelle symbolise le châtement promis aux persécuteurs du Logos (le Christ) et de ceux qui croient en sa parole (les chrétiens). PLUTARQUE indique d'autres explications : l'hirondelle fréquente le toit des hommes sans contrat d'hospitalité ni loyer (ἀσύμβολος καὶ ἀτελής 728 F) ; et elle représente l'inconstance et l'ingratitude.

27, 2-3. Rapprochée du précepte pythagoricien, la citation de *Jér.* 8, 7 devient une allusion allégorique aux intrusions indiscrettes et gênantes des bavards, et introduit un vers de la réplique d'Achille à l'Ambassade (*Iliade* 9, 311). Les références à des textes différents s'entrelacent, et finissent par effacer les distinctions dans l'unité d'un discours entièrement symbolique, où le commentaire, très bref, se confond presque avec les citations. La relation entre ἡ τρυγῶν et τρύζειν est à la fois traditionnelle et étymologiquement exacte (voir H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* II, Heidelberg 1970, p. 936, s.v., τρύζω).

Clément applique aux « sophistes », c'est-à-dire sans doute aux gnostiques hérétiques, l'expression proverbiale τρυγῶν λαλιστέροι, « plus babillards que des tourterelles », en *Strom.* I, 3, 22, 5, et compare le langage de Basilide et de Valentin aux pépiements et gazouillis des oiseaux en *Strom.* II, 8, 37, 1 (voir TSERMOULAS, p. 15-16).

27, 4. Stählin a corrigé le texte de L en invoquant le passage parallèle de PLUTARQUE (*Propos de table* 727 D) : ἔρ' οὐν... διὰ τὸν μῦθον τὸν περὶ τὴν παιδοφορίαν ἀφοσιοῦνται τὰς χελιδόνας... ; mais le nominatif ἡ χελιδῶν, placé en tête de phrase et repris par ἐπ' ἐμείνη, offre un exemple d'anacoluthie bien attesté en grec (voir K.-G., II, 1, 356, 6, p. 47), et l'on peut conserver la leçon de L, ἄξιον.

Le thème de la cigale musicienne est aussi christianisé par

Clément dans l'ouverture du *Protreptique* (1, 1, 2-3 ; cf. 1, 2, 4) : la légende d'Eunomos et de la cigale de Delphes introduit à l'éloge du « chant nouveau », celui du Logos qui « chante le nome éternel de la nouvelle harmonie, celui qui porte le nom de Dieu ».

27, 5-6. Clément est le seul auteur à citer ces vers. D'après Th. BERGK (*PLG* III, p. 1341), le fragment de poésie lyrique pourrait être de Pindare. E. DIEHL cependant en fait un produit de la poésie alexandrine et compare le vocabulaire du premier vers à des textes orphiques et pythagoriciens (*Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 319). C'est le fragment 960 dans l'édition de D. L. PAGE (*Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962, p. 515). Le second vers doit être rapproché, pour le sens et l'expression, de THÉOGNIS, 1185-1186, et la parole attribuée à Eschyle est voisine de SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 1052-1053, où il s'agit de la règle du secret imposée aux mystes d'Éleusis. La formule de Sophocle, κλῆς ἐπὶ γλώσσα βέβακε..., est une variante de l'expression traditionnelle βους ἐπὶ γλώσση μέγας βέβηκεν (ESCHYLE, *Ag.* 36-37 ; cf. THÉOGNIS, 815 ; voir E. FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon, Commentary*, Oxford 1950, p. 23). PHILOSTRATE emploie encore cette dernière pour rapporter à Pythagore l'invention de la règle du silence (*V. Ap.* 6, 11, p. 38 Conybeare ; texte signalé par E. DIEHL, *o.c.*, II, p. 319).

27, 7-8. Le premier membre de l'interprétation joue sur le rapport entre τύπος, « empreinte », et τύφος, qui désigne la fièvre de l'arrogance, de l'orgueil. Le second est tout à fait semblable à l'explication fournie par PLUTARQUE (*Propos de table* 728 B). Chez JAMBLIQUE (*Protr.* 21), l'exégèse prend un autre tour et s'oriente vers les voies de la connaissance : il faut proscrire les preuves corporelles et sensibles, pour ne retenir que les intelligibles. L'objet de la recherche est en effet le divin, et son incorporéité est, selon Jamblique, la racine principale des doctrines pythagoriciennes.

27, 7. 28, 1-2. Clément donne d'abord dans sa forme complète le symbole recommandant de secouer les couvertures et le rappelle de façon abrégée pour l'interpréter. Il était d'ordinaire associé au précepte concernant la marmite et les termes dans lesquels JAMBLIQUE le présente comportent aussi le mot τύπος : Στρωμάτων ἐξαναστὰς συνέλισε αὐτὰ καὶ τὸν τύπον συστέρωσε (*Protr.* 21). Jamblique lui donne

d'ailleurs une portée analogue : pour se consacrer aux intelligibles, il faut se débarrasser de l'ignorance du sommeil et de l'obscurité nocturne, effacer dans la mémoire toutes les traces du sommeil, car celui-ci est lié au corps.

La seconde explication fournie par Clément (28, 2) se rapproche cette fois de celle de Jamblique, mais sa perspective est stoïcienne, comme son vocabulaire (φαντασία, συγκατατίθεσθαι), et met au service de l'action droite la maîtrise des représentations. Chez DIOGÈNE LAERCE (VIII, 17 ; voir A. DELATTE, *Vie de Pythagore*, Bruxelles 1922, qui indique dans cette édition commentée de la notice de Diogène Laërce les textes parallèles) ce symbole a encore une autre forme : τὰ στρώματα ἀεὶ συνδεδεμένα ἔχειν, insistant sur l'ordre du lit refait après la nuit. D'après PLUTARQUE (*Propos de table* 728 C), le précepte proscriit la sieste, au nom du refus de toute indolence chez les pythagoriciens. Plutarque ne dit rien du souvenir des rêves et du plaisir nocturne.

Le terme *δνειρώγμος* utilisé par Clément en 28, 1 fait partie du vocabulaire médical (voir par exemple GALIEN, *Περὶ σπέρματος* II, t. IV, p. 598 Kühn). Le verbe lui-même, *δνειρώττειν*, s'il signifie chez PLATON « rêver » (*Théétète* 158 b, etc), a aussi le même sens précis que le nom (HIPPOCRATE, *Morb.* 2, 51 ; PHILON, *Somn.* II, 18) ; PHILOSTRATE dans son *Γυμναστικός* (52 Jüthner = t. II, p. 290, 1 Kayser) parle des inconvénients que présente pour la pratique du sport ἡ τῶν δνειρωττόντων ἕξις.

La recommandation de « ne pas même se souvenir du plaisir éprouvé pendant la nuit » rappelle un passage du *Stromate* IV (22, 142, 4) où la « sainteté » (ἀγνεία) parfaite est définie comme « la pureté de l'esprit, des actions, des pensées, ainsi que des paroles, et enfin l'absence de péché dans les rêves (ἡ κατὰ τὰ ἐνόητια ἀναμαρτησία) » (voir aussi *Strom.* VI, 9, 79, 1 : le gnostique est celui qui ne cède « ni aux plaisirs de la veille ni à ceux des songes »).

27, 9. C'est le précepte biblique d'*Ex.* 20, 17 confirmé par *Éphés.* 4, 26 qui donne la signification allégorique du symbole pythagoricien : Clément fournit ici une illustration parfaite de sa thèse. Et le choix d'*Éphés.* 4, 26, qui n'apparaît pas ailleurs chez lui, est dicté par l'accord entre la citation et les termes *ἀναστάντας ἐξ εὐνῆς*, soulignés en 28, 1 par μεθ' ἡμέραν (expression qui s'oppose communément à νυκτός ou νύκτωρ). *Ex.* 20, 17 au contraire est très souvent cité par Clément, pour viser d'ordinaire l'intempérance (ἀκολασία),

en liaison avec *Ex.* 20, 13 « tu ne commettras pas l'adultère » (ainsi *Péd.* II, 6, 51, 2 ; cf. III, 2, 13, 3 ; *Strom.* II, 20, 106, 2 ; III, 2, 8, 5 et 9, 1.3, passage où Clément réplique aux critiques des gnostiques licencieux Carpocrate et Épiphane ; cf. *Strom.* III, 11, 71, 3 ; en *Strom.* IV, 23, 147, 3, il s'en prend à l'interprétation excessive de l'encratisme). Le précepte a cependant chez lui aussi une portée plus générale (ainsi *Strom.* IV, 13, 94, 2 ; *Strom.* VI, 16, 136, 2 et 148, 4) : il proscriit toutes les passions, dont la colère.

27, 10. Cette définition du θυμός a été reprise partiellement par ORIGÈNE (*in Ps.* VI, 2, 3, Pitra, *Analecta Sacra* II, p. 456), qui a laissé tomber les deux derniers mots, et l'a appliquée, dans une tout autre perspective, à la colère de Dieu contre le pécheur. E. KLOSTERMANN (« Überkommene Definitionen im Werke des Origenes », *ZNTW* 37, 1938, p. 54-61) retient cette définition parmi les exemples qui attestent l'existence de manuels, de « compendia », utilisés par Origène. Ces ouvrages devaient comporter des listes de définitions élaborées par la tradition scolaire grecque, et adapter d'autre part ce genre à des réalités chrétiennes.

Clément a certainement puisé dans un recueil analogue à celui des *Définitions* pseudo-platoniciennes, ou comparable aux manuels composés dans l'école stoïcienne (voir P. WENDLAND, *Quaestiones Musoniae*, Berlin 1886, à propos des définitions stoïciennes du *Pédagogue*).

Est-il possible de préciser la coloration philosophique particulière de cette définition du θυμός ? A l'époque de Clément, de tels recueils reflétaient assurément le syncrétisme ambiant. Néanmoins, ni dans les *Définitions*, ni chez les stoïciens, le θυμός n'apparaît caractérisé dans ces termes. Ceux-ci correspondaient plutôt à la définition de l'ὀργή, dans ces deux traditions (*Définitions* 415 e, et, par exemple, STOBÉE, *Ecl.* II, 91, 10 = *SVF* III, p. 96, 14 s.), et même chez ARISTOTE (Rhétorique II, 2, 1378 a 30-32 : « Soit la colère, le désir, accompagné de peine, de ce qui semble le châtement dû à ce qui apparaît comme un dédain de nous-mêmes ou de ce qui nous appartient, ce dédain n'étant pas mérité »). On trouverait cependant l'explication la plus exacte de la définition citée par Clément dans l'*Éthique à Nicomaque*, où ARISTOTE dit que l'« emportement » de celui qui se bat pour se venger est proche du courage (ἀνδρεία), et peut le seconder ; mais cette affinité n'est qu'apparente : « Autre chose qu'on confond avec le courage : l'emportement

(ὁ θυμός). N'est-on pas, aux yeux de la foule, courageux lorsqu'on agit sous le coup de l'emportement, comme le font les bêtes qui se jettent sur ceux qui les ont blessées ? Ce qui explique cette confusion, c'est que les courageux sont effectivement de tempérament emporté : rien de tel pour vous jeter au devant des dangers que l'emportement » (1116 b 23 s., trad. Gauthier-Jolif). Ce θυμός rapproche le comportement des hommes de celui des bêtes sauvages (voir 1117 a 6 s.), mais en même temps l'en distingue. Car l'homme qui s'emporte a dû reconnaître qu'un outrage, ou un manquement, contraire au droit, ont été commis. On comprend pourquoi ἡμερος qualifie l'âme ainsi passionnée dans la définition donnée par Clément, selon l'opposition constante chez Aristote, et aussi chez Clément (voir *Strom.* I, 3, 23, 2-3 ; VI, 15, 117, 2-4 ; VII, 4, 22, 1) entre « civilisé » et « sauvage » (ἄγριος), ou « bestial » (θηριώδης). Celui que le θυμός anime suit la règle, mais de travers, sans prendre le temps d'une seconde délibération : « Comme si un raisonnement l'avait amené à conclure qu'il faut partir en guerre là-contre, lui aussitôt se met en rage » (*Nic.* 1149 a 33-34, trad. Gauthier-Jolif). Clément lui-même, quelques lignes plus loin (28, 2), insiste, mais en termes stoïciens, sur le contrôle que la raison doit exercer sur le θυμός. Dans la tradition aristotélicienne, cette description du θυμός se retrouve dans la *Grande Éthique* (1202 b 18-23 « Dès les premiers mots lui apprenant l'injustice, l'emportement s'élançait vers le châtement, sans avoir la patience d'apprendre s'il le faut ou s'il ne le faut pas, ou qu'il ne faut pas le faire si violemment »). Elle devait être aussi celle des péripatéticiens que visait PHILONÈME (*De ira*, p. 65 s. Wilke, c. XXXI, l. 31-39) et qui mettaient en relation θυμός et ἄμυνα : « Certains des péripatéticiens... disent que ceux qui suppriment la colère et l'emportement, sans lesquels il n'y a ni punition ni vengeance, coupent les nerfs de l'âme. » Chez Clément, on trouve aussi ce texte parallèle : «... τὸν θυμόν, τιμωρίας ἔντα ἐπιθυμίαν (*Strom.* IV, 23, 152, 1). Il serait cependant excessif de conclure de ces rapprochements que la définition du θυμός examinée ici est de nature proprement aristotélicienne ; d'autres influences ont pu intervenir, en particulier la théorie stoïcienne de l'ὀργή (voir, à propos de la lecture stoïcienne de l'*Éthique à Nicomaque*, Gauthier-Jolif I, 1, p. 248-252, l'étude de R. A. GAUTHIER). Quant à la formule telle que la propose Clément, elle comprend deux éléments, qui se complètent. Dans le second, ἀμύνης est complément de ἐφετικός et l'expression κατ' ἐξοχήν

à la valeur adverbiale qu'elle a fréquemment, ainsi chez les grammairiens, au sens de « principalement, par dessus tout ». Si ἐφευκός ne se trouve pas chez Aristote, ἐφίεσθαι construit avec le génitif est courant comme synonyme de ὀρέγεσθαι.

28, 3. Ce symbole n'est connu que par Clément. On a voulu corriger πλεῖν en τελεῖν (Gabrielsson, II, 90, 1). Il vaut mieux supposer (avec FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 534) un jeu de mots analogue à celui qui remplace τόπος par τύπος en 27, 7. Il était probablement traditionnel.

Clément fait allusion ailleurs à *Matth.* 19, 23 (*Lc* 18, 24 ; *Mc* 10, 23) : « la richesse qui n'est pas correctement gouvernée est la citadelle du vice » (*Péd.* II, 3, 38, 5) ; « l'amour de la richesse conduit l'homme au mal » (*Péd.* III, 7, 37, 3) ; les riches « auront du mal (δυσκόλως) à entrer dans le Royaume » (*Q.D.S.* 18, 1).

28, 4. Clément a réuni deux symboles pythagoriciens que JAMBLIQUE distingue dans le *Protreptique* (21), mais qui étaient couramment associés ; on trouve en effet aussi pour le second la formule : ἐν δακτυλίῳ μὴ φέρειν σημεῖον θεοῦ εἰκόνα (d'après JAMBLIQUE, V.P. 84), ou encore : θεοῦ τύπον μὴ ἐπίγλυφε δακτυλίῳ (JAMBLIQUE, *Protr.* 21).

Le premier, selon JAMBLIQUE (*Protr.* 21), signifie : « Sois philosophe de façon véritable et sépare ton âme du lien qui l'entoure ; car la philosophie, c'est l'exercice de la mort et de la séparation de l'âme et du corps. » Clément ne désavouerait pas une telle interprétation. Dans le traité *Sur l'éducation des enfants*, 17 (Ps.-PLUTARQUE), l'exégèse, de type moralisant, insiste sur le devoir de mener une vie libre.

Le second, selon une formule qui rappelle aussi le premier, est cité par Timée parmi les coutumes qui séparaient les pythagoriciens des profanes ; leur intention était d'éviter de porter un anneau marqué par l'image du dieu dans un lieu impur (JAMBLIQUE, V.P. 256). Aristote explique cet ἀκουσμα de la même façon (JAMBLIQUE, V.P. 84). PORPHYRE en tire un sens allégorique : il s'agit de ne pas divulguer la doctrine concernant les dieux (ap. V.P. 43 ; DIOGÈNE LAERCE, VIII, 17, cite simplement le précepte ; PLUTARQUE en faisait l'objet de la Question 9 des *Propos de table* IV, mais le texte de la discussion est perdu). Ce symbole est pour Clément l'occasion d'affirmer l'antériorité (πρόπαλαι) de la loi de Moïse par rapport aux préceptes de Pythagore. Son explication

faite en termes platoniciens, n'est pas éloignée de l'exégèse fournie par JAMBLIQUE (*Protr.* 21), qui voit dans l'interdiction l'ordre de croire avant tout à l'incorporité des dieux. Le sentiment de respect qui l'âme se retrouve chez l'empereur JULIEN, bien que celui-ci défende le polythéisme grec : « Il n'est certes personne pour nous contredire sur l'attitude du philosophe de Samos, lui qui défendit le port du nom des Dieux sur un anneau et son emploi indiscret dans un serment » (*Discours* VII, 24, 236 d, *Contre Héracléios*, sous l'influence de Jamblique probablement, à qui Julien fait allusion en 237 c ; trad. Rochefort). Mais surtout Clément est l'héritier de la tradition juive et se situe dans la lignée de PHILON.

On pourrait citer par exemple *Leg.* III, 36, où une allusion à *Ex.* 27, 15 est commentée ainsi : « En effet, ces croyances mauvaises, à savoir que le Dieu sans qualifications particulières en a une tout comme les objets sculptés, ou que l'incorrupible est corrompible comme les objets fondus, pourquoi, ô ma pensée, les conserver en toi et les garder précieusement ? » (trad. Mondésert ; cf. *Leg.* III, 22, où est invoqué *Lév.* 19, 4 ; *Mos.* II, 161-173 et 270-274, à propos de l'épisode du veau d'or ; *Fug.* 90-91 ; interprétation morale de *Lév.* 19, 4 en *Spec.* I, 25 ; rappel du châtement de *Nombres* 25, 9, interprété comme visant l'idolâtrie, en *Mos.* I, 303-304).

28, 4-5. Clément met aussi en relation ce précepte pythagoricien avec *Ex.* 20, 4 (cf. *Lév.* 26, 1 ; *Deut.* 4, 15-18), à propos de l'œuvre religieuse du roi Numa : « Il était pythagoricien, mais c'est grâce aux instructions de Moïse qu'il empêcha les Romains de représenter Dieu sous l'image d'un homme ou de quelque animal. Dans les 170 premières années où ils bâtirent des temples, ils ne firent aucune image, soit sculptée, soit même dessinée. Numa leur enseignait ainsi, par allusion (δὲ ἐπικρούψεως), qu'on ne peut atteindre au Souverain Bien que par l'esprit » (*Strom.* I, 15, 71, 1-2, trad. Caster ; cf. PLUTARQUE, *Numa* 8 ; EUSÈBE, *P.E.* IX, 6, 3). Ailleurs, Clément se sert de ces textes bibliques pour condamner les idoles des Grecs (*Protr.* 4, 62, 2) et pour affirmer que la Loi enseigne, au-dessus de tout, la vertu de piété (εὐσέβεια), qui « apprend à vénérer et à honorer la Cause la plus élevée et la plus ancienne » et qu'elle éloigne l'homme des idoles sensibles, en lui assignant pour but d'aller à celui qui est le Créateur et le Père de l'univers (*Strom.* II, 18, 78,

1-3 ; un peu plus bas, en 79, 2, il cite le symbole pythagoricien ζυγόν μη ὑπερβαίνειν, à propos de la justice développée par la Loi). Voir aussi *Strom.* V, 6, 36, 4 et 11, 74, 4.

28, 6. C'est la déesse Neith qu'HÉRODOTE (II, 28.59.83. 169.170.175) nommait Athéna. C'était l'ancienne déesse de Saïs ; assimilée par la suite à Isis, c'est cette dernière que PLUTARQUE (et vraisemblablement Clément) appelle Athéna (ainsi *De Is. et Os.* 9, 354 C). Le terme ἕδος est souvent employé en grec classique pour désigner une statue de dieu assis, et c'est le cas ici, comme chez PLUTARQUE (*ibid.* : τὸ δ' ἐν Σάϊ τῆς Ἀθηναῖας... ἕδος ; cf. GRIFFITHS, *ad loc.*). L'épithète ὑπαιθρον convient bien aux statues égyptiennes placées en plein air. C'est le fait qu'elles ne soient pas à l'intérieur du sanctuaire qui manifeste la sagesse des prêtres égyptiens, dignes d'être comparés sur ce point aux Juifs. Il convient de noter que les informateurs des Grecs en matière de religion égyptienne voyaient dans certains traits de celle-ci une tournure philosophique ; ainsi HÉCATÉE dans son traité *De la philosophie des Égyptiens*, dont dépend DIOGÈNE LAERCE (*Préface*, 10) : « ils construisaient des statues et des temples parce qu'ils ne connaissaient pas la forme du dieu » (d'où la bizarrerie de leurs représentations). LUCIEN, attribuant aux Égyptiens l'invention de l'idée des dieux, va jusqu'à prétendre qu'autrefois il n'y avait pas de statues dans les temples égyptiens (*Sur la déesse syrienne* 2-3).

Quant à la mention d'un culte rendu à « une copie du ciel », elle est amenée par le mot ὑπαιθρον, de façon surprenante au premier abord. Dans le *Protreptique* en effet, et conformément à l'interdiction de *Deut.* 4, 19, Clément présente l'adoration des astres et leur divinisation comme le comble de l'aberration païenne (4, 63, 1) et comme l'erreur du « chœur des philosophes » (4, 63, 4). Mais il porte un jugement plus modéré en *Strom.* VI, 14, 110, 3 : ce culte apparaît comme un élément du plan providentiel de Dieu qui, prévoyant que les païens ne croiraient pas en lui, leur a fait don néanmoins, pour leur permettre de recevoir la perfection qui leur est propre, de la philosophie. Avant le don de la foi, il a donné à honorer le soleil, la lune et les étoiles ; Dieu en effet, dit la Loi (cf. *Deut.* 4, 19) les a faits pour les « nations » ; il voulait les empêcher de devenir complètement athées et d'être totalement perdus (cf. *Strom.* VI, 14, 111, 1-2 : condamnation des païens qui n'ont pas tiré profit de cette mesure, mais qui se sont abaissés jusqu'à adorer des idoles, de la pierre et

du bois, au lieu de remonter, de l'honneur rendu aux astres, à leur créateur).

Pour illustrer l'indication de Clément, Stählin signale un passage de l'*Antre des nymphes* de PORPHYRE (6 Nauck) : « C'est Zoroastre le premier qui, au dire d'Eubule, aurait consacré, dans les proches montagnes de la Perse, une caverne naturelle, fleurie et irriguée de sources, à la gloire de Mithra, le père et l'auteur de toutes choses : pour lui, la caverne même représentait le monde (εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου), dont Mithra est le démiurge, et les objets disposés à l'intérieur, à intervalles symétriques, étaient le symbole des différents éléments et des diverses zones du monde » (trad. ap. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 600 ; PORPHYRE utilise l'ouvrage d'Eubule *Ἱστορία περὶ τοῦ Μίθρα* dont il parle dans le *De abst.* IV, 16 et qui doit dater du II^e siècle après J.-C., à moins qu'il ne dépende de Numénus sur ce point ; ce dernier pourrait être, en ce cas, la source de Clément lui-même ; cf. *infra*, 103, 4-5).

29, 1-2. C'est le thème de la représentation de Dieu et la thèse de l'accord entre la doctrine pythagoricienne et l'Écriture qui ont introduit dans ce dossier le rapprochement entre le propos d'Eurytos et *Gen.* 1, 26. Ce passage soulève plusieurs questions, concernant l'origine du texte cité par Clément et sa signification.

Eurytos, à qui était attribué le traité *Περὶ τύχας*, doit être le même personnage que le pythagoricien du IV^e siècle Eurytos, connu d'Aristote et de Théophraste (voir D.-K., I, 419-420). C'est sous le nom d'Eurytos que STOBÉE place un fragment du *Περὶ τύχας* (*Ecl.* I, 6, 19, p. 89-90 W. = Mullah II, p. 112 = Thesleff II, p. 88, 5-19). Mais la phrase citée par Clément se retrouve dans un éloge de la royauté, attribué au pythagoricien Ekphantos et datant probablement de l'époque impériale. Au sein de cet écrit, les mots τοῖς λοιποῖς n'opposent pas l'homme aux autres vivants, mais le roi aux autres hommes. Les fragments de cet ouvrage, conservés par Stobée, ont été édités et commentés par L. DELATTE (*Les Traités de la Royauté d'Ekphante, Diotogène et Stihénidas*, Liège-Paris 1942), qui a montré que le traité ne peut être antérieur au I^{er} siècle après J.-C. Au lieu de supposer que Clément a commis une erreur (ainsi THESLEFF I, p. 65 s. et 69, n. 4), il est préférable de considérer que le « faussaire », auteur du *Περὶ βασιλείας* placé sous l'autorité d'Ekphantos,

a utilisé le *Περὶ τόχας* du Ps.-Eurytos, en l'adaptant à son propos, pour faire de certaines de ses formules des fleurs de rhétorique en hommage au « Roi » (ainsi W. BURKERT, « Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudo-pythagorica », in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XVIII (Pseudepigrapha I), Vandœuvres-Genève 1972, p. 52 ; cf. L. DELATTE, *o.c.*, p. 177 s.).

Il serait peut-être aventureux de dire que le traité de Ps.-Ekphantos est issu de l'entourage pythagoricien de Julia Domna (BURKERT, *ibid.*), mais il date vraisemblablement de la fin du II^e siècle après J.-C.

Le problème le plus embarrassant reste celui de l'interprétation du fragment. Ce serait bien le seul texte, en domaine grec, qui accorderait à l'homme le privilège d'avoir été constitué par le démiurge à sa propre image.

On a proposé d'y voir une influence du récit de la *Genèse* (L. DELATTE, *o.c.*, p. 179) ; on a supposé aussi que le *Περὶ τόχας* du Ps.-Eurytos pouvait être issu d'un courant pythagoricien spécifiquement alexandrin, qui aurait rencontré le judaïsme hellénisé (voir BURKERT, *o.c.*, p. 48 s.). Une autre hypothèse consisterait à faire l'économie d'influences extérieures et à tenir compte de l'évolution interne de l'enseignement pythagoricien à l'époque hellénistique et au début de la période impériale. C'est ainsi que les représentations de la nature et du rôle du démiurge dans le traité *Sur la nature du monde et de l'âme* attribué à TIMÉE DE LOCRES ont transformé considérablement les conceptions du *Timée* de Platon. Le démiurge y est le νοῦς lui-même, qui est appelé θεός (*De nat. mundi* 2), comme dans le moyen platonisme (voir M. BALTES, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele [Philosophia Antiqua 21]*, Leyde 1972, p. 32) ; l'« idée » est νοερά et « paradigme des êtres engendrés » (*De nat. mundi* 3) ; l'« idée » est pensée du νοῦς ; l'âme humaine est divine et de même nature que l'âme du monde (*ibid.* 43-44 ; Baltès, p. 136-137). Mais dans ce traité les autres vivants que les hommes sont aussi créés « d'après l'image la meilleure de la forme inengendrée, éternelle et intelligible » (ποτ' εἰκόνα τῶν ἀριστῶν εἶδος ἀγεννήτω καὶ αἰώνῳ καὶ νοετῷ, *De nat. mundi* 88). La création de l'homme par Dieu constitue en tout cas un thème courant du pythagorisme récent ; ainsi Aïsara (ΣΤΟΒΕΕ, *Ecl.* I, 49, 27, p. 355, 13 W.) ; Criton (*ibid.* II, 8, 24, p. 157, 22 ; textes cités par L. DELATTE, *o.c.*, p. 178). Et comme on trouve même chez Euryphantos (ΣΤΟΒΕΕ, *Ecl.* IV, 39, 27, p. 915, 10 W.), à propos de l'homme,

la formule ἀντίμιμον τῆς ἰδίας (θεῶ) φύσιος (« réplique de la nature propre de Dieu »), on pourrait se demander si le développement propre du pythagorisme récent ne devait pas produire des expressions semblables à celles que cite Clément (hypothèse suggérée par H. WISMANN en mai 1975 lors d'une séance de travail à l'E.N.S. ; cf. G. B. LADNER, *DOP* 7, 1953, p. 14, citant JAMBLIQUE, *V.P.* 18, 86 s. et 28, 137, LUCIEN, *Pro imaginibus* 28, et DIOGÈNE LAERCE, VIII, 1, 19 ; VI, 2, 5).

L'appartenance du *Περὶ τόχας* à la littérature pythagoricienne de l'époque hellénistique, ou impériale, est marquée aussi par les artifices du dialecte dorien et par le vocabulaire (ainsi l'emploi de σκάνος : voir M. BALTES, *o.c.*, p. 1 s., et L. DELATTE, *o.c.*, p. 181) ; en outre, comme le remarque L. DELATTE, *o.c.*, p. 101, le sens vulgaire « fabriquer, faire », pour τεχνιτεύω ne paraît pas remonter plus haut que le I^{er} siècle avant J.-C., et le sens dérivé, solidaire de l'emploi de τεχνίτης pour désigner le Dieu créateur, est attesté à partir de Philon et dans les *Hermetica*.

29. 3. L'influence de la loi biblique sur Platon et sur Pythagore avait été nettement affirmée en milieu juif hellénisé, comme en témoigne la citation d'ARISTOBULE faite par Clément en *Strom.* I, 22, 150, 1-3. Et Clément invoque aussitôt après l'autorité d'un philosophe grec, qu'il qualifie de « pythagoricien », en citant la formule célèbre de NUMÉNIUS : « Qu'est-ce que Platon sinon Moïse qui parle grec ? » (*Strom.* I, 22, 150, 4) ; voir aussi *Strom.* I, 25, 165 et *Strom.* II, 19, 100, 3.

29. 4. Pour évoquer la pénétration d'origine divine dont ont fait preuve les pythagoriciens et Platon, et par un procédé de style qui mime sous la forme de l'échange l'influence indiquée auparavant, Clément adapte une expression de Platon (*Lois* VII, 792 d : κατὰ τινα μαντείας φήμην εὐστόχως) et use d'une tournure (οὐκ ἀθεεῖ) largement répandue chez les Grecs depuis HOMÈRE (*Od.* 17, 353).

Les tours négatifs ne relèvent pas de la litote : ils marquent la différence entre le reflet (ἐμφασιν) et la lumière (φῶς), entre la perception partielle (κατὰ μέρη καὶ εἶδη), qui est le lot de la pensée humaine (cf. *supra*, 10, 3), et l'illumination. Le grand mérite néanmoins des pythagoriciens et de Platon est d'avoir trouvé un langage qui n'est pas incapable de montrer les « réalités », un discours qui indique ce que sont

vraiment Dieu, le monde et l'homme. En cela ils se distinguent éminemment à l'intérieur d'une pensée grecque limitée aux noms (*ὀνόματα*) et aux apparences (cf. *Strom.* VI, 17, 151, 2-5). Ils sont, eux et ceux qui les suivent, « les meilleurs des Grecs » (*Strom.* VI, 17, 159, 8).

Il est certain qu'en faisant ainsi l'éloge de Pythagore et de Platon et de leur inspiration, Clément se trouve en harmonie avec la religiosité philosophique qui est un trait caractéristique du moyen platonisme au II^e siècle (voir par exemple LILLA, p. 44, qui rappelle aussi le précédent de Justin). Mais il serait erroné d'assimiler cette « inspiration » des philosophes à celle du gnostique chrétien selon Clément, c'est-à-dire à la venue de l'Esprit Saint dans le croyant ; l'un des principaux textes de Clément sur ce sujet est *Strom.* V, 13, 88, 2 (voir le commentaire) ; il en est d'autres, cependant ; ainsi en *Strom.* VI, 17, 154, 4, le *πνεῦμα αἰσθήσεως*, « l'esprit de perception » dont Dieu a rempli les ouvriers chargés de faire les habits d'Aaron (*Ex.* 28, 3) est compris comme la *φρόνησις*, la pensée (cf. *Strom.* I, 4, 26-27, où cet « esprit » se distingue de la « perception divine » de *Prov.* 2, 7). On ne peut apprécier exactement cette interprétation qu'en tenant compte de l'ensemble du contexte (*Strom.* VI, 17, 153-161) : il s'agit de montrer que la philosophie est un don de Dieu et que cette philosophie est une préparation à la connaissance. La *φρόνησις*, multiple et variée, change de forme selon les êtres qui y participent (155, 3), et l'« esprit » au sens propre et pleinier est celui du « croyant » (155, 4), alors qu'on trouve la capacité de penser même chez « le serpent », qui est *φρόνιμος* (*Gen.* 3, 1), et chez les méchants (155, 1). Si les idées des « hommes les meilleurs » leur viennent « par inspiration divine », *κατὰ ἐπιπνοίαν θεῶν* (ce doit être le cas des pythagoriciens et de Platon), parce que le don de Dieu est utile à ceux qui sont prêts à faire sa volonté (157, 3), cette « inspiration » (cf. 161, 3) emprunte le détour des « services » accomplis par des « ministres » particuliers (157, 4), dans un vaste plan providentiel d'éducation qui utilise l'autorité des anges des nations (cf. *Deut.* 32, 8) et des cités (157, 5 ; cf. 161, 2).

C'est ainsi que la philosophie est le don de la providence « aux meilleurs des Grecs » (159, 8) et que la Loi a été dispensée aux Juifs, avant la « Parousie » ; mais à partir de celle-ci l'appel est « universel », « grâce à l'enseignement qui vient de la foi » (159, 9 ; cf. 161, 6 : Dieu est, d'après *I Tim.* 4, 10, « sauveur de tous les hommes, mais surtout des croyants »).

Ce développement très riche réclamerait une étude détaillée, mais ces brèves indications montrent que pour Clément il y a au moins une différence de degré — d'être et de temps — entre la réflexion des philosophes grecs, si heureusement inspirés soient-ils dans l'usage du don providentiel de la pensée fait à tous les hommes, et la connaissance spirituelle du croyant.

29, 5. La comparaison peut être rapprochée de celle de *Strom.* VI, 17, 149, 2 : « De même que l'art réussit à transformer en feu la lumière du soleil au moyen d'un instrument de verre rempli d'eau, ainsi la philosophie a reçu de l'Écriture divine la source de feu pour avoir quelques clartés. » Le vers, repéré par C. G. COBET (*Novae lectiones*, Leyde 1858, p. 343), est emprunté à un auteur comique inconnu. KOCK (p. 483) suppose que Clément l'introduit en adaptant un autre vers, et le restitue partiellement : ... εἴουκεν, ἢ ἀνάπτουσιν Βροτοί. J. M. EDMONDS, vol. III A, p. 421, ne retient pas cette hypothèse.

Le passage est comparable aussi à *Strom.* I, 18, 89, 2 (TSERMOULAS, p. 44).

29, 6. L'image ébauche une histoire de la révélation. Le « larcin » qu'est la philosophie n'est lumière que dans les ténèbres de l'ignorance ; et cette lumière est divisée entre les hommes, ou réservée à certains peuples (représentés par les maisons) ; la splendeur qui éclate avec la « parousie » au contraire illumine en supprimant l'ignorance et en s'étendant à toute l'humanité (*πᾶσα ἡ νύξ ἐκφατίζεται*).

30, 1-3. Le symbole « ne pas passer par-dessus un joug » est l'un des plus fréquemment cités et il est devenu l'emblème du devoir de justice et d'équité, à partir de l'un des emplois du mot *ζυγός*, désignant le fléau de la balance ; ainsi Démétrius de Byzance, d'après ATHÉNÉE (X, 452) : cela veut dire : « fuir et haïr toute cupidité, rechercher l'égalité et faire le plus grand cas de la justice, sans dépasser celle-ci » (cf. JAMBLIQUE, *Protr.* 21 : la justice donne aux autres vertus leur perfection ; DIOGÈNE LAERCE, VIII, 18 ; ANDROCYDE, selon TRYPHON, *Rhet. gr.* III, 193 Spengel ; PHILOPON, *In Arist. De anima*, p. 116, 31 Hayduck, texte signalé par H. D. SAFPREY, « Une collection méconnue de 'symboles' pythagoriciens », *REG* 80, 1967, p. 199 ; etc.). Clément conserve en même temps le sens de « joug », pour pouvoir

assimiler le symbole à la parole de *Matth.* 11, 29-30. En *Strom.* II, 5, 22, 5, où il identifie le péché avec l'esclavage, il tire de *Matth.* 11, 29 l'expression δ βαρὺς ζυγός pour l'associer à l'image des poètes, δούλειος ζυγός (cf. *ESCHYLE*, *Sept* 75 ; *Perses* 50) ; voir aussi *Protr.* 1, 3, 2 et 12, 121, 1. Ailleurs Clément voit dans ζυγόν un neutre qu'il retrouve dans les ζυγὰ δόλια de *Prov.* 11, 1 : « ' Les balances trompeuses sont une abomination devant Dieu, mais le poids juste a sa faveur '. Aussi Pythagore conseille-t-il de ' ne pas passer par-dessus une balance '. C'est la promesse des hérésies qui est appelée justice trompeuse, et ' la langue des injustes sera détruite, mais la bouche des justes distille la sagesse ' (*Prov.* 10, 31) » (*Strom.* II, 18, 79, 2-3, trad. Mondésert). C'est en *Strom.* II, 20, 123, 2 que Clément exploite le mieux la polysémie du mot ζυγός, qui lui permet de réunir la tension du chant en l'honneur du Seigneur (ζυγός désigne aussi le « joug » de la cithare : voir *Protr.* 1, 1, 2), la mesure du « joug » divin (cf. *Matth.* 11, 29-30), et l'équité de la justice.

30, 2. Dans l'exposé *Περὶ φιλίας* de l'*Éthique* à Eudème (1235 a 22), ARISTOTE cite les vers 539-540 des *Phéniciennes* pour illustrer l'opinion de ceux qui affirment l'inimitié des contraires. Clément introduit les vers en paraphrasant les premiers mots du v. 536 (ισότηρα τιμῶν). PLUTARQUE cite les vers 536-538 avec la leçon μόνιμον en 538 (*De frat. am.* 481 A), et le vers 537 dans les *Propos de table* II, 10, 2, 643 F.

30, 3. ἀπλότητος : le terme est expliqué par *Péd.* I, 5, 12, 4, où est interprété *Matth.* 18, 3 ; le Seigneur « ne désigne pas ici par allégorie la régénération, mais il nous propose comme modèle à imiter la simplicité des enfants (τὴν ἐν παισὶν ἀπλότητα) » (parallèle indiqué par Stählin).

30, 4. L'allusion à *Gal.* 3, 28, jointe au thème de la « création nouvelle » de *II Cor.* 5, 17 et *Gal.* 6, 15, permet de dépasser la perspective de la division maintenue en 25, 3 pour expliquer le plan providentiel, et de renouer avec le développement sur la recherche saine qui exclut l'esprit de querelle (cf. 11, 4-6). Ce passage est à rapprocher de *Protr.* 11, 112, 3 et 114, 3.

30, 5. Cette allusion au *Phèdre* 247 a se retrouve *supra*, 19, 2 et 24, 2, et en *Strom.* VII, 2, 7, 2 (cf. *Strom.* VII, 7, 49, 4, avec seulement la mention du « chœur divin », auquel le gnostique s'unit par le culte et la prière). L'expression

était familière aussi à PHILON (voir *Probus* 13, et les références fournies par M. PETIT, p. 146, n. 1). Il la mettait en relation avec l'initiation aux mystères de la sagesse, toujours généreuse, et insistait sur le repentir des initiés, qui se blâment de leur négligence (δλιγωρία) antérieure (*Probus* 14). La mention des « mystes » chez Clément et de leur enseignement est orientée tout différemment.

Le précepte καρδιαν μὴ ἐσθίειν est un symbole pythagoricien, très souvent cité lui aussi, et couramment interprété comme le conseil de bannir les chagrins (références signalées par A. Delatte, dans son édition commentée de la *Vie de Pythagore* de DIOGÈNE LAERCE, VIII, 18). Cette explication allégorique est fondée sur une métaphore homérique : Clément le rappelle, en faisant allusion à *Iliade* 7, 202 (cf. *II*, 24, 129, et le commentaire d'Eustathe, qui rappelle à propos de ce vers le précepte pythagoricien). Une interprétation philosophique d'autre part faisait du « cœur » un « principe » de l'individu (voir PLUTARQUE, *Propos de table* II, 3, 1, 635 E et n. 7, p. 77 de F. FUHRMANN).

D'après JAMBLIQUE, on y voyait aussi un appel à l'amitié, attitude philosophique : il ne faut pas déchirer l'unité et l'harmonie de l'ensemble (*Protr.* 21) ; pour Clément, ce précepte devait s'associer, dans l'explication symbolique, au rejet des sacrifices sanglants, qu'il mentionne en *Strom.* VII, 6, 32, 5 : les Grecs « répètent que le plus ancien autel de Délos est l'autel saint, le seul dont Pythagore, disent-ils, s'approcha, parce qu'il n'était pas souillé par le meurtre et la mort, et ils refuseront de nous croire, quand nous disons que l'autel vraiment sain est l'âme juste et que le parfum qui s'en élève est la prière pieuse ? » (cf. CICÉRON, *De nat. deor.* III, 36, 88 ; DIOGÈNE LAERCE VIII, 13, citant le témoignage d'Aristote ; JAMBLIQUE, *V.P.* 25, d'après Timée).

Aristote indiquait déjà que les pythagoriciens s'abstenaient de manger le cœur (fr. 194, d'après AULU-GELLE, IV, 11, 12, citant Plutarque). Il est possible, comme le note Clément, que cet interdit ait eu à l'origine quelque rapport avec les rituels de purification dans les cérémonies à mystères. JAMBLIQUE (*V.P.* 138) met les tabous alimentaires des pythagoriciens en relation avec les rites d'initiation (cf. DIOGÈNE LAERCE VIII, 33, citant Alexandre Polyhistor, et PORPHYRE, *De abst.* IV, 16, à propos des cultes d'Eleusis). Plus précisément, on a proposé de rattacher cet interdit aux mystères orphiques (M. TIERNEY « A Pythagorean tabu », *Mélanges É. Boisacq*, t. II, p. 317-321, Bruxelles 1938), en rappelant

que dans le mythe du démembrement de Zagreus, Pallas préserve le cœur du dieu (voir Clément, *Protr.* II, 18, 1 et 22, 4 ; FIRMICUS MATERNUS, *De errore...* VI, 1-5).

Le précepte, en fait, est suffisamment éclairé par le pythagorisme lui-même, qui considère le cœur comme « principe de la naissance » (PLUTARQUE, *Sympos.* II, 3, 1, 635 E-F ; voir M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, p. 191-194, et p. 214, n. 107).

βαρυθυμιας : cette correction de Stählin est préférable à la leçon de L. (βαθυμιας), dont le sens contredit le contexte (au pluriel, βαθυμιαί désigne même des « amusements »).

La remarque sur les « événements indépendants de la volonté (ἀβουλήτως) » est à rapprocher de l'exposé sur le malheur, sur la faute involontaire, qui n'est pas imputée par le Seigneur, en *Strom.* II, 15, 64-66.

31, 1-2. Le thème des « deux voies », christianisé ici par Clément à la suite de l'*Épître de Barnabé* (18-20) et hellénisé par l'assimilation à la fable de Prodicos rapportée par XÉNOPHON (*Mémorables* II, 1, 21-34 ; pour la bibliographie concernant le thème « Hercules in bivio », voir V. PÖSCHL, *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg 1964, et pour son interprétation chrétienne, M. SIMON, *Hercule et le christianisme*, Paris 1955, p. 67-68 et 111), a son origine en milieu juif. On admet généralement en effet que *Barnabé* reproduit, en guise de conclusion, un manuel de morale circulant dans le christianisme primitif, qui sert aussi de source à d'autres documents, en particulier la *Didaché* (voir l'introduction de P. PRIGENT à l'*Épître de Barnabé*, SC 172, p. 12 s.). Du côté de l'A.T., on peut citer, outre *Ps.* 1, 1 allégué par Clément (cf. *Barnabé*, 10, 10), *Ps.* 1, 3-6 (cf. *Barnabé* 11, 6), ou *Prov.* 4, 18-19 ; mais les attestations de l'enseignement sur les deux voies les plus nombreuses se trouvent dans les textes du Bas-Judaïsme (*Testament de Lévi* 19, 1 ; *Test. Juda* 20, 1 ; *Test. Benjamin* 6, 1 ; *Test. Aser* 1, 5-6 ; pour Qoumran, *I QS* 3, 13 - 4, 26 ; références fournies par P. PRIGENT, p. 18, avec bibliographie).

Du côté du N.T., Clément fait allusion à *Matth.* 7, 13-14 et *Lc* 13, 24 ; sur ce thème, les références néotestamentaires font défaut dans l'*Épître de Barnabé*, et il est évident que Clément est le témoin d'une christianisation plus élaborée de la tradition. Pour l'exégèse de *Matth.* 7, 13 en relation avec *Ps.* 1, 1, on comparera *Strom.* II, 15, 67-68, où Clément ajoute à la signification allégorique des prescriptions alimen-

taires de Moïse proposée par *Barnabé* les enseignements d'autres « sages ».

31, 2. Le *Probus* de PHILON débute par le commentaire du précepte « ne pas cheminer par les grand-routes ». Celui-ci fait partie de la liste de DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 17. Il apparaît aussi chez ÉLIEN, *Var. Hist.* IV, 17, chez PORPHYRE, *V.P.* 42, chez JAMBLIQUE, *Protr.* 21 (cf. *V.P.* 83, 105), qui en donne une longue explication, dans le même sens que les autres citateurs (références et textes fournis par M. PETIT, *Probus*, p. 250). PHILON oppose à ces grand-routes le sentier étroit (ἀτραπός) de la philosophie, ouvert seulement aux purs (*Probus*, 3). Ailleurs cependant la route large et fréquentée est pour lui la « Voie royale » conduisant à la vertu (voir M. PETIT, *Probus*, p. 137, n. 5, et M. ALEXANDRE, *Congr.*, note complémentaire V). De manière analogue, Clément oppose la « voie royale et fréquentée (λεωφόρος) » de la vérité aux chemins risqués et divergents des hérésies en *Strom.* VII, 15, 91, 5.

31, 3. Cet Aristocritos n'est sans doute pas l'historien d'époque hellénistique auteur d'un *Περὶ Μιλήτου*. Le titre de l'ouvrage cité par Clément désigne plutôt un philosophe ou un grammairien, et l'Héracléodoros qu'il réfutait pourrait bien être celui que combattait l'épicurien Philodème, contemporain de Cicéron, dans le *Περὶ ποιημάτων* (JACOBY, *FGH Hist* III B, *Kommentar*, p. 408-409). Ce fragment est un document intéressant sur les relations entre les colonies grecques et les Scythes au IV^e siècle, à l'époque du premier établissement massif des Scythes dans la province appelée à porter leur nom (Scythie mineure). Comme l'a montré V. ILIESCU, (« Le problème des rapports scytho-byzantins du IV^e siècle avant notre ère », *Historia* XX, 1971, p. 172-185), le terme προσόδους ne désigne pas des « revenus » provenant d'une activité économique, mais des tributs versés par les Grecs à Atéas pour que ce dernier épargne leurs intérêts, agricoles essentiellement, comme l'indiquent d'autres témoignages sur les versements en argent acquittés par les villes grecques aux tribus du voisinage ; la nouveauté du document est qu'il présente le point de vue barbare (ILIESCU, p. 174-176). Mais le texte transmis par Clément doit être fautif, car un conflit entre Byzance et les Scythes au temps d'Atéas était impossible, la zone où s'étaient établis les Scythes ne s'étendant vers le sud que jusqu'à Odessos (ILIESCU, p. 180-181).

C'est la ville de Bizone qui correspondait le mieux à la situation indiquée, et le texte original devait comporter les mots Βιζωντιῶν δῆμος (ILIESCU, p. 182-183). Le nom de la cité a sans doute été modifié entre Aristocritos et Clément, la ville de Bizone ayant été détruite par un séisme vers le milieu du premier siècle av. J.-C., et son activité n'ayant repris qu'au milieu du II^e siècle de notre ère (ILIESCU, p. 183). Quant à la forme Ἀτολας, c'est une transcription fautive pour Ἀτολας, nom noté ailleurs (Strabon, Plutarque, etc.) Ἀτέας (ILIESCU, p. 179-180).

31, 4. Euphorion de Chalcis, né en 275, qui vécut surtout à Athènes, a dû composer des poèmes où les jeux sur les mots et sur les mythes produisaient une obscurité digne de certaines œuvres de Callimaque ou du style de Lycophron (cf. Clément, *Strom.* V, 8, 50, 3, commenté par W. SCHMID et O. STÄHLIN, II, 1, p. 150). Le vers cité ici provient sans doute d'un *epyllion*, et Clément l'a probablement trouvé chez Aristocritos.

31, 5. En fait aucune idée de mystère ou d'énigme n'était attachée au Sphinx égyptien. Cela n'apparaît que dans les légendes grecques thébaines (voir le commentaire de GRIFFITHS sur PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 9, 354 B-C).

Dans l'interprétation de Clément, la partie animale du sphinx devient le symbole de la nature inexorable de la justice de Dieu, et la partie humaine celle de la bienveillance. L'union de la crainte et de l'amour dans le sentiment religieux, ou dans la foi, est affirmé en particulier en *Strom.* II, 6, 30, 2 - 31, 1 ; 12, 53, 2-5 et 55, 4-5 (cf. l'apologie de la crainte de Dieu en *Strom.* II, 7-8).

VI

32-40. L'exemple de style symbolique retenu par Clément pour illustrer l'ἐπιβρυφίς pratiquée par l'Écriture avait été abondamment exploité déjà par le judaïsme hellénisé et les rencontres avec Philon vont parfois jusqu'à l'emprunt textuel. La plupart des parallèles entre ce développement et ceux de Philon ont été relevés par Stählin. Pour ne pas surcharger le commentaire, je donnerai simplement les références utiles, sans texte ni traduction. La nouveauté de

l'exposé du cinquième *Stromate*, sa portée christologique, a été mise en valeur par C. MONDÉSERT, qui a fourni aussi une traduction de l'ensemble (*Clément*, p. 172-182). D'autre part, dans l'interprétation cosmologique, Clément reste plus près que Philon des sources grecques. En maints endroits il fait preuve d'originalité, ou transmet des explications dont il est seul témoin (voir MÉHAT, *Kephalaia*, p. 230-241).

32, 1. τῷ γε νοῦν κεκτημένῳ : réminiscence d'un fragment d'EURIPIDE (909) cité en *Strom.* IV, 20, 126, 4 à propos de l'épouse avisée qui fonde le bonheur du mariage non sur la beauté du mari, mais sur la vertu (note de Früchtel).

32, 2. Le nombre sept, pour les enceintes autour de l'ancien temple, n'apparaît pas ailleurs. Le pluriel περιβολοί est employé en *II Macc.* 6, 4. Dans son exposé sur les agrandissements du sanctuaire (temple d'Hérode), JOSÈPHE parle des « enceintes supérieures » et de « l'enceinte inférieure » (*Bell. Jud.* V, 187). PHILON évoque les règles de pureté des enceintes sacrées (*Mos.* II, 231 ; cf. *Abr.* 128), et rappelle que « la mort sans remission est le châtement fixé pour tous les non-juifs qui franchiraient les enceintes intérieures » (*Legat.* 212 : voir la note d'A. PELLETIER, qui renvoie en particulier à la Mishna, *Kelim* 1, 8, sur la gradation en sainteté des diverses parties du Temple). Clément ne revient pas ailleurs sur la signification « chez les Hébreux » de ce trait attribué à l'« ancien temple ». La *Lettre d'Aristée*, 84, parle de « trois enceintes », et décrit le second temple, celui de Zorobabel. Le nombre de sept enceintes ne correspond à aucune des descriptions du Temple contenues dans la Bible (voir A. PARROT, *Le Temple de Jérusalem*, Paris 1962²) ; il a dû être choisi par la tradition juive dont Clément dépend pour sa valeur mystique ; il faut sans doute le mettre en relation avec les cieux divers de l'apocalyptique juive, demeures des anges serviteurs, qui forment la cour céleste précédant le saint des saints, ou le trône de Dieu (cf. *Testament de Lévi* 3 ; *Ascension d'Isaïe* 3 ; 7, 13 s. ; *Enoch slave* 3 s.). Pour le symbolisme de la robe, voir PHILON, *Mos.* II, 118. Le thème de la συνθήκη appartient à Clément. Il exprime l'unité de la création (cf. *infra*, 39, 3).

32, 3. ἐπέχει : il faut conserver la leçon de L, ce verbe ne signifiant pas seulement « retenir, empêcher » (cf. MÉHAT, *Kephalaia*, p. 231), mais aussi « contenir, comporter ». Un

passage de THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Autol.* II, 15), qui a de même une visée herméneutique, est probant à cet égard : ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου (« ces choses contiennent le signe et le type d'un grand mystère »). L'interprétation est proche de celle de Philon : Dieu se manifeste par ses œuvres. PHILON parle souvent des couleurs des tentures, en relation avec les éléments (ainsi *Mos.* II, 88 ; *Congr.* 117 ; *Fug.* 110 ; *Quaest. Ex.* II, 85 : dans ce dernier texte le symbolisme des quatre éléments est limité aux choses sublunaires, la sphère céleste étant faite d'une substance supérieure) ; voir aussi JOSÈPHE, *B.J.* V, 212-213, cf. *A.J.* III, 183). Le cosmos est pour PHILON « le temple universel » qui existait avant le temple saint (*Quaest. Ex.* II, 85) ; il est demeure, palais, tabernacle, temple de Dieu (voir la note de M. ALEXANDRE sur *Congr.* 117 ; il est la « demeure sensible » : *Congr.* 117 ; *Poster.* 5 ; cf. *Plant.* 50 ; *Her.* 75). On pourrait aussi songer à certaines réflexions rabbiniques sur la « Schechinah », la présence de Dieu, qui est partout, et qui peut se révéler même depuis un buisson (*Midrash Rabbah, Numb.* XII, 4, p. 465 de la traduction anglaise, à propos de *Ex.* 25, 22 et 3, 2).

Clément appelle le « voile » καταπέτασμα, avec Aquila (*Ex.* 37, 3), alors que Philon utilise le mot de la Septante, παραπέτασμα (STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 146, n. 3 ; cf. MÉHAT, *Kephalalaia*, p. 232 : l'usage des versions révisées indique souvent chez Clément le recours à des documents chrétiens archaïques ou judaïsants).

La classification des στοιχεῖα est la même que chez PHILON (voir M. ALEXANDRE, note sur *Congr.* 117, p. 188, n. 1), et les couleurs sont énumérées dans le même ordre, celui de *Ex.* 37, 3 (MÉHAT, *Kephalalaia*, p. 232). La couleur sombre de l'air est un trait stoïcien (cf. *Strom.* V, 37, 1 : ζοφερὸς δὲ ὁ ἀήρ). PHILON l'explique en *Quaest. Ex.* II, 85 (= CHRYSIPPE, *SVF* II, fr. 562) : l'air ne possède pas en lui-même de lumière, il est éclairé par une autre lumière (cf. *Opif.* 29, *Leg.* I, 46, *Somn.* I, 145, *Mos.* II, 88, *Spec.* I, 94).

33, 1-2. Cf. PHILON, *Mos.* II, 101 (la terre et l'eau au milieu de l'univers) et II, 105 (l'autel de l'encens, symbole du terrestre, d'où s'élèvent les vapeurs).

33, 2. τὸ μεσαίτατον : rien n'empêche de conserver la leçon τὸ de L.

ἔλλοι δὲ : Clément distingue cette nouvelle interprétation,

platonisante, de celle qu'il doit à PHILON. Ce dernier pourtant ne l'aurait pas désavouée (voir, par exemple, la distinction entre la « Sagesse » qui est la « cour », ἀλή, du seul roi absolu, la « demeure intelligible », et la « demeure sensible » qu'est le monde, en *Congr.* 116-117 ; et surtout *Quaest. Ex.* II, 94 et 106).

33, 3. Le jeu de mots κάλυμμα κάλυμα peut servir d'emblème à la règle de l'arcane chez Clément. Le passage est à rapprocher de PHILON, *Mos.* II, 82 (ΜΕΗΑΤ, *Kephalalaia*, p. 233).

33, 4. Le superlatif μυστικώτατα souligne le passage au symbolisme chrétien. C'est la seule allusion précise à *Jn* 6, 9, chez Clément, en dehors de *Strom.* VI, 11, 94, 2, où le récit évangélique est interprété d'une façon qui éclaire le texte présent : les cinq pains d'orge désignent l'enseignement préparatoire (προπαιδεία) des Juifs, car l'orge mûrit plus rapidement que le froment, et la προπαιδεία des Grecs est représentée par les deux poissons, parce qu'elle est née dans les tempêtes du paganisme. Ces deux commentaires figurent dans le *Codex Laura B 113* (fol. 50^r, avec des omissions, pour *Strom.* V, 6, 33, 4 - 34, 1, et fol. 49^v pour *Strom.* VI, 11, 94, 2-5).

Le nombre cinq, chiffre des sens, est une figure familière à PHILON (*Opif.* 62 : dans la création du monde, l'œuvre du cinquième jour est la production des êtres animés, qui se distinguent précisément par la sensation des êtres inanimés ; *Plant.* 133 : à propos de *Lév.* 19, 25, « la cinquième année, mangez le fruit » ; *Migr.* 201 : par soustraction du groupe des cinq sens, quittant Haran, le pays de la sensation — cf. *Somn.* I, 41-60 — comme Abraham à 75 ans — *Gen.* 12, 4 —, l'homme en progrès ramènera son chiffre à la raison de 70 ; *Migr.* 203-204 : le nombre 5 des sens est le lot de celui qui s'attache au corps et aux réalités extérieures, et qu'on appelle ordinairement Joseph).

33, 5. C'est la seule citation de ce passage du *Théétète*, 155 e, chez Clément. PLATON donne à la comparaison avec les mystères une signification ironique. Elle ouvre l'exposé que fait Socrate de la doctrine des relativistes, qualifiés de κομψότεροι et dont « les mystères » (156 a) vont être présentés, sous la forme de théogonies (voir le commentaire de CORNFORD, p. 48-49). Ces recommandations à demi sarcastiques sont généralement prises au sérieux par le moyen platonisme.

La citation du *Théétète* ne figure pas dans le *Codex Lawra B 113*. Clément emploie l'optatif δύναντο là où le texte de Platon comporte le subjonctif δύνωνται. De telles substitutions ne sont pas rares chez lui (voir SCHAM, p. 118, à propos de *Strom.* I, 8, 42, 1, où dans une relative du même type Clément remplace le subjonctif de Platon par un optatif).

33, 6. Cf. *supra*, 28, 5. PHILON emploie le mot ἡ πεντάς pour désigner les cinq sens (ainsi *Mos.* II, 81 ; *Opif.* 62).

34, 1. Cette phrase fait partie des textes importants pour comprendre la réflexion de Clément sur les voies de la connaissance de Dieu. L'entremise du Logos, ou du Fils, doit être conçue de deux façons, indiquées ici. En tant que Fils, il est le « visage du Père », d'après une interprétation constante chez Clément de *Matth.* 18, 10. On peut citer, avec Stählin, *Pédagogie* I, 7, 57, 2, à propos de la vision de Jacob : « Le Seigneur Dieu était encore sans nom, car il n'était pas encore devenu homme. Et cependant ' Jacob donna à cet endroit le nom de Vision de Dieu car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve ' (*Gen.* 32, 31). La face de Dieu c'est le Logos, par lequel Dieu est mis en lumière et révélé (ὁ φωτίζεται ὁ θεός καὶ γνωρίζεται). Et c'est alors que Jacob reçut le nom d'Israël (*Gen.* 32, 29 ; cf. PHILON, *Abr.* 57, etc.), lorsqu'il vit le Seigneur Dieu » (trad. M. Harl). De même, dans un développement où les dispositions du gnostique sont décrites d'après *Ps.* 23, 3-6, le « visage du Dieu de Jacob » de *Ps.* 23, 6 est identifié avec le Sauveur (*Strom.* VII, 10, 58, 3 ; cf. *Strom.* V, 1, 1). L'exposé le plus riche, et le plus original, où Clément explique de façon détaillée comment et pourquoi une telle vision du Seigneur, c'est-à-dire du Fils ou du Logos, est possible, en partant aussi de *Matth.* 18, 10, mis en rapport avec d'autres textes scripturaires, se trouve dans les *Extraits de Théodote*, 10, 1 - 12, 1. Il faudrait citer l'ensemble du passage (voir la traduction et les notes de F. SAGNARD). Notons simplement l'idée que le Fils lui-même est doué d'un corps, différent des corps d'ici-bas, et accessible à la vue de l'intelligence que donne le Père. Comparé au Père, comme les archanges ou les protectistes en comparaison du Fils, le Fils est un corps mesuré et sensible. C'est en tant que tel qu'il est le visage de Celui qui est sans figure. D'autre part, par son Incarnation, le Fils s'est rendu perceptible aux sens corporels d'ici-bas. Ainsi 34, 1 achève l'explication symbolique esquissée

en 33, 4. Mais cette condescendance appelle en retour de la part de l'homme une ascension, symbolisée par le passage de l'autre côté du voile ; ce revêtement de chair doit provoquer un dépouillement capable de conférer à l'homme lui-même le caractère intelligible de πρόσωπον afin qu'il parvienne à la contemplation « face à face » (*I Cor.* 13, 12). La cohérence profonde de tout cet exposé sur le style symbolique de l'Écriture apparaît ainsi (cf. *infra*, 40, 1). Et ceci montre à quel point la théologie de Clément est elle aussi figurative, plutôt que discursive.

σαρκοφόρος : le terme se trouve déjà chez IGNACE (*Smyrn.* 5, 2), qui l'emploie contre le docétisme. Le verbe σαρκοφορεῖν apparaît dans un passage qui complète la réflexion du *Stromate* V, en insistant sur l'efficacité salutaire de l'Incarnation, qui libère la chair de l'esclavage « porteur de mort » (θανατηφόρος) et le transforme, l'embellit en le revêtant de l'incorruptibilité (*Péd.* III, 1, 2, 2). On le retrouve, dans un développement important pour la doctrine de l'ἀνάπαυσις, en *Strom.* VI, 16, 137, 4, mais cette fois à propos des hommes, à qui Dieu a ordonné le repos du septième jour : « si Dieu est infatigable, impassible et exempt de besoin, nous avons besoin, nous qui portons la chair (οἱ σαρκοφοροῦντες), d'un répit. »

ὁ λόγος — ἰδιώματος : l'expression rappelle, et complète, celle de 7, 8, τὸ ἀπόρητον — γνώρισμα.

34, 2. Les citations de *Gal.* 5, 25 et *II Cor.* 5, 7 servent d'invitations à retrouver la vraie vie, par « l'esprit », en découvrant, au-delà de l'apparence charnelle du Fils incarné, le Logos divin, le « visage du Père ». Ailleurs, ces paroles de Paul sont interprétées dans un sens moral (*Gal.* 5, 25 en *Péd.* III, 12, 95, 2 et *Strom.* IV, 7, 43, 5, et *II Cor.* 5, 7 en *Péd.* III, 2, 12, 3 et *Strom.* IV, 26, 166, 2). Le passage présent peut être rapproché de celui où Clément se fait l'écho d'une tradition selon laquelle le Seigneur en s'incarnant aurait refusé d'être beau pour éviter que l'on négligeât ses paroles et que l'on se privât de leur contenu intelligible (*Strom.* VI, 17, 151, 3).

34, 3. Ceux qui se consacrent au « ministère sacerdotal » sont ceux qui recherchent la gnose. La récompense de leur effort (πονουμένων), qui prend appui sur la distinction entre le sensible et l'intelligible (cf. *infra*, 39, 1), est la contemplation (cf. *infra*, 40, 1).

34. 4. Les quatre colonnes d'Ex. 27, 16 sont le signe des quatre alliances avec Adam, Noé, Abraham et Moïse, indiquées dans les *Eclogae propheticae* : « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (Ps. 18, 2). Les cieux se disent en plusieurs sens, les cieux selon l'espace et la rotation temporelle, et l'activité qui se fait de près, selon l'alliance, des anges protectistes ; car c'est par une présence plus véritable des anges que furent accomplies les alliances avec Adam, Noé, Abraham, Moïse. Mûs par le Seigneur, les anges protectistes agissaient sur les anges proches des prophètes en racontant 'la gloire de Dieu', pour produire les alliances. Et même les actes faits par les anges sur la terre sous l'impulsion des anges protectistes furent faits pour 'la gloire de Dieu'. En outre sont nommés 'cieux' principalement le Seigneur, ensuite les protectistes, après eux les hommes saints avant la Loi, comme les patriarches, puis Moïse et les prophètes, et ensuite les apôtres » (51, 1 - 52, 1 ; ces quatre alliances anciennes se retrouvent chez ΑΦΡΑΑΤΕ, vers 320, en *Démonstr.* 11, 11, chacune étant marquée par un signe : Adam et le fruit de l'arbre de vie, Noé et l'arc-en-ciel, Abraham et la foi et la circoncision, Moïse et l'agneau de la Pâque ; l'exposé d'IRÉNÉE sur l'Évangile tétramorphe, *Haer.* III, 11, 8, parle aussi de quatre alliances, mais la quatrième est celle qui se fait par l'Évangile, et pour les trois premières la version latine diffère substantiellement des témoins grecs du texte d'Irénée, qui semblent avoir été contaminés par la représentation attestée chez Clément, et surtout chez Aphraate : voir S C 210, p. 122-123).

Il est notable que Clément ne retienne ni l'alliance davidique, ni l'alliance sacerdotale, et leur préfère les alliances avec Adam et Noé, c'est-à-dire avec l'humanité dans son ensemble ; chez Philon aussi, la catégorie « alliance davidique » est inexistante, comme dans la plupart des autres écrits de la diaspora juive (voir A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme*, Paris 1963, p. 382) ; quant à l'alliance sacerdotale, si elle n'est pas nommée, elle est omniprésente dans l'œuvre de Clément, à commencer par cet exposé du *Stromate V*, à travers le thème du culte spirituel, comme chez Philon (voir A. JAUBERT, *o.c.*, p. 394-407), mais surtout à travers la figure du Christ, qui assure et parfait le rôle médiateur du grand prêtre.

34. 5. Le passage a été retenu dans la chaîne dite de Nicéphore sur l'Octateuque (voir R. DEVRESSE, « Chaînes exégé-

tiques grecques », dans le *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. I, 1928, 1099 s.). Stählin donne les références précises aux différents manuscrits.

Clément fait allusion au « sceau » en relief sur la lame d'or attachée sur le devant du turban d'Aaron, et qui est défini dans la Septante comme ἀγλασμα κυρίου, où κυρίου remplace le Nom, Yahvé (Ex. 28, 32 dans la Septante ; cf. Ex. 28, 36 dans la Bible hébraïque). PHILON, dans le même contexte, mentionne le tétragramme en Mos. II, 114-115, et rappelle que ce nom ne peut être prononcé et entendu que dans le Temple ; il renvoie à un traité « Sur les nombres » où il avait examiné les vertus de la tétrade (sur le tétragramme, voir aussi JOSÈPHE, *Bell. Jud.* V, 235 et *Antiq.* III, 178 ; ORIGÈNE, *In Ps.* 2, PG 12, 1104 B ; JÉRÔME, *In Ps.* 8, PL 26, 838 A). La *Lettre d'Aristée*, 98, parle des caractères sacrés, en relief sur une lame d'or, le nom de Dieu. PHILON, en *Migr.* 103, évoque seulement le « sceau », « Sainteté au Seigneur » (voir la note de F. H. COLSON dans *Philo*, vol. VI, p. 608-609, coll. Loeb) ; cf. *Qaest. Ex.* 124.

Les transcriptions grecques du tétragramme YHWH étaient diverses (comme l'étaient d'ailleurs les formes du Nom dans la Bible hébraïque : voir L. DELEKAT, « Yáho-Yahwáe und die alttestamentlichen Gottesnamenkorrekturen », in *Tradition und Glaube. Festgabe für K. G. Kuhn*, Göttingen 1971, p. 23-75). Ἰαουε doit résulter de la transcription habituelle de W par ου (voir P. NAUTIN, dans *Hommage à Georges Vajda*, éd. G. NAHON et Ch. TOUATI, Louvain, 1980, p. 77).

La traduction par ὁ ὢν reprend la révélation faite à Moïse : Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (Ex. 3, 14) ; de même PHILON : « Sur le turban se trouve la plaque d'or, sur laquelle sont imprimées les gravures des quatre lettres qui forment, est-il dit, le nom de celui qui est (ὄνομα τοῦ ὄντος), vu que sans l'invocation de Dieu rien de ce qui existe ne peut tenir » (Mos. II, 132).

L'addition καὶ ὁ ἐσόμενος rappelle Is. 41, 4 : ἐγὼ θεὸς πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἰμι. Elle évoque surtout les formules de Apoc. 1, 4.8 ; 4, 8 (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος) ; cf. 16, 5 et 11, 17. Clément a hellénisé l'expression en transposant au futur l'interprétation ontologique que les traducteurs de la Septante avaient déjà imposée à Ex. 3, 14.

Parler du tétragramme, simple description du Nom, était une façon, dans le judaïsme, de ne pas prononcer ou écrire le Nom de Dieu, comme user de ses divers substituts (voir les articles de E. STAUFFER et K. G. KUHN, dans « Dieu »,

traduction française *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel*, Genève 1968, p. 57-66 ; on trouvera un exposé sur les théories des exégètes modernes concernant le sens du nom Yahvé dans l'étude de J. KINYONGO, *Origine et signification du nom divin Yahvé (Ex. 3, 13-15 et 6, 2-8)*, Bonn 1970).

34, 6. Rencontre nouvelle entre les Grecs et l'Écriture. Ailleurs Clément tire des significations allégoriques de l'étymologie du mot θεός. Comme dans le *Cratyle*, 397 d, il le met en rapport avec θεῖν, « courir », en *Protr.* 26, 1 (mais pour dénoncer la divinisation des astres), et *Strom.* IV, 23, 151, 3 : « C'est donc d'une façon mystique que le précepte pythagoricien, 'l'homme aussi doit devenir un', était dit à notre sujet, puisque le Grand-Prêtre lui-même est un, Dieu étant un par la disposition invariable qui le fait 'courir' toujours dans le bien. »

En *Strom.* I, 29, 182, 2, il le rapproche de θεοίς, selon une explication donnée déjà par HÉRODOTE (II, 52), qui la transpose, dans une perspective philosophique, de la répartition ordonnée des biens, à laquelle président les dieux, à l'organisation du monde ; Clément y voit le signe du pouvoir créateur de Dieu, qui met en l'ordre l'univers (à propos de l'« alliance » de *Gen.* 17, 2.4) ; cf. U. TREU, « Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien », *TU* 79, p. 193, et W. DEN BOER, *De Allegorese...*, p. 75 ; il n'est pas nécessaire cependant de corriger θεῖν en θέλειν ou θεῖναι dans le texte de *Strom.* IV, 23, 151, 3.

34, 7. Il faut revenir au texte de L, comme FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 534 (cf. A. ΜΕΗΑΤ, *Kephalalaia*, p. 234), et faire de τῶν παθῶν le complément de κύριος. En conséquence, l'allusion à *Hébr.* 9, 11-12, introduite par l'addition de ἀρχιερεὺς, disparaît, même si ce passage annonce l'interprétation de l'entrée du grand prêtre dans le saint des saints, *infra* 39. Früchtel remarque aussi que le pluriel πάθη ne peut désigner la Passion et signale l'expression de *Strom.* VII, 2, 7, 2 : « mais l'envie ne touche pas le Seigneur, qui a été absolument exempt de passion (τοῦ κυρίου ἀπαθοῦς ἀνάρχως γενομένου). » Comme le montre l'allusion à *Phil.* 2, 9, « au-dessus de tout nom », cette entrée mystique est celle du Christ ; mais il sert de modèle, et de moteur, à l'entrée du croyant dans la « gnose » (cf. *E.T.* 27, 5), comme l'indique l'emploi du futur, εἴσειαι.

34, 8-9. L'interprétation symbolique du chandelier est identique à celle de PHILON (voir *Mos.* II, 102-103 ; cf. *Her.* 221 s., *Qaest. Ex.* 78-79).

35, 1. Clément est le premier à ajouter le chandelier d'or aux figures de la croix repérées par la typologie chrétienne primitive dans l'Ancien Testament (voir J. DANIELOU, *Message évangélique*, p. 221-222). Pour IRÉNÉE, c'était une figure de l'Église portant la lumière du Christ (*Haer.* V, 20, 1).

Les « protoctistes » sont pour Clément les sept archanges supérieurs, intermédiaires des alliances successives qui ont révélé Dieu aux hommes, et qui conduisent l'âme jusqu'à la vision de Dieu (J. DANIELOU, *ibid.* ; cf. *E.T.* 10-12 ; *E.P.* 51, 1 - 52, 1 ; 56, 7, où Clément rapporte une exégèse de *Ps.* 18, 5 donnée par Pantène ; 57, 1). Ce sont les anges les plus proches du Monogène. Le rôle attribué à ces protoctistes a son origine dans les spéculations juives sur les diverses classes d'anges telles qu'elles apparaissent dans les Pseudépigraphe de l'Ancien Testament (voir STRACK-BILLERBECK, III, p. 581-582, à propos de *Éphés.* 1, 21, et p. 805-806, à propos de *Apoc.* 8, 2). Diverses catégories d'anges sont réparties dans les sept cieux (ainsi *Testament de Lévi.* 3). Une classe particulière apparaît, les « Anges du trône », qui sont tantôt 4, tantôt 7. Le *Livre d'Hénoch* par exemple (20, 1 s., dans le texte grec) donne les noms suivants : Uriel, Raphaël, Raguël, Michaël, Sariel, Gabriel, Remiel, et indique la fonction de ces 7 anges saints (cf. *Tob.* 12, 15). Ce sont les protoctistes que Clément reconnaît dans les θρόνοι de *Col.* 1, 16 (*E.P.* 57, 1). Il indique aussi que « pour les anges les archanges sont les grands prêtres, comme le sont les protoctistes pour les archanges » (*E.T.* 27, 3). Et, dans les alliances de Dieu avec les hommes, ils sont mûs directement par le Seigneur (*E.P.* 51, 2 ; cf. *supra*, 34, 4). Ils sont au sommet de la hiérarchie des êtres spirituels, hommes, anges et archanges, et la perfection de leur condition, qui est l'ἀνέκτιστοις, attire à elle les autres catégories au cours de leurs progrès dans la connaissance (*E.P.* 57).

Le nom des protoctistes, désignant chez Clément la classe la plus haute des anges, peut être comparé à l'expression du *Pasteur* d'HERMAS (*Vis.* III, 4, 1 ; *Sim.* V, 5, 3) πρώτοι κτισθέντες : les six anges, amis et conseillers, « à qui le Seigneur a confié toute sa création à développer, à bâtir, à gouverner » (voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 139).

Les textes de Clément concernant les protoctistes dépendent de la même tradition chrétienne, formée dans les milieux influencés par l'apocalyptique juive intertestamentaire ; mais il est aventureux de préciser davantage (l'étude de P. COLLOMP, « Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies pseudo-clémentines », *RPh* 37, 1913, p. 19-46, soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout. Ce sont ces difficultés qu'a tenté d'éclairer BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb*, p. 157-204 ; voir NAUTIN, « La fin des *Stromates* », p. 278-279).

φωταμβολεῖν : ce verbe rare fait partie des nombreux termes techniques (dont la plupart sont tardifs) composés en -βολέω sur les thèmes -βολος et -βολη (voir CHANTRAINE, s.v. βάλω, p. 162).

35, 2. Dans la cinquième vision de Zacharie apparaît précisément un chandelier d'or (*Zach.* 4, 2), différent cependant de celui du Temple. Ses « sept lampes représentent les yeux du Seigneur ; ils inspectent toute la terre » (*Zach.* 4, 10, trad. T.O.B.). De la traduction grecque (ἑπτὰ οὗτοι ὀφθαλμοὶ κυρίου εἰσιν...) il était facile de passer à l'image des « sept yeux du Seigneur » et de les identifier avec les « sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu envoyés sur toute la terre », les yeux de l'agneau de *Apoc.* 5, 6. Quant aux « sept esprits », on les découvrirait dans *Is.* 11, 1-3, bien que le texte parle d'un seul « Esprit du Seigneur », défini comme « esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de piété », « Et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira » (d'après les LXX). Or l'agneau de l'*Apocalypse* et « le rameau issu de la racine de Jessé » d'*Is.* 11, 1 étaient des figures du Christ. Cette association de divers textes scripturaires (cf. aussi *Apoc.* 1, 4), que Clément a dû recevoir de ses prédécesseurs, a donc une portée théologique importante. Elle permet en outre à Clément de rappeler à ses lecteurs ce qu'il entend par les protoctistes. Car c'est d'eux encore qu'il s'agit ici, comme le montre leur relation caractéristique avec le thème du « repos » d'*Is.* 11, 2 dans les *E.P.* 57, 1 (commentant *Ps.* 18, 5, LXX : « Dans le soleil il a établi sa tente »).

Une allusion à *Is.* 11, 2-3 se trouve en *Péd.* III, 12, 87, 4, où apparaissent les dons successifs de la révélation, la Loi, les prophètes, le Christ, et l'« heptade » de l'Esprit (voir K. SCHLÜTZ, « *Isaias* 11, 2 - *Die sieben Gaben des Hl. Geistes* - in der ersten vier Christlichen Jahrhunderten », dans *Alt-*

testamentliche Abhandlungen X, 4, Münster 1932, p. 75-81 ; l'auteur insiste sur la façon dont les spéculations allégoriques et mystiques des Grecs transforment, chez Clément et après lui chez Origène, l'exégèse traditionnelle depuis Justin qui voit en *Is.* 11, 2 une prophétie sur le Christ. Il note aussi que le chandelier de l'*Exode* est assimilé à celui de l'*Apocalypse* 4, 5, où il était facile de retrouver les protoctistes : « sept lampes ardentes brûlaient devant le trône, ce sont les esprits de Dieu » ; cf. *Apoc.* 1, 4 et *Is.* 11, 2-3).

35, 3. Cf. PHILON, *Mos.* II, 104. Une différence importante existe cependant entre les deux passages. L'expression de Philon (ἐφ' ἧς ἄρτοι) est plus proche de *Nombres* 4, 7 (καὶ οἱ ἄρτοι οἱ διὰ παντός ἐπ' αὐτῆς ἔσονται) ; celle de Clément évoque plutôt *Ex.* 25, 30 (cf. 29, 23-24) et insiste sur la παράθεσις des pains, en omettant le sel de *Lév.* 24, 7 (LXX) mentionné par Philon. Comme le montre la suite de l'interprétation (35, 4), il y a là une allusion au pain de l'Eucharistie. Clément explique la table dans un sens cosmique, en *Strom.* VI, 11, 87, 3-4. Il en fait aussi le support d'un symbolisme de la croissance, au moyen du nombre douze, figurant le cycle annuel. L'idée que les « vents du nord » (τὰ βόρεια) soient « les plus nourriciers », qui se trouve chez Philon, est soutenue chez PORPHYRE par le jeu étymologique entre « Borée » et βορά, désignant la nourriture (*Antre des Nymphes* 28).

35, 4. Ailleurs, comme ici, Clément met en relation les offrandes du culte avec l'unité de l'Église. Ainsi en *Strom.* VII, 6, 32, 4 : « C'est à propos de l'Église qu'on parle proprement d'harmonie (σύμψυνοι). Car le sacrifice (ἡ θυσία) de l'Église est la parole des âmes saintes qui monte comme une vapeur (λόγος... ἀναθυμιώμενος). » Il faut surtout rapprocher de cette phrase sur le « rassemblement » des églises le fragment du traité *Contre les judaïsants* de Clément (*Fragmente*, t. III, p. 218, 24 - 219, 11 Stählin) : « Salomon, le fils de David, dans les livres intitulés *Règnes*, avait compris que la construction du temple véritable n'était pas seulement supracéleste et spirituelle, mais qu'elle concernait déjà la chair que devait édifier le fils de David, le Seigneur, à la fois en vue de son propre avènement, là où il avait décidé de consacrer comme une statue vivante, et en vue d'éveiller l'Église par le rassemblement de la foi (εἰς τε τὴν κατὰ σύνοδον πίστεως ἐγειρομένην ἐκκλησίαν) ; Salomon en effet dit en propres termes :

' si vraiment Dieu doit habiter avec les hommes sur la terre ' (*III Rois* 8, 27 [LXX]); or il habite effectivement sur la terre, revêtu de la chair, et il lui advient de faire sa demeure parmi les hommes dans la réunion et l'harmonie des justes (ἐν τῇ κατὰ τοὺς δικαίους συνθέσει τε καὶ ἁρμονίᾳ), lui qui construit et relève le temple saint » (sur ce fragment, voir C. MONDÉSERT, « A propos du signe du Temple. Un texte de Clément d'Alexandrie », *RecSR* 36, 1949, p. 580-584). Suivent les témoignages de *I Pierre* 2, 5 et de *Jn* 2, 19-21. Si l'on ajoute à ce texte les réflexions nombreuses de Clément sur le « pain céleste », et l'exposé des *Extraits de Théodote* 13, 1-5 sur le pain qui est la chair (*Jn* 6, 51) du Fils, le corps de l'Église (*Col.* 1, 24), on percevra toutes les résonances symboliques et théologiques de cette allégorie de *Strom.* V, 6, 35, 3-4.

35, 5. « L'arche est le symbole du monde intelligible » dit PHILON en *Quaest. Ex.* II, 68, l'un des textes où il expose de la façon la plus complète les relations mutuelles des « puissances » de Dieu, et le « monde intelligible » qui en est issu (voir E. R. GOODENOUGH, *By Light Light*, p. 27 s.). Clément cependant introduit ensuite des éléments qui appartiennent plutôt au monde sensible, tout en maintenant l'interprétation qu'on trouve chez Philon (voir GOODENOUGH, *o.c.*, p. 98). Ce symbolisme différent n'était pas étranger non plus au judaïsme, comme en témoigne la littérature rabbinique, qui applique l'allégorie cosmologique au Tabernacle, dont la construction correspond à la création du monde (voir note complémentaire de E. STAROBINSKI-SAFRAN sur *De fuga* 110, p. 282).

35, 6. L'image des Chérubins symbolisant les deux Ourses ne se trouve pas chez PHILON. Mais il accepte de les assimiler aux deux hémisphères, parce qu'ils sont placés face à face, dit-il (κατὰ τὴν ἀντιπρόσωπον θέσει), en *Mos.* II, 98 (selon *Ex.* 25, 19; cf. *Cher.* 25). Et surtout il propose la signification « étymologique » ἐπιγνώσις καὶ ἐπιστήμη πολλή (qui ne se justifie pas en hébreu, même si on suppose que *kerâb* puisse venir de *kābar*, « être grand, nombreux »), en *Mos.* II, 97 (cf. *Quaest. Ex.* II, 62). Il faut rappeler qu'il réunit dans la même interprétation les Chérubins de *Gen.* 3, 24, qui gardent le chemin de l'arbre de vie après l'expulsion d'Adam et Ève, et les Chérubins de l'arche.

35, 7. Le thème des douze ailes des Chérubins figurant les

douze signes du zodiaque n'apparaît pas chez Philon (cf. *infra*, 103, 5).

Le développement 34, 8 - 35, 7 a été retenu dans la chaîne dite de Nicéphore (cf. *supra*, 34, 5).

36, 1. Ce fragment qui illustre le symbolisme cosmique des deux Chérubins et de leurs ailes, produisant ainsi une rencontre entre la « Physique » grecque cachée derrière le voile de la poésie et celle de l'Écriture, appartient au *Pirithoüs*, comme l'indiquent les scholies anciennes au vers 179 des *Oiseaux* d'Aristophane, à propos du mot πῶλος (*Suda*, s.v. πῶλος) : « Pour les anciens le pôle n'était pas comme pour les modernes un point et l'extrémité de l'axe, mais l'enveloppe universelle. Euripide dans *Pirithoüs* : ' et gardant le pôle d'Atlas (καὶ τὸν Ἀτλάντειον φρουρῶν πῶλον) ', car il a sa propre révolution (περικολούμενον) et c'est par lui que tout se meut. » Clément aussi attribuait le *Pirithoüs* à Euripide (voir *Strom.* V, 14, 114, 2). Cette tragédie était probablement de Critias, le parent de Platon, et l'un des Trente; la *Vita Euripidis* (*Scholia in Euripidem* I, p. 3, 2 Schwartz) en effet met la pièce au nombre des œuvres d'Euripide non authentiques et ATHÉNÉE (II, 496 A) introduit deux vers en écrivant : « que l'auteur du *Pirithoüs* soit Critias le tyran ou Euripide » (voir *Tr GF*, I, p. 171 SNELL). D'après les fragments cités par Clément, on a supposé que Critias avait subi l'influence d'Anaxagore (W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, p. 412, qui cite, d'après D.-K., fr. 12, p. 38, l. 12 s., fr. 13, p. 39, l. 16, A 42, p. 16, l. 5; cf. SATYROS, *Vita Euripidis* 37, col. 2, faisant d'Anaxagore le maître d'Euripide; mais voir l'opinion différente de Q. CATAUDELLA, « Sulla 'Teogonia' di Antifane e sui frammenti del 'Pirithos' di Euripide (Crizia) », *Atheneum*, N.S. 10, 1932, p. 259-268; cf. FOSSATI, dans *Dionisio* 13, 1960, p. 104 s.).

Ce sens de πῶλος se trouve par exemple chez ESCHYLE, *Prom.* 430 (οὐράνιον πῶλον νότοις ὀχεῖν, à propos d'Atlas). Chez PLATON, le mot désigne l'« axe » lui-même (*Timée* 40 b; cf. *Cratyle* 405 c). Dans l'*Epinomis* (986 c) il signifie la rotation de chacun des astres. Le dernier vers du fragment du *Pirithoüs*, avec l'allusion à Atlas, les remarques des commentateurs anciens et celles de Clément imposent le sens « ciel » (malgré l'avis contraire de STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 149).

Les deux Ourses, constellations situées au centre de l'hémisphère nord du ciel, pouvaient paraître surveiller celui-ci. Une représentation postérieure, où les deux constel-

lations sont décrites par rapport à l'axe de l'univers, est donnée par ARATOS, *Phénomènes*, v. 26-27 (cf. *Sphaira*, v. 1-4, *Comm. in Aratum rel.*, p. 154 Maass ; voir l'article de W. GUNDEL dans le *Mythol. Lex.* de W. H. ROSCHER, VI, 875, 53).

36, 2. Le nom d'Atlas était communément expliqué dans l'Antiquité comme désignant l'absence (α -privatif) de passivité ($\tau\lambda\acute{\alpha}\nu$), ou de fatigue, et mis en rapport avec la providence qui maintient l'univers. Cette « étymologie » avait été adoptée par les stoïciens et l'on sait par Eustathe que CLÉANTHE tirait même parti de l'épithète homérique d'Atlas, $\delta\lambda\omicron\sigma\phi\epsilon\rho\omicron\nu$, en l'écrivant avec esprit rude, pour lui faire signifier : celui qui se soucie de toutes choses (*SVF* I, p. 124, l. 37 - 125, l. 4). Le nom d'Atlas voulait dire aussi qu'il n'agit pas par contrainte, mais de sa propre volonté (*Etymologicum magnum*). En outre il est glosé dans le *Lexique* d'HÉSYCHIUS par $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma$, « impassible ». Stählin rapproche ce commentaire de la première explication proposée par Clément, mais la suite du texte d'Hésychius est trop peu sûre et son sens trop obscur, comme le note B. SNELL (*TrGF*, I, p. 173), pour qu'on puisse en tirer le moindre éclaircissement. Clément veut dire sans doute que c'est le mouvement de l'enveloppe universelle qui influe sur les autres mouvements, et non le contraire.

Un autre sens de l'« étymologie » engendre le symbole de la sphère des fixes, ou celui de l'éternité, explication jugée préférable, qui met en relation le début du fragment de Critias avec *Timée* 37 d et 38 c (cf. ARISTOTE, *Mét.* 1072 b 29 ; référence indiquée par ΜΕΝΑΤ, *Kephalaia*, p. 235).

36, 3. Clément est le seul témoin de cette explication du nom de l'arche. On a comparé ce jeu phonétique, qui fait passer de $\theta\eta\beta\omega\theta\acute{\alpha}$ au mot grec $\kappa\iota\beta\omega\tau\acute{o}\varsigma$, aux substitutions qui ont pu se produire à l'initiale de certains mots en arabe (H. L. FLEISCHER, *Berichte ü.d. Verhandlungen der König. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 1866, p. 310 = *Kleinere Schriften* I, p. 176).

Le nom transcrit par Clément est en fait d'origine chaldéenne, non hébraïque (STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 149, n. 4 ; d'après F. E. C. DIETRICH, *Abhandlungen f. sem. Wortforschung*, Leipzig 1844, p. 34).

L'appellation de l'arche dans l'A.T. est *thebah*. Quant à la signification proposée ici, elle reste mystérieuse. Elle veut peut-être dire soit que le Dieu unique maîtrise chacun des

points de l'univers, soit qu'un modèle intelligible correspond aux divers éléments du monde.

$\delta\gamma\delta\omicron\alpha\varsigma$: l'Ogdoade fait partie des symboles communs à Clément et aux gnostiques valentiniens (voir LILLA, p. 184-185). C'est le huitième ciel, celui des astres fixes, qui est le lieu de repos des âmes parfaites (cf. *infra*, 106, 3), où elles jouissent de la contemplation pure et ininterrompue (voir *Strom.* VI, 14, 108, 1 ; cf. *Strom.* VII, 10, 57, 5, et, pour les gnostiques, *E.T.* 63, 1). C'est aussi le jour du Seigneur ($\kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\acute{\eta}$, *E.T.* 63, 1, cf. *Strom.* VII, 10, 57, 1), celui de la Résurrection, le huitième, lendemain de sabbat (voir F. SAGNARD, *E.T.*, p. 185, n. 2, et *La gnose valentinienne*, p. 164 et 174-175 ; A. RECHEIS, *Engel, Tod und Seelenreise*, Rome 1958, p. 150-151). C'est donc l'endroit et le temps où l'on voit le lieu supracéleste du *Phédre* (247 c), « le monde intelligible » ($\delta\acute{\iota}\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$). Le rapport étroit entre l'Ogdoade et le ciel des idées est peut-être l'un des sens de l'« étymologie » de $\theta\eta\beta\omega\theta\acute{\alpha}$ auxquels Clément fait allusion. Le second concerne Dieu lui-même : il s'agit sans doute de la relation difficile à saisir qui unit le Dieu unique et sans forme à chacun de tous les êtres et à chaque point de l'univers. Mais Clément diffère l'explication de ces sens. Il réserve cet enseignement à l'étape la plus haute de l'initiation, aux exposés qui devaient suivre les *Stromates*, et dont la plus grande part est perdue (il faut noter que les fragments que sont les *Extraits de Théodote* fournissent des renseignements précis sur l'Ogdoade, et que dans ce contexte Clément devait livrer sa propre doctrine, ce qui contribuerait à prouver que les *Extraits de Théodote* appartiennent à la suite des *Stromates*, dans le sens de l'étude de P. NAUTIN, « La fin des *Stromates* ». Un exposé très complet cependant sur l'Ogdoade, sans allusion à l'arche, il est vrai, est donné en *Strom.* VI, 16, 138-141. Ce texte a été commenté et mis en relation avec les doctrines du gnostique Marcos, d'après IRÉNÉE, I, 14, 7, par DELATTE, *Études*, p. 237-245 et A. DUPONT-SOMMER, *La doctrine gnostique de la lettre 'Waw' d'après une lamelle araméenne inédite*, Paris 1946, p. 40-50 ; cf. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 366, 378).

Le thème du « repos » en revanche est retenu, car il a déjà été esquissé à propos des protoctistes (cf. *supra*, 35, 2). Il ne serait peut-être pas arbitraire de songer à l'interprétation suivante : de même que les « sept esprits » reposent sur le « rameau » (cf. *Is.* 11, 1-3), figure du Christ, et avec eux les croyants, de même les Chérubins, du fait de leur place (*Ex.* 25, 19-20 et *Hébr.* 9, 5) par rapport au « propitiatoire »,

qui est signe du Christ (cf. *Rom.* 3, 25), symbolisent ce « repos » de la contemplation qui produit la louange et l'action de grâce (cf. *infra*, 36, 4). « Les esprits glorificateurs » évoquent la proclamation des Séraphins (*Is.* 6, 3 ; cf. *Apoc.* 4, 8), et peut-être aussi *Ps.* 18, 2 (cf. *E.P.* 57, 1, et *Strom.* VI, 16, 141, 6). En tout cas le rôle d'adorateurs perpétuels correspond tout à fait à la signification originelle des Chérubins, « Orants » reçus par les Juifs de la religion de Babylonie (c'est la conclusion de P. DHORME au terme d'une étude philologique et historique du nom des *cherubim* : *Revue Biblique* 35, 1936, p. 328-339).

Pour PHILON l'arche est bien « le symbole du monde intelligible » (*Quaest. Ex.* II, 68) ; malgré l'absence de correspondance stricte, d'autres explications proposées par Clément proviennent sans doute aussi de la tradition philonienne (F. J. DÖLGER, « Die Symbolik der Achtzahl in der sonstigen Literatur des christlichen Altertums », *Antike und Christentum* 4, Munster 1934, p. 175). Mais la mise en rapport de l'arche avec l'Ogdoade n'est pas philonienne : le nombre sacré, mystique et symbolique en théologie chez Philon reste le nombre sept. Une étude très précise des textes et documents chrétiens accordant une valeur importante au nombre huit a montré qu'il faut chercher l'origine de ce symbole dans les premiers cercles judéo-chrétiens hellénisés : le thème transforme des éléments propres à la théologie de la Résurrection dans l'apocalyptique juive tardive, à la lumière de la foi en la résurrection du Christ ; et les faits liturgiques, comme les spéculations gnostiques sur l'Ogdoade, doivent être les résultats de cette prise de conscience historique (R. STAATS, « Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung », *Vig. Christ.* 26, 1972, p. 29-52).

Noé est associé au nombre huit (*II Pierre* 2, 5 ; *I Pierre* 3, 20-22 : contexte de baptême et de résurrection ; cf. JUSTIN, *Dial.* 138, 1 ; voir R. STAATS, *art. c.*, p. 38-39). Or l'arche de Noé est souvent assimilée de façon figurative à celle de Moïse. Huit étant le nombre de l'au-delà, du monde de la Résurrection, peut ainsi rejoindre l'arche, le symbole philonien du « monde intelligible ».

36, 4. Le rappel de l'interdiction de *Ex.* 20, 4 fait écho à l'explication du précepte pythagoricien *supra*, 28, 4. L'allégorie est présentée ici comme nécessaire parce que la description biblique contredit les réalités du culte et de l'expérience.

ὅδε πως ἔχον : Clément utilise la troisième catégorie stoïcienne, la « manière d'être ».

Si Philon applique aux Chérubins le symbolisme cosmique, l'allégorie présente n'apparaît pas chez lui. Elle est différente aussi de celle qui fait de ces deux figures le symbole des deux puissances (*δυνάμεις*) suprêmes et premières du Dieu réellement un, l'autorité et la bonté (*Cher.* 27-30).

Λειτουργία : le terme (et les mots de la même famille) est employé par Clément pour définir le rôle des diverses classes d'anges. L'auteur des *Stromates* va même jusqu'à assimiler le culte grec des *δαίμονες* et la croyance en l'existence des anges et de leurs fonctions. Ceux qui ont la science de ce culte et des lieux où il se pratique enseignent qu'il est dû au fait que « certaines âmes ont reçu le pouvoir, en raison de la pureté de leur vie, par un décret de la providence divine, de parcourir l'espace qui fait le tour de la terre pour servir les hommes (εἰς τὴν ἀνθρώπων λειτουργίαν) ». Mais Clément renvoie l'examen de ce sujet à l'exposé « Sur les anges » (*Strom.* VI, 3, 31, 5 - 32, 1). Il faudrait rapprocher ce passage des textes du septième *Stromate* (par exemple 2, 5-6), des *Extraits de Théodote* (10-14) et des *Eclogae propheticæ* (51-52 ; 55 ; 56, 3-57, 5), où sont définies la hiérarchie angélique et ses relations avec le Logos et avec les hommes (voir aussi *infra*, 91, 5).

ἐνέργεια : le verbe ἐνεργεῖν, à l'actif ou au passif, est couramment employé pour désigner l'action de la puissance qui, de proche en proche, par l'intermédiaire du Logos, qui est le plus près du Dieu Père, s'étend jusqu'aux hommes (voir les passages indiqués ci-dessus).

« Les puissances de droite et de gauche » : un fragment arménien (voir *Fragmente*, t. III, p. 229, 1.14-26 Stählin) indique leur rôle lors du jugement ; les anges venus de gauche expulsent les hommes qui persévèrent dans le mal, tandis que les anges de droite entraînent, dans la joie et les actions de grâce, ceux qui ont fait vraiment pénitence. Dans l'angéologie de Clément, ces deux catégories devaient, tout au long de la vie spirituelle des hommes, se partager les punitions purificatrices et les secours salutaires.

Ces « puissances » ont leur origine dans les croyances bibliques, comme l'attestent les paroles de Michée sur l'armée du ciel, présente à la droite et à la gauche du trône de Dieu, en *III Rois* 22, 19 (LXX). L'enseignement rabbinique avait médité sur cette cour divine. Ainsi, à propos de *Matth.* 25, 31 s., STRACK-BILLERBECK (I, p. 981) renvoient au *Midrash*

zu den M' giloth (*Hoheslied*) 1, 9 (90 a), où à la question : Y a-t-il une main gauche là-haut (cf. *Ex.* 15, 6) ? il est répondu que certains des êtres célestes qui jugent avec Dieu (cf. *III Rois* 22, 19) inclinent vers la droite et d'autres vers la gauche, vers l'acquiescement et vers la condamnation (trad. angl., *The Midrash*, t. IX p. 66, Londres 1961³).

Les derniers mots du passage évoquent *Is.* 6, 3 et mettent en relation, par un paradoxe propre aux expressions de la vie mystique, l'ἀνάπαυσις et l'ἀκατάπαυστος θεωρία. La formule est proche du tour désignant la béatitude eschatologique en *Péd.* I, 6, 36, 1 : « Ainsi donc, le lait parfait est une nourriture parfaite et il conduit jusqu'au terme qui n'a pas de fin (εἰς τέλος... τὸ ἀκατάπαυστον). C'est pour cela que ce même lait a été promis avec le miel pour le moment du repos éternel (ἐν τῇ ἀναπαύσει). Et, naturellement, c'est encore du lait que le Seigneur promet aux justes, pour montrer clairement que le Logos est à la fois l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin » (trad. M. Harl).

37, 1. Le symbolisme cosmique de la robe du grand prêtre se trouvait déjà dans le livre de la *Sagesse* (18, 24), et il a été développé par Philon (de même JOSEPHÉ, *Antiq.* III, 184-187). Des traditions diverses avaient dû se constituer en milieu juif, car si l'orientation générale de l'allégorie est la même chez Philon, Josèphe et Clément, des différences les séparent dans le détail.

Si la robe « talaire » dans son ensemble représente le monde, c'est à cause des couleurs qui y paraissent, d'après *Ex.* 28, 5, et qui sont aussi celles du voile du Temple (cf. *supra*, 32, 3). D'autre part, pour aboutir au nombre des sept planètes, l'interprétation que suit Clément prend des libertés avec la description de l'*Exode*, qui ne mentionne nulle part « les cinq pierres ». PHILON lui est plus fidèle quand il fait de l'*ephod* un symbole du ciel à cause des deux émeraudes (cf. *Ex.* 28, 9) qui représentent à la fois le soleil et la lune, et les deux hémisphères célestes (« selon l'opinion de certains », dit-il : *Mos.* II, 122 ; cf. II, 133 ; pour la robe, voir *Mos.* II, 117). En outre le mot ἄθραξ n'apparaît qu'en *Ex.* 28, 18, parmi les pierres du second rang sur le pectoral. Le premier temps de l'allégorie a une autre origine que l'explication donnée *infra*, 38, 3-4, plus respectueuse de la lettre du texte.

Clément ne craint pas de nommer Cronos et Artémis. Philon au contraire repoussait les appellations mytholo-

giques et ne voulait connaître que les noms nouveaux adoptés par les Grecs, à l'imitation des Chaldéens, dès le III^e siècle, qui désignaient les planètes d'après leur aspect physique (F. CUMONT, « Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs », *L'Antiquité Classique*, 4, 1935, p. 31 ; voir PHILON, *Her.* 224, et la note de M. HARL).

Le choix du mot ἄθρακες paraît dicté par les représentations astrales recherchées à travers la description des vêtements du grand prêtre. Il peut s'agir des pierres précieuses comme l'escarboucle, le rubis ou le grenat, mais à l'époque de Clément le mot désigne aussi la houille, plutôt que le charbon de bois comme à l'époque classique (voir CHANTRAINE, *s.v.* ἄθραξ), la houille « terreuse » (cf. la distinction entre ἄθραξ, φλόξ et κωγή faite par PHILON en *Ael.* 86 : « la houille est du feu sous forme d'une substance terreuse » ; cf. GALIEN, t. XI, 626 K. = *SVF* II, p. 140, l. 27 et 29). Cette houille peut, par son origine et par sa couleur, être le signe de Cronos et de Séléné.

Cronos : voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 93-97. PHILOLAOS déjà attribuait à Cronos le caractère froid et humide (voir D.-K., I, p. 305, fr. 14) ; le dieu lui-même était traditionnellement associé à l'humidité et à la pluie (voir l'article « Kronos » de M. POHLENZ, *PW* XI, 2, 1922, c. 1988, qui cite en particulier PLATON, *Cratyle* 402 b, ATHÉNAGORE, 22, NONNOS, VI, 178 et, pour les pythagoriciens, PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 32, ARISTOTE, fr. 196 ; cf. Clément, *Strom.* V, 8, 50, 1). La planète a pour domiciles dans le zodiaque le Capricorne et le Verseau. Cronos est le patron des jardiniers et des porteurs d'eau (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.*, p. 95-96). Selon PROLÉMÉE au contraire (*Tétrab.* I, 4), c'est une planète sèche, parce qu'elle est très loin de la terre... CHRYSIPPE est peut-être un représentant d'une conception analogue quand il fait de Cronos la figure du pouvoir qui sépare, par un tri (ἔκκρισις), l'élément humide (*Scholies* de la *Théogonie* d'Hésiode, v. 459 = *SVF* II, p. 319, 9).

La marche lente de la planète a peut-être fait penser qu'elle était « lourde ». Pour les astrologues elle est « de plomb », et c'est ce métal qu'elle engendre dans la terre (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.*, p. 385). Pour les médecins cependant elle est légère, parce qu'elle est au-dessus des autres (SÉNÈQUE, *Q. nat.* VII, 29).

Le contraste entre Cronos et Séléné, souligné ici par Clément, vient sans doute de ce que les astrologues oppo-

saient diamétralement le domicile diurne de Cronos, en le plaçant dans le Capricorne, au domicile lunaire (voir A. Bouché-LÉCLERCQ, *o.c.*, p. 188).

Si Artémis, assimilée à Séléné, « tranche l'air », c'est par le biais de l'exégèse allégorique du combat des dieux (*Iliade* 20, 67-74), où Artémis est opposée à Héra (Ἥρα), d'après les Scholies du *Venetus B* (sur *Il.* 20, 67, t. IV, p. 234, 5 Dindorf), qui doivent dépendre sur ce point des *Questions homériques* de Porphyre (cf. EUSÈBE, *P.E.* III, 11, 30; voir aussi MACROBE, *Sat.* I, 15-20; VII, 16-27).

PHILON rejette la désignation païenne Artémis pour la lune (*Decal.* 54).

Pour l'aspect sombre de l'air voir *supra*, 32, 3; cf. PHILON, *Abr.* 205 (la lumière, dans les régions sublunaires, est mêlée à un air sombre, ἀέρι ζοφερό).

37, 2. Poursuivant l'explication symbolique des pierres placées sur l'*ephod* et sur le pectoral, sans s'attacher à l'exactitude littérale, Clément attribue aussi une valeur allégorique aux parties du corps que recouvrent ces parties du vêtement.

La valeur de l'épaule (cf. 38, 4), ὤμος, est indiquée par PHILON (*Mos.* II, 130), qui rapproche le nom ἐπιωμῆς de l'expression ἐπ' ὤμοις φέρειν : « L'*ephod* nous exhorte à nous consacrer à tout travail et à le mettre sur nos épaules » (*Quaest. Ex.* II, 108). Quant à la poitrine, en tant que siège du cœur et de l'âme, c'est-à-dire de la partie directrice de celle-ci, d'après les représentations stoïciennes, elle symbolise l'autorité de la raison qui gouverne l'activité créatrice.

Ceux qui sont préposés aux planètes et qui sont désignés par les pierres, sont les anges planétaires, la transposition judéo-chrétienne des divinités astrales, ou de la croyance en l'influence des planètes sur le cours des événements. Un texte de Clément, dont les premiers mots s'inspirent d'Aristobule, peut être comparé au passage présent, sans l'éclairer totalement : « C'est selon le rythme des hebdomades que s'accomplit tout le cycle universel des êtres qui vivent et qui poussent (cf. *Strom.* V, 14, 107, 1). Ils sont sept les chefs premiers-nés (πρωτόγονοι) des anges, qui ont la plus grande puissance (cf. *Tob.* 12, 15); sept aussi, d'après les savants, les astres errants qui mènent à son terme l'administration des choses terrestres : selon les Chaldéens, tout ce qui a trait à la vie mortelle se produit par eux, par voie de sympathie (κατὰ συμπάθειαν), ce qui leur permet de prétendre faire des prédic-

tions sur l'avenir; les Ourses comportent sept étoiles, elles qui président efficacement aux cultures et aux navigations; les changements de forme successifs de la lune se font par phases de sept jours » (*Strom.* VI, 16, 142, 4 - 143, 1). Ce développement montre à quel point, lié aux planètes, le chiffre 7 intervient dans la vie de l'univers. Notre passage en est un exemple analogue.

Il est bien connu que le septénaire symbolisait, dans les spéculations arithmologiques juives inspirées du pythagorisme, l'œuvre de la création, dans la mesure où le « repos » du septième jour marque son achèvement, sa perfection. Au témoignage d'Aristobule et de Philon, on peut ajouter le texte suivant : « Le septénaire (ἑπτὰς) se dit en quelque sorte comme 'vénération' (σεπτὰς), parce que ce monde-ci est celui du septénaire; aussi les Hébreux honorent-ils le nombre sept » (texte cité par DELATTE, *Études*, p. 174, qui renvoie, pour l'étymologie ἑπτὰς-σέβομαι, à NICOMAUQUE, dans les *Theologoumena*, p. 43, 19, à PHILON, *Opif.* 127, à MACROBE, *in Somn. Scip.* I, 6, 45). Clément rappelle cette valeur du septénaire en *Strom.* V, 14, 106, 3. Il va même jusqu'à dire, contre le symbolisme du « repos » en apparence, que « l'hebdomade est ouvrière » (ἐργάτις δὲ ἡ ἑβδομάς), en *Strom.* VI, 16, 138, 5; le 6 et le 7 en effet peuvent se confondre, car si dans la série des chiffres le ζ occupe la septième place, dans la série des lettres il obtient la sixième place (cf. *Strom.* VI, 16, 140, 4 - 141, 2, et DELATTE, *Études*, p. 240-241); en outre, dans l'arithmologie païenne, l'hebdomade, identifiée avec Athéna, reçoit, entre autres épithètes, celle d'ἐργάνη (NICOMAUQUE, dans PHOTIUS, *Bibliothèque* 144 b).

On comprend ainsi que « le travail créateur » puisse être appelé « la première hebdomade ».

Le mot rare ἐπιγενεσιουργός (il n'est pas retenu par LIDDELL-SCOTT, et c'est le seul exemple fourni par LAMPE, comme par le *Thesaurus*) doit signifier « qui accompagne l'œuvre de la création ».

37, 3. Cette interprétation de type chrétien est à rapprocher de l'orientation donnée à l'allégorie *supra*, 35, 4. Les pierres placées à des rangs divers symbolisent la hiérarchie des êtres en progrès vers la perfection.

37, 4. Le nombre des « clochettes » n'est pas précisé en *Ex.* 28, 33-34. Il est déterminé ici par l'explication retenue. Celle-ci utilise une tradition rapportée par Clément en

saient diamétralement le domicile diurne de Cronos, en le plaçant dans le Capricorne, au domicile lunaire (voir A. Bouché-Leclercq, *o.c.*, p. 188).

Si Artémis, assimilée à Séléné, « tranche l'air », c'est par le biais de l'exégèse allégorique du combat des dieux (*Iliade* 20, 67-74), où Artémis est opposée à Héra (*ἠήρ*), d'après les Scholies du *Venetus B* (sur *Il.* 20, 67, t. IV, p. 234, 5 Dindorf), qui doivent dépendre sur ce point des *Questions homériques* de Porphyre (cf. EUSÈBE, *P.E.* III, 11, 30 ; voir aussi MACROBE, *Sat.* I, 15-20 ; VII, 16-27).

PHILON rejette la désignation païenne Artémis pour la lune (*Decal.* 54).

Pour l'aspect sombre de l'air voir *supra*, 32, 3 ; cf. PHILON, *Abr.* 205 (la lumière, dans les régions sublunaires, est mêlée à un air sombre, ἀέρι ζοφερῶ).

37, 2. Poursuivant l'explication symbolique des pierres placées sur l'*ephod* et sur le pectoral, sans s'attacher à l'exactitude littérale, Clément attribue aussi une valeur allégorique aux parties du corps que recouvrent ces parties du vêtement.

La valeur de l'épaule (cf. 38, 4), ὤμος, est indiquée par PHILON (*Mos.* II, 130), qui rapproche le nom ἐπωμίδς de l'expression ἐπ' ὤμοις φέρειν : « L'*ephod* nous exhorte à nous consacrer à tout travail et à le mettre sur nos épaules » (*Quaest. Ex.* II, 108). Quant à la poitrine, en tant que siège du cœur et de l'âme, c'est-à-dire de la partie directrice de celle-ci, d'après les représentations stoïciennes, elle symbolise l'autorité de la raison qui gouverne l'activité créatrice.

Ceux qui sont préposés aux planètes et qui sont désignés par les pierres, sont les anges planétaires, la transposition judéo-chrétienne des divinités astrales, ou de la croyance en l'influence des planètes sur le cours des événements. Un texte de Clément, dont les premiers mots s'inspirent d'Aristobule, peut être comparé au passage présent, sans l'éclairer totalement : « C'est selon le rythme des hebdomades que s'accomplit tout le cycle universel des êtres qui vivent et qui poussent (cf. *Strom.* V, 14, 107, 1). Ils sont sept les chefs premiers-nés (πρωτόγονοι) des anges, qui ont la plus grande puissance (cf. *Tob.* 12, 15) ; sept aussi, d'après les savants, les astres errants qui mènent à son terme l'administration des choses terrestres : selon les Chaldéens, tout ce qui a trait à la vie mortelle se produit par eux, par voie de sympathie (κατὰ συμπάθειαν), ce qui leur permet de prétendre faire des prédic-

tions sur l'avenir ; les Ourses comportent sept étoiles, elles qui président efficacement aux cultures et aux navigations ; les changements de forme successifs de la lune se font par phases de sept jours » (*Strom.* VI, 16, 142, 4 - 143, 1). Ce développement montre à quel point, lié aux planètes, le chiffre 7 intervient dans la vie de l'univers. Notre passage en est un exemple analogue.

Il est bien connu que le septénaire symbolisait, dans les spéculations arithmologiques juives inspirées du pythagorisme, l'œuvre de la création, dans la mesure où le « repos » du septième jour marque son achèvement, sa perfection. Au témoignage d'Aristobule et de Philon, on peut ajouter le texte suivant : « Le septénaire (ἑπτὰς) se dit en quelque sorte comme 'vénération' (σεπτὰς), parce que ce monde-ci est celui du septénaire ; aussi les Hébreux honorent-ils le nombre sept » (texte cité par DELATTE, *Études*, p. 174, qui renvoie, pour l'étymologie ἑπτὰς-σέβομαι, à NICOMACHE, dans les *Theologoumena*, p. 43, 19, à PHILON, *Opif.* 127, à MACROBE, *in Somn. Scip.* I, 6, 45). Clément rappelle cette valeur du septénaire en *Strom.* V, 14, 106, 3. Il va même jusqu'à dire, contre le symbolisme du « repos » en apparence, que « l'hebdomade est ouvrière » (ἐργάτις δὲ ἡ ἑβδομάς), en *Strom.* VI, 16, 138, 5 ; le 6 et le 7 en effet peuvent se confondre, car si dans la série des chiffres le ζ occupe la septième place, dans la série des lettres il obtient la sixième place (cf. *Strom.* VI, 16, 140, 4 - 141, 2, et DELATTE, *Études*, p. 240-241) ; en outre, dans l'arithmologie païenne, l'hebdomade, identifiée avec Athéna, reçoit, entre autres épithètes, celle d'ἐργάνη (NICOMACHE, dans PHOTIUS, *Bibliothèque* 144 b).

On comprend ainsi que « le travail créateur » puisse être appelé « la première hebdomade ».

Le mot rare ἐπιγενεσιουργός (il n'est pas retenu par LIDDELL-SCOTT, et c'est le seul exemple fourni par LAMPE, comme par le *Thesaurus*) doit signifier « qui accompagne l'œuvre de la création ».

37, 3. Cette interprétation de type chrétien est à rapprocher de l'orientation donnée à l'allégorie *supra*, 35, 4. Les pierres placées à des rangs divers symbolisent la hiérarchie des êtres en progrès vers la perfection.

37, 4. Le nombre des « clochettes » n'est pas précisé en *Ex.* 28, 33-34. Il est déterminé ici par l'explication retenue. Celle-ci utilise une tradition rapportée par Clément en

Strom. I, 21, 145, 3, où il fait explicitement allusion à *Is.* 61, 1-2 et *Lc* 4, 19 : « La prédication (du Seigneur) ne devait durer qu'un an, c'est également écrit en ces mots : ' Il m'a envoyé pour prêcher une année de grâce du Seigneur '. Ainsi parlent à la fois le prophète et l'Évangile » (*contra* IRÉNÉE, *Haer.* II, 22, 3-6 ; III, 18, 7 ; voir N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzbourg 1966, p. 81). Ce symbolisme christologique de l'année se retrouve chez HIPPOLYTE : « Une fois ensemble réunis, les douze Apôtres, comme douze mois, ont annoncé l'Année parfaite, le Christ » (*Bénédictions de Moïse*, p. 170 Mariès ; voir DANIELOU, *Message évangélique*, p. 222). Clément l'évoque encore en *Strom.* VI, 16, 140, 2, où il fait très précisément allusion aux promesses d'*Is.* 61, 1-2 : par les sept planètes « se produit la grande année, à la façon du cycle des dons correspondant aux promesses ».

Le nombre 360 a de quoi étonner, car il ne correspond pas à l'année solaire « égyptienne » de 365 jours, ni à l'année lunaire de 355 jours (voir HOZAKOWSKI, p. 28-30). Il procède en fait du souci d'assurer au ministère public du Christ une année intacte de 360 jours, sans l'addition des cinq jours surnuméraires (cf. HÉRODOTE II, 4, à propos de l'année des Égyptiens). Il se rattache peut-être aussi à la division duodécimale du zodiaque en 12 cases et 360 degrés (DANIELOU, *o.c.*, p. 222 ; cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 60, n. 2).

Clément d'autre part, en *Strom.* VI, 16, 140, 2, ne devait pas être indifférent au symbolisme de la « grande année » pythagoricienne.

Selon d'autres traditions, les « clochettes » étaient au nombre de 12 ; ainsi JUSTIN y voit le symbole des douze apôtres « dont la voix a rempli toute la terre de la gloire et de la grâce de Dieu et de son Christ » (*Dial.* 42, 1 ; cf. Marcos, d'après IRÉNÉE, *Haer.* I, 18, 4 (Hv, I, 174, 4) : parmi les occurrences bibliques du nombre 12 figurent les 12 clochettes de la robe talairé du grand prêtre).

κρήσεων καὶ κατηχῶν : ce redoublement est un procédé courant chez Clément (cf. *infra*, 39, 1 ; 83, 1 : σικριτῶν τε καὶ πεηδῶν ; 80, 9 ; *Strom.* II, 15, 71, 1 ; *Péd.* I, 3, 7, 1 ; 6, 41, 2 ; 9, 87, 2 ; *Q.D.S.* 26, 3, p. 177, 13-14 ; voir TENGBLAD, p. 15).

37, 5. Ce titre du Sauveur, « la tête de l'Église » (cf. *Éphés.* 5, 23 ; *Col.* 1, 18), apparaît dans le commentaire allégorique d'une autre coiffure, la couronne d'épines, en *Péd.* II, 8, 73, 3,

symbole paradoxal et complexe de la royauté du Christ. Le même titre illustre la nécessité de la corporité réelle lors de l'Incarnation en *Strom.* III, 17, 103, 3 : « Comment l'économie de l'Église qui nous concernait pouvait-elle, sans le corps, recevoir son accomplissement ? En tant qu'il est lui-même ' la tête de l'Église ', il est venu dans la chair, mais sans beauté ni apparat (ἀμορφος... ἀειδής), pour nous apprendre à regarder vers la nature invisible et sans corps de la cause divine » (Clément joue sur le sens des deux mots grecs, en exploitant une tradition qu'on retrouve en *Strom.* VI, 17, 151, 3-4 et *Protr.* 10, 110, 1 et chez d'autres auteurs ; voir la note de C. MONDÉSERT sur *Protr.* 10, 110, 1).

38, 1. L'autorité absolue est celle de Dieu, à qui le Christ est soumis, celle du Père, comme le montrent les expressions empruntées à *I Cor.* 11, 3, *Rom.* 15, 6, *II Cor.* 11, 31. Pour saisir le progrès d'une phrase à l'autre, il faut distinguer la valeur que l'insigne de la puissance, la coiffure, donne à la tête, symbole du Christ, et le sens de la situation élevée (ἀνατεταμένος, ὑπερ) de l'insigne, qui évoque Dieu.

38, 2-4. Cf. 37, 2. L'épaule est symbole du travail chez PHILON aussi, en relation avec l'interprétation de *l'ephod* (*Mos.* II, 130 ; cf. *Mutat.* 193).

χειρὸς δὲ, οἶμαι, ὄμος ἀρχή : cette remarque justifie l'explication proposée, en faisant participer l'épaule à la force et à l'activité du bras ; elle est éclairée par un passage de SIMPLICIUS, où est discutée la conception définissant ce qui est parfait, complet, comme ce qui comporte début, milieu et fin. Un exemple est donné : « Dans le cas du bras (χειρὸς) il y aurait une première partie, par où il est uni au corps total, une extrémité, près des doigts, et un milieu, le coude » (*In Aristotelis de Caelo commentaria*, p. 48, 1-2 Heiberg ; texte signalé par Ph. HOFFMANN).

Clément ne suit pas très exactement la description de *l'Exode* (28, 6-30), puisqu'il fait de *l'ephod* une partie du pectoral, et qu'il paraît distinguer le pectoral et le « rational », alors que περιστῆθιον et λογεῖον désignent une seule et même chose. La forme λογεῖον appartient à la Septante, pour désigner la « poche à oracles ». Clément, comme Philon et Josèphe, écrit λόγιον, et insiste sur la « parole » que traduit l'« oracle » divin (cf. PHILON, *Leg.* III, 119) : il est plus attaché à l'« étymologie » qu'aux règles de consultation des sorts, *l'urim* et le *tummim*, contenus dans le pectoral. D'autre part

chez Philon, comme le note Stählin, ce n'est pas le *λόγιον* mais l'*ephod* qui est symbole du ciel, en *Mos.* II, 122. Cependant Philon écrit ailleurs que le pectoral est « l'imitation figurative des astres qui brillent dans le ciel » (*Somn.* I, 214).

38, 3. Cf. PHILON, *Mos.* II, 122.

38, 4. Cf. PHILON, *Mos.* II, 124 ; *Spec.* I, 87.

La signification des noms de ces pierres précieuses était aussi explorée dans les commentaires rabbiniques (voir par exemple l'article de W. BACHER, « Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatée dans *Exode* XXVII, 17-20. Fragment du midrasch de l'école d'Ismaël sur le *Lévitique* », *Revue des Études Juives*, 29, 1894, p. 79-90).

38, 5. A l'allégorie cosmique succède de nouveau l'exégèse d'inspiration chrétienne. C'est le nombre des douze apôtres qui sert d'amorce à l'interprétation. L'assimilation du grand prêtre et du Christ se dessine de plus en plus nettement.

Les deux interprétations sont liées cependant : Clément adapte aux douze apôtres le symbole du judaïsme hellénistique associant les douze patriarches aux signes du zodiaque (voir J. DANIELOU, « Les douze Apôtres et le Zodiaque », *Vig. Chr.* 13, 1959, p. 21, qui compare le passage à PHILON, *Quaest. Ex.* II, 114).

38, 6 - 40, 2. Ce passage est l'un des textes où Clément joint à l'effort exégétique le souci de susciter le désir de la contemplation mystique. Il ne s'agit pas de rouvrir le débat sur le « mysticisme » de Clément (voir VÖLKER, p. 403-432, qui développe les remarques faites par Fénelon dans son opuscule *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* ; cf. MÉHAT, *Étude*, p. 456-475, qui commente les textes importants). Mais pour expliquer ce développement, on ne peut se dispenser de rendre sensible sa composition, qui fonde théologiquement, par le progrès de l'exégèse, la possibilité de la vision de Dieu et qui mime, par le rythme narratif, l'expérience mystérieuse dont le grand prêtre est l'exemple, pour l'offrir à l'espoir des lecteurs.

Le passage est constitué de deux mouvements complémentaires qui contiennent l'un et l'autre, à l'état latent, un récit : le premier mouvement parcourt une série d'explications allégoriques, qui est aussi un condensé théologique, depuis la transcendance du Seigneur jusqu'à son Incarnation

(38, 6 - 39, 2) ; le second anime la lecture de l'entrée du grand prêtre dans le saint des saints, à partir du *Lévitique* (16, 2. 12-13.23-24) ; c'est la montée jusqu'à la vision « face à face » de *I Cor.* 13, 12, dans une anticipation, réservée au parfait gnostique, de la vision eschatologique (39, 3 - 40, 2).

Le thème de la vision, qui fait la supériorité du Fils et l'excellence du gnostique, inaugure et conclut l'ensemble.

Le passage de la transcendance à la proximité n'est pas explicité. Comme dans tout le chapitre, Clément avance en juxtaposant des éclaircissements successifs. Cette manière d'écrire, soumise en apparence à la diversité des images bibliques, mais habitée en fait par la recherche de l'ordre qui régit à la fois l'être originel, le devenir et le terme final, doit être prise au sérieux. L'un de ses traits, paradoxalement, est d'être économe ; sa nature, en effet, s'apparente à celle du style poétique. Les reprises et les variations construisent, hors de toute conjonction discursive, des relations riches de plus d'un sens. Dans le premier mouvement, la médiation est assurée par le thème de la vision, indissociable de ceux du modèle et de l'image, au moyen d'échos choisis dans plusieurs textes scripturaires, autour de la fonction créatrice du Logos et de sa relation avec Dieu. Le dédoublement originel produit par le regard (38, 7) contient en germe la venue visible selon la chair, tout en esquissant la promesse d'une autre contemplation. Le rapprochement des symboles sert de substitut à un exposé raisonné sur la révélation progressive de Dieu. Cette manifestation s'adresse d'abord au monde entier (39, 2).

Avec ταύτη (39, 3), qui marque la charnière du développement, commence le passage où transparait l'émotion de qui pressent l'expérience de la contemplation mystique, de qui s'ingénie à en communiquer le désir, mais à un petit nombre. L'exégèse, que Clément prend expressément à son compte (39, 4 ἐμοί δοκεῖν), affecte la forme d'un récit initiatique, qui se distingue de la juxtaposition articulée des allégories précédentes en donnant de l'ampleur à l'ascension. Trois paliers explicatifs, parenthèses qui ponctuent la première phrase, désignent tout ce que dépouille, ou ce que dépasse, le grand prêtre ; ils soulignent les premières étapes de la montée, jusqu'à la forte opposition « non plus par l'eau... », mais déjà par le Logos de connaissance » (39, 4). Là prend son essor la seconde phrase, d'un seul élan cette fois, vers le sommet de la contemplation. L'un des procédés qui portent ce mouvement est la répétition de ἐπὶ comme pré-

position et comme préverbe, de manière à faire entrer dans les images de l'ascension celle du revêtement : ἐπενδυσάμενος, après κατ' ἐπανάβασιν, ἐπὶ τὴν... δίοδον, ἐπ' ἄκρον, ἐπὶ μείζον. Le cadre imaginaire qui organise l'ensemble est l'accueil d'un revêtement nouveau, symbole d'une métamorphose exaltante, mais aussi d'un retour aux origines et à l'être authentique.

Cependant, le trait le plus caractéristique de la démarche de Clément dans l'univers de la mystique apparaît ici dans la façon dont les deux parties s'opposent tout en se complétant, au moyen d'une figure, l'allégorie. Dans le premier mouvement, la divinité créatrice du Logos est manifestée et son Incarnation révèle, de manière « directement visible » (39, 2), la puissance qui « a modelé » (38, 7) l'univers. Il a revêtu en effet la forme du monde, et il a montré ainsi la bonté de Dieu lui-même (38, 7). Mais la visibilité sensible du Logos risquerait de ne donner à voir au monde que le monde lui-même si elle n'était pas l'indice d'une autre réalité, le voile qui incite à découvrir la vérité cachée. Pour espérer voir Dieu, pour rejoindre le Fils dans la relation originelle qui l'unit au modèle invisible, dont il est l'image, il faut réduire l'intervalle essentiel qui sépare la proximité sensible de la transcendance de l'ἐπέκεινα (38, 6), et produire une métamorphose complète. L'image du grand prêtre est le pivot de cette transformation. Elle est efficace parce qu'elle est le symbole à la fois du gnostique et du Logos et qu'elle permet de donner pour objet à la vision du croyant parfaitement pur le Père, lui précisément que regarde le Fils d'après Jn 5, 19. Cela n'est possible qu'au prix d'un artifice, celui de l'allégorie : le changement de vêtement est interprété au moyen de la thématique du partage, du discernement ; l'exégèse isole le grand prêtre, à l'écart et au-delà des simples croyants ; et elle doue celui qui aspire à la contemplation du pouvoir de séparer le sensible de l'intelligible. Cette διακρίσις développe un autre aspect du Logos, indiqué par le pectoral, le λογίον, signe du jugement eschatologique (39, 1). Clément allégorise le verbe διακρίνειν par lequel il interprète symboliquement l'un des ornements sacrés du grand prêtre pour parer le gnostique d'un attribut du Logos (39, 4). Il joue ensuite de l'assimilation du gnostique au Logos et les identifie enfin par la dénomination de « fils » (40, 1) dans la contemplation de Dieu πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (I Cor. 13, 12). Il a ainsi recours au procédé qu'il repère ailleurs dans l'Écriture, la polysémie comme instrument et comme clé de l'ἐπιβουλή (voir E.P. 32).

Quand Clément évoque l'expérience mystique, il sait, comme d'autres, user des figures qui éveillent le désir et l'espoir ; mais la singularité de sa parole est qu'elle reste protégée par la discipline de l'arcane, grâce à l'allégorie. Cette occultation fait que son discours mystique parle de l'ineffable, et peut-être de l'interdit, en alliant la plus grande audace à la prudence extrême.

38, 6. Le « Nom » inscrit sur la lame (cf. PHILON, *Mos.* II, 114-115) n'évoque plus seulement, comme en 34, 5, « Celui qui est et qui sera », mais désigne le Seigneur, c'est-à-dire le Fils, en tant qu'il a été intronisé par Dieu après sa résurrection. Le terme important ici est ἡξίωται ; par ce « nom » est indiquée la dignité à laquelle a été élevé le Christ. Ainsi 38, 6 est parfaitement compatible avec 34, 5. Le passage suppose une réflexion approfondie sur les affirmations théologiques de *Éphés.* 1, 21 et *Phil.* 2, 9, que Clément associe étroitement, en les réinterprétant à la lumière de *Ex.* 28, 32 : le Christ n'est pas proclamé comme en *Phil.* 2, 9 Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, mais il reçoit l'appellation figurée par le tétragramme, c'est-à-dire, pour Clément, θεός (cf. 38, 7). D'autre part des reminiscences platoniciennes se mêlent aux expressions pauliniennes, ainsi ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ, pour marquer la transcendance du Seigneur.

Sa supériorité se marque par rapport à « l'intelligible », ou au monde angélique, selon une équivalence constante de Philon à Origène, et suggérée ici par *Éphés.* 1, 21 (voir J. WYZZTES, « The twofold way II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria », *Vig. Christ.* 14, 1960, p. 132-133). La transposition chrétienne de la dialectique platonicienne opérée par Clément implique cette doctrine (voir, à propos de *Strom.* I, 28, 177, 1, J. PÉPIN, « La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie, » dans *Epektasis, Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, p. 381-382, qui cite aussi *Strom.* II, 2, 5, 1-3 et *Strom.* VI, 8, 68, 1). Il faut noter, dans la même perspective, que si le Fils est supérieur à « l'intelligible » ainsi conçu (à la fois idées et êtres angéliques), il ne transcende pas « l'intellect » (cf. *supra*, 16, 1), à la différence du Père, qui, comme le Bien de PLATON (*Rép.* VI, 509 b), est à la fois au-delà de l'être et plus haut que la « connaissance » et la « vérité » (*Rép.* VI, 508 e - 509 a), ainsi que l'indique *Strom.* VII, 1, 2, 2-3 (cf. *infra* 82, 1 ; voir J. WHITTAKER, *Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, *Vig. Christ.* 23, 1969, p. 91-104, qui étudie l'interprétation de *Rép.* 509 b et de la première hypo-

thèse du *Parménide* sur l'Un dans le moyen platonisme, dont Clément est à cet égard un représentant, comme déjà Pan-tène, d'après l'*Ambiguorum Liber* de MAXIME, PG 91, 1085 AB = fr. 48 de Clément, *Fragmente*, t. III, p. 224 Stählin).

L'inscription du Nom est doublement allégorisée, pour désigner l'œuvre salutaire et sensible du Seigneur ; son action l'a fait connaître, a révélé l'aspect qui est en lui directement accessible. C'est d'abord la pédagogie divine manifestée par les commandements inscrits sur les Tables de la Loi. C'est aussi, par métaphore, l'Incarnation.

Ce passage, qui désigne le Christ comme le Nom de Dieu, est à rapprocher des textes du christianisme primitif et de la gnose valentinienne qui identifient le Fils avec le Nom (voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 201-216, en particulier p. 215-216).

38, 7. Le Nom en lui-même, Dieu, qui correspond à la transcendence du Seigneur, est justifié d'une façon qui concilie son œuvre et son être, par sa qualité de Sauveur. Le Père est Sauveur à titre premier, le Fils l'est parce qu'il voit agir le Père (cf. *Strom.* I, 1, 12, 3). Clément résume ici la réponse faite par Jésus aux Juifs qui l'accusaient de se faire l'égal de Dieu (*Jn* 5, 18-30).

Il revient ensuite à des formules pauliniennes pour définir à la fois la nature et l'œuvre du Fils au moyen du thème de la conformité avec le Père introduit grâce à *Jn* 5, 19. Ce choix est en accord avec la conclusion du développement suivant sur la contemplation. Si la génération du Fils est présentée ici, d'après *Col.* 1, 15, comme la formation à l'image du Dieu invisible, ce n'est pas sans rapport avec la création de l'homme à l'image de Dieu (*Gen.* 1, 26), de l'homme qui est appelé à devenir, par la purification et l'assimilation au Christ, « fils et ami » (cf. 40, 1).

En adaptant à son propos des expressions de *Col.* 1, 16.18 pour insister sur la primauté absolue du Fils à l'égard de l'univers et du temps et mettre en relief, par la voix active et le verbe *τετόπωκεν*, qui ne se trouvent pas dans ces versets pauliniens, l'action créatrice du Logos, Clément veut rendre légitime l'imposition du Nom.

39, 1. Le *λόγιον* est interprété comme un autre signe de la divinité du Logos : c'est lui qui parlait par les prophètes de l'Ancien Testament, qui a prêché l'Évangile et qui pro-

clamera le jugement. Cette dernière affirmation s'appuie sans doute aussi sur *Jn* 5, 19-30, en particulier sur *Jn* 5, 22.25.27.30.

39, 2. Cf. 38, 6. *προσεχέστερον* : le thème de la proximité dans l'œuvre salutaire est important chez Clément (voir par exemple *E.P.* 51, 1 ; 56, 7 ; *E.T.* 8, 2 ; 10, 3 ; 24, 2 surtout ; 27, 3 ; 27, 6).

39, 3. L'exégèse de *Lév.* 16, 4.23-24 se substitue à celle d'*Ex.* 28 pour introduire les images du vêtement que l'on ôte et du bain. La tunique sanctifiée est le symbole de l'univers, récapitulant ainsi l'interprétation cosmique de tout le chapitre, et d'un univers lui-même saint, comme le montre la formule qui ponctue le récit de la *Genèse* : *καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν* (*Gen.* 1, 4.8.10.12.18.21.25.31).

Philon interprétait le rite de *Lév.* 16, 4.23-24 en donnant à la robe talaire une valeur moins noble : elle n'est plus alors que « la tunique de l'opinion et de l'imagination » (*Leg.* II, 56 ; cf. *Somn.* I, 216).

La tunique nouvelle était celle que revêtait le grand prêtre le jour des Expiations pour entrer dans le saint des saints, d'après *Lév.* 16, 4, à la place des habits d'apparat décrits en *Ex.* 28 (voir F. SAGNARD, Appendice D aux *E.T.*, p. 222). L'exégèse explique *Lév.* 16, 4 en tirant parti des gestes inverses indiqués en *Lév.* 16, 23-24.

39, 4. *ἀπολούεσθαι* : on peut conserver le texte de L en supposant une rupture de construction. Du tour *ἐμοὶ δοκεῖν ἐμφάνων* on peut tirer en effet l'expression simple *ἐμοὶ δοκεῖ*, qui se construit avec l'infinifit.

40, 1. *τὸ γάνωμα τῆς δόξης* : l'expression fait très précisément allusion à l'éclat du Nom gravé sur la lame d'or, et à la glorification du Christ ressuscité en *Phil.* 2, 9 et *Éphés.* 1, 21 (cf. *supra*, 38, 6), textes auxquels il conviendrait d'ajouter *Matth.* 25, 31. Il faut rapprocher la tournure de la formule *τὸ γάνωμα τῆς θεοσεβείας*, qui désigne dans le développement parallèle des *Exc. e Theod.* 27, 1 le Nom inscrit. Le nom *γάνωμα* est associé pour le sens au verbe *γάνωω*, dérivé de *γάνος*, employé techniquement pour un métal rendu brillant, étamé (voir CHANTRAINE, s.v. *γάνωμα*). La splendeur est donc présente ici (cf. *Scholies* d'Aristophane, *Ach.* 7 ; référence donnée par TSERMOULAS, p. 83).

Dans les *Exc. e Theod.*, le mot est le signe de la piété, du culte rendu à Dieu. Dans le passage présent il manifeste la « gloire », la transfiguration (cf. *Actes* 22, 11 ; *II Cor.* 3, 7.18 ; *Ex.* 34, 29-35 ; *Lc* 9, 30-32). Il témoigne de la métamorphose par laquelle le gnostique est associé à l'exaltation du Christ, dans le rayonnement d'un Nom qui ne peut plus être inscrit ni nommé nulle part (cf. *Éphés* 1, 21). C'est la gloire qui resplendit sur le visage de Moïse et que le peuple ne peut regarder (voir *Strom.* IV, 18, 116, 2 - 117, 1, où l'on trouve le verbe γὰνῶω au passif ; cf. *Strom.* VI, 12, 103, 5 - 104, 1, où est aussi commenté *Ex.* 34, 29).

Ce thème de l'« éclat » est en outre lié à celui de la joie, du rayonnement de l'allégresse. C'est le sens de γάνωμα chez PHILON, qui l'associe constamment, ainsi que le passif du verbe γὰνῶω, au symbolisme de l'ivresse du sage, figure de la perfection où le désir de savoir ne peut être comblé ni rassasié (*Somn.* I, 49 ; cf. *Plant.* 39 ; 170). Le γάνωμα, c'est la boisson sans mélange versée par l'échanson divin, le Logos (*Somn.* II, 249 ; cf. 248 ; *Agr.* 157 ; *Ebr.* 5 ; 62), ou la joie produite par la nourriture de Dieu (*Leg.* III, 173). Cette célébration de la pure jouissance de l'ivresse au moyen des mots de la famille de γάνωμα doit avoir des origines très anciennes dans la religion grecque, comme le suggère l'emploi de γάρος dans les *Bacchantes* d'EURIPIDE (v. 261 et 383 ; voir H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris 1951, p. 27). Elle est adaptée aussi par MAXIME DE TYR à l'effet de la contemplation sur l'âme (*Or.* IX, 6, p. 108, 6 Hobein).

οὐδὲν δὲ σίον... : formule analogue en *Q.D.S.* 4, 3 ; cf. ARISTOPHANE, *Oiseaux* 966 (autres références indiquées par FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 534).

Il est remarquable que cet ample mouvement « mystique » se termine par un retour au texte de l'Écriture, par une relecture toute de méditation. Il ne faudrait pas voir là cependant un geste d'humilité de l'exégète qui s'efface devant la parole sacrée. Celle-ci est reprise comme la preuve tangible du commentaire et de l'espoir qu'il fait naître. Ce rôle de la citation est rendu clair par les *Extraits de Théodote*, où, au contraire, quand cet espoir est accompli, « un redressement par l'Écriture et l'instruction » apparaît inutile désormais à l'égard de l'âme qui « est jugée digne de voir Dieu 'face à face' » (27, 4).

Il convient ici de dire quelques mots du chapitre 27 des *Extraits de Théodote*, où est proposée aussi une exégèse allégorique de l'entrée du grand prêtre dans le saint des saints.

Si elle comporte beaucoup de traits communs avec celle du *Stromate* V, elle obéit dans l'ensemble à un schéma légèrement différent, où l'on reconnaît, transposée, la doctrine concernant l'ascension de l'âme à travers les sept cioux. Les rencontres avec les thèmes de la gnose hétérodoxe ont été mises en lumière, en particulier par LILLA, p. 176-178. Il serait trop long de les énumérer, et de discuter en détail la thèse de Lilla, qui attribue à la source gnostique reproduite par Clément l'exposé du chapitre 27. Il suffit ici de dire que les *Extraits de Théodote* doivent livrer un enseignement plus secret que le *Stromate* V, supposant une connaissance plus précise de l'angélogologie, telle qu'elle est esquissée en *E.T.* 10 s., et *E.P.* 51-57 (cf. *Strom.* IV, 18, 116, 2 ; VII, 3, 13, 1 ; voir DANIELOU, *Les anges et leur mission*, p. 121-124). Il ne serait pas étonnant que dans cette partie plus avancée de la recherche, postérieure à la réfutation des hérétiques à propos de Dieu (voir *Strom.* IV, 1, 2, 2-3), Clément ait emprunté aux gnostiques des figures qui lui semblaient appropriées à ses conceptions ou susceptibles de s'y adapter. De tels emprunts ne manquent pas dans les *Stromates* déjà ; ainsi, pour citer l'exemple le plus marquant, il a adopté en *Strom.* VI, 16, 140, 3 - 141, 7 une bonne part de l'interprétation donnée par le gnostique Marcos de l'épisode du Thabor. Il doit sans doute aussi à sa source le point de départ de son exégèse en *E.T.* 27, 1, qui n'est pas attesté dans la Bible, et qui est le détail suivant : avant d'entrer dans le saint des saints, le grand prêtre déposait la lame d'or près de l'autel des parfums. Le *Lévitique* (16, 4) montre seulement qu'il mettait un autre vêtement que les habits somptueux décrits dans l'*Exode*.

40, 3. Les gestes exemplaires du Seigneur sont repris dans l'ordre inverse, celui de *Lév.* 16, 23-24, après celui de *Lév.* 16, 4 ; la double interprétation (ἄλλως... ἄλλως) distingue et réunit à la fois le Seigneur et le croyant : le Fils se dépouille de sa divinité et revêt une forme sensible en venant en ce monde ; c'est peut-être une réminiscence, atténuée, de *Phil.* 2, 6-7 (cf. *Péd.* III, 1, 2, 2). Le croyant, lui, est délivré de la mort (cf. *Péd.* III, 1, 2, 3) et revêtu de l'incorrupibilité, symbolisée par « la robe sanctifiée », figure de l'« habitation céleste » de *II Cor.* 5, 2 (le verbe ἐπενδύσασθαι apparaît aussi en *II Cor.* 5, 4) ; mais cette transformation est la conséquence salutaire de l'Incarnation, source de la vraie foi ; en outre, le symbolisme baptismal, présent à l'arrière-plan, rétablit l'identification entre le chrétien et le Christ, reconnu comme

Fils lors de son baptême (le bain évoque le baptême, ainsi que l'acte de se dévêtir, de même que l'onction).

40, 4. L'onction assimile au Christ ceux qui la reçoivent, et l'allégorie qui fait d'eux des figures du Christ est ainsi légitimée. Ce passage est à comparer à *Strom.* IV, 25, 158, 1, où Clément commente *Éz.* 44, 9-10 : « Seuls donc sont vraiment prêtres de Dieu ceux dont la vie est pure. C'est pourquoi, de toutes les tribus des circoncis étaient comptées comme les plus saintes celles qui recevaient l'onction pour les grands prêtres, les rois et les prophètes. »

VII

41, 1. La comparaison esquissée par Clément entre les coutumes des Juifs dans le domaine des responsabilités religieuses sacerdotales et royales, comme dans celui de l'ἐπίκρυψις (cf. *infra*, 41, 2), et celles des Égyptiens, confère à ceux-ci un rôle éminent et corrige la critique féroce de leur paganisme menée en d'autres endroits. On reconnaît à ce trait l'influence de représentations grecques sur la vision de Clément (voir aussi *supra*, 19, 3).

Comme l'on se servait depuis longtemps des caractères démotiques pour l'usage courant, les hiéroglyphes étaient devenus peu à peu un secret caché dans le temple. DIODORÉ DE SICILE note ainsi : « tous indistinctement apprennent l'écriture vulgaire ; l'autre que l'on nomme sacrée est connue des prêtres seuls et leur est enseignée sous le secret de père en fils » (III, 3). STRABON (XVII, 1, 29) rapporte que Platon et Eudoxe n'avaient eu à Héliopolis que partiellement communication des connaissances des prêtres (textes cités par DEIBER, p. 34).

En outre le goût de plus en plus accusé pour les cryptogrammes et le rôle magique qu'avaient fini par avoir les hiéroglyphes contribuaient à rendre mystérieuse la religion égyptienne, surtout pour des étrangers.

Quant au roi, dont Clément fait ici l'un des rares initiés à ces secrets, des monuments nombreux enseignent qu'il était le prêtre, le sacrificateur par excellence, fils des dieux, désigné naturellement comme patriarche aux fonctions sacerdotales (DEIBER, p. 36).

Un texte important, parallèle à celui de Clément, est l'exposé de PLUTARQUE sur l'ἐπίκρυψις pratiquée par la religion égyptienne et sur la relation entre les rois et la religion, dans le *De Is. et Os.* 9, 354 B-C : « Un roi choisi parmi les guerriers entrait aussitôt dans la classe des prêtres et avait connaissance de la philosophie qui est cachée, en sa plus grande partie (μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ), dans des mythes et des formules qui montrent d'obscurs reflets de la vérité et la manifestent par transparence (ἀμυδράς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις). » « Les rois d'Égypte... étaient considérés comme des prêtres » (*ibid.* 6, 353 B ; voir HANI, p. 381-382). L'affirmation de Plutarque rencontre celle de PLATON, *Politique* 290 d-e, et les faits égyptiens eux-mêmes (voir J. G. GRIFFITHS, p. 282-283). « C'est là sans doute ce que les Égyptiens veulent nous faire entendre, en érigeant un assez grand nombre de sphinx en avant de leurs temples, comme pour indiquer que la sagesse de leur doctrine sacrée est tout énigmatique (ὡς ἀινυγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἔχουσας) » (PLUTARQUE, *ibid.*, trad. M. Meunier, Paris 1924).

Le passage de Clément est une illustration de la règle édictée *supra*, 20, 1.

βεβήλοις : le mot apparaît avec le même sens dans un vers orphique (fr. 245, 1 Kern) « Je parlerai pour ceux à qui il est permis de m'entendre : profanes ! fermez les portes » (φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίψαστε βέβηλοι).

Ce vers est cité par THÉODORE en *Thérapeutique* I, 86, immédiatement après *Phédon* 67 b (cf. *supra*, 19, 4), et I, 115. Βεβήλοις précise la valeur de τοῖς ἐπιτυχοῦσι. L'emploi du verbe ἀνετίθεντο peut être rapproché de *Gal.* 2, 2, où Paul rappelle qu'il a exposé aux chrétiens de Jérusalem l'Évangile qu'il prêche parmi les païens et qu'il a pris aussi la précaution de le faire, dans un entretien particulier, auprès des personnes les plus considérées (ἀνεθέμην... κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν).

41, 2-3. Cf. PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 34, 364 C-D : « Ils disent que le soleil et la lune font leur parcours non sur des chars mais sur des barques ; ils font entendre par là que leur nourriture et leur origine viennent de l'élément humide. »

J. Gwyn GRIFFITHS dans son commentaire du traité de Plutarque (p. 462-463) indique que les Égyptiens assignaient deux barques au dieu-soleil, le bateau *M' andjet* pour le jour, et le bateau *Mesketet* pour la nuit, et signale une représentation de basse époque (BONNET, *Bilderatlas*, 15) montrant

les deux barques qui se rencontrent au moment où la déesse de l'Ouest, dans la barque nocturne, tend le disque du soleil à la déesse de l'Est qui est dans l'autre bateau. Les voyages des deux bateaux étaient divisés en heures auxquelles présidaient diverses divinités (voir A. PIANHOFF, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, Le Caire 1942). Ce trait explique la remarque de Clément : « le soleil... engendre le temps. » PORPHYRE (cité par EUSÈBE, *P.E.* III, 11, 48) indique aussi que le soleil est parfois représenté sur un crocodile (ou que sa barque est placée sur un crocodile, si on garde le texte des manuscrits). Cela signifierait (voir DEIBER, p. 36 s.) que l'astre sort chaque matin de l'abîme céleste, comme le crocodile des eaux du Nil. C'est cette analogie qui pourrait expliquer aussi l'« autre tradition sacerdotale » mentionnée par Clément. Mais il est plus éclairant de comparer cette brève allusion de Clément à un passage de Plutarque : les mères des crocodiles « portent soixante (œufs) et mettent autant de jours à les faire éclore ; et les crocodiles qui deviennent les plus vieux vivent pendant un même nombre d'années. Or, le nombre soixante est la première unité de mesure pour ceux qui traitent des phénomènes célestes » (*De Is. et Os.* 75, 381 C, trad. Hani, p. 652). Cette harmonie avec le rythme temporel, symbolisée par le nombre soixante, est l'une des raisons qui, selon Plutarque, ont poussé à déifier le crocodile (Hani, *ibid.*). ÉLIEN (*N.A.* 10, 21) parle aussi des rapports du crocodile avec le nombre soixante. JAMBlique réfute ce symbolisme : « Les mêmes absurdités suivront, si l'on fait des nombres comme nous les concevons une application à d'autres objets ; par exemple, de prendre du crocodile le nombre soixante comme propre au soleil » (*De myst.* 5, 8). PLUTARQUE, comme Jamblique, doit songer au système de calcul sexagésimal en usage chez les Chaldéens et qui devait être connu en Égypte, puisque l'inscription de Rosette y fait allusion (Hani, *o.c.*, p. 653-654). Et Clément se réfère sans doute à une explication de ce type.

Il est possible que Chérémon ait été la source commune de Clément et de Porphyre (Fr. BÖRTZLER, *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern*, Diss., Erlangen 1903, p. 40 ; référence donnée par Stählin), pour le reste du passage du moins.

41, 4-42, 1. Cf. PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 32, 363 F : l'horreur des Égyptiens pour la mer vient de ce que le Nil s'y perd. « Aussi écrivent-ils 'haïr' au moyen d'un poisson.

Ainsi à Saïs, dans le vestibule du temple d'Athéna, avaient été gravés un enfant, un vieillard, après celui-ci un faucon, puis un poisson et en tout dernier lieu un hippopotame. Cela voulait dire symboliquement : « O vous qui naissez et vous qui mourez (Dieu hait l'impudence ». L'enfant est en effet symbole de la naissance), le vieillard (de la mort) ; ils expriment Dieu par un faucon, la haine par un poisson, comme nous l'avons dit, à cause de la mer, et l'impudence par un hippopotame ; car on rapporte qu'il a violé sa mère après avoir tué son père. » Cette inscription, que Plutarque situe à Saïs, et non à Thèbes (= Diospolis), se distingue de celle que commente Clément par la figure de l'hippopotame. Le texte de Plutarque comporte δ , leçon qui permet de corriger avec certitude celle de L. C'est au contraire le texte de L qui a servi à reconstituer celui de Plutarque, qui comporte ensuite une lacune (voir GRIFFITHS, p. 422).

L'explication « symbolique » de ces signes donnée par Clément et par Plutarque ne peut en être dérivée à la manière qu'ils indiquent, mais l'écriture ptolémaïque dans sa forme condensée ou « cryptique » pouvait fournir certaines de ces significations. Le mot *bwt* pouvait être écrit avec le signe du poisson seul, alors que celui-ci sert d'ordinaire de déterminatif à ce mot. Mais le sens est « abomination », ou « fruit défendu », et non « haine » (voir GRIFFITHS, p. 423, et HANI, p. 487, n. 155). Le faucon, dessiné sur un perchoir, est courant, à la fois comme idéogramme et comme déterminatif, au sens de « dieu ». Mais pour obtenir l'explication « l'impudence est une abomination pour Dieu », il faudrait intervertir le faucon et le poisson (GRIFFITHS, p. 423). D'autre part, aucun mot écrit avec un hippopotame ne semble signifier « impudence ». Et les deux premiers hiéroglyphes n'ont pas davantage la valeur que la source de Plutarque et celle de Clément veulent leur assigner. Néanmoins, les traits exacts montrent que les documents utilisés par les deux auteurs témoignent d'une certaine connaissance des hiéroglyphes (cf. GRIFFITHS, *ibid.*). La présence du crocodile chez Clément, et le sens qu'il lui donne, restent énigmatiques. Ils s'expliquent peut-être par l'un des aspects de l'animal dans le culte égyptien : à basse époque surtout il n'est pas seulement bénéfique, solaire — lorsqu'il incarne le dieu Soukhos (Sobek) —, mais il est aussi un animal typhonien (associé à Seth), comme l'hippopotame lui-même (voir HANI, p. 654). PLUTARQUE dit que l'hippopotame représente Seth (*De Is. et Os.* 50, 371 B), ce qui est confirmé par des

textes de l'époque ptolémaïque (GRIFFITHS, p. 423 ; cf. HANI, p. 656-658). Ce sont les traits du dieu Seth qui ont amené la source de Plutarque à donner au signe de l'hippopotame le sens d' « impudence » (de même chez Clément pour le crocodile).

42, 2. Voir DEIBER, p. 47-50, qui étudie le symbolisme des yeux et des oreilles dans les monuments religieux égyptiens. G. MICHALIDES (*BIE* 36, 1955, p. 413 s.) explique les oreilles trouvées peintes sur certaines stèles égyptiennes comme le signe que le dieu est attentif à la prière du suppliant et qu'il entend tout (cité par GRIFFITHS, p. 560). Clément a en mémoire le vers d'HOMÈRE : « Soleil, toi qui vois tout et entends tout » (*Il.* 3, 277 ; cf. *Od.* 11, 109 ; 12, 323). Pour les Égyptiens, le soleil et la lune étaient les yeux d'Horus (voir PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 52, 372 B).

42, 3. Le symbolisme du lion, tel qu'il est exposé par PLUTARQUE, est beaucoup plus riche. L'animal est mis en relation à la fois avec le soleil et avec l'inondation du Nil (*Sympos.* IV, 5, 670 B-C ; *De Is. et Os.* 38, 366 A ; voir HANI, p. 609-612).

DEIBER (p. 51) note que le signe 'lion' apparaît dans les mots hiéroglyphiques signifiant la puissance, et dans ceux qui veulent dire « enceindre, entourer, défendre l'approche » (cf. HORAPOLLON, I, 17 ; PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 19).

De la figure complexe du taureau Apis dans le culte égyptien Clément ne retient que son caractère de divinité de la fécondité, en l'adaptant d'ailleurs à des fonctions qui sont plutôt celles du bœuf dans le monde des travaux des champs, souvent dépeints sur les monuments et les tombeaux.

Quant au cheval, il est possible, comme l'indique DEIBER (p. 56), que Clément ait appliqué à ce signe l'évocation de l'animal dans le *Livre de Job* (39, 22.24.25).

Pour le sphinx, voir *supra*, 31, 5.

42, 4. Clément confond le symbolisme de l'homme, tel qu'un Grec pouvait l'énoncer, et la signification du sphinx à face humaine, ou du signe de l'homme qui porte la main à la bouche, dans le groupe de signes qui indique les « choses de l'intelligence et de la parole » (voir DEIBER, p. 55).

43, 1. Clément donne une description plus détaillée de procession égyptienne en *Strom.* VI, 4, 35-37.

DEIBER a montré l'exactitude relative des indications de Clément (p. 57). Les formes des noms de Thot, d'Horus et d'Anubis qu'on trouve sur les monuments renferment ces signes comme déterminatifs. Et parfois l'ibis, le faucon, le chacal expriment seuls les noms de ces divinités (voir aussi DEIBER, p. 58-59, à propos de ces enseignes divines et de leur rôle dans les processions).

43, 2. Le chacal dans la mythologie est « ouvreur de routes du sud » et « ouvreur de routes du nord », par symbolisme, guide et gardien de la route solaire (voir le commentaire de DEIBER, p. 61).

Le faucon doré du soleil, l'oiseau d'Horus, est revêtu des attributs du dieu lui-même, à la fois bienfaisant et néfaste (cf. DEIBER, p. 62 et p. 43).

L'ibis, à basse époque, sert à noter le nom de Toth, le dieu de la Lune. Des traditions grecques expliquent symboliquement cette association, et elles sont peut-être le reflet de traditions populaires égyptiennes (HANI, p. 606-607) ; ainsi le passage de Clément, ici, et la remarque parallèle de PLUTARQUE : « La variété et le mélange de ses plumes noires et blanches offrent une image de la lune en son premier quartier » (*De Is. et Os.* 75, 381 D ; cf. LYDUS, *De mens.* 3, 11). ÉLIEN (*N.A.* 10, 29) note d'autres affinités avec la lune attribuées à l'ibis.

43, 3. Les deux chiens sont aussi les images des tropiques et des solstices d'été et d'hiver. La représentation de deux chacals sur les monuments funéraires a bien ce sens astronomique (voir les explications de DEIBER, p. 61).

Le faucon peut passer pour une représentation du cercle équatorial dans la mesure où le soleil est juste au milieu des deux régions du monde, celle du midi et celle du nord (voir DEIBER, p. 62).

Le dieu Thot, dont l'ibis est le symbole, avait, entre tous, le privilège de trouver l'œil d'Horus et de le rendre à son maître. Il dirige le soleil sur sa route sur l'écliptique (voir DEIBER, p. 62 et p. 60).

PLUTARQUE met d'une autre manière l'ibis en relation avec la géométrie : « L'écartement de ses pieds forme avec son bec un triangle équilatéral » (*De Is. et Os.* 75, 381 D ; cf. *Sympos.* IV, 5, 670 C). Un triangle reposant sur son sommet peut en effet représenter un cœur, et il existe une assonance entre les mots égyptiens *ib*, « cœur » et *hib*, « ibis » (TH. HOPFNER,

Plutarch, *Über Isis und Osiris*, Prague 1940-1941, réimpr. Darmstadt 1967, t. II, p. 274-275 ; cf. GRIFFITHS, p. 559 ; HANI, p. 604-605).

Clément retient le thème de l'écliptique et veut dire que sa découverte a pour conséquence la connaissance des autres cercles célestes (STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 156). Thot, dieu du nombre, de la mesure et du temps, était aussi l'inventeur des sciences (cf. GRIFFITHS, p. 559).

VIII

44, 1. λογιώτατοι : cette correction de Stählin s'appuie sur *Strom.* V, 14, 100, 6. FRÜCHTEL (« Nachträge, p. 534) donne des parallèles : HÉRODOTE, II, 3, 2 ; ORIGÈNE, *C. Cels*, V, 21.29, etc.

ἐζήλωσαν : l'expression reprend celle de *Strom.* II, 1, 1, 2, où Clément annonçait : « nous embrasserons tout ce que réclame l'exposé de ce sujet et nous verrons notamment comment ceux qui ont philosophé d'une manière terre-à-terre sur les paroles des Anciens ont voulu rivaliser avec la manière voilée de la philosophie barbare (τὸ ἐπιεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας... ἐζήλωσαν), ce genre symbolique et énigmatique qui est très utile, ou, pour mieux dire, tout à fait nécessaire à la connaissance de la vérité » (trad. ap. NAUTIN, « La fin des *Stromates* », p. 285). Plus directement, le passage renoue, après l'exposé des exemples égyptiens, avec la formule qui laissait entendre que les Égyptiens ont imité les Juifs, *supra*, 41, 1 (ὀθεν...).

Les « Barbares » ici désignent non les Juifs et les chrétiens, détenteurs de la vraie philosophie, mais ceux qui ne sont pas Grecs (cf. *infra*, 45, 1).

44, 2-4. La source que Clément utilise attribue ce récit à Phérécyde « de Syros ». Or ce dernier (qu'il ne faut pas confondre avec le « théologien » du VI^e siècle que Clément mentionne *infra*, 50, 3), né entre 480 et 477, reste un commentateur de l'épopée et un « généalogiste ». Un tel passage ne correspond pas à ce que l'on sait par ailleurs de son œuvre, et Jacoby le considère comme un fragment incertain (*FGrHist* 174, t. I, p. 102-103).

Un récit analogue, concernant les relations entre Darius et les Scythes, apparaît chez HÉRODOTE (IV, 131-132), mais

avec des différences dans la distribution des rôles entre les personnages et dans la forme même du message, comme dans son interprétation. Cependant le schéma de la double exégèse, selon l'opposition entre le tour affirmatif et le tour négatif, est identique dans les deux versions. Une forme abrégée explique l'expression proverbiale « le mot des Scythes » (MACAIRE, *Cent.* VIII, 22), avec l'interprétation suivante : « même s'il vole à travers les airs comme la flèche, ou s'il s'enfonce dans la terre comme un rat, ou s'il plonge dans l'eau comme une grenouille (le roi des Perses) n'échappera pas (aux Scythes). » Des allusions à ce « message » sont faites par LUCIEN (*Dial. Meret.* 10, 4), THÉMISTUS (*Orat.* II, 31 D), PHOTIUS (*Epist.* 175), etc. (textes signalés par E. L. LEUTSCH, *Paroem. Gr.* II, p. 217 ; cf. p. 673). Il symbolisait l'arrogance. Chez DIOGÈNE LAERCE (I, 101) « le mot des Scythes (τὴν ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσιν) » a pour origine la liberté de parole d'Anacharsis (παρρησιαστής).

L'exemple d'ἐπιεκρυψίς donné ici par Clément s'accorde avec la valeur symbolique qu'il attribue aux hiéroglyphes égyptiens. Il développe en outre le style figuré des messages indiqués *supra*, 31, 3-4.

44, 5. La mention des Scythes devait introduire, dans un développement sur la sagesse des Barbares, la figure d'Anacharsis, douée d'un grand prestige auprès des Grecs. Clément a déjà loué ce sage (*Strom.* I, 15, 72, 1), au point d'en faire un exemple de la supériorité de la « philosophie barbare », qui « va aux actes », sur celle des Grecs, qui se contente des mots (*Strom.* I, 16, 77, 3-4). Par une nouvelle métamorphose, ce personnage, protéiforme parce qu'il est aux confins de deux civilisations, est annexé par le judéo-christianisme. Dès l'époque des sophistes la figure d'Anacharsis paraît avoir été un objet de méditation, à travers le dialogue entre la nature et la culture, d'après les mots qu'on lui prête (voir B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, p. 90 s. ; on trouvera commodément rassemblés dans cet ouvrage les témoignages grecs et latins faisant d'Anacharsis l'un des Sept Sages).

La tradition retenue par Clément intervient à cet endroit parce qu'elle substitue le geste à la parole, comme le message des Scythes était constitué par des objets et comme les textes égyptiens usaient de signes figurant des animaux. PLUTARQUE met en scène l'anecdote pour condamner le bavardage (*De garrulitate* 7, 505 A) : « Voilà pourqu'on vit Ana-

chassis, qui avait dîné chez Solon et faisait la sieste, avec sa main gauche sur sa virilité et sa main droite sur sa bouche : il croyait que la langue a besoin d'un frein plus fort, et il voyait juste, car il ne serait pas facile d'énumérer autant d'hommes perdus par l'incontinence des plaisirs amoureux que de cités et d'empires ruinés par la révélation d'un secret » (trad. J. Dumortier et J. Defradas). Une brève allusion à cette maîtrise prônée par Anacharsis apparaît chez DIOGÈNE LAERCE (I, 104), bien qu'il brille par l'insolence cynique dans cette notice. Le recueil de sentences connu sous le nom de *Gnomologium Vaticanum* (contenu dans *Codex Vaticanus Graecus 743* et publié par L. STERNBACH dans les *Wiener Studien* 9-11, avec commentaire critique) rapporte la tradition dans des termes tout à fait semblables à ceux de Plutarque et conclut comme Clément : « il montrait ainsi qu'il est beaucoup plus important de maîtriser sa langue que le bas-ventre » (N° 136 ; L. Sternbach fournit d'autres références ; son édition a été publiée de nouveau à Berlin en 1963, dans la collection *Texte und Kommentare*). Le même trait est utilisé par THÉODORE (Thérapeutique XII, 45), parmi les exemples de Barbares qui ont fait preuve de vertu et de philosophie. Ce passage est à rapprocher de *Péd.* II, 6, 49-52 et 7, 53.57-59, sur les mauvais usages de la parole (cf. *Strom.* II, 15, 68, 3). Quant au silence, Clément en développe souvent les valeurs diverses (voir R. MORTLEY, « The Theme of Silence in Clement of Alexandria », dans *JThS*, N.S. XXIV, 1973, p. 197-202).

**

45, 1. Ici s'ouvre une section nouvelle (45, 1 - 50, 3) sur l'« occultation » pratiquée par les Grecs. Elle a ceci de particulier que les exemples produits ne se signalent pas à l'attention par la forme des énoncés (la concision des sentences ou des symboles pythagoriciens, les figures ou métaphores poétiques : cf. *supra*, 22-31), mais surtout par les objets qu'ils mettent en jeu, ou qu'ils sont eux-mêmes, et qui sont porteurs de symboles. Le déplacement de l'accent a été provoqué par la notice sur les « énigmes » des Égyptiens.

45, 2. Sous le nom d'Androcyde, médecin contemporain d'Alexandre, ont été placés, peut-être au début du II^e siècle av. J.-C., des écrits d'inspiration pythagoricienne (voir BURKERT, p. 151 s.) et un traité sur les *σύμβολα Πυθαγορικά*,

source principale de la tradition tardive sur les *ἀποδύματα*. La citation du rhéteur TRYPHON (*Rhet. Gr.* III, 193 Spengel) donne une idée assez précise de la méthode d'Androcyde pour qu'on puisse faire dériver de son ouvrage les listes des symboles conservées par DÉMÉTRIUS DE BYZANCE (chez ATHÉNÉE, X, 452), PORPHYRE, *V.P.* 42, DIOGÈNE LAERCE, VIII, 17-18, PSEUDO-PLUTARQUE, *De ed. puer.* 17, 12 D, JAMBLIQUE, *Protr.* 21, Clément, *Strom.* V, 5, 27 s. (voir *supra*), par divers paroemiographes, etc. (voir DELATTE, *Études*, p. 286 ; cf. THESLEFF, II, p. 202, et I, p. 32 et 109). JAMBLIQUE mentionne ce traité d'Androcyde en *V.P.* 145. Comme l'indique le passage présent de Clément, Androcyde devait y comparer les symboles pythagoriciens aux « lettres éphésiennes ». Plutarque, qui fait allusion à ces dernières, a probablement puisé aux mêmes sources que Clément (voir *supra*, 27), sources qui utilisaient le traité d'Androcyde.

Les « lettres éphésiennes » étaient d'antiques formules magiques dont le pays d'origine était Éphèse. « De telles lettres », dit PAUSANIAS (fr. 35 Schwabe), « passent pour avoir été inscrites sur les pieds, la ceinture et le diadème d'Artémis, dans un sens obscur et énigmatique. » Ces caractères gravés sur l'idole d'Artémis, semblent le souvenir lointain des hiéroglyphes hittites inscrits sur les images divines. On devait en avoir fait de petits talismans de toutes formes, qu'on achetait sans doute aux boutiques voisines du *téménos* d'Artémis à Éphèse (CH. PICARD, *Éphèse et Claros*, Paris 1922, p. 443 et p. 131). Clément leur donne une origine barbare, mais seulement à travers des légendes : « Certains, plutôt amateurs de légende, disent que les premiers sages furent chez les Idéens dits Dactyles et leur attribuent l'invention des lettres dites éphésiennes et la découverte des rythmes musicaux : c'est de là que les dactyles, en musique, tiraient leur nom. Or ces Idéens étaient Phrygiens, donc barbares » (*Strom.* I, 15, 73, 1, trad. Caster). Clément ajoute, à propos des inventions des Barbares, dans un exposé où il utilise les traités *Sur les inventions* : « Kelmis et Damnameus, les Dactyles Idéens, trouvèrent les premiers l'usage du fer à Chypre » (*Strom.* I, 16, 75, 4). On reconnaît là un nom qui figure dans les « lettres éphésiennes ». Il est possible que certains des mots qui les composent aient été les noms de ces lutins de la légende à qui on attribuait une sagacité industrielle. C'est dans cette mesure seulement qu'ils seraient « barbares » ; ils devaient en effet être dès le début dépourvus de sens, comme c'est le cas pour beaucoup d'élé-

ments figurant dans les incantations telles qu'elles ont été préservées dans les papyrus magiques. (On confond parfois d'ailleurs, à tort, les « lettres éphésiennes » et les *nomina barbara* figurant dans les formules magiques : ainsi K. WESSELY, *Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen...*, Vienne 1886). Le témoignage de PLUTARQUE va dans le même sens : « Ceux qui ont appris par cœur les noms des Dactyles Idéens s'en servent pour se préserver des maux qu'ils redoutent, en récitant chacun exactement » (*prof. virt.* 15, 85 B). Il compare ailleurs les œuvres de Pindare, d'Euripide et de Ménandre, dont il faut se munir contre les formes dégénérées de la musique et de la poésie, aux « lettres éphésiennes » que les mages prescrivent de prononcer contre les possédés. On usait donc de ces formules comme d'exorcismes. Leur pouvoir merveilleux et illimité est souligné par les paroemiographes (DIOGENIANUS, *Cent.* IV, 78 ; APOSTOLIUS, *Cent.* VIII, 17 ; XI, 29). HÉSYCHIUS, *s.v.*, les qualifie de *ἱερὰ καὶ ἄγια*. Il en donne la même exégèse allégorique qu'Androcyde, cité par Clément. EUSTATHE (sur *Od.* 19, 247, 1864, 17 = t. III, 694, 38 Froben) emprunte à *Lexique* de PAUSANIAS (fr. 35 Schwabe ; cf. *supra*) les détails suivants : Crésus prononça ces « lettres éphésiennes », avec succès, sur le bûcher. D'autre part, lors d'une lutte aux jeux d'Olympie entre un Milésien et un Éphésien, le Milésien ne pouvait combattre parce que l'autre portait à la cheville les « lettres éphésiennes ». Le stratagème découvert et l'objet magique enlevé, l'Éphésien tomba trente fois à la suite. La *Suda*, qui dépend aussi sûrement de Pausanias, rapporte les mêmes histoires (*s.v.*). L'une d'elles était passée en proverbe : « Tu luttas avec les Lettres éphésiennes » (APOSTOLIUS, *Cent.* XI, 29, où est aussi mentionnée l'aventure de Crésus). Le caractère inintelligible des formules en avait fait d'autre part le signe proverbial du langage obscur (EUSTATHE, *ibid.*).

L'usage de ces incantations chez les Grecs semble être très ancien. Il est attesté pour la première fois par l'auteur de la Comédie moyenne, ANAXILAS (cité par ATHÉNÉE, XII, 548 C : « portant sur des morceaux de cuir cousus les belles lettres éphésiennes »). MÉNANDRE (fr. 371 K.) parle des « charmes éphésien » récités lors d'un mariage.

W. H. ROSCHER (*Philologus* 60, 1901, p. 88 s.) et W. SCHULTZ (*Philologus* 68, 1909, p. 210-228) ont étudié les analogies qui existent, abstraction faite des différences d'origine et de nature, entre les « lettres éphésiennes » et les sentences del-

phiques, en mettant en valeur diverses combinaisons possibles de leurs éléments et la signification symbolique des ensembles de lettres ainsi obtenus.

De même qu'on allégorisait les préceptes pythagoriciens dont on avait oublié la fonction originelle, on avait recherché l'« étymologie » de ces « lettres éphésiennes » dénuées de sens en les rapprochant de mots grecs de consonance voisine. C'est ce jeu qui a dû produire les formes Ἄσκιον et Κατάσκιον à partir de ἄσκι κατάσκι (suggestion de KUHNERT, *art.* Ἐφέσια γράμματα, *PW* V, 2, 1905, c. 2772). Δαμναμενεύς avait été sans doute dès son invention une variation fantaisiste sur le radical signifiant « dompter ». Αἴσιος a été mis en rapport avec αἴσιος, « juste, exact », épithète des présages en particulier. Dans le symbolisme cosmique inspirant l'interprétation, le sens de Τετράξ s'imposait de lui-même. Quant à Αἰξ, qui est donné pour un ancien nom de la Terre, le mot reste énigmatique, à moins qu'on ne le rapproche d'une glose d'HÉSYCHIUS : « large pierre » (*s.v.* Αἰξ).

45, 3. L'explication du « symbole » ainsi obtenu suit les mêmes règles que l'exégèse de l'« énigme » des Égyptiens, *supra*, 41, 4 - 42, 1. Tout le passage (45, 2-3) est retenu par C. HOELK, *De acusmatis sive symb. Pyth.* (diss., Kiel 1894), comme le fragment 2 d'Androcyde.

45, 4. Ce fragment du grand grammairien DENYS DE THRACE, disciple d'Aristarque (voir R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, p. 266 s.) a pu appartenir à une Τέχνη ῥητορική et il est peut-être emprunté à un exposé Περὶ ἐμφάσεως de ce traité (M. SCHMIDT, dans *Philologus* 7, 1852, p. 369-370).

Rendre ἐμφάσις par « signification », c'est ne pas choisir. Mais tout autre tour serait trop restreint, compte tenu de la diversité des sens de ce mot. Il conserve en sémantique les traces de son usage, plus ancien, en optique ; là il veut dire « apparition », « image » formée dans un milieu transparent, ou sur une surface réfléchissante (voir CH. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris 1964, *s.v.*). Il peut donc suggérer parfaitement le rapport, inhérent à la « signification », entre un support matériel et le sens qui lui est attaché. Il évoque de même la dualité du signe. C'est en quelque sorte le premier degré de la « signification ». Mais les conditions dans lesquelles le message est construit peuvent produire des effets de sens supplémentaires.

Au second degré, le terme désigne alors diverses tournures qui font dire à un énoncé — dans le cas de la communication verbale — plus qu'il n'exprime immédiatement. Un « reflet », un sens second, se fait jour (cf. M. SCHMIDT, *art. c.*, *ibid.*; STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 158; MARTIN, *Antike Rhetorik*, surtout p. 254-255). L'ἔμφρασις relève de l'art de l'« emphase » dans l'amplification, mais aussi du « sous-entendu » et de l'implicite. Le rhéteur TRYPHON (*Rhet. gr.* III, 199, 17, Spengel) donne comme exemple *Od.* 11, 523 : « lorsque nous descendions dans le cheval » ; la forme verbale « nous descendions » donne une idée de la grandeur du cheval.

Le mot est aussi employé en logique et signifie alors « implication » (ainsi SEXRUS, *H.P.* II, 112, à propos d'un raisonnement hypothétique où le « conséquent » est contenu δυνάμει, « en puissance », dans l'« antécédent ») ; comme élément de vocabulaire épistémologique, il pourrait être traduit par « intuition » ; Sextus, passant en revue les théories diverses sur l'origine de la croyance en l'existence des dieux, écrit : « D'autres prétendent que l'intelligence, qui est pénétrante et prompte à concevoir sa propre nature, est parvenue aussi à l'intuition (εἰς ἔμφρασιν) du tout, et a supposé (ὑπενόησε) quelque puissance supérieurement intelligente, analogue à elle-même, mais de nature divine » (*M.* IX, 23) ; ou encore : « C'est pourquoi Crantor, voulant nous amener à avoir une idée (εἰς ἔμφρασιν... ἔχειν) de ce qu'il disait, usa d'un exemple tout à fait séduisant... » (*M.* XI, 51). Tous ces emplois, dans des registres différents, ont des traits communs qui s'organisent autour du rapport entre un signe (énoncé, proposition logique, pensée) et un sens supplémentaire, que le signe ne comporte qu'à titre d'esquisse, ou dont il ne détient qu'un reflet, ou une forme virtuelle. C'est ce rapport qui fait toute la puissance de signification de l'ἔμφρασις.

Le mot, au pluriel, fait couple avec « significations secrètes » chez JAMBLIQUE, à propos de l'explication des symboles pythagoriciens (*V.P.* 103).

Pour comprendre le fragment de Denys de Thrace, qui n'est qu'une partie d'un exposé général « Sur la signification », il ne faut pas opposer διὰ λέξεως à διὰ συμβόλων comme l'expression directe à celle qui use de l'ἔμφρασις. La parole est capable de « signifier » de façon « emphatique », et l'exemple des préceptes delphiques le montre bien, puisque leur brièveté est susceptible de porter une pluralité de sens (cf. *supra*, 23, 1). C'est à l'intérieur du mode « emphatique » de signification que sont distingués, dans ce passage, les énoncés linguistiques

et les symboles qui n'ont pour support que des objets, que des choses, abstraction faite des mots pour les dire. Clément, dans tout le développement, a tendance pour sa part à retenir ce dernier type de symboles.

« la roue » : le savant Héron d'Alexandrie a décrit de telles roues, placées « à l'entrée des temples des Égyptiens », roues de bronze faites pour être tournées par ceux qui y pénètrent, « parce que le bronze passe pour sanctifier ». De l'eau aux vertus purificatrices jaillit de ces roues. HÉRON décrit ensuite avec précision le mécanisme qui produit ces aspersions d'eau lustrale (*Pneumatica* I, 32). Il expose aussi le fonctionnement d'un autre type de roue de bronze, qui produit un chant d'oiseau (II, 32). PLUTARQUE fait allusion à ces instruments de purification quand il commente la coutume romaine de « tourner sur soi-même pendant l'adoration » (pour des textes parallèles concernant cet usage voir R. FLACELIÈRE, « Sur quelques passages des *Vies* de Plutarque », *REG* 61, 1948, p. 422-425) : « Il se peut aussi, par Zeus, que ce mouvement ait quelque rapport énigmatique avec les roues égyptiennes et signifie, comme elles, qu'il n'y a rien de stable dans les choses humaines et que, de quelque façon que Dieu tourne et déroule notre vie, il faut l'accepter avec satisfaction » (*Numa* 14, 9, 69 F - 70 A ; trad. R. Flacelière). On voit que Clément applique aux « rameaux » la signification attribuée par Plutarque aux « roues ». Il devait trouver dans sa source une interprétation analogue du τροχός. Peut-être Denys de Thrace l'indiquait-il lui-même dans la suite du texte cité par Clément.

45, 5. Le fragment de Denys de Thrace cesse à προσηκουῦσι. Des traces de son exposé subsistent peut-être en 45, 6. Mais les vers orphiques sont introduits ici à titre de confirmation par Clément (cf. M. SCHMIDT, dans *Philologus* 7, 1852, p. 369-370 ; STÄHLIN, *Teppiche* V, p. 158 ; *contra* K. LINKE, *Die Fragmente des Grammatikers Dionysios Thrax*, Berlin-New-York 1977, fr. 52, qui étend le fragment jusqu'à la fin de 45, 6, comme Stählin dans son édition).

Ces vers opposent à la réalité les vœux des mortels, qui souhaiteraient que l'activité de leur vie féconde, symbolisée par les travaux qui ont pour objet les rameaux, soit sanctionnée et protégée par un sort singulier (μὴν αἰσαν) : la réalité, elle, est caractérisée par la répétition cyclique qui exclut à la fois l'arrêt et la singularité individuelle. Μέρος détruit dans l'anonymat d'une « partie » subordonnée à la

circularité du tout le désir d'un « destin » (αἰσα) doué d'un nom et d'un être propre.

Le premier mot, θαλλών, ainsi que l'image du cycle, a servi de lien entre le fragment orphique et la citation de Denys de Thrace. Si on lui donne une valeur symbolique, il est inutile de le corriger en πάντων comme le propose STÄHLIN (*Teppiche* V, p. 158, n. 5), qui suit d'autre part LOBECK (p. 836) en intervertissant ἐπι χθονός et ἐπι φρεσίν corrigé en ἐνι φρεσίν.

45, 6. Voir *supra*, 45, 4. Les corrections de Stählin à la fin du passage sont les plus économiques de toutes celles qui ont été proposées.

46, 1. Voir Introduction, p. 18, n. 3, sur ἐνδειξις.

46, 2. Le propos de DIDYME doit provenir des *Propos de table* auxquels Clément fait allusion en *Strom.* IV, 19, 122, 4, en leur empruntant une liste de femmes qui se sont distinguées dans l'histoire et dans la philosophie (voir aussi *Strom.* I, 14, 61, 1 et 2). M. SCHMIDT (*Didymi Chalcenteri Grammatici Alexandrini Fragmenta*, Leipzig 1854, réimpr. 1964, p. 380 s.) s'est demandé si cet ouvrage était bien celui de l'érudit alexandrin qui vécut dans la seconde moitié du 1^{er} siècle av. J.-C. et au début du 1^{er} siècle de notre ère (la tradition qui accorde à Didyme d'Alexandrie des Σύμμικτα συμποσιακά est bien établie : voir SCHMID-STÄHLIN, 2, 1, p. 434 et p. 502, n. 4 ; R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, p. 279), ou s'il ne fallait y voir un livre de même titre écrit par Didyme, fils d'Héraclide, contemporain de Néron, à la fois grammairien, musicien et pythagoricien (voir L. COHN, *art.* « Didymos », *PW* V, 1, 1903, c. 473 s.) ; mais voir *infra*, 46, 4-5.

C'est probablement du second Didyme que parle Clément en *Strom.* I, 16, 80, 4, en citant son traité de *La philosophie pythagoricienne*.

46, 3. Le jeu sur le double sens de στοιχεῖον, lettre et élément naturel, est fréquent. Les spéculations sur l'alphabet mettent souvent aussi à profit une autre valeur du mot, « signe » du zodiaque (voir F. DORNSEIFF, *Kleine Schriften*, Leipzig 1964, II, p. 240-243 ; l'étude fondamentale sur ce sujet reste l'ouvrage du même auteur, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1922).

La remarque présente de Clément ouvre un exposé, qu'il doit peut-être aussi à Didyme (M. SCHMIDT, *o.c.*), sur l'interprétation des formules utilisées pour l'apprentissage de la lecture et de la prononciation, qui étaient composées de mots bizarres et rares et dont QUINTILIEN a transmis le nom technique : χαλινοί, « freins » de langue, « bâillons » (*inst.* I, 1, 37 ; voir MARROU, *Histoire de l'éducation*, p. 232). Pour les fervents de symbolisme, ils offrent une matière semblable aux « lettres éphésiennes ».

De telles spéculations ne se sont pas développées en milieu grec seulement. Les traditions anciennes, remontant au 11^e siècle de notre ère, remaniées par le *Sepher Yetsira*, « Livre de la Création », montrent qu'en milieu juif aussi on interprétait, dans un sens éthique d'abord, puis mystique, les combinaisons de lettres de l'alphabet hébreu qui avaient pour fin, à l'origine, d'apprendre aux enfants à épeler et à lire (voir A. EPSTEIN, « Recherches sur le Séfer Yeçira », *Revue des études juives*, 28, 1894, p. 95-97 ; cf. G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1968, p. 88 s.).

L'un des traités gnostiques de Nag Hammadi montre aussi cette alliance de la connaissance des lettres et des réflexions théologiques (écrit X, 2 ; voir A. BÖHLIG, « Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi », dans A. BÖHLIG, F. WISSE, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, Wiesbaden 1975, p. 15-17). On sait par ailleurs le goût des gnostiques pour le symbolisme des lettres et pour l'arithmologie.

Les exégèses que mentionne Clément sont d'un genre différent, et sont surtout le fruit de l'érudition alexandrine.

Un texte grec parallèle sur l'interprétation de ces « bâillons », attribué à Porphyre, a été trouvé dans un manuscrit d'Oxford par R. BENTLEY, qui l'a édité dans son *Epistola ad Ioannem Millium* (publiée pour la première fois à Oxford en 1691, en appendice à l'*Historia Chronica* de J. Malalas éditée par J. Mill ; voir *Ioannes Malalas*, dans *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, p. 49, ou l'édition de la correspondance de R. Bentley par A. Dyce, Londres 1836, t. II, p. 303-304). R. Bentley admettait que le fragment fût de Porphyre parce qu'il comporte une exégèse de Clodius de Naples, dont PORPHYRE mentionne un traité dans le *De abstinentia* (I, 13 ; cf. I, 26 ; voir la notice de J. BOUFFARTIGUE sur le livre I, p. 25-30). Cette attribution ne peut être retenue.

46, 4-5. βέδου est en fait un mot phrygien (D. DETSCHEW,

« Βέδου als makedonischer Gott », *Glotta* 16, 1928, p. 280 s., cité par Stählin). Le vers orphique n'est connu que par Clément.

Le prêtre Dion n'est pas mentionné par d'autres auteurs (et ce texte, à la différence du fragment de Néanthe, *infra* 47, n'est pas retenu dans le recueil de A. TRESP, *Die fragmente der Griechischen Kultschriftsteller*, Giessen 1914). La phrase citée ici doit provenir d'un traité sur la *λεροσκοπία*, l'art de la divination par l'examen des victimes. Le *θύτης*, le « sacrificateur », est souvent aussi l'équivalent de l'*haruspex* latin, et synonyme ainsi de *λεροσκοπός*. Il est associé au « devin », *μάντις* (ainsi APPIEN, *Hisp.* 85), ou aux astrologues. DIODORE DE SICILE indique que les prêtres égyptiens prédisent au roi les événements à venir, « par leur connaissance de l'astrologie et de la divination (*διὰ τῆς ἀστρολογίας καὶ τῆς λεροσκοπίας*) » (I, 73, 4).

Un autre nom de l'eau dans la langue religieuse, Achelōs, est commenté par l'historien ÉPHORE, cité par MACROBE, *Sat.* V, 18, 8, *FGrHist* 70, fr. 20 (texte signalé déjà par LOBECK, II, p. 883). L'oracle de Dodone ordonnant de sacrifier à Achelōs, on crut que le dieu ne désignait pas le fleuve de ce nom, mais l'eau en général et on imita son langage. Éphore ajoute : « Or c'est bien Achelōs que nous appelons l'eau dans les serments, les prières, les sacrifices, toutes choses qui concernent les dieux. » Il est important de noter que Macrobe doit au grammairien Didyme le fragment d'Éphore. L'explication de ce dernier était en effet corrigée par l'érudit alexandrin qui, après l'avoir exposée, en donnait une autre : c'est que l'Achelōs serait le plus ancien des cours d'eau (*Sat.* V, 18, 10). Ces développements exploités par Macrobe devaient appartenir aux *Σύμμικτα συμποσιακά* de Didyme (et non à la *Λέξις τραγική* du même auteur, comme le veut M. SCHMIDT, *o.c.*, p. 84, en se fondant sur l'usage que MACROBE fait de cet ouvrage en *Sat.* V, 18, 12, pour confirmer la signification d'« Achelōs » : le contexte laisse penser que Macrobe se réfère à deux œuvres différentes de Didyme). On peut donc supposer que Clément doit aux *Συμποσιακά* de Didyme les remarques et les citations concernant cet autre nom rituel de l'eau, βέδου.

46. 6. La *Suda* donne dix titres de comédies de Phyllyllios d'Athènes, né après 405. Six d'entre eux indiquent des sujets mythiques. Le personnage qui parle dans ce fragment doit être membre d'une secte du Nord de la Grèce, car il désigne

l'air à l'aide du mot thraco-phrygien βέδου (SCHMID-STÄHLIN, I, 4, p. 169). Comme le mot désigne d'ordinaire l'eau, ou bien on a corrigé le texte (ainsi Detschew, *l.c.*, proposait de lire τὸ νερόν au lieu de τὸν ἀέρα au 3^e vers), ou bien on a supposé une méprise de Clément (ainsi SCHMID-STÄHLIN, *ibid.*, qui de plus lit ἔλκων au lieu de ἔλκειν au 1^{er} vers pour rendre la citation compatible avec le sens habituel de βέδου). Mais le renseignement fourni par Néanthe (*infra*, 47, 1) confirme le texte et l'interprétation donnés par Clément.

47. 1. Il est difficile de savoir auquel des deux Néanthe il convient d'attribuer ce fragment. Des deux homonymes de la même famille, qu'un siècle sépare, l'un fut disciple d'un élève d'Isocrate, Philiscos de Milet, l'autre fut l'auteur d'une *Histoire d'Attale* et montra un grand intérêt pour la secte des pythagoriciens, comme en témoignent DIOGÈNE LAERCE (VIII, 72-73), PORPHYRE (V.P. 1-2) et JAMBLIQUE (*Théol. arithm.*, p. 40 Ast ; V.P. 189 ; voir F 33 Jacoby). Le second a dû écrire à la fin du III^e siècle ou au début du II^e av. J.-C. (voir Jacoby, II C, p. 144-145). La documentation dont Clément dépend (cf. le recours à Androcyde, *supra*, 45, 2) fait pencher en faveur de Néanthe le Jeune.

Des étymologies fantaisistes, méconnaissant l'origine phrygienne du mot, ont mis βέδου en relation avec la racine signifiant « souffler » (voir O. HOFFMANN, *Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum*, Göttingen 1906, p. 98).

47. 2. La première interprétation de ζάψ a recours aux analogies sonores largement utilisées dans le *Cratyle* en matière d'étymologie, et admises ailleurs par Clément pour d'autres termes (cf. *infra*, 47, 6, par exemple). Mais l'accord des poètes parle ici trop fort en faveur de la seconde explication, qui fait de ζάψ un nom de la mer.

L'écrit d'Euphorion de Chalcis (cf. *supra*, 31, 4) cité tout d'abord est le premier exemple connu d'épître polémique composée en vers (W. VON CHRIST, dans SCHMID-STÄHLIN, p. 149). THÉODORIDAS, à qui elle était adressée, composa plus tard son épitaphe (*Anth. Pal.* VII, 406).

κακίνοι : dans son édition commentée, L. A. de Cuenca (*Euforion de Calcis*, Madrid 1976, p. 32-33) rappelle la conjecture séduisante de VAN GRONINGEN, *κακάλνει* (*La poésie verbale grecque*, Amsterdam 1953, p. 27).

47. 3. DENYS IAMBOS a été à Alexandrie le maître du

savant Aristophane (257-180). Il est l'auteur d'un *Περὶ διαλέκτων* (cf. *ATHÉNÉE*, VII, 284 B) et il a composé aussi en vers.

47, 4. Il ne faut pas confondre ce Cratinos avec l'auteur comique de la Comédie ancienne. Cratinos le Jeune est un représentant de la Comédie moyenne. Il est en particulier l'auteur des *Ταραντίνοι* et de la *Πυθαγορίζουσα*, et il avait tourné en ridicule les pythagoriciens (DIOGÈNE LAERCE, VIII, 37).

Clément est le seul témoin de ce vers. Sylburg a corrigé en *καρίδας* la leçon fautive de L *καρίδας*. Le type de crase *κλχθόδια* est rare (Kock, p. 293, cite seulement EURIPIDE, *Hélène*, v. 1024, *χίκατεύετε*).

47, 5. Les fragments de Simmias de Rhodes ont été édités, avec un commentaire, par H. Fränkel (*De Simia Rhodio*, Diss., Göttingen 1915). Ce poète, auteur d'épigrammes et de poèmes figurés, comparables à la *Syrinx* de Théocrite ou à l'*Autel* de Dosiadas, a composé aussi un poème épique et des pièces de mètres divers. Il appartient au début de la période alexandrine.

Comme l'indique Früchtel, le fragment est éclairé par la tradition mythique concernant les Telchines, enfants de Thalatta, premiers habitants de l'île de Rhodes, rapportée par DIODORE (V, 55). Le mythe a permis de corriger avec certitude le texte erroné de L (*ἕμα σιγνήτων*). Les Ignètes sont une autre dénomination des habitants de Rhodes (APOLLONIOS DYSCOLE, dans *Grammatici Graeci* I, 1, Schneider et Uhlig, p. 56, 3-4 ; Apollonios dit qu'en attique le nom a un esprit rude, *ἔγνητες*).

47, 6. L'« étymologie » de *χθών* a au moins ceci de juste qu'elle correspond au sens du mot, qui désigne souvent la surface de la terre.

Des similitudes sonores, plus ou moins lointaines, qui soutiennent l'explication de *πλήκτρον*, une seule rencontre un fait exact : le terme désigne un instrument destiné à frapper, heurter (*πλήσσω*).

48, 1. L'assimilation du plectre au soleil, faite par Cléanthe, avait déjà été proposée par SKYTHINOS DE CÉOS, qui avait entrepris au IV^e siècle de mettre en vers la doctrine d'Héraclite, dans ses *Ἰαμβοὶ περὶ φύσεως* (voir Héraclite A 1, 16 D.-

K.). Plutarque rappelle, à propos des dons faits par les Mégariens à Delphes : « plus tard, cependant, ils consacèrent au dieu un plectre d'or, en songeant sans doute aux vers de Skythinos concernant la lyre : ' C'est le bel Apollon qui l'accorde, le fils de Zeus, principe et fin universels ; pour plectre, il a l'éclat radieux du soleil (*λαμπρὸν πλήκτρον ἡλίου φάος*) ' » (*Sur les oracles de la Pythie* 16, 402 A B ; trad. Flacelière).

L'interprétation de Cléanthe est caractéristique des procédés stoïciens : il s'agit de retrouver, en manipulant les signifiants au gré des homophonies et en les découpant de façon ingénieuse, l'accord, voulu originel, entre les mots et les objets physiques, tels que ceux-ci sont définis par la science de l'école (voir A. LE BOULLUEC, « L'allégorie chez les Stoïciens », *Poétique* 23, 1975, p. 306 s.). La fonction mimétique du langage est ainsi mise en valeur. Pour le Portique, les noms des dieux et de leurs attributs étaient une matière particulièrement féconde, permettant de joindre à l'étude du lexique et de sa « vérité » l'effort pour mettre à jour la rationalité présente dans la religion traditionnelle.

48, 2. La leçon *σύνεσιν* de L, qui s'accorde trop aisément avec la valeur mythique de *σφίγξ* chez les Grecs, ne correspond pas à la pensée d'Aratos, nommé dans le second terme qui est relié au précédent par *καί*. La correction de Sylburg, *σύνδεσιν*, est heureuse. Ce que Clément rejette, c'est le mode de liaison entre les parties de l'univers, tel qu'il est suggéré par ARATOS dans les *Phénomènes* (v. 22-24), où l'axe des pôles a le rôle principal. La conception qu'il oppose à celle-là résume une doctrine stoïcienne bien connue, ce qui a valu au passage d'entrer dans le recueil des fragments de CHRYSIPPE (*SVF* II, fr. 447).

48, 3. Clément préfère en définitive la conception d'Empédocle, parce qu'elle lui paraît impliquer un rapport étymologique entre *σφίγξ* et *σφίγγω* qui n'est présent ni chez Aratos, ni chez les stoïciens. Il cite le fragment pour le quatrième vers. Le premier vers est incomplet, et aucune des restitutions proposées n'est satisfaisante (voir BOLLACK, III, 1, p. 261-262). L'une des plus récentes, celle de C. GALAVOTTI (fr. 48), qui introduit *αἰθέρα τ'* avant *ἀρχήν*, mettant ainsi *ἡλιον* et *αἰθέρα* sur le même plan, ne s'accorde pas avec le reste du fragment, même si elle permet de donner des antécédents à *ἐξ ὧν* au second vers. Il est préférable, étant donné

l'état du texte, de faire dépendre ἐξ ὧν de λέξω (J. BOLLACK, fr. 320, qui compare HÉSIODE, *Théogonie*, 108 s., et LUCRÈCE, V, 416 s.). Pour supprimer le hiatus au 2^e vers, diverses conjectures ont été faites (δῆλ' H. Weil, ou δῆ <ρ' > Galavotti). Les deux derniers vers font apparaître les parties du monde qu'éclaire le soleil. On peut rapprocher du thème de l'enceinte PLATON, *Timée* 58 a-b, et LUCRÈCE, V, 467 s. (BOLLACK, III, 1, p. 263).

ἐκδέχεσθαι : « prendre dans un sens, entendre » ; cet emploi est fréquent chez Clément (*Strom.* III, 3, 22, 1 ; 18, 105, 1 ; IV, 13, 89, 5 ; 15, 123, 3 ; 124, 5 ; 126, 1 ; *Péd.* I, 6, 34, 3 ; cf. *infra* 57, 1, συνεκδοχᾶς ; voir TENGBLAD, p. 41).

48, 4-5. Cet Apollodore n'est pas connu par ailleurs. On a voulu l'assimiler à Apollodore de Cyrène, grammairien d'époque indéterminée, commentateur d'Euripide, cité par Pamphile (ATHÉNÉE, XI, 487 B) ; c'était l'hypothèse de P. KOETSCHAU (*ThLz* 26, 1901, p. 417) — ou encore à Apollodore d'Athènes, disciple et collaborateur d'Aristarque (voir WENTZEL, art. « Apollodoros », *PW* I, 2, 1894, c. 2886 ; CHRIST, « Philologische Studien », p. 27, propose de rétablir ὁ Ἀθηναῖος, et suppose que Clément utilisait ici, et ailleurs, le grand ouvrage fort érudit, et plein de citations poétiques, d'Apollodore, Περὶ Θεῶν, dont la trace est évidente en *Protr.* 2, 13, 1 et 29, 4).

La seconde identification est rendue difficile par le texte de L, et par les formules magiques associées par cet Apollodore à la cérémonie de purification : l'apparition de ces « freins de langue » semble postérieure à l'époque d'Aristarque (voir F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin 1922, p. 69). Les vers de Callimaque, tels qu'ils ont été retrouvés dans un papyrus découvert en 1905 (*Oxyrh. Pap.*, vol. VII, 1910, Nr. 1011, p. 224-227 Hunt), ne donnent pas le texte de l'incantation ; mais elle y est qualifiée de « confuse » ; le nom même, Branchos, est suspect, et Callimaque en joue : il signifie « Enroué ». Clément ne s'est sûrement pas reporté à l'œuvre du poète : il doit la mention des *Iambes* à « Apollodore de Corcyre », dont la version a toutes chances d'être une interprétation tardive et fantaisiste du passage de Callimaque.

La scène a tous les traits d'une cérémonie pour délivrer d'une épidémie. Le laurier (δάφνη) fut très tôt consacré au dieu de la lumière et du soleil, Apollon, qui envoie les épidémies mais qui peut aussi en libérer les hommes. La plante

est symbole de purification. Elle est de même associée à Artémis (voir J. MURR, *Die Pflanzwelt in der Griechischen Mythologie*, Innsbruck 1890, réimpr. 1969, p. 92, 94, 96). Ἐκδέργος est l'épithète d'Apollon et d'Artémis, que les grammairiens anciens expliquaient comme ὁ ἐκαθεν εἰργων ou ἐργαζόμενος, en accord avec le rôle du dieu Préserveur (voir CHANTRAINE, s.v.). Les verbes ἐπιρραίνω et περιρραίνω désignent souvent des rites de purification, soit que l'on « répande » sur la tête des plantes aux vertus cathartiques, comme ici les branches de laurier, ou bien des grains de blé (ainsi, dans la description d'une cérémonie romaine, DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* VII, 72, 15, souligne la similitude de ce geste et des règles en vigueur chez les Grecs), soit que l'on se livre à des « aspersions » d'eau (voir THÉOCRITE, XXIV, 98 ; HÉRON D'ALEXANDRIE, I, 32), ou, chez les Juifs, de mélanges composés selon des prescriptions dont PHILON montre la perfection par rapport aux rites des autres peuples (*Spec.* I, 262 ; cf. I, 261 ; 268 ; *Mos.* II, 146 ; 152 ; *Spec.* I, 199 ; 231).

D'autres éléments relèvent de la magie : la ressemblance entre le son de la réponse faite par le peuple et la musique de la lyre (ἐπέφαλλον), pour obtenir la faveur d'Apollon ; et surtout, d'après la version d'Apollodore, l'utilisation incantatoire de deux des formules contenant, dans un assemblage de mots bizarres, toutes les lettres de l'alphabet (sur les incantations magiques dans l'Antiquité, voir l'article « Epode » de F. PFISTER, dans *PW*, *Suppl.* IV, 1924, c. 323-344, surtout 330-333 ; sur la place de la magie dans la médecine à l'époque impériale, voir F. KUDLIEN, « Zum Thema Homer und die Medizin », *RhM* 108, 1965, p. 293-299, à propos du traité « Sur la médecine d'Homère », faussement attribué à Galien, qui méprise de telles pratiques, et *Gnomon*, 1973, 411).

Cette histoire correspond à des croyances, largement répandues à l'époque hellénistique et impériale, dans le pouvoir de la voix et des mots, considérés comme le chiffre des réalités les plus mystérieuses et les plus hautes en raison soit de leur forme (comme ici), soit de la transcendance de l'être qu'ils évoquent (ainsi le nom de Dieu dans les légendes juives que Clément rapporte en *Strom.* I, 23, 154). On constate un renouveau de ces croyances avec le développement de la théurgie qui donne un tour si étonnant à la piété de certains néoplatoniciens dans le paganisme finissant. Marinus a laissé le souvenir du savoir et du pouvoir de Proclus en ce domaine :

il possédait par exemple le secret de la prononciation des « caractères » (entre autres les sept voyelles symbolisant les sept dieux planétaires) qui rendait efficace les « proférations » (ἐκφωνήσεις : MARINUS, *Vie de Proclus* 28) et la science des « noms barbares » (voir E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris 1965, p. 280). Proclus d'autre part aurait fait tomber la pluie en usant de façon appropriée du rouet magique (ἰυγέ, cf. THÉOCRITE, *Les Magiciennes*, v. 17 s. ; le mot était devenu l'appellation de certaines divinités des *Oracles chaldaiques* par ailleurs : DAMASCIUS, *Princ.* 111, etc.), et aurait délivré l'Attique de sécheresses exceptionnelles (MARINUS, *ibid.* ; sur les rapports entre piété, art théurgique et philosophie chez Proclus, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 575-596).

στίχους : le mot désigne en fait ici les « lignes » que constituent les « formules » servant à l'apprentissage des lettres. Pour rendre le récit cohérent, il faut supposer que le devin Branchos a commencé par indiquer au peuple la façon de prononcer l'incantation (mais il n'est pas nécessaire pour autant de compléter le texte, comme le propose O. Schneider dans *Callimachea*, t. II, fr. 75, en écrivant ἀνευρεθέντας après ὑπὸ Βράγχου).

La forme κναξζβιχ a été reconstituée à l'aide d'Hésychius.

48, 6. παραγωγὴν : le mot est très fréquent, dans des emplois divers, au sens de « dérivation », chez Apollonios Dyscole.

θῦψαι : cette correction de Sylburg correspond à l'accord nécessaire entre cet infinitif aoriste de τύψω (cf. *Suda*, s.v. ἀτυφία) et le mot θύπτης qu'il explique (cf. φλέσαι et φλεγμός).

48, 7. Thespis (le premier tragique : voir A. v. BLUMENTHAL, *art.* « Thespis », *PW VI A*, 1, 1936, c. 62-63) est le pseudonyme sous lequel Héraclide du Pont écrit des tragédies (ARISTOXÈNE, cité par DIOGÈNE LAERCE, V, 92). Le fragment présent doit être d'origine plus récente (voir Nauck, *TGF*, p. 833).

Ces vers ont été expliqués de façon très diverses, et le sens même des mots n'est pas assuré (STÄHLIN, *Teppiche V*, p. 162, n. 4). Le 2^e vers présente la forme dorienne de l'adjectif κνήκος, correspondant au nom κνήκος, « safran » (voir CHANTRAINE, s.v. κνήκος). C'est l'épithète de la toison du bouc (THÉOCRITE, VII, 16 ; *Anth. Pal.* VI, 32), qui doit en indiquer la couleur. La traduction ne peut conserver le

rapport entre κνακῶν, qualifiant les chèvres, et κνάξ, glosé par HÉSYPHIUS γάλα λευκόν, qu'au prix d'une inexactitude. Au 4^e vers la correction μελιτῶ, pour éviter la succession de trois brèves dans ces vers anapestiques, s'autorise d'HÉSYPHIUS : μελιτόν κηρίον (« rayon de miel »). La suppression de τὸ au 1^{er} vers et de αἶθοπα (qu'on retrouve dans le commentaire au § 8) au 6^e vers veut aussi respecter la métrique. Bromios (6^e vers) est l'un des noms de Bacchos (voir H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris 1951, p. 63 et 242).

Les vers de « Thespis » sont un jeu sur des γλῶσσαι (mots rares) et les maîtres d'école ont dû prendre dans des exercices érudits de ce type des éléments de leurs « freins de langue ».

48, 8. Clément ajoute aux fantaisies grecques sur ces formules une interprétation chrétienne de son cru. Il retrouve dans les vers de « Thespis » le « lait » de *I Cor.* 3, 2 (voir *supra* 26, 1), la « vigne » de *Jn* 15, 1.4.5, et le « sang » de *Jn* 6, 53-56. La plupart des allusions de Clément à ces passages johanniques font de la « vigne » et du « sang », qui désignent le Logos, le symbole de la nourriture de ceux qui vont vers la perfection (*Péd.* I, 5, 15, 3 ; *Strom.* I, 9, 43, 2 ; cf. *Péd.* I, 6, 36, 5 ; 6, 38, 2 : l'espérance est le « sang » de la foi) ; la « vigne » est associée à la vie éternelle et supracéleste (*Q.D.S.* 37, 6). Le thème de la « joie » (εὐφροσύνη) lui est aussi lié en *Péd.* I, 6, 36, 5.

48, 9. Δρώψ est ambivalent, suggérant à la fois l'activité (δρᾶν) du Logos et l'« homme » (cf. HÉSYPHIUS : δρώψ ἄνθρωπος) qu'il conduit jusqu'à l'âge adulte. Les mots de *Éphés.* 4, 13, εἰς μέτρον ἡλικίας, évoquent pour Clément le terme de la perfection, que celle-ci se situe dans la vie présente (*Péd.* I, 5, 18, 3-4 ; *Strom.* VI, 11, 97, 1 ; VII, 7, 46, 7), ou qu'elle soit la fin d'un progrès ininterrompu, dans l'égalité avec les anges, au sein de l'Église d'en-haut (voir *Strom.* VI, 13, 107, 3 - 14, 108, 1 ; VII, 11, 68, 1 ; 14, 84, 2).

Ἐκφλέγων est une nouvelle variation sur φλεγμός (cf. HÉSYPHIUS : φλεγμός : τὸ αἶμα).

49, 1-2. ὑπογραμμός : terme précis pour désigner les trois « modèles d'écriture » présentés ici et *supra*, 48, 5.

L'exégèse symbolique met cette fois l'accent d'une part sur la fonction propédeutique de la physique grecque et, d'autre part, sur les efforts qui accompagnent le progrès vers l'époptie chrétienne du parfait gnostique.

ἡ σφίγξ : cf. *supra*, 48, 2-3.

κλώψ est mis doublement en rapport avec le κλέπτως, par l'allusion à l'art de la dissimulation et par la notion de surprise produite par le vol. La « gnose » du Seigneur échappait à la foule ; elle était réservée aux disciples ; de même l'auteur des *Stromates* doit être discret dans ses écrits (voir *Strom.* I, 12, 55, 1, avec référence à *I Cor.* 2, 7). Quant à la soudaineté du rapt, transposant l'image de *II Pierre* 3, 10, elle évoque peut-être le moment de la conversion, ou encore celui de l'illumination.

49, 3-4. Clément mentionne déjà en *Strom.* I, 21, 131, 5, un ouvrage d'Épigénès sur la poésie orphique. Il doit s'agir d'Épigénès de Byzance, qui a sans doute vécu au début de l'époque alexandrine (voir LOBECK, I, p. 340-341). Ce traité sur les idiotismes de la poésie orphique devait être comparable au commentaire de la *Théogonie* orphique contenu dans un papyrus récemment découvert, qui mêle explications lexicales et allégoriques et qui date de la fin du IV^e siècle ou du début du III^e siècle avant J.-C. (voir R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, p. 103, n. 1).

καμπυλόχρωσι : LOBECK (II, p. 838-840) défend la leçon d'Hésychius καμπυλόχους, parce que l'épithète donnée par Clément ne dirait pas plus que καμπύλος, en dépit de sa composition, tandis que l'autre ferait passer plus aisément de la navette à la charrue, grâce au thème de ὄχος.

ἄνθιον : l'explication vient de τὸ ἄνθος, « la fleur ».

ἀργίδα : mis en rapport avec ἡ ἀργία, « l'absence d'activité ».

Γοργόνιον : c'est le premier témoignage sur l'association de la Gorgone et de la face de la lune, liaison qui fit un temps fortune, chez les Modernes (voir K. ZIEGLER, art. « Gorgo », *PW* VII, 2, 1912, c. 1644, 28 s.). L'épithète ici n'est rien de plus qu'un chiffre orphique, retenu à cause de l'aspect effrayant et lugubre qu'avait la lune pour les Anciens (voir PLUTARQUE, *De facie...* 29, 944 B).

50, 1. Ces allégories pythagoriciennes (déjà connues d'Aristote, cité par PORPHYRE, *V.P.* 41 ; cf. PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 32, 364 A) sont comparées à celles des orphiques ; les procédés sont en effet de part et d'autre les mêmes ; mais le contenu est différent et l'expression τριαῖτα... ἠύσσοντο ne peut indiquer que l'identification des Gorgones et de la lune était pythagoricienne (ainsi J. CARCOPINO, *La basilique*

pythagoricienne de la Porte Majeure, Paris 1927⁶, p. 306 s., cité par M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, p. 70, n. 2).

50, 2-3. C'est la conclusion du développement sur l'ἐπι-κρυψις chez les Grecs. Le surnom d'« obscur » était traditionnellement donné à Héraclite (ainsi dans le traité pseudo-aristotélicien *De mundo*, 396 b ; cf. *Suda*, s.v. Ἡρακλεῖτος ; voir D.-K., I, p. 143, 14-32 ; 153, 9 ; Potter, p. 676, cite d'autres témoignages : ainsi SÉNÈQUE, *Ep.* 12, 7 ; CICÉRON, *De fin.* II, 5, 15 ; HÉRACLITE, *De alleg. Hom.* 24, 3 ; DIOGÈNE LAERCE, II, 22, rapportant un mot attribué à Socrate sur le Περὶ φύσεως ; ; voir aussi CICÉRON, *De divinat.* II, 64, 133 ; EUSTATHE, 1504, 55).

PHÉRÉCYDE DE SYROS est le « théologien » du VI^e siècle, dont l'ouvrage est le premier livre en prose connu (voir les fragments dans D.-K., I, p. 43-51). Le caractère énigmatique de son œuvre, marqué par une lettre apocryphe de Phérécyde à Thalès (conservée par DIOGÈNE LAERCE, I, 122), est encore souligné par PROCLUS (*in Tim.* 23 c [I, 129, 15 Diehl]). Clément en cite un bref passage en *Strom.* VI, 2, 9, 4 (cf. *Strom.* VI, 6, 53, 5, dans une citation d'Isidore, fils de Basilide).

Les poètes qui suivent ont en effet exercé la sagacité des « grammairiens » antiques ; on le sait abondamment pour l'*Alexandra* de Lycophron — les scholies ont récolté une ample moisson de gloses sur ce poème délibérément obscur (voir SCHMID-STÄHLIN, 2, 1, p. 178) ; les *Ἄλτια* de Callimaque ont été aussi fort commentés, comme en témoignent un papyrus, édité par Wilamowitz dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (*Sitz. der Akad. d. Wissens.*, 1912, 544 s.), et les ouvrages d'Épaphrodite, au I^{er} siècle de notre ère (STEPH. BYZ., p. 247, 10 ; *Scholies des Euménides*, 16, d'Eschyle), et de Théon, contemporain d'Auguste (*Etym. Magn.*, p. 160, 30 et p. 207, 47 ; voir *Callimachea*, éd. O. Schneider, II, p. 36-37). Euphorion avait la réputation d'être obscur, comme l'indique CICÉRON (*De div.* II, 64, 132-133).

Denis BOISSIEU DE SALVAING, l'auteur des *Commentationes in Ibin*, s'appuyait, pour éclairer le vers 57 du *Contre Ibis* d'Ovide, sur une leçon qu'il aurait trouvée dans un « très ancien Codex » qu'il qualifiait de *meus* (*Miscella*, Lyon 1661, p. 47), et qui aurait donné ἡ Καλλιμάχου Ἴβις καὶ τὰ Ἄλτια au lieu du texte de L. Mais cette mention ne peut provenir que d'une erreur ou d'un faux (Stählin).

La correction *παισίν* de Stählin, pour *ἀπαισίν* de L, est sûre. Elle est confirmée par les tours parallèles de *Strom.* I, 16, 79, 2 et *Péd.* I, 6, 20, 1 et par les expressions comportant *παιδες* et un complément au génitif pluriel, courantes en grec pour désigner par exemple l'ensemble des « peintres » (PLATON, *Lois* 769 b), des « orateurs », des « médecins », etc.

Le terme *γραμματικός* avait pris un sens nouveau, avec la science hellénistique ; il ne désignait plus seulement le maître d'école, mais le critique qui se livrait à l'« explication » (*ἐξήγησις*) des textes littéraires (cf. Clément, *Strom.* I, 16, 79, 2 ; voir R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, p. 158, et p. 222-223, pour le sens de *ἐξηγεῖσθαι*).

* * *

51, 1. Clément revient au sujet principal. Et le « philologue » se mue en exégète chrétien, interprète de l'Écriture. A sa manière, le progrès du texte est aussi symbolique.

La leçon *ἐνεστιν* de L est embarrassante, car elle est incompatible avec l'emploi classique, que Clément suit ailleurs (voir *Péd.* II, 8, 63, 1), de *ἀπεικός* avec l'infinitif. La correction *ἐν τισιν* résout la difficulté de construction (Th. Heysse) et fournit un sens acceptable, qui ne contredit par l'affirmation de 32, 1, si l'on atténue la portée restrictive de *ἐν τισιν* en considérant que *ὡς ἀποδέδεικται* renvoie précisément à l'exposé sur le sanctuaire et les vêtements du grand prêtre (*supra*, 32-40).

51, 2. Clément reprend l'explication symbolique des prescriptions alimentaires qu'il a déjà traitée, dans une perspective morale, en suivant aussi de près l'*Épître de Barnabé*, en *Péd.* III, 11, 75, 3 - 76, 2 et en *Strom.* II, 15, 67 (1-3 : paraphrase de *Barn.* 10, 9-10). Le choix de cet exemple permet de donner un équivalent, par la signification accordée aux animaux, de certains préceptes pythagoriciens (cf. *supra*, 27), et aussi d'attester l'existence, face aux Grecs, d'une tradition chrétienne de l'exégèse allégorique.

51, 3. L'insistance de *Barn.* 10, 1.9.10 sur le « triple enseignement » de Moïse sur les aliments (d'après *Lév.* 11, 7.10.13.15 et *Deut.* 14, 8.10.12), confirmé par les paroles de David (*Ps.* 1, 1), n'apparaît plus ici. Clément en effet l'a déjà imitée en *Strom.* II, 15, 67, pour marquer des différences entre les

fautes, et s'est séparé de la doctrine de *Barnabé* en la relisant à travers des interprétations de *Ps.* 1, 1 qu'il tenait de « sages » (*Strom.* II, 15, 67, 4 - 68, 1). Il retient ici davantage la forme de l'exégèse de *Barnabé* que sa portée précise. La valeur symbolique du « porc » n'est pas non plus exactement celle de *Barn.* 10, 3, résumée assez fidèlement en *Strom.* II, 15, 67, 2. Elle est beaucoup plus proche de la condamnation des plaisirs et de l'intempérance sexuelle de *Péd.* III, 11, 75, 3, où le « porc » représente l'impureté (et où l'on trouve l'expression *κνησιῶντες πρὸς ἀφροδίτην*). Elle rappelle aussi l'interprétation de PHILON (ainsi *Spec.* IV, 100-104, l'un des parallèles cité par H. WINDISCH, « Der Barnabasbrief ». *Handbuch zum N.T. Ergänzungsband : Die Apostolischen Väter*, III, Tübingen 1920, p. 359, d'après P. PRIGENT, dans *SC* 172, p. 150, n. 1).

Elle fait d'autre part allusion à une expression d'HÉRACLITE (fr. 13 D.-K.) utilisée par Clément en *Protr.* X, 92, 4, à propos des « hommes-pourceaux » qui « trouvent leur plaisir dans la fange » (cf. *Strom.* I, 1, 2, 2 ; II, 15, 68, 3). A cette transposition d'une réminiscence d'origine grecque se mêle un souvenir de Cléanthe. Clément, cherchant toujours la signification morale de l'interdiction du porc dans la loi mosaïque, exploite en deux autres endroits ce qu'avait dit le philosophe stoïcien sur le « porc ». En *Strom.* VII, 6, 33, 4, il tire la leçon des confirmations demandées aux Grecs : « Ainsi les uns le mangent parce qu'il est inutile, les autres ne le mangent pas, soit, pour les uns, parce qu'il abîme les récoltes, soit, pour d'autres, parce que l'animal a trop de goût pour les relations sexuelles. » Et il vient de citer l'opinion de CLÉANTHE ; les porcs ne sont bons que pour l'immolation ; « c'est pourquoi Cléanthe dit que leur âme tient lieu de sel, pour que leur viande ne pourrisse pas » (*SVF* I, p. 116).

Et en *Strom.* II, 20, 105, 2 : « En tout cas un philosophe, à ce qu'on rapporte, donnait pour étymologie de ζς le mot θς comme si le porc était seulement propre au sacrifice et à l'immolation ; cet animal, en effet, disait-il, n'a reçu l'âme pour aucune autre raison que la vigueur des chairs. » Ces remarques des stoïciens sur le porc, que les Anciens ont souvent citées (voir CICÉRON, *de fin.* V, 38 ; *de nat. deor.* II, 160 ; VARRON, *Res Rust.* II, 4, 9.10 ; PLUTARQUE, *Sympos.* V, 10, 3 ; PORPHYRE, *De abstin.* III, 20), étaient l'un des exemples illustrant leur doctrine finaliste de la *πρόνοια* naturelle (voir Pearson, fr. 44 de CLÉANTHE, p. 269-271). Clément l'a

moyen d'obtenir, ou de conserver, « l'onguent » de la *καλοκάγαθία* (*Banquet* 2, 4 ; cf. *Mém.* I, 2, 20). Le stoïcien MUSONNIUS en fait un usage analogue (ap. ΣΤΟΒΕΕ, *Ecl.* 56, 18).

52, 5. Le symbolisme animal réunit les prescriptions alimentaires de la loi mosaïque et le cantique de l'*Exode*, 15, 1. L'influence de PHILON est reconnaissable : *Somn.* II, 269, à propos d'*Ex.* 15, 1 ; *Leg.* II, 99, commentant *Gen.* 49, 16-18 (τετρασκελές... τὸ πάθος ὡς ἵππος καὶ ὀρμητικόν).

53, 1. Clément confond peut-être ici le *Phèdre* et le *Phédon*, qui est par excellence le traité *Περὶ ψυχῆς*. Une épigramme de CALLIMAQUE contient déjà une allusion précise à τὸ περὶ ψυχῆς γράμμα (*Anth. Pal.* VII, 471, 4 = XXIII, 4 Pfeiffer ; cf. la *Lettre* XIII, 363 a 7, apocryphe, de PLATON ; voir A. CARLINI, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Rome 1972, p. 29-30).

Dans l'organisation du *corpus* des œuvres de Platon que DIOGÈNE LAERCE décrit d'après Thrasyllé (contemporain de Tibère) le *Phédon* a pour sous-titre *Περὶ ψυχῆς* (III, 58 ; cf. III, 55). Ces sous-titres doivent pour la plupart remonter à la moyenne Académie (celui de *Ménéceène* est même attesté dès ARISTOTE, *Rhét.* 1415 b 30 : ἐν τῷ ἐπιταφίῳ). Le *Phèdre* est le dialogue *Περὶ ἔρωτος* (DIOGÈNE LAERCE, III, 58 ; cf. III, 38 : il est considéré comme le premier dialogue de Platon, « car le sujet a un caractère juvénile »). Mais cette désignation ne paraît pas avoir été constante dans l'école platonicienne. Ainsi HERMIAS, dans un exposé qui retient un enseignement plus ancien, en particulier celui de Jamblique, rejette, parmi les opinions fausses sur le σκοπός du traité, celle qui en fait un *περὶ ψυχῆς* (*in Phaedr.* p. 8, 29 s. Couvreur), avant de le définir, en tenant compte non de ses parties, mais de sa totalité, comme *Περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ* (p. 9, 9) ; voir A.-J. FESTUGIÈRE, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux ^v/_e/^{vi}^e siècles », *Museum Helveticum*, 1969, 26, 4 = *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 535-550). C'est le sous-titre *Περὶ καλοῦ* que la tradition manuscrite a retenu.

On serait tenté de donner une autre explication à cette désignation *Περὶ ψυχῆς* chez Clément ; elle apparaît en effet en *Strom.* I, 15, 69, 2 à propos de *Rép.* X, 617 d (passage où Stählin suppose une omission dans le texte) et elle renvoie peut-être à une anthologie constituée d'extraits du *Phédon*, du *Phèdre* et de la *République* (X), sur la destinée de l'âme.

La division de l'âme irrationnelle en deux parties apparaît par exemple en *Rép.* IV, 439 d-e. Mais le passage de Clément est plutôt un reflet des résumés doxographiques, comme celui d'AETIUS, *Placita philos.* IV, 4 (p. 898 E des *Moralia* de PLUTARQUE), et représente la doctrine commune du moyen platonisme (voir ALBINUS, *Did.*, p. 173, 9 s. ; LILLA, p. 81, n. 2, renvoie aussi à des textes de Plutarque et de Philon). Clément reprend ailleurs l'image de l'attelage du *Phèdre* (*Protr.* 12, 121 1 ; *Péd.* III, 11, 53, 2 ; *Strom.* II, 11, 51, 6 ; voir LILLA, p. 97).

Une interprétation allégorique analogue de l'histoire de Phaéthon est utilisée par l'empereur JULIEN (*Or.* II, 83 d) : le sort du roi dénué de vertu est celui de Phaéthon (G. ΚΝΑΑΚΚ, dans W. H. ROSCHER, *Lex. Myth.* III, 2, c. 2194).

**

53, 2-3. L'aventure de Joseph est amenée par l'image de la chute, la « mer » d'*Ex.* 15, 1 étant remplacée par la « citerne » de *Gen.* 37, 23-24. Mais le rôle de Joseph est celui d'une victime, la responsabilité de la chute incombant à ses persécuteurs. Ce changement va gouverner l'allégorie nouvelle.

Les mots qui précèdent la citation résument la situation décrite en *Gen.* 37, 2-11.

La valeur symbolique de la tunique est fort éloignée de celle que lui donne PHILON : Joseph n'a pas part à la vertu, mais aux couleurs voyantes, à la bigarrure de la politique et des artifices des « sophistes égyptiens » (*Somn.* I, 219-220) ; ce sont ses frères qui, gardant leurs troupeaux, gouvernent tout ce qu'il peut y avoir d'irrationnel en eux « à Sichem » (*Gen.* 37, 13), à Sichem qui signifie « épaule », symbole de l'effort patient ; ils doivent défaire Joseph de « la tunique bariolée » (*Gen.* 37, 3), signe des labyrinthes où égare l'opinion (*Deter.* 9.6). L'opposition est inversée chez Clément et renvoie à la distinction entre la « simple foi » et la « gnose », celle-ci comprenant la possession des diverses sciences (valeur positive de la bigarrure).

ἔποσκοραχίσαντες : ce verbe, issu de la formule de malédiction *ἐς κόρακας*, est assez fréquent chez Clément au sens de « rejeter, bannir, réprouver » (*Péd.* II, 8, 68, 2 ; 12, 121, 2 ; III, 11, 73, 4 ; 12, 93, 2, pour commenter l'imprécation de *Lc* 11, 43).

ἐπεμπολήσοντες : la correction de Potter (le futur au lieu

moyen d'obtenir, ou de conserver, « l'onguent » de la *καλο-κάγαθια* (*Banquet* 2, 4 ; cf. *Mém.* I, 2, 20). Le stoïcien MUSONIUS en fait un usage analogue (ap. STOBÉE, *Ecl.* 56, 18).

52, 5. Le symbolisme animal réunit les prescriptions alimentaires de la loi mosaïque et le cantique de l'*Exode*, 15, 1. L'influence de PHILON est reconnaissable : *Somn.* II, 269, à propos d'*Ex.* 15, 1 ; *Leg.* II, 99, commentant *Gen.* 49, 16-18 (*τετρασκελές... τὸ πάθος ὡς ἵππος καὶ ὄρμητικόν*).

53, 1. Clément confond peut-être ici le *Phèdre* et le *Phédon*, qui est par excellence le traité *Περὶ ψυχῆς*. Une épigramme de CALLIMAQUE contient déjà une allusion précise à τὸ περὶ ψυχῆς γράμμα (*Anth. Pal.* VII, 471, 4 = XXIII, 4 Pfeiffer ; cf. la *Lettre* XIII, 363 a 7, apocryphe, de PLATON ; voir A. CARLINI, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Rome 1972, p. 29-30).

Dans l'organisation du *corpus* des œuvres de Platon que DIOGÈNE LAERCE décrit d'après Thrasyllé (contemporain de Tibère) le *Phédon* a pour sous-titre *Περὶ ψυχῆς* (III, 58 ; cf. III, 55). Ces sous-titres doivent pour la plupart remonter à la moyenne Académie (celui de *Ménéxène* est même attesté dès ARISTOTE, *Rhét.* 1415 b 30 : ἐν τῷ ἐπιταφίῳ). Le *Phèdre* est le dialogue *Περὶ ἔρωτος* (DIOGÈNE LAERCE, III, 58 ; cf. III, 38 : il est considéré comme le premier dialogue de Platon, « car le sujet a un caractère juvénile »). Mais cette désignation ne paraît pas avoir été constante dans l'école platonicienne. Ainsi HERMIAS, dans un exposé qui retient un enseignement plus ancien, en particulier celui de Jamblique, rejette, parmi les opinions fausses sur le σκοπός du traité, celle qui en fait un *περὶ ψυχῆς* (*in Phaedr.* p. 8, 29 s. Couvreur), avant de le définir, en tenant compte non de ses parties, mais de sa totalité, comme *Περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ* (p. 9, 9) ; voir A.-J. FESTUGIÈRE, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles », *Museum Helveticum*, 1969, 26, 4 = *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 535-550). C'est le sous-titre *Περὶ καλοῦ* que la tradition manuscrite a retenu.

On serait tenté de donner une autre explication à cette désignation *Περὶ ψυχῆς* chez Clément ; elle apparaît en effet en *Strom.* I, 15, 69, 2 à propos de *Rép.* X, 617 d (passage où Stählin suppose une omission dans le texte) et elle renvoie peut-être à une anthologie constituée d'extraits du *Phédon*, du *Phèdre* et de la *République* (X), sur la destinée de l'âme.

La division de l'âme irrationnelle en deux parties apparaît par exemple en *Rép.* IV, 439 d-e. Mais le passage de Clément est plutôt un reflet des résumés doxographiques, comme celui d'AETIUS, *Placita philos.* IV, 4 (p. 898 E des *Moralia* de PLUTARQUE), et représente la doctrine commune du moyen platonisme (voir ALBINUS, *Did.*, p. 173, 9 s. ; LILLA, p. 81, n. 2, renvoie aussi à des textes de Plutarque et de Philon). Clément reprend ailleurs l'image de l'attelage du *Phèdre* (*Protr.* 12, 121 1 ; *Péd.* III, 11, 53, 2 ; *Strom.* II, 11, 51, 6 ; voir LILLA, p. 97).

Une interprétation allégorique analogue de l'histoire de Phaéthon est utilisée par l'empereur JULIEN (*Or.* II, 83 d) : le sort du roi dénué de vertu est celui de Phaéthon (G. KNAACK, dans W. H. ROSCHER, *Lex. Myth.* III, 2, c. 2194).

* * *

53, 2-3. L'aventure de Joseph est amenée par l'image de la chute, la « mer » d'*Ex.* 15, 1 étant remplacée par la « citerne » de *Gen.* 37, 23-24. Mais le rôle de Joseph est celui d'une victime, la responsabilité de la chute incombant à ses persécuteurs. Ce changement va gouverner l'allégorie nouvelle.

Les mots qui précèdent la citation résument la situation décrite en *Gen.* 37, 2-11.

La valeur symbolique de la tunique est fort éloignée de celle que lui donne PHILON : Joseph n'a pas part à la vertu, mais aux couleurs voyantes, à la bigarrure de la politique et des artifices des « sophistes égyptiens » (*Somn.* I, 219-220) ; ce sont ses frères qui, gardant leurs troupeaux, gouvernent tout ce qu'il peut y avoir d'irrationnel en eux « à Sichem » (*Gen.* 37, 13), à Sichem qui signifie « épaule », symbole de l'effort patient ; ils doivent défaire Joseph de « la tunique bariolée » (*Gen.* 37, 3), signe des labyrinthes où égare l'opinion (*Deter.* 9.6). L'opposition est inversée chez Clément et renvoie à la distinction entre la « simple foi » et la « gnose », celle-ci comprenant la possession des diverses sciences (valeur positive de la bigarrure).

ἀποσκορακίσαντες : ce verbe, issu de la formule de malédiction ἐς κόρακας, est assez fréquent chez Clément au sens de « rejeter, bannir, réprouver » (*Péd.* II, 8, 68, 2 ; 12, 121, 2 ; III, 11, 73, 4 ; 12, 93, 2, pour commenter l'imprécation de *Lc* 11, 43).

ἀπεμπολήσοντας : la correction de Potter (le futur au lieu

de l'aoriste) respecte l'ordre du récit (cf. *Gen.* 37, 26-28), que Clément abrège et simplifie considérablement.

Ce n'est qu'en apparence (ἐδόκει), et aux yeux de ses frères, que Joseph est dépouillé de la connaissance. Le paradoxe du « sage qui s'ignore » (ὁ διαλεληθὼς σοφός : cf. *supra*, 11, 6) est plutôt ici celui du « sage ignoré ». PHILON, dans un autre contexte, avait tiré parti du paradoxe stoïcien, pour distinguer la perfection confirmée par des exercices ininterrompus de l'état des gens qui viennent de toucher aux bornes de la sagesse : « Il est impossible que les deux événements se réalisent en même temps : l'arrivée au terme et la conscience de l'arrivée ; mais c'est une ignorance limite (μεθόριον), non pas grandement éloignée de la science, mais toute proche de celle-ci et voisine de son entrée » (*Agric.* 161, trad. Pouilloux).

53, 4. La seconde signification de la « tunique bariolée », à laquelle Clément ne semble pas tenir, est péjorative, comme celle de Philon, mais ne se confond pas avec elle. Elle est dominée par le thème de la violence des passions (cf. *supra*, 52, 5 - 53, 1). Elle ne convient pas au type de l'homme tempérant que représente Joseph chez Clément, de l'homme qui résiste à la licence de la « femme égyptienne » (*Péd.* III, 11, 68, 3) ; à moins que ce premier dépouillement ne préfigure le geste de Joseph, contraint de laisser son vêtement entre les mains de la tentatrice, « nu, dévêtu du péché, paré de la beauté de son caractère », dit Clément (*Strom.* VII, 11, 61, 2-3).

ἀπάγουσα : cette expression elliptique retient la trace des images du § 1 (« le cheval désobéissant ») ; la leçon de L, ἀπέχουσα, ne peut se concilier avec l'emploi de εἰς.

53, 5. La prescription d'*Ex.* 21, 33-34 entre dans le réseau des textes rassemblés par les thèmes conjoints de la chute et du gouffre (la « citerne »). Mais la forme nouvelle du passage (injonction d'origine divine) et la modification des éléments réorientent l'interprétation et renversent les rôles : à travers l'histoire de Joseph, les simples croyants ravaient à leur niveau l'homme doué de la connaissance ; cette fois le maître dépourvu de discernement est responsable de la perte d'auditeurs mal préparés à l'entendre. Les deux situations se complètent et doivent être lues ensemble : elles servent à dénoncer deux attitudes violentes dans les relations entre les « gnostiques » et les « simples fidèles », sans nuire à

la foi et à la connaissance prises en elles-mêmes. Elles indiquent corrélativement les règles du passage de l'une à l'autre.

54, 1. La citation d'*Is.* 1, 3, dont la portée est limitée par *Ex.* 21, 33-34, vise le scandale dont le maître imprudent porte la faute : le peuple de Dieu s'est détourné de lui pour avoir suivi les interprètes mal avisés de sa parole. En *Péd.* I, 9, 77, 3, *Is.* 1, 2-3 est donné comme exemple de μέμψις, Dieu blâmant Israël de son ignorance, Israël, ou « celui qui voit Dieu ».

54, 2. ἀκρατής : la leçon de L est confirmée par le texte parallèle de *Strom.* II, 14, 61, 2, τῷ ὄντι γὰρ κολαστός ὁ ἀκρατής τοῦ γονίμου λόγου (« car, en fait, on doit châtier celui qui ne retient pas la parole féconde »), et la correction de Heyse, ἀκροατής est inutile (note de Früchtel) ; voir aussi *supra*, 53, 1, δι' ἀκρασίαν... τὴν ζῶσαν ἐν βᾶθει πηγῇν : l'allusion à *Jér.* 2, 13 oppose implicitement la « source d'eau vive » aux « citernes brisées, qui ne pourront retenir l'eau » dont il est question dans le même verset. L'addition de ἐν βᾶθει prépare le recours à la formule de *Rom.* 11, 33 en 54, 3, et surtout fait disparaître ce qu'aurait de bizarre la décision de « fermer la source vive ». Ce sont les profonds mystères qui doivent être réservés aux initiés. En *Péd.* I, 9, 77, 3, *Is.* 1, 3 et *Jér.* 2, 13 sont aussi associés. *Jér.* 2, 13 est donné comme exemple d'ἐλεγχος du Pédagogue divin en *Péd.* I, 9, 78, 2.

54, 3. « La profondeur de la connaissance » : la formule de *Rom.* 11, 33 trouve parfaitement sa place dans l'ensemble des images produites par les textes scripturaires antérieurs. Sa présence dans un passage où il est question du moment opportun, de la préparation appropriée, est peut-être aussi amenée par son association chez CLÉMENT DE ROME avec le thème de l'ordre liturgique et des « temps fixés », dans un passage (*I Clem. Cor.* 40, 1) que Clément connaît bien (il le cite en *Strom.* IV, 17, 110, 3) et qu'il interprète certainement en appliquant, par métaphore, les prescriptions cultuelles à la discipline de la connaissance.

54, 4. τοῦ σκανδαλισθέντος : l'image du piège, tout en adaptant la « citerne » à sa nouvelle fonction, rappelle celle de la chute du cheval et du cavalier (cf. *supra*, 53, 1). Elle évoque

les passages des Évangiles où sont employés les mots *σκάνδαλίζειν* et *σκάνδαλον*, surtout *Matth.* 18, 6 (*Mc* 9, 42 ; *Lc* 17, 2). Ce rappel achève le cycle des aventures du gnostique dans le tissu des allégories inaugurées par la figure de Joseph. On connaît en effet les paroles : « Mais quiconque entraîne la chute d'un seul de ces petits qui croient en moi, il est préférable pour lui qu'on lui attache au cou une grosse meule et qu'on le précipite dans l'abîme de la mer. » D'autres traces encore de ce texte structurent le passage : les « petits » sont transposés dans *μικρολόγου* qui résume, par l'antithèse construite par Clément, la situation indiquée en 54, 2 ; « la foi brute » est précisément celle des « petits ».

En outre « l'homme des œuvres » correspond à la valeur symbolique du « bœuf » et de l'« âne » d'*Is.* 1, 3 (cf. *Ex.* 21, 33-34). Ce n'est pas que la « contemplation » soit incompatible avec le « travail », les « œuvres », au contraire (voir *supra*, 1, 5) ; vertu pratique et vertu « théorique » s'unissent dans le gnostique (*E.P.* 37, 12 ; cf. *Péd.* I, 3, 9, 4, à propos du Logos incarné) ; mieux, toute action du gnostique est un acte droit, conforme au bien, tandis que l'action du simple croyant appartient au domaine des choses intermédiaires, voire indifférentes ; seul le gnostique en effet connaît le but des actions droites, que les Écritures enseignent (voir *Strom.* VI, 14, 111, 3 - 112, 1). Clément condamne ici, en fait, le passage prématuré de la *πράξις* peu éclairée à la lumière de la contemplation, aveuglante, des « œuvres » de la piété commune et de la morale élémentaire à la révélation des doctrines les plus élevées. Une longue ascèse et une recherche assidue sont indispensables pour comprendre le contenu de la gnose (voir sur ce point les considérations d'A. MÉHAT, qui expliquent l'« ésotérisme » de Clément, *Étude*, p. 494-499). L'imprudence du maître risque de « détourner » de la foi les auditeurs encore trop simples. Une formule analogue figure chez IRÉNÉE dans la Préface de l'*Adv. haer.* (Pr., 1 = Hv, 1, 2, 6), mais pour accuser les gnostiques hétérodoxes eux-mêmes.

τῆς... πίστεως est complément de *ἀποστήσας*, et non de *προφάσεως*, malgré les nombreux emplois de *πρόφασις* avec un complément au génitif chez Clément (*Strom.* III, 4, 42, 3 ; 9, 67, 2 ; VII, 6, 32, 6 ; *Q.D.S.* 33, 6 ; *Péd.* III, 11, 76, 4 ; *Strom.* I, 7, 38, 3) ; *ἀποστήσας* réclame un complément, et une autre construction produirait un sens contraire à l'ensemble du passage ; *πρόφασις* ne signifie pas « prétexte », ni « motif » ici, mais indique une cause objective.

55, 1. Cf. *supra*, 32, 1. La Loi et les prophètes désignent l'Ancien Testament dans ces deux passages, et *ὁ τύπος*, son « style » (sens courant du mot au temps de Clément), est caractérisé par les symboles, les « énigmes », les allégories, dont des exemples viennent d'être donnés (*ὄψος*), comme celui dont parle JAMBLIQUE (*ὁ διὰ τῶν συμβόλων προτρεπτικὸς τύπος* : *Protr.* 21 ; *ὁ ἀνιγματοδότης τύπος* : *V.P.* 103). Tout en calquant cette formule sur les mots de *Matth.* 11, 13 et *Lc* 16, 16, Clément en modifie la portée, par l'insistance sur la forme de l'expression, qui va déterminer l'opposition entre langage voilé et dévoilement. La venue du Christ révèle le sens des écrits « prophétiques ».

Deux difficultés peuvent apparaître ici. La première est que les allégories qui précèdent immédiatement ne s'organisent pas autour du rapport ainsi défini entre l'A.T. et le N.T. ; mais il était présent dans l'exégèse de l'entrée du grand prêtre dans le saint des saints et de certains traits de la description du sanctuaire ; en outre Clément adapte ici à son propos (l'herméneutique) l'enseignement constant de ses prédécesseurs chrétiens sur l'accomplissement dans le Christ des promesses et des signes de l'A.T. Et il a effectivement retenu jusque-là des textes de la Loi et des prophètes pour illustrer sa théorie de l'*ἐπίκρυψις*. Or une pièce essentielle de cette théorie est précisément la nouveauté lumineuse de l'Évangile (cf. *supra*, 29, 6).

Enfin, même l'interprétation allégorique des prescriptions alimentaires de la Loi, à la suite de *Barnabé*, suppose le bouleversement apporté par la prédication chrétienne.

La seconde difficulté est que l'exégèse de l'A.T. à la lumière du N.T. ne se réduit pas pour Clément au déchiffrement des signes du Christ et que l'ésotérisme marque aussi, pour lui, l'enseignement du Christ et celui des apôtres. En fait, l'Incarnation et la lecture de l'A.T. qu'elle ouvre sont davantage, dans cette perspective, la preuve de la vérité du message du Christ et de la possibilité d'atteindre cette vérité que la manifestation entière et donnée à tous de la vérité elle-même. La compréhension de l'Écriture, A.T. ou N.T., suppose toujours purification morale et effort intellectuel. La meilleure réponse aux questions soulevées par le passage présent serait le bel exposé de Clément sur la nature et la fonction de la parabole qui suit la définition de « la règle ecclésiastique » comme « l'accord et l'harmonie de la Loi et des prophètes avec l'alliance conclue par le moyen de la venue du Seigneur » (*Strom.* VI, 15, 125, 3). Car le Sauveur a parlé

en paraboles (cf. *Matth.* 13, 34, cité en *Strom.* VI, 15, 125, 1 et commenté en 126, 1 - 128, 3). « Sans être du monde, il est venu chez les hommes comme s'il était du monde... Il devait faire monter l'homme..., par la connaissance, du monde à un (autre) monde ; c'est pourquoi il s'est servi d'un style d'écriture métaphorique », dont relève la parabole (126, 3-4).

Jean le Baptiste est une figure limite, comme le souligne la structure de la phrase (*καίτοι... όμως...*). Il apparaît le dernier des prophètes dans la liste des prophètes hébreux, depuis Adam : « Ensuite, vers la même époque, Jean prophétise jusqu'au baptême sauveur » (*Strom.* I, 21, 136, 2). Il est « une voix du Logos qui exhorte » (*Protr.* 1, 9, 1), « un précurseur » (*πρόδρομος*) ; « sa voix est le précurseur du Logos », « voix qui exhorte à chercher l'héritage céleste » (*Protr.* 1, 9, 2) ; « Jean, héraut du Logos, invitait ainsi les hommes à se tenir prêts pour la venue de Dieu, du Christ » (*Protr.* 1, 10, 1). Jean figure parmi les prophètes proposés par Clément de Rome comme « modèles » du gnostique (*Strom.* IV, 17, 105, 1.4, citant *I Clem. Cor.* 17, 1).

Un passage du *Stromate* VI (18, 167, 1) précise ainsi la place de Jean dans l'histoire de la Révélation : « En vérité depuis très longtemps la Loi et la Prophétie sont auparavant à l'œuvre, puis le précurseur (*ὁ πρόδρομος*) montre celui qui est présent, après qui les hérauts, par leur enseignement, révèlent la puissance de la manifestation. »

La parole de Jean est très proche de *Jn* 1, 27, mais retient la construction à l'infinitif de *Mc* 1, 7 et *Lc* 3, 16. Elle remplace le simple pronom *αὐτοῦ* par *κυρίου*. Elle se présente sous la même forme en *Péd.* II, 11, 117, 4, passage qui fait attendre précisément l'interprétation du *Strom.* V. Jean est le témoin de la simplicité que Jésus montrait dans sa tenue, lui, le Seigneur, « qui mettait sous les yeux des Hébreux le modèle même de la vraie philosophie. Et si cette figure a un autre sens, on le montrera ailleurs » (trad. C. Mondésert).

55, 2. *τὴν τοσαύτην... δύναμιν* : indique la divinité du Christ et interprète l'épithète *ισχυρότερός μου* de *Matth.* 3, 11, *Mc* 1, 7 et *Lc* 3, 16, qui faisait de la « force » du Dieu de l'A.T. un attribut du Christ.

Clément explique en *Péd.* I, 6, 25-26 la signification du baptême reçu par le Christ, comme modèle de la régénération des baptisés.

Une chaîne sur l'Évangile de Marc contenue dans un manuscrit du Vatican (éditée par P. Possino, Rome 1673,

p. 13) contient le texte suivant : « Le rôle de celui qui baptise est de délier le baptisé des péchés comme le pied de la sandale ; et Jean dit : Je ne suis pas capable de remplir le rôle de celui qui baptise à l'égard du Seigneur. Qu'y aurait-il en effet à délier en celui qui n'a pas commis de péché, dans la bouche de qui on n'a pas trouvé de ruse, comme il est écrit (cf. *I Pierre* 2, 22) ? Ainsi Clément dans le *V^e Stromate* ; ou encore : Je ne suis pas digne de délier les énigmes prophétiques prononcées à son sujet parce qu'il les montre lui-même clairement au monde ; c'est ce que dit aussi Clément. » Ce passage résume les deux interprétations de Clément.

55, 3. Ce n'est pas Jean le Baptiste qui a donné le sens des symboles de l'A.T., mais la personne même du Christ, par sa venue.

Le texte de L (comme celui du manuscrit de l'Athos, fol. 41^r, qui contient tout le passage *οὐκ εἶμι — συμβόλων* ne permet pas de construire la phrase : d'où les corrections de Stählin.

τὴν προσεχῆ : cf. *supra*, 39, 2 (*προσεχέστερον*).

Un passage du *Quis dives* (38, 3) montre la valeur toute relative de la « vision directe », dans un commentaire de *I Cor.* 13, 4.6-8.13 sur la supériorité de *ἀγάπη* : « La foi s'en va, une fois que nous avons cru en voyant Dieu directement (*αὐτοφύα*) ; l'espoir s'efface quand on a reçu les objets espérés ; mais l'amour parvient à la plénitude et croît encore quand les biens parfaits ont été donnés. »

ἔλυσε τὸ πέρας... : cf. *Protr.* 1, 10, 1 : « Jean, héraut du Logos, invitait ainsi les hommes à se tenir prêts pour la venue de Dieu, du Christ, et c'est aussi la signification du silence de Zacharie (cf. *Lc* 1, 20-22.64), attendant le fruit précurseur du Christ (*τὸν πρόδρομον τοῦ Χριστοῦ καρπὸν*) : la lumière de la vérité, le Logos, devait délier (*ἀπολύσῃται*), une fois devenu bonne nouvelle, le silence mystérieux des secrets prophétiques » (trad. Mondésert) ; cf. *Strom.* VI, 11, 94, 6 : « Le prophète Jean a dit : ' Il faut que moi je diminue, et que grandisse ' seulement désormais la parole du Seigneur (cf. *Jn* 3, 30), qui est le terme où s'achève la Loi (*εἰς δὲ περαιούται ὁ νόμος*). »

55, 4. Ce nouveau symbole profane a peut-être été suggéré par le mot *διαθήκη* qui venait à l'esprit après un développement sur la relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau.

Cette association d'idées expliquerait la présence à cet endroit de cet exemple inattendu.

τάξις : STÄHLIN (*Teppiche* V, p. 167, n. 7) et Früchtel ont proposé l'addition d'un complément, συμβόλων, sur le modèle de l'expression συμβόλων ἔχειν τάξις, *supra* 45, 2 (cf. *infra*, τάξις μεσίτου). Mais τάξις suffit ici pour le sens.

Les deux premiers éléments de l'usage romain commenté ici correspondent exactement au testament *per aes et libram*, dont la procédure est décrite par le juriste GAIUS, contemporain d'Hadrien et de Marc-Aurèle, dans ses *Institutiones* II, 104 s. ; mais ni l'imposition d'une baguette, ni l'attouchement des oreilles ne figurent dans ces rites. On sait que le premier geste intervenait dans l'acte d'affranchissement : le prêteur touchait de la baguette (*festuca* ou *vindicta*) la tête de l'esclave (voir PLAUTE, *Mil.* 961 ; PERSE, 5, 175). Mais il faisait aussi partie des coutumes en vigueur dans les procès en revendication de toutes sortes de biens, (homme ou chose), comme le montre GAIUS, *Instit.* IV, 16-17. D'autre part Gaius indique que le testament « par le bronze et la livre » s'appelait ainsi parce qu'on procédait au moyen d'une « mancipation » (II, 102). Celle-ci est une sorte de « vente symbolique » (I, 119), comme le suggère l'usage des « piécettes de bronze » (l'ancienne monnaie : I, 122) et de la balance du peseur. Il est possible que la source de Clément, qui devait être intéressée surtout, comme lui, par le symbolisme de ces gestes, ait mêlé les deux procédures, concernant l'une et l'autre, testament et revendication, des transferts de biens. Quant à l'attouchement du lobe des oreilles (siège de la mémoire), c'était le geste qui consacrait en quelque sorte les témoins (voir PLINE, *Nat. hist.* XI, 251 ; HORACE, *Sat.* I, 9, 76-77 ; cf. H. AIGNER, « Testes per aures tracti und Plinius, n.h. XI, 45, 251 », *Zeitschr. d. Historischen Vereines für Steiermark*, 1976, 221-225). Or le testament *per aes et libram* se faisait en présence de cinq témoins, qui ne devaient pas être des proches du testateur (GAIUS, *Instit.* II, 104-105 s.). Cette restriction a peut-être produit le rôle fantaisiste du « passant » qui apparaît ici. En tout cas ces « symboles » résultent certainement d'un amalgame de coutumes dont la valeur originelle est tout à fait négligée, la fonction du témoin devenant elle-même, de façon erronée, celle d'un médiateur. Ce qui mérite d'être retenu ici c'est que cet exemple est construit sur le même schéma que les cryptogrammes égyptiens (cf. *supra*, 41, 4 - 42, 1), les messages des Scythes (*supra*, 44, 2-4), les formules magiques (*supra*, 45,

3 ; 48, 5-6), les énigmes (*supra*, 49, 1-2), et qu'il porte à son comble le mouvement qui éloigne le symbolisme de plus en plus de la parole et de l'écrit en annexant les relations juridiques et économiques, et les gestes des procédures qui les régissent.

IX

56, 1. Cette formule d'excuse, qui avoue la φιλοτιμία (repoussée au contraire en *Strom.* VII, 14, 84, 2 pour justifier le tour sommaire de l'exposé), introduit une conclusion provisoire qui va orienter la réflexion vers un aspect voisin du même sujet, l'utilité de l'ésotérisme. La démonstration a pris son départ en 19, 3. L'universalité du style symbolique en philosophie a été affirmé en 21, 4.

56, 2. Cf. *supra*, 22 et 24, 2-3 (la brièveté) ; 46, 1-2 (l'entraînement, la recherche, et la rectitude de la doctrine) ; pour la « mémoire », l'exemple antérieur parfaitement littéral est celui des phrases à réciter ou à copier proposées aux enfants (46, 3 - 49, 2). Le style figuré est un remède contre l'oubli.

56, 3. δοκιμασίον : cf. *supra*, 9, 3-4 et 19, 2 - 20, 1. La règle de prudence édictée *supra*, 53, 5 - 54, 4, rencontre la volonté providentielle à l'œuvre dans l'ἐπικυρψις ; de même en *Strom.* VI, 15, 126, 1 : « Les Écritures dissimulent donc le sens pour plusieurs raisons, d'abord pour que nous soyons des chercheurs et que nous restions continuellement éveillés pour la découverte des paroles de salut ; ensuite, il ne convenait pas à tous de saisir le sens, pour éviter les dommages d'une compréhension contraire à l'intention salutaire présente dans ce qui a été dit par l'Esprit Saint. »

56, 4. Le passage rappelle le début du *Stromate* V, qui évoquait l'entente entre le maître et le disciple, le prédicateur et les auditeurs, dans le progrès menant de la foi à la connaissance (voir *supra*, 2, 1-3).

La figure de « l'exégète » renvoie à celle du philologue, commentateur des textes poétiques obscurs (cf. *supra*, 50, 3), mais surtout, dans ce contexte religieux, à l'interprète des oracles, des songes, des présages, des rites sacrés, qu'était

l'ἔξηγητής chez les Grecs. L'un des devoirs du gnostique, d'autre part, est d'instruire ses frères, à l'imitation du Christ, « le premier interprète (ἔξηγητής) des commandements divins » (*Strom.* I, 26, 169, 4), et pour remplacer les apôtres (voir *Strom.* VII, 12, 77, 4-6). Il devient alors une « statue vivante du Seigneur » (*Strom.* VII, 9, 52, 3 ; tout l'exposé de *Strom.* VII, 9 traite de l'enseignement salutaire dispensé par le gnostique). Il est l'un des « docteurs » dont il est question en *Éphés.* 4, 11, étant capable de recevoir et de prêcher les traditions sous un voile (voir *Strom.* I, 1, 13). En tant que « guide », καθηγητής, il a pour modèle « le seul maître » (pour apprécier ce rôle, voir les textes où Clément se réfère à *Matth.* 23, 8-9, en particulier *Strom.* I, 1, 12, 3, *Péd.* I, 5, 17, 3 ; cf. *E.P.* 20, 4).

σπουδασθήσασθαι a pour sujet les Écritures, comme ὠφελῆσειν. Une rupture de construction intervient avec καὶ ἀνεξαπατήτους ἔσεσθαι. Pour l'éviter, Stählin a bouleversé complètement le texte de L. On peut néanmoins conserver celui-ci, en admettant (comme une maladresse ?) le changement de sujet et en considérant que ἀνεξαπατήτους s'accorde avec ἡμᾶς, qui n'est pas répété.

56, 5. Une esthétique du voile et du reflet exprime de façon imagée et parfaitement adéquate la théorie de l'écriture fermement revendiquée par Clément. Les figures ne sont pas qu'une parure, un ornement ; elles ne sont pas qu'un moyen de séduction (προσχαριζομένων) ou de persuasion (en désarmant la critique) ; elles ne sont pas qu'un écran mettant la vérité à l'abri des gens mal préparés. Elles sont aussi, et surtout, le seul moyen de dire la vérité, en mimant sa complexité. Elles produisent une expression conforme à l'objet exprimé. Ce pouvoir n'appartient pas à des arts comme la peinture qui est un trompe-l'œil, tout juste bon à représenter la copie inexacte de la vérité que les Grecs veulent imposer (voir *Strom.* VI, 7, 56, 1). Il est propre à l'Écriture et, dans la mesure où ils ménagent aussi une pluralité de sens, aux textes philosophiques et poétiques. Le mot important du passage est συνεμφάσεις. Il est pris dans le terme de comparaison, mais il renvoie en fait au domaine de la sémantique. Ce sont les stoïciens qui paraissent avoir usé de cette notion, en précisant dans les discussions avec leurs adversaires que leurs définitions (par exemple celle de la φαντασία) devaient être prises avec des « significations supplémentaires implicites » (voir *SEXTUS EMPIRICUS, M.* VII, 233 et 239).

Ce n'est pas la transparence qui est valorisée, mais les relations entre les reflets produits par un milieu transparent. Un texte diaphane serait aussi peu louable que la finesse de la soie laissant deviner toute la forme du corps féminin et qu'il faut proscrire pour cette raison (voir *Péd.* II, 10, 107, 5). Il reste que les charmes qui font la dignité d'un texte donnent à une parure la beauté qui arrête le regard et sa puissance suggestive (voir *Péd.* II, 10, 108-109). Mais le déchiffrement du texte est le seul plaisir permis...

Dans le passage présent, la comparaison met en relief l'excellence du style symbolique. Mais celui-ci est aussi le remède à l'impuissance des représentations humaines et intramondaines (voir *Strom.* I, 19, 94, 7).

Cet éloge de la pluralité, réglée, et ce mépris pour la simplicité révèlent des partis-pris nettement opposés à ceux de Plutarque, quand il défend la forme nouvelle prise par les oracles de la Pythie (voir *supra*, 24, 3).

57, 1. συνεκδοχάς : ce mot indique clairement la discipline que Clément met en jeu, la rhétorique au service de l'herméneutique. Le terme a ici le sens le plus général, qu'on peut tirer de l'emploi du verbe συνεκδέχεσθαι, « vouloir dire, signifier de façon conjointe » (ainsi chez *SEXTUS EMPIRICUS, H.P.* I, 200.202, dans un sens voisin de *συνεμφαίνειν*). Les définitions antiques de la synecdoque ont le plus souvent retenu certaines de ses formes : la partie pour le tout (*Rhétorique à Herennius* IV, 33, 44), l'espèce pour le genre, etc. (*QUINTILIEN, Inst.* VIII, 6, 19.28) ; Quintilien cependant note qu'elle fait comprendre plusieurs choses à partir d'une seule ; et *TRYPHON (Des tropes* I, 7, p. 195, 28 Spengel) souligne que c'est par défaut qu'elle produit des connexions : c'est « une expression qui n'est pas pleine et entière, mais qui a besoin d'un complément pris au-dehors (φράσις οὐ κατὰ τὸ πλήρες ἐξεννηγεμένη, προσδεομένη δὲ τινος ἔξωθεν ἀκολουθίας) » (voir *MARTIN, Antike Rhetorik*, p. 270). Clément a choisi le mot parce qu'il rappelle *συνεμφάσεις* et que le trope évoque liaison, relation.

σφάλεται : l'erreur est le risque couru par ceux dont la foi est encore « brute » (cf. *supra*, 54, 4 ; 56, 4). C'est à eux aussi que pense Clément quand il prévient ses lecteurs qu'il a laissé de côté certaines choses, par crainte de les voir « trébucher pour avoir mal compris (μὴ πη ἐτέρως σφαλεῖεν) et d'avoir ainsi, comme dit le proverbe, 'tendu un sabre à des enfants' » (*Strom.* I, 1, 14, 3). Les erreurs d'interprétation

peuvent être ailleurs celles des philosophes (*Strom.* VI, 7, 57, 1 : « si l'on prend les doctrines partielles pour l'ensemble complet, et si l'on rend hommage à ce qui est esclave comme au seigneur et maître, on manque la vérité... »), ou celles des hérétiques (*Strom.* VII, 16, 94, 5-6 : « On tombe inévitablement dans de grandes erreurs quand on traite des plus grands sujets sans posséder la règle de vérité en la recevant de la vérité elle-même. Les gens de cette sorte, parce qu'ils ont quitté la voie droite, commettent des erreurs aussi, c'est naturel, dans la plupart des points particuliers... » ; cf. *Strom.* VI, 15, 124, 3).

Cette remarque est déjà influencée, sans doute, par des documents pythagoriciens, comme la suite du texte. *ΣΤΡΟΜΑΙ* en effet (III, 1, 199) cite un passage anonyme qui présente le style d'enseignement « symbolique » comme le propre de la philosophie pythagoricienne : son expression est claire pour les familiers (τοῖς συνήθεσι), mais dépourvue de sens pour les gens inexpérimentés (τοῖς ἀπειροῖς). Le mot d'HÉRACLITE sur le langage de l'oracle delphique (fr. 93 D.-K.) lui est appliqué (voir BURKERT, p. 158, n. 70 ; cf. PLUTARQUE, *De Pyth. or.* 21, 404 D).

57, 2. Clément assimile l'ἐπιτελευσις pratiquée par les Écrivains aux règles édictées par un document pseudo-pythagoricien, *La Lettre de Lysis à Hipparque*, dont il cite quelques lignes (p. 111, 20 - 112, 3 Thesleff). Cette lettre se présente sous deux versions : l'une est fournie par la *Vie de Pythagore* de JAMBLIQUE, 75-78, et elle est appelée Tradition A par DELATTE (*Études*, p. 89-103) ; l'autre est connue par divers manuscrits et Hercher en a publié le texte dans les *Epistolographi Graeci* (Paris 1873, p. 601-603) ; c'est la Tradition B pour Delatte. En fait, la version primitive a dû être le texte publié par Hercher, et cette lettre se présentait peut-être à l'origine comme une introduction aux *Mémoires pythagoriques* cités par Alexandre Polyhistor et repris par DIOGÈNE LAERCE, VIII, 24-32 (W. BURKERT, « Hellenistische Pseudo-pythagorica », *Philologus* 105, 1961, p. 17-28). Elle aurait été composée dans la seconde moitié du III^e siècle avant J.-C. Cette *Lettre* sur l'initiation et l'ascèse ne pouvait manquer d'intéresser Clément, qui la cite et l'utilise non seulement dans le présent développement, mais aussi dans un passage du deuxième *Stromate* (7, 3-4), comme l'a montré M. TARDIEU : « La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie », dans *Vig. Christ.* 28,

1974, p. 241-247. Clément a eu connaissance de la totalité de la *Lettre*. Il faut noter qu'il ne respecte pas le dialecte dorien du document et qu'il en adapte la teneur à son propos en remplaçant « les mystères des déesses d'Éléusis » par « les mystères du Logos ».

57, 3. La transgression de la règle du secret aurait été commise non par Hipparque, mais par Hippase, d'après les documents utilisés par Jamblique. La confusion est peut-être due au fait que *La Lettre de Lysis à Hipparque*, à laquelle Clément vient de faire un emprunt, comporte le mot : « tu es déjà mort pour moi » (si tu persistes à enseigner publiquement la philosophie). C'est la conclusion de la lettre dans la Tradition B (p. 114, l. 12 Thesleff ; cf. JAMBLIQUE, *V.P.* 75). D'autre part, Hippase et Hipparque semblent avoir été souvent confondus dans cette littérature pseudo-pythagoricienne : ainsi DIOGÈNE LAERCE a conservé un fragment de la *Lettre* avec la suscription « à Hippase » (VIII, 42 ; voir DELATTE, *Études*, p. 88).

Dans cette légende sur le sort d'Hippase, plusieurs traditions paraissent avoir été mêlées par JAMBLIQUE, comme en témoignent les textes suivants : « On rapporte au sujet d'Hippase qu'il faisait partie des pythagoriciens, mais qu'ayant été le premier à faire connaître et à construire la sphère à partir des douze pentagones il mourut en mer pour son impiété ; il s'était arrogé la gloire de la découverte, alors que tout était le fait de 'cet homme-là'. Car ils désignent ainsi Pythagore, sans l'appeler par son nom » (*V.P.* 88 et *comm. math. sc.* 25 = I, p. 108, l. 6-10 D.-K.). « Il (Pythagore) n'admettait pas qu'on parlât ou qu'on écrivît de manière à révéler ses réflexions au tout venant, mais la première chose, dit-on, qu'il enseignait à ses disciples était d'être purs de toute intempérance et de conserver sous le sceau du secret (ἐν ἐχερρημυσίῳ) les doctrines dont ils seraient les auditeurs. Ainsi le premier qui dévoila la nature du commensurable et de l'incommensurable aux gens indignes d'avoir part aux doctrines fut à ce point pris en horreur, dit-on, que non seulement il fut exclu des réunions et de la vie en commun, mais qu'on lui construisit une tombe, comme si le compagnon de naguère avait déjà quitté la vie parmi les hommes » (*V.P.* 246 = I, p. 108, l. 15-19 D.-K.). « D'autres disent que la divinité poursuivit de sa vengeance ceux qui avaient divulgué les doctrines de Pythagore. Il périt en effet en mer pour son impiété celui qui montra que la construction de la

figure à vingt angles, c'est-à-dire le dodécaèdre, l'un des cinq solides, s'inscrivait dans la sphère. Selon certains, c'est celui qui parla en public de l'irrationalité et de l'incommensurable qui subit ce sort » (V.P. 247 = I, p. 108, l. 19-23 D.-K.). PLUTARQUE avait donné une autre version de la trahison (*Numa* 22, 2-4) : Numa fit ensevelir ses écrits avec son corps, « estimant qu'il n'était pas convenable de confier la garde de ses enseignements secrets (τῶν ἀπορρήτων) à des lettres mortes. C'est, dit-on, pour la même raison que les Pythagoriciens ne mettent pas non plus leurs doctrines par écrit et qu'ils les confient à la mémoire de ceux qui en sont dignes, par une transmission purement orale. Comme ils avaient un jour communiqué à quelqu'un qui en était indigne la solution de problèmes géométriques secrets (ἀπορρήτους), les dieux leur firent connaître, disent-ils, qu'ils puniraient par une grande calamité publique cette profanation et cette impiété » (trad. Flacelière). Il faut ajouter, avec BURKERT (p. 434), le témoignage de PAPPUS (III^e siècle après J.-C.) connu par un fragment en arabe (éd. G. Junge et W. Thomson, Cambridge 1930, I, 1, p. 63, et I, 2, p. 64) : la légende devient une preuve du respect extrême de l'école pour les mathématiques ; le premier à avoir divulgué la connaissance des incommensurables ou des irrationnels était mort par noyade ; c'est une parabole signifiant que ceux qui révèlent l'existence de telles choses, qui doivent être tenues secrètes, errent sur les flots de la non-identité, plongés dans le courant du devenir et de la mort, où il n'y a pas d'unité de mesure. Une version abrégée de cette interprétation symbolique se retrouve dans les *Scholies* aux *Elementa* d'Euclide (éd. I. L. Heiberg, Leipzig 1888, V, p. 417, 12 s.).

Il est clair que la tradition a brodé autour du personnage d'Hippase, qui a dû jouer un rôle important dans le schisme qui s'était produit dans la Société au V^e siècle entre les acousmatiques et les mathématiciens ; mais seule la révélation du dodécaèdre lui est expressément attribuée et son sort est la mort par noyade ; de l'autre côté apparaît la découverte, anonyme, de l'irrationalité, avec la mort symbolique, ou d'autres punitions, à la suite de la divulgation. On constate que la légende, en se développant, a mêlé les divers éléments de la tradition (voir BURKERT, p. 435-436). C'est le témoignage de Plutarque qui indique le noyau originel : à l'époque hellénistique, en un temps où la philosophie était couramment assimilée à une religion à mystères, on avait sans doute joué sur le double sens du mot ἀπορρητος,

« qui ne peut être dit, qui ne peut être exprimé » et « interdit » ou « secret ». On s'était servi en particulier, dans les milieux fascinés par le mystère, de l'emploi de ἀρρητα pour désigner les nombres irrationnels (voir PLATON, *Hippias Majeur* 303 b ; *Rép.* 546 c). Une telle équivoque est probablement à la racine de l'histoire forgée par les cercles mystiques où sont nés les documents pseudo-pythagoriciens (voir BURKERT, p. 436-437), à propos de la divulgation des connaissances mathématiques.

57, 4. Aux textes scripturaires indiqués par STÄHLIN, *Rom.* 6, 11 (Clément y fait allusion en *Strom.* IV, 6, 27, 3) et *Éphés.* 2, 1, on peut ajouter *Col.* 2, 13 et *Éphés.* 2, 5 (cité, et commenté dans le même sens, en *Strom.* II, 10, 47, 3 et III, 9, 63, 3).

57, 5-6. Aux versets pauliniens (*II Cor.* 6, 14-15.16.17.18) Clément a mêlé une formule qui est probablement une citation, et qui rappelle les distinctions que PLATON établit entre les « honneurs » dus aux Olympiens et ceux qu'il faut rendre aux autres divinités, mais aussi aux héros et aux parents (*Lois* IV, 717 a-b ; cf. V, 727 e : « rien de terrestre n'est plus honorable que les Olympiens »). Dans l'*Odyssée* (5, 36 ; 11, 304 ; cf. 19, 280 ; 23, 339) le fait de recevoir des honneurs pareils à ceux des dieux est vanté, pour un homme, comme un privilège exceptionnel. Le litige qui oppose les dieux et les mortels en *Théogonie* 535 s. concerne sans doute en partie les « honneurs ». La formule citée par Clément évoque aussi les « honneurs » que reçoivent, dans le mythe d'HÉSIOÏDE (*Travaux* 142) les dieux ὑποχθόνιοι, qui étaient autrefois la « race d'argent », exterminée par Zeus. C'est peut-être à ce mythe qu'elle renvoie précisément, cette race étant passée par la mort, comme les φθιμένοι (qui désignent, chez HOMÈRE et les tragiques, ceux qui sont morts ; la traduction par « mortels » convient au contexte et se distingue de celle de νεκρός). Sur ce modèle, Clément a créé une autre expression en *Péd.* II, 1, 8, 4 : δῖχα σφζομένων καὶ φθιμένων τροφαί.

II Cor. 6, 14-16 sert à prôner la « continence » (ἐγκράτεια) en *Strom.* III, 8, 62, 2-3, et *II Cor.* 6, 16-18 à prêcher l'exclusion des hérétiques dont la doctrine et la conduite sont impures, en *Strom.* III, 11, 73, 3-4.

58, 1. Ici commence un développement remarquable (58, 1-5) qui attribue aux principales écoles philosophiques

grecques le souci de tenir secrètes les doctrines les plus importantes. Clément n'a certainement pas inventé cette idée, et il dépend ici du courant mystique qui avait réinterprété les traditions anciennes concernant l'organisation de la Société pythagoricienne et le respect envers la parole du maître ; ce courant avait ainsi réintroduit dans la recherche philosophique en général, et surtout dans les spéculations métaphysiques, le climat de religiosité qui caractérisait autrefois la secte pythagoricienne et que les découvertes des « savants » et la dispersion des membres de la Société avaient contribué à atténuer. La nouvelle image du pythagorisme, créée sans doute par des cercles proches de l'Académie, avait servi de modèle pour la représentation de l'apprentissage philosophique comme une véritable initiation. Clément est le témoin de la forme ultime de cette conception, parfaitement systématisée.

L'ouverture de ce développement montre qu'il est dominé par l'influence de platoniciens pythagorisants. Ceux-ci avaient pu trouver chez PLATON lui-même des remarques qui, isolées de leur contexte, semblaient aller dans leur sens, par exemple les passages que Clément cite dans le *Stromate V* (*Rép.* VI, 494 a : voir *supra*, 17, 4 ; *Théét.* 155 e : *supra*, 33, 5 ; *Phédon* 69 c : *supra*, 17, 4-5 ; *Timée* 28 c : *infra*, 78, 1). La comparaison des mystères et de l'épopée avait été exploitée par PLATON (ainsi *Banquet* 210 a : voir *Strom.* I, 28, 176, 2 ; *Phèdre* 250 b c : voir *infra*, 138, 3). La sévérité avec laquelle il jugeait l'écriture dans le *Phèdre*, et le respect qui entourait son enseignement oral dans l'ancienne Académie, avaient fourni des arguments aux partisans de l'occultation. Il y avait en particulier les déclarations de la *Lettre VII*, 341 c - 342 a, 344 c-d (voir *infra*, 77, 1), sur l'impossibilité d'exprimer les vérités les plus hautes, à plus forte raison de les transmettre par écrit (ce trait est d'ailleurs l'argument le plus fort de ceux qui contestent l'authenticité de cette *Lettre VII*, que Clément appelle « la grande Lettre » : voir L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leyde 1966, p. 76-85). La *Lettre II*, apocryphe, avait mis à profit cette méfiance, dans le même esprit que les documents pseudo-pythagoriciens (voir W. SPEYER, *Die Literarische Fälschung im Altertum*, Munich 1971, p. 64) ; le destinataire est invité à brûler la lettre, et pour parler de la nature de l'Un, il est prudent d'user d'« énigmes » (312 d ; 314 b-c : voir *infra*, 65, 1-3 ; cf. *Strom.* I, 1, 14, 4 ; 314 a : voir *Strom.* I, 12, 55, 4). Les références qui viennent d'être données montrent que Clément est un bon

représentant de cette conception du platonisme, beaucoup plus nettement que PLUTARQUE (voir par exemple *De Is. et Os.* 328 d, 383 a ; *Sympos.* VIII, 2, 718 c-d ; *De def. orac.* 422 e), ou même ALBINUS (cf. *Did.*, p. 179, 33-35 ; p. 182, 8 ; textes cités par LILLA, p. 150).

L'attribution de « doctrines secrètes » aux épicuriens est plus surprenante. Mais ses inventeurs n'avaient eu qu'à tourner à leur avantage des déclarations d'Épicure, comme celle qui ouvre la *Lettre à Hérodote* (DIOGÈNE LAERCE X, 35) : « Pour ceux qui ne seraient pas en mesure, Hérodote, d'étudier avec précision le détail des notes que j'ai rédigées sur la nature, ni même d'examiner, parmi les livres composés, les plus grands, j'ai fait un résumé de l'ensemble de la doctrine, pour qu'ils conservent, autant qu'il faut, la mémoire des théories, mais seulement des plus générales » (trad. J. et M. Bollack, H. Wismann, dans *La lettre d'Épicure*, Paris 1971, p. 69 ; voir le commentaire, p. 167-168, qui montre que l'Abrégé est destiné en fait à des épicuriens déjà formés). La légende avait pu tirer parti aussi du style même d'Épicure, dont les Anciens soulignaient à l'envi l'obscurité (voir les témoignages rassemblés par H. Usener, *Epicurea*, p. 88-90).

D'après DIOGÈNE LAERCE, il y avait dans la secte des personnages que « les épicuriens authentiques (γνήσιοι) » qualifiaient de « sophistes » (X, 26). PHILODÈME reconnaît aussi l'existence de déviations (*Vol. Hercul.* I, 145).

Le passage présent de Clément a été retenu par H. Usener, *o.c.*, p. 404, à propos de l'expression de Diogène οἱ γνήσιοι Ἐπικουρείοι. Il suppose, sans preuve, que c'est le Περὶ τέλους d'Épicure qui pourrait être visé par Clément. Il est peu probable que l'enseignement du maître sur la « fin » ait pu passer pour un ἀπόρητον. Une allusion à ce traité, accompagnée d'une citation, se trouve en *Strom.* II, 20, 119, 3-4 (fr. 68 Usener ; cf. fr. 11 Bailey).

58, 2. Il y eut un second Zénon à la tête du Portique, un disciple de Chrysippe, Zénon de Tarse : d'après DIOGÈNE LAERCE (VII, 35 ; cf. 41), il écrivit peu de livres, mais laissa beaucoup de disciples.

Dès l'époque du premier Zénon, il est certain que l'on demandait aux disciples de faire leurs preuves avant de les engager dans les parties les plus difficiles du système. Les métaphores illustrant les relations entre la logique, la morale et la physique indiquent que l'instruction était progressive (voir par exemple DIOGÈNE LAERCE, VII, 40). L'idéal stoi-

cient du sage suppose un long entraînement, à la fois moral et intellectuel. Mais il y a loin de cette conception pédagogique de la préparation, de l'aptitude et de l'effort, à la règle de l'arcane. Il ne faudrait pas non plus forcer le sens de la conviction de Chrysippe : il est juste d'appeler « rites d'initiation » les discours sur les choses divines (SVF II, n° 1008 = *Etymologicum Magnum*, s.v. τελετή). Sa portée est limitée par la tentative des stoïciens pour ramener la religion à la raison : c'est d'entendre la doctrine correcte (ἀκούσαι τε ὁρθά) sur les dieux qui est le grand prix promis au terme de l'enseignement (avec jeu entre τελετή et τελευταῖος).

Il est possible néanmoins, comme le suggère H. USENER, *Epicurea*, p. 404, que les stoïciens aient réservé la lecture de la *République* de Zénon aux disciples déjà aguerris ; mais pour des raisons morales, et non parce qu'elle aurait contenu des doctrines secrètes ; l'ouvrage était en effet fortement influencé par le cynisme (voir DIOGÈNE LAERCE, VII, 4, et M. POHLENZ, *Die Stoa*, p. 137-139), et les stoïciens postérieurs ont ou bien insisté sur ce point et sur le fait que c'était l'un des premiers traités de Zénon, ou bien prétendu que la *République* avait été interpolée et dénaturée (voir SVF I, 42, p. 15, l. 8 s.). Elle était en tout cas célèbre dans l'Antiquité, et c'est l'un des ouvrages de Zénon les plus souvent cités.

58, 3. La distinction habituelle entre les ouvrages ésotériques d'Aristote, liés à son enseignement au Lycée (voir D. Ross, *Aristote*, trad. française, Paris 1971, p. 9 et 23), et les ouvrages exotériques, dont la plupart étaient des dialogues, n'avait rien de commun non plus avec l'image de la philosophie défendue ici par Clément (voir D. Ross, *o.c.*, p. 6-7). PLUTARQUE cependant s'était déjà fait l'écho de cette interprétation (*Alexandre* 7) : « Alexandre, semble-t-il, ne se contenta pas d'apprendre de ce philosophe la morale et la politique ; il eut part aussi aux enseignements secrets et plus profonds, que les disciples d'Aristote appelaient proprement réservés aux auditeurs et époptiques (ἀκροαματικάς και ἐποπτικάς) et qu'ils se gardaient de divulguer. » Plutarque cite alors une lettre apocryphe d'Alexandre dans laquelle son ancien élève aurait reproché à Aristote d'avoir publié un ouvrage relatif à ces enseignements ésotériques. Pour se justifier, Aristote aurait répondu qu'ils étaient publiés sans l'être. « Et il est bien vrai, ajoute Plutarque, que la *Métaphysique* ne peut nullement être utilisée par

quiconque désire enseigner ou s'instruire et n'a été écrite que comme aide-mémoire (cf. *Phèdre* 275 d) à l'usage de disciples complètement formés » (trad. Flacelière). Ces deux lettres ne sont pas authentiques ; elles avaient été mises en circulation par le péripatéticien Andronicos à l'époque de Sylla : AULU-GELLE le nomme comme sa source après avoir traduit en latin, puis cité en grec, le texte des deux lettres (XX, 5, 7-12 ; voir les notes de FLACELIÈRE sur Plutarque, *Alexandre* 7, 8-9, et Introduction, p. 21).

La même interprétation de la différence entre doctrines exotériques et enseignements ésotériques dans l'école d'Aristote, associée à la tradition concernant la règle du secret chez Pythagore, est invoquée par ORIGÈNE contre Celse, qui avait reproché au dogme chrétien d'être « caché » (κρυφίον), à propos du « mystère de la Résurrection » (*C. Cels.* I, 7 ; cf. IV, 9 ; la masse des simples, incapables de comprendre la complexité de la sagesse de Dieu, doit se contenter du αὐτός ἔφαθ' de Jésus : transposition du mot célèbre exprimant le respect pour la parole de Pythagore et indiquant l'ensemble de formules qui constituait le catéchisme des non-initiés ; cf. Clément, *Strom.* II, 5, 24, 3).

συγγραμμάτων αὐτῶν : il n'est pas nécessaire de corriger αὐτῶν en αὐτοῦ, comme le fait Stählin, à la suite de C. Ritterhausen (dans son commentaire de la V.P. de Porphyre, publié dans un second volume, avec le texte de l'ouvrage de Porphyre, à la suite de l'édition de la V.P. de Jamblique par Th. Kiessling ; Ritterhausen cite le passage de Clément pour éclairer la V.P. de Porphyre, 37 — la référence donnée par Stählin dans l'apparat critique est erronée —, à propos de la distinction entre les ἀκουσματικοί et les μαθηματικοί). « Leurs ouvrages » peuvent désigner les traités d'Aristote, conservés dans l'école.

58, 4. La mention des « mystères » révèle la référence qui a orienté la construction pythagorisante dont Clément est ici le témoin. La comparaison de Platon (voir *supra*, 58, 1), peut-être d'Aristote (voir le fr. 15 Ross, qui oppose, à propos des mystères, le μαθεῖν au παθεῖν), de Chrysippe (voir *supra*, 58, 2), a été prise au sérieux et a abouti à cette conception mystique d'une philosophie secrète, réservée aux initiés. L'assimilation était d'autant plus aisée que la recherche du sens « philosophique » des mythes était très ancienne et que les mythes jouaient un rôle important dans les mystères d'Éléusis.

Une image satirique au contraire de l'ἀκριβολογία des « ésotériques » est donnée par LUCIEN (*Vit. aucl.* 26).

58, 5. Clément justifie l'ἐπιβροφίς pratiquée par l'Écriture. Il défend en même temps sa conception de la gnose. En cela il dépend aussi de PHILON, qui se sert souvent, de la même manière, du langage des mystères (voir les nombreux passages cités par LILLA, p. 148-149 ; cf. *infra*, 80, 3, où Clément cite *Sacrif.* 60). Et l'ésotérisme a une importance extrême chez les Gnostiques hétérodoxes (voir LILLA, p. 150-154).

Il faut noter l'allure apologétique que prend ici la thèse, dans une perspective très proche de celle d'ORIGÈNE dans le *Contre Celse* I, 7 (voir *supra*, 58, 3). Ce serait peut-être un exemple à ajouter à ceux qu'a présentés LILLA (p. 34-41) pour soutenir que Clément réfuterait le *Discours vrai* de Celse dans les *Stromates*.

58, 6. Pour associer plus étroitement les mystères, qui comportent des mythes, à la philosophie, Clément rappelle que les philosophes ont composé des mythes. En ce qui concerne les pythagoriciens, il doit songer aux mythes sur l'au-delà, comme le suggère la première série de ses exemples platoniciens, eux-mêmes influencés par le pythagorisme. Ces mythes avaient trait aux voyages de l'âme et à ses réincarnations (voir BURKERT, p. 98-142). ARISTOTE les traite avec dédain (*De anima* 407 b 22 ; cf. *An. post.* 94 b 33).

D'autre part, en rapprochant les doctrines « de la philosophie barbare » et les « mythes » des philosophes, Clément se met à l'abri des attaques des Grecs visant les récits de la Bible.

Mais surtout, il énonce un principe d'exégèse qui modère le recours à l'allégorie en le soumettant à la cohérence propre du texte commenté. La méthode ainsi esquissée est analogue à celle des stoïciens, telle qu'elle apparaît par exemple dans l'interprétation que Chrysippe donnait du récit de la naissance d'Athéna dans la poésie hésiodique (voir A. LE BOULLEUC, « L'allégorie chez les Stoïciens » *Poétique* 23, 1975, p. 305 ; 314).

L'ÉSOTÉRISME

59, 1. Le prestige de l'ésotérisme se traduit concrètement dans la manière de concevoir l'organisation des écoles philosophiques, sur le modèle, de nouveau, de la Société pythagoricienne, tel qu'il a été élaboré par les historiens anciens à partir du IV^e siècle. Timée (DIOGÈNE LAERCE, VIII, 10 ; cf. JAMBLIQUE, *V.P.* 72 s.) distingue deux catégories, les novices ou « exotériques » et les disciples parfaits ou « ésotériques ». Ces dénominations ne doivent pas appartenir à la tradition pythagoricienne ; elles relèvent d'une classification trop générale (DELATTE, *Études*, p. 101). Celles qu'emploie Clément sont d'un autre ordre ; elles portent la trace du schisme qui affecta la Société au V^e siècle. Les documents principaux sur cette scission sont fournis par JAMBLIQUE (*V.P.* 81 ; 87-89 ; *commun. math. sc.* 25). Les obscurités de son témoignage viennent de ce que, apôtre d'un pythagorisme « savant », il a remanié ses sources, sans effacer les contradictions entre les versions issues des ἀκουσματικοί et celles que les μαθηματικοί avaient imposées, chaque tendance revendiquant sa fidélité à l'égard de l'enseignement authentique de Pythagore (voir BURKERT, p. 188-190). L'une trouvait dans le respect des ἀκούσματα (voir *supra*, 27, 1) et dans les croyances et les pratiques ascétiques anciennes la garantie de l'appartenance à la confrérie originelle ; elle refusait les « sciences » comme l'arithmétique, la géométrie, la musique, et en attribuait l'introduction à Hippase. L'autre tendance au contraire prétendait avoir reçu l'héritage de la science de Pythagore et rendait Hippase coupable d'avoir divulgué ce que le maître avait depuis longtemps enseigné. Ce point de vue faisait des μαθηματικοί, appelés aussi Πυθαγόρειοι par opposition aux Πυθαγορισταί, les seuls

philosophes et pythagoriciens « authentiques » (γνήσιοι : JAMBLIQUE, V.P. 80 ; cf. Clément : γνησιώως..., avec réminiscence probable d'expressions platoniciennes comme celles de *Rép.* V, 473 d). Il semble que les acousmatiques aient effectivement tenté de perpétuer l'esprit originel de la secte. ARISTOTE ne parle jamais de Pythagore comme d'un philosophe et attribue aux « soi-disant pythagoriciens » (*Meteor.* 342 b 30 ; *De caelo* 293 a 20) les théories scientifiques du pythagorisme (voir DELATTE, *Études*, p. 311 ; BURKERT, p. 190-192). Il se sépare ainsi des platoniciens, qui se situent dans la lignée des Μαθηματικοί et qui ont imposé leur interprétation à la tradition doxographique. Et ARISTOXÈNE, contemporain des derniers pythagoriciens du IV^e siècle (DIOGÈNE LAERCE, VIII, 46 ; cf. JAMBLIQUE, V.P. 251), l'une des sources indirectes de Jamblique, est un représentant de la version « savante » dans l'histoire de l'évolution de la secte (BURKERT, p. 192). Les controverses modernes sur les relations entre Pythagore et le pythagorisme ne sont que la continuation du débat ancien entre les « acousmatiques » et les « mathématiciens » (BURKERT, p. 191). Mais la version « savante » a les allures d'un mythe. Tout, au contraire, parle en faveur des « acousmatiques » : l'antiquité des témoignages mettant en rapport les ἀκοσμάτια avec la conception de la métempsychose et la légende de Pythagore, et l'absence de toute preuve directe qu'il ait existé une science et une philosophie pythagoriciennes avant Hippase (BURKERT, p. 201-202). Le recours à la règle du secret et à l'ésotérisme n'était pour « les gens d'étude » qu'un moyen d'effacer les faits. Quant à l'existence de deux classes de disciples, il est fort vraisemblable qu'elle n'ait été que la projection sur le passé du point de vue des μαθηματικοί et que les distinctions dans la Société ancienne aient tenu surtout à l'importance de la période probatoire.

L'élément qui donna sa tonalité religieuse à ce mythe d'origine polémique fut l'assimilation du passage d'un degré à l'autre à un rite d'initiation mystique. Cette transformation était depuis longtemps accomplie au moment où Clément a repris ce modèle, étendu à la plupart des écoles philosophiques, pour justifier sa représentation de l'ésotérisme chrétien.

L'exemple pythagoricien est confirmé par une citation homérique (*Odyssée* 11, 443), repérée par FRÜCHTEL (voir « Nachträge », p. 535). Les infinitifs prennent chez Clément valeur complétive, alors qu'ils exprimaient des ordres dans

les conseils d'Agamemnon à Ulysse à propos de la fourberie des femmes. Ce vers pouvait être facilement tiré de son contexte et appliqué à la règle du secret en « philosophie ». Mais ni les scholies ni Eustathe ne gardent trace d'une telle interprétation.

59, 2. Clément insère ici un ensemble de textes où les philosophes, et surtout les pré-socratiques, lui semblent confirmer par des déclarations condamnant les opinions du commun la légitimité des deux degrés de l'enseignement. C'est un des nombreux passages qui montrent comment l'enchaînement des citations devient un art d'écrire et de donner à la pensée une densité extrême. Une antithèse simple organise ce temps fort de l'argumentation : elle oppose la vérité, qui apparaît dans le fragment de Parménide, à l'opinion. Mais cette antithèse est redoublée et rendue plus subtile par la distinction entre la gloire alliée à la vérité et à la piété, τὸ κλέος, et la célébrité conférée par la foule, la renommée qui est affaire d'opinion, selon le jeu sur la double valeur de δόξα.

ὅσως δὲ : l'analogie proposée, avec les références qui la suivent, est présentée comme risquée ; il s'agit d'une interprétation personnelle.

ἔνδοξον : un passage des *Topiques* indique bien l'ambivalence du mot, qui autorise le glissement de sens opéré par Clément : « sont des idées admises (ἔνδοξα), en revanche, les opinions partagées par tous les hommes, ou presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée (τοῖς σοφοῖς), et pour ces derniers par tous, ou presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités (ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις) » (100 b 19 s., trad. Brunschwig ; cf. 104 a 8-37 ; *Nic.* 1145 b 5 ; *Rhét.* 1355 a 17). Comme le note J. BRUNSCHWIG (p. 113, n. 3), les énoncés « endoxaux » sont ceux qui ont des garants réels ; leur caractère « endoxal » leur appartient de fait, et non de droit, comme c'est le cas pour la propriété d'énoncés « probables », « plausibles » ou « vraisemblables ». Clément se sert de ce trait pour construire l'opposition entre la réputation et la gloire, qui accompagne, elle, la science et la vérité.

La différence entre deux styles, ou deux « genres », dans la manière de raisonner, était exploitée dans la classification des ouvrages d'Aristote faite par les péripatéticiens (voir C. RITTERSHAUSEN, comm. de la V.P. de Porphyre, p. 211-212). Ainsi, au V^e siècle de notre ère, dans son introduction

au commentaire des *Catégories*, AMMONIUS distinguait encore les *ἐξωτερικά*, destinés à la foule, où les démonstrations sont fondées sur les idées admises (*ἐξ ἐνδόξων*), et les *ἐκροματικά*, usant de preuves véritables et réservés « à l'homme de bien et à l'amant authentique (*γνήσιος*) de la philosophie » (éd. A. Busse, *Comm. in Arist. Graeca* IV, 4, p. 4, l. 14-25).

οὐκ ἀπήλλακται διαιρεῖν : l'addition de l'article τοῦ devant l'infinitif (Stählin) est inutile. La même construction est attestée chez THUCYDIDE, I, 138, 3.

59, 3. Ces deux vers d'Empédocle (3, 6-7 D.-K. = 14, 6-7 Bollack) font partie dans le poème d'une adresse à la muse (voir le commentaire de BOLLACK, III, 1, p. 32). Pour Clément, le pronom *σέ* doit désigner le disciple, et *εὐδόξοιο*, en relation avec *δόξα*, a un sens péjoratif. Celui qui veut devenir un philosophe authentique est invité à ne pas se laisser séduire par l'éclat de la renommée qu'une doctrine accessible lui assurerait auprès de la foule et à ne pas rechercher ainsi des avantages mortels pour lesquels il mépriseraient des lois de la piété : il céderait en effet au bavardage, indigne de la vérité. Une autre interprétation peut se superposer à la première : le disciple est un maître en puissance ; il ne doit pas désirer la célébrité en divulguant les secrets de la connaissance, au risque de causer la perte d'auditeurs mal préparés (cf. *supra*, 54, 2-4).

La construction adoptée est celle que propose J. Bollack ; *μή* et l'indicatif futur servent à écarter une idée (voir P. CHANTRAINE, *Grammaire homérique*, II, Paris 1953, p. 331) ; le complément de *ἀνελεσθαι* est l'antécédent implicite de la relative ; *ἐφ' ᾧ θ'* n'est pas ici le tour usuel signifiant, avec l'infinitif, « à condition de », mais *ἐπὶ* et le datif marque le but (voir P. CHANTRAINE, *o.c.*, II, p. 110) : « l'avantage pour lequel on dirait... » ; après le relatif, l'infinitif a une valeur consécutive (voir P. CHANTRAINE, *o.c.*, II, p. 302).

La citation illustre les thèmes inséparables de la concision et de l'occultation. Elle permet en outre à Clément de laisser entendre qu'une autre récompense est promise à l'élite, la gloire par laquelle Dieu reconnaît la vraie piété, la gloire eschatologique probablement, celle qu'il devine dans le dit d'Héraclite.

59, 4-5. Héraclite est désigné par la même périphrase que dans le *Sophiste* de PLATON, 242 d.

Le texte de L est compréhensible et l'on peut renoncer à la correction de Sylburg, adoptée par Stählin, consistant à ponctuer après *ἀγαθοί*, en plaçant δὲ après *ἀρίστους*. J. LALLOT, dans un article où il interprète le fragment 29 d'Héraclite (« La source de gloire », *REG* 84, 1971, p. 281-288), propose une correction plus proche du texte de L et plus conforme à la structure du dit, en écrivant *ἐν ἀντι ἀπάντων* au lieu de *ἐναντία πάντων*. COBET (*Mnemosyne* 9, 1860, p. 437) avait retenu la bonne leçon de *Strom.* IV, 7, 50, 2, *ἐν ἀντι πάντων*. Le texte d'Héraclite comportait au lieu de *ὅπως* la forme ionienne *ὄκωσπερ*, rétablie par Bernays à partir de la leçon fautive, *οὐχ ὄσπερ*, de *Strom.* IV, 7, 50, 2 (*Ges. Abh.* I, p. 31 s.).

δοκησισόφους : ce mot, qui réintroduit le thème de l'opinion (*δόξα*), est employé ailleurs par Clément pour désigner les vains disputeurs (voir *supra*, 8, 1). Paraphrasant des expressions d'HÉRACLITE (fr. 104 D.-K., connu par PROCLUS, *In Alcibiadem* 256, p. 117-118 Westerink), Clément retient la pointe contre ceux dont le renom ne dépendrait que de la mémoire des hommes (cf. J. LALLOT, *art. c.*, p. 286), comme la réputation des pseudo-sages de l'opinion de la foule. « Les meilleurs », eux, connaissent la rareté de l'élite (la formule rappelle la double version d'un apophtegme de BRAS citée en *Strom.* I, 14, 61, 3) ; et ils veulent remporter une gloire qui se passe de la célébration épique.

αἰρεῖνται fait écho au verbe d'Empédocle, *ἀνελεσθαι*, mais pour marquer cette fois le choix noble, celui de l'Un au lieu du multiple ; ce choix fait des vrais sages « la gloire toujours jaillissante (*ἀέναον*) des hommes », qui entraîne ceux-ci au-delà de leur condition de « mortels (*θνητῶν*) ».

La comparaison de la satiété de la foule avec la bestialité amène la citation d'un passage de DÉMOSTHÈNE (*Sur la couronne* 296), qui devait faire partie des recueils de sentences. Il est utilisé aussi par PLUTARQUE (*Moralia, De fortuna* 97 D). CICÉRON en adapte l'expression pour l'appliquer à la doctrine des épicuriens (*nat. deor.* I, 40, 113), à celle de Métrodore, précisément.

59, 6. *ὁ μέγας* : cf. PLATON, *Sophiste* 237 a ; Clément, *infra*, 112, 2. Dans le fragment de Parménide, on peut conserver au début de chaque vers la leçon de L, avec *ἡ μὲν* et *ἡ δὲ*, qui convient à l'interprétation de Clément. Le thème des « deux voies » introduit ici la transposition chrétienne des degrés de l'enseignement développée ensuite.

X

60, 1 - 62, 4. Un montage habile de textes pauliniens permet à Clément de retrouver dans la prédication de l'Apôtre l'aboutissement de l'ésotérisme grec et le fondement de sa propre conception qui distingue la gnose de la simple foi. Il ne s'agit pas ici d'apprécier le degré de fidélité de Clément à la pensée de Paul, mais seulement de repérer les choix qui gouvernent cette construction.

L'enjeu essentiel est « le mystère du Christ ». D'un côté « les parfaits », représentés par les apôtres et les prophètes et par celui qui parle au nom de ceux-ci, en ont l'intelligence (τὴν σύνεσιν, d'après *Éphés.* 3, 4, cité en 60, 1), peuvent en avoir la connaissance (τὴν ἐπίγνωσιν, d'après *Col.* 1, 9-10, cité en 60, 2; cf. *Col.* 2, 2, cité en 61, 4), grâce à la sagesse (cf. *Col.* 1, 28, cité en 61, 2), et sont capables de recevoir « la nourriture solide » (*Hébr.* 5, 12, cité en 62, 2, et *Hébr.* 5, 14, cité en 62, 4). De l'autre côté sont ceux qui en restent à la « richesse de la gloire du mystère qui est parmi les païens » (*Col.* 1, 27, cité en 60, 3, et commenté en 61, 1) et ceux qui ne sont encore que des enfants (cf. *Hébr.* 5, 13, cité en 62, 3).

Ces deux catégories ont accès à la « révélation » (ἀποκάλυψις, *Éphés.* 3, 3, cité en 60, 1; cf. ἐφανερῶθη, *Col.* 1, 26, cité en 60, 3 et 61, 1), mais de manières différentes. Les « parfaits » (60, 2), ou les « adultes » (*Hébr.* 5, 14, cité en 62, 4), bénéficient de la compréhension reçue par les apôtres (selon le commentaire de *Col.* 1, 25-27 en 61, 1), de « la plénitude de l'intelligence » (*Col.* 2, 2, cité en 61, 4). Les autres n'ont accès qu'au « discours élémentaire sur le Christ » (*Hébr.* 6, 1, cité en 62, 4), aux « premiers éléments des oracles de Dieu » (*Hébr.* 5, 12, cité en 62, 2), au « fondement » (allusion à *I Cor.* 3, 10, en 61, 1).

La différence est exprimée par deux sortes de « gloire », qui correspondent aux deux modes d'accueil de la révélation : elles transposent l'antithèse affirmée en 59, 2-6 au moyen des citations des pré-socratiques, surtout de celles d'Héraclite, en l'atténuant sous la forme du progrès qui mène des rudiments à la plénitude. Les uns reçoivent « la vigueur de (la) gloire » de Dieu (*Col.* 1, 11, cité en 60, 2); les autres voient « la richesse de la gloire du mystère qui est parmi les païens » (*Col.* 1, 27, repris en 61, 1); ayant reconnu le Christ incarné, ils possèdent la foi et l'espérance dans le Christ

(61, 1), mais non la « connaissance du mystère de Dieu dans le Christ » (*Col.* 2, 2, cité en 61, 4); ils n'accèdent pas, « en toute sa richesse, à la plénitude de l'intelligence » (*id.*, *ibid.*).

Il est clair que Clément compose tout le développement avec une habileté qui sait tirer parti des moindres détails des textes utilisés (par exemple de la présence, ou de l'absence, de l'indéfini πᾶς). Et son interprétation repose sur la distinction entre *Col.* 2, 3 (cité en 61, 4 : « le Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ») et *Col.* 1, 27 (que Clément ne cite pas, mais qu'il paraphrase en 61, 1 : « Christ au milieu de vous, l'espérance de la gloire »). Corrélativement, elle institue une différence entre les bénéficiaires de l'enseignement de l'Apôtre désignés en *Col.* 1, 25-27 et en *Col.* 2, 2-3, et y reconnaît les deux catégories des simples croyants et des gnostiques (voir MARSH, p. 66).

Ainsi, paradoxalement, l'exposé qui s'ouvre sur les mots κατὰ ἀποκάλυψιν de *Éphés.* 3, 3 et commente la manifestation du Christ, faite pour révéler le « mystère tenu caché depuis les siècles et les générations » (*Col.* 1, 26, cité en 60, 3), est tout entier consacré à répéter l'occultation, à faire attendre une nouvelle révélation, dans le temps du progrès de chacun vers la connaissance parfaite. D'autres textes cultivent ce paradoxe; l'un des plus étonnants est *Strom.* I, 1, 13, 2-4; et en *Strom.* VI, 15, 124, 6, Clément insiste sur le fait que le Sauveur a parlé « en paraboles » (*Matth.* 13, 34). C'est que seuls les « saints », c'est-à-dire les apôtres, et les « parfaits » qui reçoivent leur enseignement ont saisi le contenu ultime de la manifestation, ont « connu ce qu'est (τὸ) la richesse et la gloire du mystère »; les autres, « parmi les païens », ont seulement cru et, croyant, ont espéré (cf. 61, 1); par l'espérance, ils peuvent à leur tour être entraînés vers la recherche et l'ascèse qui font accéder à la connaissance (cf. *supra*, 17, 1). Deux catégories sont distinguées, mais le passage de l'une à l'autre est possible : c'est le sens du commentaire de *Col.* 1, 28 en 61, 3 et des exhortations de *Col.* 4, 2 en 61, 4-5, de *Hébr.* 6, 1 en 62, 4; purification et approfondissement sont indispensables.

On retrouve ici affirmé le devoir de dépasser la vision élémentaire du Christ pour rechercher sa signification : un décryptage supplémentaire est réclamé (cf. *supra*, 55, 1-3 et 38, 6 - 40, 1). Il s'agit de déchiffrer le message que les apôtres ont reçu directement du Christ (cf. 61, 1), mais qui a été transmis sous le voile de la parabole (voir *Strom.* VI, 15, 126-128). L'apôtre Paul ne l'a révélé que partiellement :

il n'a livré qu'oralement certaines vérités (cf. l'interprétation de *Col.* 4, 3-4 en 62, 1). C'est en effet l'existence d'une tradition orale, et secrète, qui permet de découvrir les « trésors de la sagesse et de la connaissance » qui sont « cachés » dans le Christ (*Col.* 2, 3, cité en 61, 4), de même que la venue du Christ avait révélé les mystères cachés dans l'A.T. (cf. 61, 1). Cette tradition remonte au Christ lui-même : « D'ailleurs il n'a pas révélé à beaucoup ce qui n'était pas à la portée de beaucoup, mais simplement à une minorité qu'il savait adaptée, capable de recevoir la parole et d'être façonnée selon elle. Les mystères (τὰ δὲ ἀπόρρητα), comme Dieu, se confient à la parole, non à l'écriture » (*Strom.* I, 1, 13, 2). Clément a eu le privilège de recueillir cet enseignement. Après avoir parlé de ses maîtres, dans un passage célèbre, il ajoute : « Ces maîtres, qui conservent la vraie tradition du bienheureux enseignement, issu tout droit des saints Apôtres Pierre, Jacques, Jean et Paul, transmis de père en fils — mais peu de fils sont à l'image des pères —, sont arrivés jusqu'à nous, grâce à Dieu, pour déposer en nous ces belles semences de leurs ancêtres et des Apôtres » (*Strom.* I, 1, 11, 3, trad. M. Caster ; cf. *Strom.* VI, 7, 61, 1-3 ; 15, 125, 2 ; 15, 131, 4-5 : la clé de cette tradition est une méthode d'exégèse des Écritures ; voir LILLA, p. 155, et *supra*, 26, 5 ; 1, 4, avec commentaire).

Deux catégories doivent être distinguées parmi ceux qui ne sont pas encore dignes de l'initiation complète : les simples croyants issus des païens (61, 1, à propos de *Col.* 1, 27) et ceux qui sont issus des Juifs, comparés à des vieillards restés enfants, qui ont besoin de parvenir à l'âge adulte de la perfection (62, 2-4, à partir de *Hébr.* 5, 12-6, 1). Le trait commun à ces deux catégories, c'est « la foi et l'espérance dans le Christ », ou le « discours élémentaires sur le Christ ». Dans un passage parallèle la différence est plus nette entre les deux groupes, par rapport à la philosophie d'un côté, la loi de l'autre, et le thème de l'enseignement élémentaire a un double sens : « Aussi faut-il à force d'entraînement que la connaissance, ou la sagesse, parvienne à la possession éternelle et inaltérable de la contemplation ; Paul en effet dans ses Épîtres, sans paraître condamner la philosophie, estime cependant que celui qui a atteint au sommet de la connaissance ne doit pas reculer jusqu'à la philosophie grecque, qu'il nomme allégoriquement 'les éléments du monde' (cf. *Col.* 2, 8) : elle est élémentaire, et préparatoire à la vérité. C'est pourquoi, quand il écrit aux Hébreux qui

reviennent à la Loi après être parvenus à la foi, il dit : ' Vous avez besoin qu'on vous enseigne les premiers éléments des oracles de Dieu, et vous en êtes arrivés au point d'avoir besoin de lait, non de nourriture solide ' (*Hébr.* 5, 12). De même il dit aux Colossiens qui, venant de l'hellénisme, se convertissent : ' Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie, cette creuse duperie à l'enseigne de la tradition des hommes, des éléments du monde et non plus du Christ ' (*Col.* 2, 8) ; il parle de celui qui les appâte pour les faire revenir à la philosophie, l'enseignement élémentaire » (*Strom.* VI, 8, 62, 1-3).

63, 1. L'auteur de l'*Épître de Barnabé* est désigné par Clément comme le compagnon de Paul (cf. *Act.* 11, 25 - 15, 39 ; *I Cor.* 9, 6 ; *Gal.* 2, 1), et c'est ce qui fait son autorité. Clément le considère même comme un « apôtre » (*Strom.* II, 6, 31, 2 ; 7, 35, 5), « l'un des soixante-dix et le collaborateur de Paul » (*Strom.* II, 20, 116, 3). Ainsi interprète-t-il l'emploi du terme « apôtre » au sens large dans les *Actes* 14, 4 et 14. EUSÈBE (*H.E.* VI, 14, 1) signale que Clément commentait cette *Épître* dans les *Hypotyposes*. Clément est le premier auteur qui la cite expressément (voir introd. de P. PRIGENT, *SC* 172, p. 25). De nombreuses hypothèses ont été faites à propos de l'origine de ce document (voir *ibid.*, p. 20-24). Une solution séduisante a été proposée récemment : un examen de la doctrine de l'écrit amène à la comparer à la tendance du parti que combattait Ignace à Philadelphie ; l'*Épître* serait issue du même milieu, en Asie mineure occidentale dans le premier tiers du second siècle (WENGST, p. 119).

Si Clément associe Barnabé et Paul dans le ministère auprès des païens, c'est en souvenir de l'épisode rapporté dans les *Actes* (13, 44-48) et de la mission, racontée ensuite, à Iconium, Lystré, Derbé, etc. (cf. aussi *Act.* 15, 12, et *Gal.* 2, 9). Il ne retient pas le refus de tout contact avec les pagano-chrétiens auquel Barnabé s'était laissé entraîner finalement à Antioche par les envoyés de Jérusalem (voir *Gal.* 2, 13). Ce trait indique que Clément identifie le message de l'*Épître* à sa propre tâche vis-à-vis des Grecs.

L'association de Barnabé et de Paul a même ici pour lui un sens plus précis : Barnabé professerait la même doctrine que Paul au sujet des degrés de l'enseignement. Le premier, qui serait annoncé par *Barn.* 6, 5, concernerait l'Incarnation et la Passion (voir *Barn.* 6, 6-7), le contenu de la « foi » nommée *supra*, 61, 1.

63, 2. Le second degré correspond à la « tradition gnostique », orale (cf. *supra*, 62, 1), dont Barnabé serait un témoin. Un fragment des *Hypotyposes*, cité par EUSÈBE (*H.E.* II, 1, 4), le dit expressément : « A Jacques le juste, à Jean et à Pierre, le Seigneur après sa résurrection transmet la gnose ; ceux-ci la transmettent aux autres apôtres et les autres apôtres aux soixante-dix, dont l'un était Barnabé. » Clément affirme ailleurs que les paroles de Barnabé ont un sens « mystique » et « gnostique » (*Strom.* II, 18, 84, 3, citant *Barn.* 21, 5-6 et 9). Il a retenu ici ce passage (*Barn.* 6, 8-10) à cause de l'expression *τί λέγει ἡ γνῶσις* (*Barn.* 6, 9 cité en 63, 4) et parce que la première réponse à cette question inaugure l'interprétation de *Ex.* 33, 1.3 (voir le commentaire de P. PRIGENT, p. 121-123). Pour lui en effet, la « gnose » est inséparable du déchiffrement de l'Écriture. Sur ce point il est en parfait accord avec *Barnabé* : la « gnose », dans ce document, indique la signification véritable des textes scripturaires (voir WENGST, p. 97). Elle contient aussi une doctrine morale, prescrivant d'agir en conformité avec la volonté divine telle que l'exégèse la reconnaît dans l'Écriture. Dans cette liaison entre l'éthique et la recherche intellectuelle, Clément a pu de même trouver un modèle de ses propres conceptions (voir en particulier *Barn.* 2, 2-3 et 21, 5 ; cf. 1, 6-7). Mais l'accord réel se borne à ces rencontres. Le contenu de la « gnose » chez l'auteur de l'*Épître* est très différent de ce que Clément, ou les gnostiques hétérodoxes, entendent par là : il s'agit avant tout de connaître les exigences de la volonté de Dieu en découvrant son expression dans l'Écriture, de manière à gagner la sainteté par l'obéissance (WENGST, p. 98). Ce trait exclut l'existence de deux niveaux d'instruction. L'*Épître* tout entière transmet la « gnose », qu'elle prenne l'Écriture dans un sens simple (ainsi *Barn.* 13, 6) ou qu'elle propose une signification plus complète ou plus profonde (ainsi *Barn.* 13, 7 ; 9, 7-8), qu'elle s'en tienne strictement à l'Écriture, ou qu'elle élargisse sa prédication en utilisant des thèmes qui, tout en dépendant de l'Écriture, n'en font pas proprement partie, comme celui des « deux voies », enseignement désigné en 18, 1 comme une « autre gnose » (selon l'interprétation de WENGST, p. 98-99).

63, 3-5. Il n'y a pas trace dans les œuvres conservées de Clément de l'exégèse de *Ex.* 33, 1.3 faite dans *Barn.* 6, 11-19. Dans le *Pédagogue*, le « lait et le miel » sont les signes du « repos (*ἀνάπαυσις*) » eschatologique (I, 6, 36, 1) et le miel

mêlé au lait est le Logos qui guérit des passions et purifie du péché (le symbolisme baptismal est néanmoins présent aussi chez lui).

63, 6. En *Strom.* VI, 8, 65, 2, Clément cite aussi cette parole du « prophète » inspirée librement à *Barnabé* 6, 10 par *Prov.* 1, 6 et *Is.* 40, 13. Il y inclut les mots *παραβολὴν κυρίου* (cf. *Prov.* 1, 6). La même ponctuation doit être adoptée ici (malgré l'avis différent de Stählin, dans son apparat critique ; cf. P. Prigent, p. 123) ; elle convient à la perspective de Clément, qui retrouve dans cette citation sa doctrine de l'inspiration. En *Strom.* VI, 8, 65, 2 ces mots sont présentés comme un texte de l'Écriture, car ils succèdent à *Job* 11, 2. Mais Clément cite aussitôt après CLÉMENT DE ROME, *Cor.* 48, 5-6. Il est donc peu probable que la parole du « prophète » dans ce passage ait une autre origine que *Barn.* 6, 10, cité expressément en *Strom.* V, 10, 63, 6.

63, 7. Après un bref commentaire de *Barn.* 6, 10, qui rappelle le thème principal du développement, Clément introduit un *agraphon* qui va dans le même sens. La formule d'introduction elle-même n'est pas tout à fait claire. Elle est attribuée pratiquement au « prophète » de *Barn.* 6, 10 (cf. *φησί*) ; mais c'est une glose de Clément (pour un emploi semblable de *φησί*, voir par exemple *supra*, 22) sur la parole du « prophète » qui la présente comme une explication de l'*agraphon* : les conditions requises pour comprendre la « Parabole du Seigneur », la sagesse, l'instruction, l'amour, montrent que ce n'est pas la « jalousie » (cf. *supra*, 24, 2) qui anime le Seigneur quand il réserve aux siens son « mystère ». L'*agraphon* lui-même (84 Resch, *Agrapha*², p. 108-109) est un élargissement de la traduction de *Is.* 24, 16 qu'on trouve chez Symmaque et Théodotion, et dans certains manuscrits de la Septante (voir ROPES, p. 94-95, et l'édition de J. Ziegler, *Isaias*, dans *Septuaginta* XIV) : « mon mystère est à moi et aux miens » (avec quelques variantes textuelles). Cette parole tirée d'« un Évangile » n'a pas été retenue dans le recueil de E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959³. TH. ZAHN (*Gesch. d. ntl. Kan.* II, p. 737 s.) pensait qu'elle provenait d'un évangile ébionite. Elle est citée aussi dans les écrits pseudo-clémentins (*Homélies* XIX, 20) sous la forme : « Vous garderez les mystères qui sont à moi et aux fils de ma maison. » Ce témoignage et celui de Clément indiquent que l'élargisse-

ment « aux fils de ma maison » se trouvait dans l'Évangile ». On peut rapprocher de l'agraphon *Matth.* 13, 11 et *Mc* 4, 11 (cf. *Matth.* 19, 11). Les autres textes patristiques signalés par Resch (ainsi THÉODORET, in *Ps. LXV* I, p. 1049 Schulze, et in *Ps. LXVII* I, p. 1062 ; JEAN CHRYSOSTOME, in *ep. ad Cor. Hom. VII* 2) sont en fait des témoins de la traduction d'Isaïe 24, 16 (voir ROPES, p. 95-96).

Le commentaire tire parti du symbolisme de la « maison » (οἴκου étant repris en écho par τὰ οἴκετα) pour évoquer la sécurité des parfaits qui sont à l'abri des pièges du diable, dont l'un des traits caractéristiques est l'« envie » (cf. *Strom.* III, 15, 96, 3 et surtout *Strom.* II, 13, 56, 2).

63, 8. La « connaissance » est le signe de l'appartenance à la « maison » du Seigneur. Il s'agit de la « connaissance » du Père, contenu du « mystère » révélé par le Fils (voir le début du *Stromate* V, sur l'interdépendance de la foi et de la gnose). L'allusion à l'« envie » du Malin suggère son contraire, la bonté du Père. Et de même que l'élection implique la ressemblance avec Dieu, celui qui ignore la bonté du Père, et par là se soumet au Malin, devient à son tour πονηρός. Cette conséquence trouve une expression très forte dans l'équivalence entre la « perdition » et « l'abandon (ἀπόστασις) de la connaissance de Dieu ». « L'abandon » dépend de l'homme ; il est passible de jugement (cf. *Strom.* II, 13, 59, 6). Il est associé, comme le changement, au mensonge (celui de la gnose hétérodoxe par exemple), alors que le vrai gnostique jouit du « calme », du « repos » et de la « paix » (cf. *Strom.* II, 11, 52, 4-7). Il répète « l'apostasie (ἀποστασία) » du diable (cf. *Strom.* VI, 8, 66, 2) et des anges (*Adumbr. Iud.* 13, *Fragmente*, t. III, p. 208, 16 Stählin ; voir aussi *Strom.* III, 4, 38, 3 et *Strom.* I, 17, 85, 3 : le diable comme ἀποστέρης).

Il est possible aussi qu'il y ait dans ce passage une pointe antignostique ; Clément revendique fermement la croyance en un seul Dieu bon, le Père, désigné simplement ensuite par « Dieu ». *Matth.* 19, 17 était fort en honneur chez les gnostiques valentiniens, pour distinguer le Père du Créateur, ou Dieu de l'A.T. (Clément cite en *Strom.* II, 20, 114, 3-6 une lettre de Valentin qui fait allusion à ce texte). Et dans les passages où Clément commente cette parole évangélique, la polémique antignostique intervient directement (ainsi *Strom.* III, 5, 43, 2 ; VII, 7, 41, 7 ; 10, 58, 5), ou bien est au moins présente à l'arrière-plan (*Péd.* I, 8, 71, 3 ; 72, 2 ; 74, 1). Et les témoignages scripturaux sur la « gnose » que Clément

utilise ensuite dans le développement présent sont empruntés à l'A.T.

64, 1. *Is.* 45, 3 est cité librement, sous la même forme qu'en *Barn.* 11, 4 (cf. *supra*, 63, 1), alors qu'en *Péd.* III, 12, 87, 3 et *Strom.* V, 4, 23, 2 (voir *supra*), où il ne donne que les premiers mots du verset, Clément suit le texte de la Septante en respectant l'ordre σκοτεινός, ἀποκρύβους. L'altération la plus notable, en dehors de la suppression de ἀνοίξω σοι, est le passage de la 2^e personne du singulier (ἵνα γνῶς) à la 3^e du pluriel (ἵνα γνῶσω). Pour *Barnabé*, les promesses faites au Christ seront accomplies pour que les Juifs reconnaissent ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός (cf. 7, 9-10, et WENGST, p. 39-40, n. 76). Pour Clément, le texte doit viser plutôt la conversion des païens (cf. *supra*, 61, 1, et *infra*, § 6).

64, 2. Clément ne cite pas ailleurs *Ps.* 50, 8. ORIGÈNE commente ce verset dans le *Contre Celse* (III, 45) afin de répliquer au mépris de Celse pour l'ignorance, la simplicité des chrétiens : le lecteur des Psaumes y trouvera en effet beaucoup de savantes doctrines. Ailleurs il le rapproche de *Ex.* 34, 33 : le visage de Moïse est resplendissant, mais caché par un voile ; sa parole a la gloire de la science, mais elle reste cachée (in *Ex. hom.* XII, 3).

64, 3. Le « jour » et la « nuit » de *Ps.* 18, 3 symbolisent l'expression claire (et la foi qui lui correspond) et l'occultation de la « connaissance » dans l'Écriture. Dans les *Eclogae Propheticae* (53 ; cf. 56, 6) le verset, dans une perspective toute différente, est appliqué à l'angélogologie. La « nuit » en particulier y représente le diable, qui sut découvrir que le Seigneur ressusciterait et qui communiqua cette science aux démons. Dans le commentaire assez long de *Ps.* 18, 3 conservé par les philocalistes, ORIGÈNE considère que la compréhension la plus profonde des réalités mystiques conduit vers une autre obscurité ; l'intelligence en est donnée par l'Esprit de Dieu à ceux qui le possèdent (cf. *I Cor.* 2, 10). Quant à la parole sur le « jour », elle symbolise la relation entre les deux Testaments (*PG* 12, 1241 AC).

Ps. 18, 4 et *Jér.* 23, 24 désignent encore le langage secret de l'Écriture, et sans doute surtout de l'A.T. ; mais ces textes peuvent s'appliquer aussi à l'occultation pratiquée par les poètes et les philosophes grecs, dont le sens est parachevé par la révélation divine.

Jér. 23, 24 concerne seulement la conduite morale de

l'homme, *infra*, 119, 3. Une interprétation théologique en est donnée en *Strom.* II, 2, 5, 5 (cf. *Protr.* 8, 78, 1). Clément cite toujours ce verset sous une forme qui diffère du texte de la Septante (l'une des variantes, le mot *κρόφα*, n'apparaît pas dans la Septante, mais chez SYMMAQUE, *Job* 13, 10; 31, 27 : O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus und die Septuaginta*, Nuremberg 1901, p. 66-67).

64. 4. « L'illumination » (cf. *II Cor.* 4, 4) est associée au baptême en *Péd.* I, 6, 26, 1-2. Ici c'est « l'enseignement » du Christ : le choix du mot *μαθητεία* place les chrétiens dans la situation des « disciples ». L'« arche » est le symbole de l'A.T. ; le « couvercle » représente l'*ἐπικροϋσις*. Le Maître (le Christ) en révèle la signification (cf. *supra*, 60, 3 - 61, 1).

PLATON avait déjà condamné HOMÈRE pour avoir attribué à Dieu, à travers le mythe des deux jarres (*Illiade* 24, 527 s.), la responsabilité du mal (voir *Rép.* II, 379 cd). Clément mêle la représentation homérique au récit d'HÉSIOËDE (*Travaux*, 94 s.). Les néo-platoniciens, plus tard, défendirent les dieux homériques (voir PROCLUS, *in Rem p.* I, 96-98).

64. 5. Le passage tire sa portée du rapprochement de deux textes empruntés au début et à la fin de l'*Épître aux Romains* où Paul annonce sa venue. Clément en retient l'idée que l'Apôtre attend d'être en leur présence (*Rom.* 1, 11 : « J'ai un très vif désir de vous voir » ; *Rom.* 1, 12 : « avec vous et chez vous » ; *Rom.* 1, 13 : « J'ai souvent projeté de me rendre chez vous » ; *Rom.* 15, 29 : « en venant chez vous... ») pour leur transmettre l'enseignement complet, la connaissance, désignée par le « don spirituel » (*Rom.* 1, 11) et appelée « la plénitude du Christ » (d'après *Rom.* 15, 29 ; cf. *supra*, 60, 2-3 ; 61, 4). Clément voit dans ces textes une allusion à la « tradition gnostique » orale (cf. *supra*, 62, 1). Il interprète dans le même sens *Rom.* 1, 11, *supra*, 26, 5.

64. 6. La conclusion de l'*Épître aux Romains* remplace *Col.* 1, 25-27 (voir *supra*, 60, 3 - 61, 1) pour achever l'exposé fondant sur la prédication de Paul la distinction entre deux niveaux de la révélation correspondant à des destinataires différents. Les premiers sont l'ensemble des chrétiens venus du paganisme, par opposition aux Juifs, qui croyaient déjà en l'existence de Dieu. La révélation les fait croire en une vérité que certains Grecs avaient déjà entrevue : ainsi en *Strom.* IV, 3, 9, 1 Clément attribue à Pythagore une interprétation du mot « philosophe » qu'il éclaire à l'aide de

Rom. 16, 26-27. Le second groupe, beaucoup plus restreint, est l'élite (cf. *supra*, 63, 7) des parfaits, des « saints », à qui est montré « ce qui est contenu dans le mystère », ou « ce qu'est (τ) la richesse de la gloire que le mystère a parmi les païens » (*Col.* 1, 27, cité *supra*, 60, 3).

65. 1. La méfiance attribuée à Platon à l'égard de l'enseignement écrit (voir *supra*, 58, 1) vient confirmer la doctrine tirée des Épîtres de l'Apôtre. Ce retour à un certain platonisme révèle clairement quelle influence gouverne l'interprétation donnée par Clément de la conception paulinienne de la prédication : celle de l'ésotérisme de tradition grecque.

Si l'authenticité de la *Lettre VII* de Platon reste une question débattue (voir par exemple les deux exposés contraires de N. GULLEY et G. J. D. AALDERS dans *Pseudepigrapha I, Entretiens sur l'Antiquité classique XVIII*, Genève 1972, p. 105-130 et p. 147-175), tous les critiques admettent que la *Lettre II* est un faux (voir G. J. D. AALDERS, *ibid.*, p. 167-168).

Elle représente, en particulier par les passages invoqués ici par Clément, le platonisme mystique qui devait s'opposer aux tendances sceptiques de la Nouvelle Académie (cf. BURKERT, p. 186). Le texte proprement théologique de la *Lettre II* est commenté plus loin par Clément (voir *infra*, 103, 1). Au I^{er} siècle de notre ère, la lecture des *Lettres* de Platon était courante ; d'après certains usages scolaires, c'est par elles qu'on commençait l'étude du philosophe (ALBINUS, p. 141, 9 s. Hermann, souligne que les opinions divergent à ce sujet ; voir *R.H.T.* IV, p. 93-94). Certaines de leurs formules, d'autre part, avaient été retenues dans des anthologies platoniciennes, dont l'existence est assurée à cette époque (voir A.-J. FESTUGIÈRE, « Sur une traduction nouvelle d'Athénagore », *REG* 56, 1943, p. 368-370). De tels florilèges étaient en usage chez les Pères, au moins depuis les attaques de Celse, et Théodoret de Cyr y puise encore abondamment (voir CANIVET, p. 271-287). Clément leur a fait sûrement des emprunts (voir *infra*, 78, 1). Et la mention d'un enseignement *περὶ θεοῦ* dans les *Lettres* de Platon montre ici qu'il a eu recours à un recueil scolaire.

65. 2. Les attributs de transcendance caractérisant la divinité se résument ici dans le terme *ἄσρητος*. Sur ce sujet, on pourrait citer de nombreux textes de PHILON. Stählin en indique quelques-uns (*Deus* 55 ; *Mutat.* 14 ; *Somn.* I, 184).

l'homme, *infra*, 119, 3. Une interprétation théologique en est donnée en *Strom.* II, 2, 5, 5 (cf. *Protr.* 8, 78, 1). Clément cite toujours ce verset sous une forme qui diffère du texte de la Septante (l'une des variantes, le mot κρόφα, n'apparaît pas dans la Septante, mais chez SYMMAQUE, *Job* 13, 10; 31, 27; O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus und die Septuaginta*, Nuremberg 1901, p. 66-67).

64, 4. « L'illumination » (cf. *II Cor.* 4, 4) est associée au baptême en *Péd.* I, 6, 26, 1-2. Ici c'est « l'enseignement » du Christ : le choix du mot μαθητεία place les chrétiens dans la situation des « disciples ». L' « arche » est le symbole de l'A.T. ; le « couvercle » représente l'ἐπικροψις. Le Maître (le Christ) en révèle la signification (cf. *supra*, 60, 3 - 61, 1).

PLATON avait déjà condamné HOMÈRE pour avoir attribué à Dieu, à travers le mythe des deux jarres (*Iliade* 24, 527 s.), la responsabilité du mal (voir *Rép.* II, 379 cd). Clément mêle la représentation homérique au récit d'HÉSIOÏDE (*Travaux*, 94 s.). Les néo-platoniciens, plus tard, défendirent les dieux homériques (voir PROCLUS, *in Rem p.* I, 96-98).

64, 5. Le passage tire sa portée du rapprochement de deux textes empruntés au début et à la fin de l'*Épître aux Romains* où Paul annonce sa venue. Clément en retient l'idée que l'Apôtre attend d'être en leur présence (*Rom.* 1, 11 : « J'ai un très vif désir de vous voir » ; *Rom.* 1, 12 : « avec vous et chez vous » ; *Rom.* 1, 13 : « J'ai souvent projeté de me rendre chez vous » ; *Rom.* 15, 29 : « en venant chez vous... ») pour leur transmettre l'enseignement complet, la connaissance, désignée par le « don spirituel » (*Rom.* 1, 11) et appelée « la plénitude du Christ » (d'après *Rom.* 15, 29 ; cf. *supra*, 60, 2-3 ; 61, 4). Clément voit dans ces textes une allusion à la « tradition gnostique » orale (cf. *supra*, 62, 1). Il interprète dans le même sens *Rom.* 1, 11, *supra*, 26, 5.

64, 6. La conclusion de l'*Épître aux Romains* remplace *Col.* 1, 25-27 (voir *supra*, 60, 3 - 61, 1) pour achever l'exposé fondant sur la prédication de Paul la distinction entre deux niveaux de la révélation correspondant à des destinataires différents. Les premiers sont l'ensemble des chrétiens venus du paganisme, par opposition aux Juifs, qui croyaient déjà en l'existence de Dieu. La révélation les fait croire en une vérité que certains Grecs avaient déjà entrevue : ainsi en *Strom.* IV, 3, 9, 1 Clément attribue à Pythagore une interprétation du mot « philosophe » qu'il éclaire à l'aide de

Rom. 16, 26-27. Le second groupe, beaucoup plus restreint, est l'élite (cf. *supra*, 63, 7) des parfaits, des « saints », à qui est montré « ce qui est contenu dans le mystère », ou « ce qu'est (τὸ) la richesse de la gloire que le mystère a parmi les païens » (*Col.* 1, 27, cité *supra*, 60, 3).

65, 1. La méfiance attribuée à Platon à l'égard de l'enseignement écrit (voir *supra*, 58, 1) vient confirmer la doctrine tirée des Épîtres de l'Apôtre. Ce retour à un certain platonisme révèle clairement quelle influence gouverne l'interprétation donnée par Clément de la conception paulinienne de la prédication : celle de l'ésotérisme de tradition grecque.

Si l'authenticité de la *Lettre VII* de Platon reste une question débattue (voir par exemple les deux exposés contraires de N. GULLEY et G. J. D. AALDERS dans *Pseudepigrapha I, Entretiens sur l'Antiquité classique XVIII*, Genève 1972, p. 105-130 et p. 147-175), tous les critiques admettent que la *Lettre II* est un faux (voir G. J. D. AALDERS, *ibid.*, p. 167-168).

Elle représente, en particulier par les passages invoqués ici par Clément, le platonisme mystique qui devait s'opposer aux tendances sceptiques de la Nouvelle Académie (cf. BURKERT, p. 186). Le texte proprement théologique de la *Lettre II* est commenté plus loin par Clément (voir *infra*, 103, 1). Au II^e siècle de notre ère, la lecture des *Lettres* de Platon était courante ; d'après certains usages scolaires, c'est par elles qu'on commençait l'étude du philosophe (ALBINUS, p. 141, 9 s. Hermann, souligne que les opinions divergent à ce sujet ; voir *R.H.T.* IV, p. 93-94). Certaines de leurs formules, d'autre part, avaient été retenues dans des anthologies platoniciennes, dont l'existence est assurée à cette époque (voir A.-J. FESTUGIÈRE, « Sur une traduction nouvelle d'Athénagore », *REG* 56, 1943, p. 368-370). De tels florilèges étaient en usage chez les Pères, au moins depuis les attaques de Celse, et Théodoret de Cyr y puise encore abondamment (voir CANIVET, p. 271-287). Clément leur a fait sûrement des emprunts (voir *infra*, 78, 1). Et la mention d'un enseignement περὶ θεοῦ dans les *Lettres* de Platon montre ici qu'il a eu recours à un recueil scolaire.

65, 2. Les attributs de transcendance caractérisant la divinité se résument ici dans le terme ἄρρητος. Sur ce sujet, on pourrait citer de nombreux textes de PHILON. Stählin en indique quelques-uns (*Deus* 55 ; *Mutat.* 14 ; *Somn.* I, 184).

Mais la tradition platonicienne est antérieure ; elle est à la source même, l'œuvre de PLATON (voir *Parménide* 137 d ; 138 a ; 141 e ; 142 a ; *Timée* 28 c ; *Banquet* 211 a : textes commentés par A.-J. FESTUGIÈRE, *R.H.T.*, IV, p. 83-85). La *Lettre VII* présente l'expression *δητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν* (341 c ; cf. *infra*, 77, 1 ; 78, 1). Parmi les éléments indispensables à la connaissance, elle retient l'ἄνομα. Il s'ensuit que ce qui n'est pas susceptible d'un « nom » est ἄγνωστος (*R.H.T.*, p. 83). Clément adopte cette thèse en désignant Dieu comme δ ὑπὲρ πάσων φωνῶν. Le quatrième élément permettant de connaître un objet est la science, l'intelligence, l'opinion vraie (*Lettre VII* 342 a-e ; voir *R.H.T.*, *ibid.*) : Clément le récuse aussi à propos de Dieu, δ ὑπὲρ... πᾶν νόημα καὶ πᾶσων ἔνοιαν. Il ne fait que reprendre l'enseignement platonicien de son temps : « dans les écoles mêmes des Platoniciens du II^e siècle, l'impossibilité de comprendre et de 'dire' Dieu était tenue pour un dogme » (conclusion d'A.-J. FESTUGIÈRE, *R.H.T.*, p. 109, au terme d'une analyse de textes d'ALBINUS, *Did.* 10, p. 164, 6 s. Hermann, d'APULÉE, *De Platone* I, 5, p. 86, 12 s. Thomas, *De deo Socratis* 3, p. 9, 9 s. Thomas, *Apologie* 64, 7 ; cf. MAXIME DE TYR, XVII, 9, CELSE, VI, 65).

Plusieurs textes de Clément sur le caractère incompréhensible, inconnaissable et ineffable de Dieu ont été relevés, et mis en rapport avec le moyen platonisme, par LILLA, p. 217-221 (*Strom.* II, 5, 3 ; 6, 1 ; IV, 156, 1 ; V, 71, 5 ; 78, 3 ; 79, 1 ; 81, 4.5 ; 82, 1.4).

65, 3. Une brève citation de la *Lettre II*, 314 c, sert en *Strom.* I, 1, 14, 4 à illustrer la prudence dont doit faire preuve l'auteur des *Stromates*, par crainte de causer la chute de ses lecteurs (cf. *supra*, 54, 2). Elle est associée à une allusion au *Phèdre*, 275 d e, 276 d, qu'on retrouve, sous une forme plus elliptique, *supra*, 64, 5, dans la formule *παρῶν παροῦσα*.

65, 4-5. Le rappel de la thèse qui fait dépendre les vérités des Grecs de la philosophie « barbare » (cf. *supra*, 10, 1-3, et le commentaire) convient à un exposé qui rapproche l'enseignement de Platon et celui de Paul. L'image de la source apparaît ailleurs pour l'exprimer (voir *supra*, 10, 2 et *infra*, 115, 5 ; *Strom.* II, 22, 136, 6, à propos des doctrines des philosophes « sur la fin » ; *Strom.* VI, 11, 95, 4, à propos des vertus). La source véritable est Dieu ; aussi l'image peut-elle être remplacée par une autre : « La route de la vérité est unique,

mais en elle, comme en un fleuve au courant éternel, se déversent des flots différents d'origines diverses » (*Strom.* I, 5, 29, 1).

I Cor. 2, 6-7 a déjà été employé *supra*, 25, 2 pour insister sur l'utilité de l'ἐπικρυψις, dans une perspective favorable aux Grecs (cf. 24, 1). Il est notable que Paul soit présenté comme celui qui conserve l'usage ancien, originel, de l'ἐπικρυψις, alors même qu'il proclame le message du Christ (voir le commentaire sur 60, 1 - 62, 4). *I Cor.* 2-3 est, avec *Col.* 1, 25-27 (voir *supra*, 60, 3), l'un des principaux textes pauliniens sur lesquels se fonde l'ésotérisme de Clément (voir LILLA, p. 147 ; cf. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 86 ; MONDÉSERT, *Clément*, p. 53-54, avec une traduction du passage présent). Il appuie sa conception de la gnose en particulier sur les emplois de μυστήριον chez Paul ; le mot désigne alors à la fois l'ensemble de la doctrine chrétienne, c'est-à-dire les paroles et les actes du Christ, et la manière secrète, voilée, dont elle est transmise (voir MARSH, p. 66-74, et K. PRÜMM, « *Mysterion von Paulus bis Origenes* », *ZKT* 61, 1937, p. 399-400, à propos de l'usage des textes pauliniens en *Strom.* V, 10, 61-62).

66, 1. Cf. *supra*, 26, 1.

66, 2. Cf. *Hébr.* 5, 13-14, et *supra*, 62, 2-4.

La distinction entre « catéchèse » et « contemplation de la vision initiatique » emprunte son symbolisme à l'organisation de la communauté chrétienne et au mystère eucharistique. Le « lait » figure l'enseignement reçu par les néophytes avant leur baptême, avant qu'ils ne soient admis à participer à la célébration de l'Eucharistie (voir HIPPOLYTE, *Tradition apostolique* 18 et 19). C'est la nourriture donnée par le Pédagogue divin (voir par exemple *Strom.* VI, 1, 1, 3), qui fait croître la foi. La « nourriture solide » représente la gnose, qui va bien au-delà de la catéchèse (voir l'interprétation de *II Cor.* 10, 15-16 en *Strom.* VI, 18, 165, 1). Celle-ci ne fait que conduire à la foi, qui est enseignée par l'Esprit Saint avec le baptême (*Péd.* I, 6, 30, 2). La gnose, elle, mène jusqu'à la contemplation ; elle rend « les fidèles plus dignes d'égards, car elle les fait contempler (θεατός) avec exactitude les réalités. De même qu'il n'est pas possible de croire sans catéchèse, il n'est pas de saisie (καταλαβέσθαι) sans connaissance » (*E.P.* 28, 3). On retrouve, jusque dans le vocabulaire (cf. *κατάληψις*), les étapes indiquées ici, qui correspondent au

progrès allant de l'entrée dans la classe des catéchumènes à la dernière étape de l'initiation, la participation à l'Eucharistie (voir HIPPOLYTE, *o.c.* 21, p. 90-94 Botte, sur l'Eucharistie baptismale). Clément, d'autre part, a pu chercher confirmation de son ésotérisme dans la règle qui réservait à ceux qui avaient reçu l'Eucharistie certains enseignements, sous le sceau du secret (voir HIPPOLYTE, *o.c.* 21, p. 94 Botte).

Il est possible que le même symbolisme ait été à l'arrière-plan, pour Clément, de la citation de *Barn.* 6, 8, en 63, 3. Il est présent, assurément, en *Péd.* I, 6, 36, 1 (voir *supra*, sur 63, 3-5), où il s'agit d'une allusion à l'Eucharistie baptismale. Les néophytes en effet, après avoir été baptisés, recevaient les dons du lait et du miel, symboles de la terre de la Promesse (cf. *Ex.* 3, 8 ; 33, 1.3), entre « le pain céleste dans le Christ Jésus » et le vin sacré, « le sang versé pour tous ceux qui ont foi en lui » (voir HIPPOLYTE, *Tradition apostolique* 21, p. 90-92 Botte, et A. HAMMAN, article « Mystère eucharistique », dans le *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 2, 1961, c. 1568). Dans le passage présent du *Stromate* V, le contexte baptismal a disparu, et il s'agit de l'Eucharistie elle-même et de la communion au corps et au sang du Christ. On ne retrouve pas ici la signification mystique de l'Eucharistie, comme expérience de la douceur de Dieu, qui apparaît chez Origène (voir E. LONGPRÉ, article « Eucharistie et expérience mystique », dans le *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 2, 1961, c. 1596). Le sacrement néanmoins donne une valeur très concrète à la médiation du Logos qui fait connaître Dieu (interprétation du texte eucharistique de *Jn* 6, 53). On voit aussi que le sommet de la connaissance, l'« époptie », coïncide avec la « saisie » de l'être divin, qui dépasse la capacité humaine de réflexion. S'il y a un mysticisme chez Clément, c'est celui de la vision (cf. *infra*, 67, 3 ; voir VÖLKER, p. 408-409).

66, 3. *Ps.* 33, 9 apparaît dans un contexte analogue en *Péd.* I, 6, 44, 1, mais à travers la citation qu'en fait *I Pierre* 2, 3, en raison du sens particulier que Clément donne au « lait » dans ce passage où il tente de réduire l'opposition apparente entre *I Cor.* 3, 1-2 et *Ex.* 3, 8.17 (voir *Péd.* I, 6, 34, 3), en faisant du « lait parfait » qu'est le Logos « une nourriture parfaite » (*Péd.* I, 6, 36, 1), grâce à des distinctions « d'une ingéniosité laborieuse » (H.-I. MARROU, *SC* 70, p. 176, n. 7). En effet, en *I Pierre* 2, 2 le « lait » représente la « parole », et non les rudiments de l'enseignement chrétien. Le symbo-

lisme eucharistique est clair aussi dans l'allusion à *Ps.* 33, 9 faite *infra*, 72, 3.

La formule de la *Lettre* VII de Platon transposée ici est citée *infra*, 77, 1. L'adaptation montre que Clément comprend que l'âme elle-même devient lumière. C'est le résultat de l'« illumination » produite par la parole du Christ (cf. *supra*, 64, 4) et de la participation à la nourriture qu'est le Logos. En outre l'allusion à la *Lettre* VII suppose que l'âme est pure de tout élément étranger, qu'elle est « spirituelle » (cf. πνευματικώτερον). Le thème de la purification est sous-jacent et va être développé ensuite (voir *infra*, 67).

66, 4-5. A condition de négliger le souci précis de PLATON en *Rép.* II, 378 a, qui est de réduire l'effet des récits faits par les poètes sur les dieux, ses précautions conviennent parfaitement au discours « sur Dieu » tel que le conçoit Clément. Il aurait pu même citer les mots de Platon qui précèdent et voir dans δι' ἀπορορῆτων une confirmation de l'ἐπικρουσις.

Le trait plus étonnant est qu'il assimile ce sacrifice à celui du Christ, d'après *I Cor.* 5, 7. Le rapprochement est trop précis (avec le jeu sur θύμα et ἐτύθη) pour ne pas être de Clément lui-même. Il montre à quel point chez lui l'œuvre de salut du Christ, par sa Passion et par l'Eucharistie, est avant tout la médiation qui donne accès à la connaissance de Dieu. Mais cette médiation n'est efficace que parce qu'elle est aussi libération de la mort et du péché et rachat (voir VÖLKER, *o.c.*, p. 103-105, à propos de *Quis dives* 23, 2-4 ; *Péd.* II, 2, 19, 4 ; III, 12, 98, 3 ; voir *infra*, 70, 4). La référence à la consécration sacrificielle de *Jn* 17, 19 le rappelle ici (la relation entre ce passage et l'Eucharistie a déjà été signalée par l'étude d'A. ΜΕΗΑΤ, dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens (Le Point théologique* 17), Paris 1976, p. 111-112, et par A. H. C. VAN EIJK, « The Gospel of Philip and Clement of Alexandria », dans *Vig. Christ.* 25, 1971, p. 108 s.).

XI

67, 1. L'exposé, après avoir établi la distinction entre les rudiments de l'enseignement et la révélation complète, s'oriente vers l'examen des dispositions intérieures appropriées à la connaissance de Dieu. Il prend l'allure d'un traité

Περὶ θυσίας (Clément compose dans le *Stromate* VII une séquence sur ce sujet : voir ΜΕΝΑΤ, *Kephalaia*, p. 170).

L'application de *Phil.* 4, 18 à l'âme libérée des passions est développée en *Strom.* VII, 3, 13, 3 - 14, 1 : l'assimilation à Dieu suppose l'ἀπάθεια ; elle est caractérisée par les vertus de douceur (ἡμερότης), d'amour pour les hommes, de piété envers Dieu (θεοσέβεια) ; tel est « le sacrifice agréé de Dieu ». Et l'Écriture appelle « holocauste de Dieu » (cf. *Ps.* 50, 18-19 ; *Is.* 56, 7, où l'on trouve le thème repris en *Phil.* 4, 18) « le cœur sans orgueil qui a la science droite ». Le développement qui suit concerne l'abandon des passions. Ce texte montre que la pensée sous-jacente au passage présent, qui associe le sacrifice du Christ (66, 5) à celui de l'âme (67, 1), est que l'assimilation à Dieu s'obtient par l'imitation du Christ (voir aussi *infra*, 70, 4, où c'est le Christ lui-même qui est « offrande totale »).

ἀμετανόητος : cf. *supra*, 7, 3 et 8, 3 ; en *Strom.* VII, 3, 13, 3, la même idée est soutenue par l'adverbe ἀπερισπάστως, « sans tiraillement », emprunté à *I Cor.* 7, 35.

χωρισμός : cf. PLATON, *Phédon* 67 d et 67 c (et voir *Strom.* VII, 12, 71, 3).

67, 2. μελέτη θανάτου : l'expression célèbre vient de *Phédon* 67 d ; 67 e ; 80 e - 81 a. THÉODORE y fait aussi allusion (*Thérapeutique* VIII, 45). Clément paraphrase ensuite le *Phédon*, 65 e - 66 a (où l'on trouve les mots ἐκαστον... θηρεύειν τῶν ὄντων : cf. *supra*, 7, 3). Pour lui, libérer l'âme des liens du corps est, comme pour les platoniciens de son temps, une condition nécessaire pour parvenir à la contemplation (voir LILLA, p. 163-169).

67, 3. C'est l'historien TIMÉE qui est le premier à faire état d'un noviciat de cinq ans succédant à une période probatoire de trois ans. Pendant ce noviciat, les disciples devaient garder le silence (*F GrHist* 566 F 13 = DIOGÈNE LAERCE VIII, 10 ; JAMBLIQUE, V.P. 72). Les auteurs tardifs ont interprété cette règle dans un sens absolu (voir DELATTE, *Essai* p. 8). Le « silence » des pythagoriciens, en tout cas, était déjà proverbial pour ISOCRATE (*Busiris* 29) et ALEXIS (fr. 197, 6 Kock). Les termes techniques étaient ἐχειμθία, ἐχειμθεῖν (ATHÉNÉE, VII, 308 d ; PLUTARQUE, *Numa* 8 ; *Sympos.* 728 e ; LUCIEN, *Gall.* 2 ; JAMBLIQUE, V.P. 94 ; AULU-GELLE, I, 9, 5 ; *Suda* et HÉSYCHIUS, s.v. ἐχειμθεῖν), ou ἐχειρρημοσύνη (JAMBLIQUE, V.P. 246). Les membres de la secte doivent

surtout écouter : ce sont les δμάκοι (JAMBLIQUE, V.P. 73 ; 162). D'après ARISTOXÈNE (fr. 43 Wehrli = DIOGÈNE LAERCE, VIII, 15), « tout ne doit pas être dit à tous ». Son témoignage concorde avec celui d'Aristote (fr. 192 = JAMBLIQUE, V.P. 31) ; il cite l'une des doctrines ἐν τοῖς πάντο ἀπορρήτοις qui donne à Pythagore une condition intermédiaire entre Dieu et l'homme. Or dans le culte des morts, des héros et des δαίμονες, le silence est de mise chez les Grecs. Comme les tabous connus par les ἀκούσματα, ce silence des pythagoriciens possède à l'origine une signification religieuse et cultuelle. Les cultes à mystères comportent des ἀπόρρητα qu'il ne faut pas divulguer. Le myste apprend des signes de reconnaissance secrets, σύμβολα (cf. *supra*, 27, 1), συνθήματα. Le silence prolongé est un exercice de concentration intérieure qu'on peut mettre en relation avec le chamanisme de Pythagore (voir BURKERT, p. 162-164, qui commente dans ce sens tous les témoignages ; voir aussi C. RITTERSHAUSEN, qui cite de nombreux textes anciens sur la règle du silence, dans son commentaire de Porphyre, V.P. 19, p. 155-159).

THÉODORE donne un autre sens à ce silence de cinq ans, parce qu'il l'interprète dans son exposé « sur la foi » (*Thérapeutique* I, 55 : il faut accepter sans contestation la parole du maître ; cf. I, 128, en conclusion).

ψιλλῶ τῶ νόῳ : en *Strom.* VI, 1, 3, 2 Clément parle des « puissances raisonnables », « qui s'appliquent de façon absolument pure aux choses intelligibles (τοῖς νοητοῖς) selon la seule activité de l'âme (κατὰ ψιλλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν) ». Cf. PLATON, *Lois* 899 a (à propos de l'âme du soleil).

On a proposé de réparer l'omission probable de L après ἐποπτεύουεν en écrivant <ὠφέληται δὲ>.

L'expression laudative désigne avant tout, parmi les Grecs, Pythagore et Platon, comme le montre le contexte (voir aussi *supra*, 29, 3).

67, 4 - 68, 3. Tout ce développement, qui interprète *Lév.* 1, 6, puis qui dénonce les fausses opinions, marquées par la grossièreté sensible, sur la divinité, est constitué d'emprunts, souvent presque littéraires, à PHILON (67, 4 : cf. *Sacrif.* 84 ; 68, 1 : cf. *Sacrif.* 95 ; 68, 2 : cf. *Sacrif.* 98 et 100 ; *Deus* 60 ; 68, 3 : cf. *Sacrif.* 96 ; *Somn.* I, 235).

En introduisant (67, 4) une allusion à *I Pierre* 2, 11 et surtout en développant le symbolisme de la lumière, déjà présent *supra*, 64, 4, de manière à christianiser la réminiscence de la *Lettre* VII, 341 c d (*supra*, 66, 3), Clément

relie au contexte ses emprunts à Philon. Il modifie aussi légèrement l'interprétation de PHILON, en remplaçant « la nature » (*Sacrif.* 94) par « Dieu » (68, 2), et « la cause » (*Sacrif.* 96) par « Dieu » (68, 3 ; voir MONDÉSERT, *Clément*, p. 169).

καὶν πλησίον ἡμῶν τόχωσιν (68, 2) : l'expression vise les Grecs (cf. *infra*, 69, 6).

παρὰ Ἑβραίοις (68, 3) : il s'agit des écrits de l'A.T. ; de tels passages sont un exemple d'ἐπιχειρησις. Pour PHILON, la parole avait alors en vue « l'utilité de ses élèves », prisonniers des représentations sensibles (*Somn.* I, 235). Clément répète *infra*, 71, 4 sa promesse d'expliquer allégoriquement de telles expressions de l'A.T. à propos de Dieu. Son œuvre conservée ne contient pas d'exposé systématique de ce genre. On trouve cependant quelques explications qui donnent une idée de ce que devait être ce développement. Ainsi, les « pieds » (de Dieu) du *Ps.* 131, 7 désignent ceux du Christ, c'est-à-dire les apôtres (*Péd.* II, 8, 62, 1). La « bouche du Seigneur » (*Is.* 1, 20), c'est l'Esprit Saint (*Protr.* 9, 82, 1). L'ouïe, ou l'œil, désignent l'omniscience de Dieu (*Strom.* VII, 7, 37, 6 ; cf. VII, 2, 5, 5, à propos du Fils) ; voir aussi *supra*, 35, 2. La « colère » de Dieu et ses « menaces » sont la preuve de son amour pour les hommes, de sa volonté de les guérir de leurs erreurs (voir *Péd.* I, 7, 61, 1 ; 8, 74, 4 ; 8, 64, 3 ; III, 8, 45, 1 ; cf. *Protr.* 10, 95, 1).

Clément avait déjà mis en garde contre l'interprétation littérale, « charnelle », des Écritures, et contre la tentation d'attribuer des « passions » à Dieu (*Strom.* II, 16, 72, 2-4).

Il convient de rappeler que l'absence de toute détermination corporelle en Dieu était aussi un dogme du moyen platonisme (voir LILLA, p. 213-214).

68, 4. La citation de Callimaque sert à affirmer que la sagesse présente dans les Écritures et correctement interprétée guérit les erreurs des Grecs (comme la poésie les peines de l'amour dans l'*Épigramme* 46, v. 4 de CALLIMAQUE, connue par l'*Anthologie Palatine* XII, 150 ; voir le commentaire de A. S. F. GOW et D. L. PAGE, dans *Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1968, II, p. 157).

68, 5. Les vers de Bacchylide sont utilisés dans le même sens. Ils rappellent en outre la règle du secret et l'importance d'une exégèse sûre. Il est clair que Clément a tiré les vers de Callimaque et de Bacchylide d'un recueil de sentences

concernant la σοφία. Bacchylide était fort en faveur pour le caractère énomique de certains de ses vers jusqu'au III^e siècle de notre ère dans tout l'Empire. Mais par la suite il n'est utilisé qu'en Orient, par Eusèbe et Théodoret, qui dépendent de Clément, et par Synésius ; l'empereur JULIEN aime à citer l'une de ses sentences aussi (fr. 38 ; d'après AMMIEN MARCELLIN, 25, 4, 3). Les découvertes papyrologiques confirment sur ce point la tradition indirecte. Clément vient au troisième rang pour la connaissance de l'œuvre de Bacchylide, après les papyrus et Athénée (voir I. OPELT, « Bakchylides in der christlichen Spätantike », *JbAC* 18, 1975, p. 81-86).

Il christianise ici le concept de σοφία propre à la lyrique chorale, correspondant à la maîtrise de l'art poétique (I. OPELT, *art. c.*, p. 83). La métaphore des « portes » du poème se trouve chez PINDARE (*Ol.* 6, 27).

THÉODORET DE CYR a amalgamé la seconde formule de Bacchylide et la citation de Xénophon faite en *Strom.* V, 14, 108, 5 pour faire de la foi l'œil de l'âme qui permet d'arriver à la contemplation (*Thérapeutique* I, 77-79).

Q. CATAUDELLA souligne aussi le goût de Clément pour Bacchylide (« Citazioni Bacchilidee in Clemente Alessandrino », dans *Forma futuri, Mélanges M. Pellegrino*, Turin 1975, p. 119-125).

Les mots οὐδὲ γὰρ ῥᾶστον doivent être de Clément, une telle modestie de Bacchylide à l'égard de l'art poétique étant douteuse (voir l'édition de H. Maehler, Leipzig 1970, p. 87).

69, 1-5. Le texte d'Isocrate est emprunté à une anthologie, comme l'indique sa présence dans le *Florilège* de STOBÉE (I, 44 Meineke = III, 1, 16 Hense). La variante la plus notable dans la citation de Clément est ἀναστρεφομένους (§ 3), au lieu de διακειμένους. L'emploi du passif ἀναστρέφεσθαι est bien attesté dans ce sens dès Platon et Xénophon. Il est courant dans les Épîtres du N.T. (avec ἀναστροφή, qui n'a pas, à l'époque classique, le sens de « résidence », ou de « comportement »).

La quatrième catégorie est soulignée par Clément (§ 5) à l'aide d'une métaphore employée déjà par PLATON (Cf. com. adesp. 433 : τὸν κολοφῶνα τοῦ λόγου, Kock III, p. 490) et présente aussi en *Strom.* IV, 20, 129, 1 et VI, 5, 41, 4 (TSERMOULAS, p. 28).

69, 6. Ce passage du *Panathénaïque*, avec la question qui l'introduit, était prédisposé à entrer dans un recueil de

textes concernant la vertu, ce que Clément appelle « la vie gnostique ».

ὁδὸς βίαια : l'expression figure dans la *Lettre de Lysis* (voir *supra*, 57, 2). Elle est courante à l'époque classique, et fréquente chez Philon.

70, 1. Le retour au thème esquissé *supra*, 66, 3 est, grâce à *Matth.* 5, 6, un appel adressé aux simples croyants pour les inciter à rechercher la « gnose » et destiné aussi aux Grecs pour obtenir leur conversion. Le texte parallèle le plus proche est *Strom.* I, 1, 7, 2, où le symbolisme eucharistique éclaire de même *Matth.* 5, 6, dans un développement qui vise à la fois les chrétiens et les Grecs. Clément voit toujours dans la « justice » de *Matth.* 5, 6 les biens spirituels ou la connaissance de Dieu (*Strom.* IV, 6, 25, 2 - 26, 3 ; *E.P.* 14, 4 ; *Q.D.S.* 17, 5). Il remplace même ici le terme par la « vérité ».

70, 2. La citation d'Euripide illustre le savoir inconscient des Grecs (cf. *supra*, 69, 6), sur Dieu cette fois (cf. *supra*, 65, 1), après la description de « la vie gnostique ». Elle complète en outre le recours à Platon de 66, 4 (cf. 70, 4).

Euripide, « le philosophe sur la scène » : les nombreux témoignages parallèles sont indiqués par SCHMID-STHÄLIN, I, 3, p. 318, n. 5. Cette image du tragique est sensible déjà dans les railleries d'Aristophane et l'éloge ironique de PLATON (*Rép.* VIII, 568 a).

70, 3-6. Clément est le seul à citer l'ensemble de ce fragment, dont on ne met pas en doute l'authenticité, mais qu'on ne peut rapporter à une pièce particulière d'Euripide (A. MÉHAT cependant propose de le replacer dans l'*Œdipe* : voir *REG* 80, 1967, p. xxviii). Les deux premiers vers, avec la leçon γλῶσσιν, et le début du troisième se trouvent aussi dans la *Vie d'Euripide* de SATYROS, connue par un papyrus d'Oxyrhynque (A. S. HUNT, IX, Nr. 1176, 37, III ; G. ARRIGHETTI, *Satiro. Vita di Euripide*, Pise 1964, 37, III, l. 9-14). Satyros cite ces vers comme une preuve de l'influence d'Anaxagore sur Euripide. Les trois autres documents de ce florilège doxographique sont cités aussi par Clément, mais dispersés et utilisés à d'autres fins (fr. 593, *infra*, 114, 2 ; cf. *supra*, 36, 1 : fr. 911 ; *Troyennes* 884 s. : *Protr.* 2, 25, 3 [SATYROS cite le v. 886, en 37, III, l. 26 s.] ; fr. 913 : *Strom.* VI, 14, 137, 2). Satyros est un témoin très proche de cet ancien recueil, dont les pièces ont été séparées ensuite, certaines

ayant été reprises par de nouveaux débats philosophiques (voir en particulier PLUTARQUE, *De creat. animae* 27, 3, 1026 C qui cite *Troyennes* 886 pour affirmer, contre EURIPIDE, l'identité de la nécessité et de l'intelligence divine ; pour l'histoire de ce dossier, voir MÉHAT, *Kephalaia*, p. 162-171). Clément ne dépend pas de Satyros, et sa citation est ici beaucoup plus longue (voir G. ARRIGHETTI, *o.c.*, p. 108).

Au 4^e vers, Clément écrit ἄπυρον, là où le texte d'Euripide devait être ἄπυρον (« sans feu ») : il a en mémoire le passage de PLATON cité *supra*, 66, 4 (*Rép.* II, 378 a), comme le note Früchtel, et il met en relation le texte d'Euripide ainsi transformé avec *Hébr.* 10, 5-10 (H. FUNKE, « Euripides », *JbAC* 8-9, 1965-1966, p. 260). C'est cette modification, délibérée (et non involontaire, comme paraît le penser Früchtel), qui donne sa cohérence à la lecture chrétienne du fragment proposée ici et qui permet, en dépit de la rareté des remarques de Clément, de la reconstituer ou de tenter de le faire.

La première prière est adressée à Dieu le Père pour qu'il agrée la victime qu'est le Fils. La seconde se tourne vers le Fils, présenté dans sa fonction de Sauveur, intronisé à la droite du Père après sa résurrection (cf. *Phil.* 2, 9-11 ; *I Pierre* 3, 22 ; *Actes* 2, 30-33 ; 5, 31) et régnant sur les morts (cf. *Phil.* 2, 10). Le Christ est le médiateur dans l'œuvre du salut. La troisième prière s'adresse encore à lui et fait allusion à la prédication de Jésus dans l'Hadès. Il faut revenir au texte d'Euripide. On comprend généralement les cinq derniers vers à la lumière des *Perses* d'ESCHYLE (v. 630-632) : il s'agit de l'évocation des âmes des morts, capables de révéler l'origine des malheurs et le moyen d'y mettre fin en apaisant les dieux par des sacrifices. D'après le v. 630 des *Perses* (πέμψατ' ἔνερθεν ψυχὴν ἐς φῶς), Nauck (suivi par Stählin) a corrigé μὲν φῶς en δ'ἔς φῶς. Mais le texte de L entre dans la structure anaesthétique du vers et la construction de πέμπω avec deux accusatifs est attestée chez SOPHOCLE (*O.C.* 1770 ; *O.R.* 761). La correction ἐνέρωον en revanche s'impose.

Quel peut être le sens symbolique donné par Clément à cette consultation des morts ? Il faut distinguer plusieurs plans.

Il s'agit tout d'abord du salut des justes morts avant la venue du Christ, rendu possible par la prédication de Jésus aux Enfers (cf. *I Pierre* 3, 19-20), puis des apôtres et didascales, à son imitation (HERMAS, *Pasteur*, *Sim.* IX, 16, cité en

Strom. II, 9, 43, 5 - 44, 4 ; cf. *Strom.* VI, 6, 44, 5 - 45, 1 ; 45, 5 ; 46, 2 ; 47, 3). Le pouvoir de discernement des âmes, séparées alors du corps, est plus grand, « même si elles sont obscurcies par les passions » (κἀν πάθειν επισκοτώνται : *Strom.* VI, 6, 46, 3). La prédication les rend à la lumière de la connaissance et leur foi les promet à la régénération. A ce point, il n'y a pas de distinction entre « les âmes des morts » et « ceux qui veulent ». Mais le sens peut jouer de l'ambiguïté du datif τοῖς βουλομένοις : la nécromancie est alors la figure de la conversion des vivants qui, convaincus par la foi dans le salut des anciens justes, découvrent à leur tour en la personne du Christ, « victime sans prix », celui qui, offrande agréée par Dieu, les libère de la mort et du mal.

La même explication peut être esquissée à propos des hommes du présent, à condition d'atténuer l'allusion à la consultation des morts. Le sacrifice du Christ donne la lumière de la connaissance ; l'offrande véritable est l'assimilation au Christ, qui commence par la purification (cf. *infra*, 70, 7 ; voir ΜΕΗΑΤ, *Kephalaia*, p. 170). Et c'est cette identification même qui assure le salut (voir *Strom.* VI, 6, 49, 2, où c'est le Seigneur lui-même, qui, selon *Ps.* 15, 9-11 et *Actes* 2, 26-28, est continuellement sauvé, depuis la constitution du monde). Le sens donné à ces derniers vers suppose vraisemblablement une doctrine de la participation au sacrifice eucharistique.

Il est possible que Clément ait trouvé ce fragment d'Euripide dans un ouvrage valentinien (voir ΜΕΗΑΤ, *o.c.*, p. 170) ; mais seuls les trois derniers vers se prêtaient à une interprétation « gnostique ».

70, 7. La comparaison avec les mystères est adaptée ici au contexte, qui pose comme condition à la connaissance de Dieu la purification. « Le bain pour les Barbares », c'est, d'après *Nombr.* 8, 7, une allusion à la purification des lévites (cf. *supra*, 39, 4), elle-même symbole du baptême chrétien, selon l'emploi du mot λουτρόν dans le N.T. déjà (cf. *Protr.* 10, 94, 2 ; *Péd.* I, 6, 25, 3 ; 26, 2 ; *Strom.* IV, 24, 154, 3).

71, 1. Les « petits mystères » représentent ailleurs aussi l'acquisition d'un savoir préalable, qu'il s'agisse de la philosophie grecque elle-même (*Strom.* I, 1, 15, 3), ou d'un premier exposé de la foi à partir de l'Écriture (dans le programme du *Strom.* IV, 1, 3, 1, où apparaît, dans un sens figuré, la purification). Clément dépend de ΠΗΛΩΝ (voir par exemple *Cher.* 48 et *Leg.* III, 100). Mais le recours aux deux étapes

de l'initiation d'Éleusis se retrouve dans le moyen platonisme (voir ALBINUS, *Did.*, p. 182, 8 H.). Cet usage métaphorique est attesté déjà chez PLATON (cf. *Gorgias* 497 c ; *Phèdre* 250 c ; voir LILLA, p. 190 et MONDÉSERT, *Clément*, p. 59-61). Si Clément attaque violemment dans le *Protrep-tique* (second chapitre) les mythes et les rites des mystères grecs, il exploite abondamment dans le reste de son œuvre le symbolisme de la lumière et de la contemplation (« époptie ») attaché au degré suprême de l'initiation d'Éleusis, à la suite de Philon (voir LILLA, p. 148-149).

<οὐκ> ἐτι ὑπολείπεται : cette correction de Stählin, qui succède à d'autres allant dans le même sens, est nécessaire. Elle est réclamée à la fois par la syntaxe (la présence de δὲ marquant l'opposition après ἐποπτέειν) et par l'allusion à l'antithèse célèbre entre μαθεῖν et παθεῖν à propos de l'initiation mystérieuse et philosophique dans le fragment 15 d'ARISTOTE (voir K. TREU, *Synesius von Kyrene*, *TU* 71, p. 74-76). Ce fragment du Περὶ φιλοσοφίας est utilisé de manières diverses par SYNÉSIOU (*Dion* 8, 6, p. 28, 4-7 Treu, p. 254, 9-12 Terzaghi = *PG* 66, 1133 D - 1136 A), par le PSEUDO-DENYS (*Traité des noms divins* II, 9, *PG* 3, 648 B ; cf. *Lettre IX*, 1, 1105 D), dans les scholies au *Traité* du Pseudo-Denys (*PG* 4, 228 BC), et par PSELLOS dans une scholie sur un passage de Jean Climaque (éditée par J. BIDEZ dans le *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles 1928, Appendice, p. 171).

Clément ne retient de l'opposition que le progrès allant au-delà de l'apprentissage et interprète dans un sens actif les dispositions d'esprit indiquées par le second terme (cf. PSEUDO-DENYS, *Lettre IX*, 1, *PG* 3, 1105 D). Un mouvement analogue décrit l'ascension de l'âme vers la contemplation dans les *Exc. ex Theod.* 27, 4-5 : « Mais où y aurait-il encore place pour un redressement par l'Écriture et l'instruction (μαθήσεως) à l'égard de cette âme qui est devenue pure, alors qu'elle est jugée digne de voir Dieu 'face à face' (*I Cor.* 13, 12). Dépassant donc l'enseignement (διδασκαλίαν) angélique et le Nom enseigné par l'Écriture, elle en vient à la connaissance et à la saisie des réalités (κατάληψιν τῶν πραγμάτων), n'étant plus fiancée, mais déjà devenue Logos... » (trad. Sagnard). Si l'acquisition d'un savoir, reçu d'un maître, est inopérante lors de l'initiation parfaite, l'« époptie » pour Clément, du moins dans le monde présent, est une expérience où l'activité intellectuelle s'exerce pleinement, comme le montre l'emploi du verbe περιωεῖν, pour désigner l'activité

par excellence du philosophe (voir les railleries d'ARISTOPHANE, *Nuées* 741 : περιφρονεῖν τὰ πράγματα ; Grenouilles 958 : περι-vo-eiv).

71, 2. Stählin rapproche ce passage de *Strom.* VI, 11, 90, 4, où il est question de l'utilité de la géométrie, de sa valeur formatrice : « Cette étude donne le mieux à l'âme l'aptitude au raisonnement déductif (παρακολουθητικήν), la capacité de percevoir le vrai et de rejeter le faux, de découvrir les accords et les analogies, au point de pourchasser (θηρᾶν) le semblable dans le dissemblable, et elle nous entraîne à trouver une longueur sans largeur, une surface sans profondeur, un point sans parties (σημείον ἀμερές) : elle nous fait passer (μετακίθησιν) des choses sensibles aux choses intelligibles » (trad. MÉHAT, *Étude*, p. 446, légèrement modifiée). Ce texte parallèle, d'inspiration platonicienne (voir *Rép.* VII, 527 b), fait aussi de la géométrie le modèle de l'analyse par abstraction. En outre, en la présentant comme la science propre à rendre l'âme capable de « découvrir les accords et les analogies » (ὁμολογιῶν τε καὶ ἀναλογιῶν εὐρετικήν), il éclaire partiellement l'emploi de ὁμολογία dans le développement présent, où Clément donne à ce mot appartenant au vocabulaire de la géométrie un sens figuré : la purification consiste à ramener les différences à l'unité, à dépasser en l'occurrence la diversité des conceptions humaines pour adhérer à la foi chrétienne en un Dieu unique. Cette confession associée au baptême est le contenu de l'« accord » unissant les chrétiens, comme l'indique *Strom.* VII, 15, 90, 1. Elle conduit à sa perfection le consentement universel reconnu par les platoniciens du temps de Clément, tel que l'exprime par exemple MAXIME DE TYR : « Au milieu de cette guerre, de ces divisions, de ces dissensions si grandes, tu verras sur toute la terre une loi, une doctrine commune, à savoir qu'il y a un Dieu unique, roi et père de tous les êtres, et des dieux multiples, fils de Dieu, qui gouvernent avec Dieu » (*Or.* XVII, 5).

La polysémie de ὁμολογία, créée ici par le contexte, permet aussi de rapprocher de la profession de foi baptismale des instructions verbales succédant à la purification dans l'initiation mystérique (voir C. W. MACLEOD, « A Note on P. Oxy. 3010.29 », *ZPE* XV, 1974, p. 159-161, à propos des mots ἐνώλισιν et φάσιν qui figurent dans une allusion au culte de Cybèle conservée par un fragment d'un roman satirique).

ἀναλόσαι : on reconnaît l'un des termes désignant la voie

négative, la seule qui convienne proprement pour approcher du Dieu ineffable. Le participe ἀφελόντες, utilisé ensuite deux fois par Clément, indique aussi le recours à cette méthode « par abstraction (κατὰ ἀφαίρεσιν) ». Ce thème scolaire, fort répandu chez les platoniciens du temps de Clément, est bien connu. Les principaux textes, ceux d'Albinus, Apulée, Maxime de Tyr, Celse, Numénius, les *Oracles chaldaïques*, ont été analysés en particulier par A.-J. FESTUGIÈRE (*R.H.T.* IV, p. 92-140). Le fait remarquable est que Clément ne parle ici ni de la voie inductive (δὲ ἐπαγωγῆς), ni de la voie analogique (κατ' ἀναλογίαν ; voir cependant *infra*, 73, 2). Il s'accorde en cela avec Numénius et les *Oracles*, qui ne retiennent que la voie négative pour progresser vers le Dieu transcendant, les deux autres relevant davantage de la connaissance du Dieu cosmique (voir *R.H.T.* IV, p. 137-139). Les deux étapes proposées par Clément, purification d'abord, effort d'attention et d'abstraction de l'intelligence ensuite, sont de même très proches de la méthode suggérée par NUMÉNIUS, dans un fragment du *Περὶ τὰγαθοῦ* cité par Eusèbe : « Le principe est de fuir les sensibles et de s'appliquer aux mathématiques, et ainsi, par la considération du nombre, d'apprendre à force d'attention l'objet de la science suprême, ce qu'est l'Être » (fr. 11 Leemans, 2 des Places = EUSÈBE, *P.E.* XI, 22, 2).

Les exercices intellectuels mentionnés ici sont de même nature que les opérations fondées sur la géométrie — et non sur l'arithmétique —, décrites par Clément et présentes aussi chez ALBINUS (*Did.*, p. 165, 14 s. H.). Toute la démarche est résumée par PLUTARQUE, à propos de l'intellection des idées, dans les *Questions platoniciennes* 1001 E - 1002 A. Elle remonte à l'ancienne Académie : si Platon ne dit pas que les idées puissent être atteintes par un tel procédé, selon ARISTOTE (*Phys.* 193 b 35 - 194 a 7), ceux qui ont posé l'existence des idées l'ont fait en étendant de façon illégitime le type d'abstraction utilisé en mathématiques (voir H. C. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, p. 203-204, et son commentaire sur PLUTARQUE, *Questions plal.*, *ibid.*, au vol. XIII, 1 des *Moralia* dans la collection *Loeb*). Dans le moyen platonisme, cette transposition abusive s'étend à la recherche de Dieu, les « idées » étant devenues les pensées de Dieu.

Clément reste ici fortement tributaire de l'enseignement traditionnel. Il faudrait opposer ce développement trop proche des méthodes scolaires à l'exposé de PLOTIN sur la

contemplation, dans le traité *Sur la multiplicité des idées* (VI, 7, 36), où il ravale la voie de négation, avec d'autres, au rang de l'apprentissage, réservant aux « purifications, vertus, mises en ordre, entrées dans l'intelligible, séjours en lui... », le pouvoir de conduire vers le Bien (voir P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973², p. 92-93). Le caractère scolaire du passage est au contraire très marqué chez Clément, au point de paraître artificiel.

σημεῖον : la définition du « point » donnée ici, en relation avec la « monade », se trouve, comme le signale Stählin, chez ARISTOTE (*De an.* I, 4, 409 a 6 ; *Anal. post.* I, 27, 87 a 36), et NICOMAQUE DE GÉRASA (*Introd. arithm.* II, 3, p. 84, 8 Hoche ; cf. SEXTUS EMPIRICUS, *M.* X, 281).

71, 3. Le bond par lequel Clément passe de la « monade » platonicienne, emblème des idées, de l'intellect et de Dieu (voir H. CHERNISS SUR PLUTARQUE, *Moralia* 1002 A), à « la grandeur du Christ », a de quoi surprendre. L'adaptation chrétienne ne se fait pas ici sans violence. Ce qui fait l'intérêt de ce développement, c'est moins le recours artificiel à un schéma conventionnel que la façon dont se trouve éclairée la théologie de Clément.

Εὐ τοίνυν... ἐπιρροφώμεν ἑαυτοῦς... : ce geste ouvre la recherche mystique proprement dite, inaugure la phase ultime de l'époptie. Sa soudaineté rappelle le ἐξαίφνης de la « grande Lettre », citée plus loin (77, 1), et désigne le moment de l'expérience mystique, celui de l'entrée dans l'« océan du beau » (PLATON, *Banquet* 210 d). Ce qui importe, c'est le progrès nouveau qui est ici précisé, au-delà de la mention de la voie « par abstraction », dont le caractère scolaire est souligné par la distinction entre les « corps » et les « incorporels » (sans doute ici le lieu, le vide et le temps). Deux étapes marquent encore, pour Clément, le mouvement mystique spécifiquement chrétien lors de l'initiation parfaite. La première est ce bond en avant « vers la grandeur du Christ », qui a valeur de rupture. Au terme de l'effort de type platonicien, c'est l'altérité de l'expérience chrétienne qui est ainsi suggérée, de façon maladroite, peut-être, mais claire, transformant et achevant tout à la fois la fin promise à la connaissance suprême des philosophes. L'objet qui s'offre d'abord à la contemplation, c'est « la grandeur du Fils ». Il faut entendre par là le Fils, découvert au-delà de la chair qu'il a prise ou de l'Écriture qui le révèle indirectement. Peut-être Clément se souvient-il aussi d'un texte de la *République* (524 d, et

surtout 525 a) auquel se réfèrent les platoniciens du I^{er} siècle dans leur quête du Dieu transcendant : l'objet de la science la plus haute, c'est l'idée du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μέθημα). Tout le programme de Clément est contenu dans cette substitution. Mais ce n'est là que le premier temps de la révélation complète. L'emploi de μέγεθος est significatif : le Fils peut être d'une certaine manière circonscrit, en tant qu'image du Père, en tant que Fils, en tant que Nom de Dieu, en tant que Sauveur, principe, πρόσωπον, etc. (cf. *supra*, 38, 6-7). Comme tel, il est le médiateur dans la connaissance du Père, selon l'enseignement constant de Clément, fondé en particulier sur *Jn* 1, 1, *Jn* 1, 18, *Matth.* 11, 27. « Dieu étant indémontrable n'est pas l'objet de science, mais le Fils est sagesse, science, vérité et tout ce qui leur est apparenté ; aussi admet-il démonstration et description » (*Strom.* IV, 25, 156, 1 ; voir tout le développement du *Strom.* IV, 25, 155, 2 - 157, 3). A « l'océan du beau » (*Banquet* 210 d) correspond au contraire « l'abîme » (τὸ ἀχανές) divin. Le progrès vers cette immensité ne se fait plus seulement par la « confession », ni par l'« analyse », mais par la « sainteté » (ἀγιότητα). Le Sauveur délivre l'homme de toute passion, l'âme d'un mouvement tendu exclusivement vers le bien, et le rend parfaitement « monadique ». « De même qu'en mer, si on est tenu par une ancre, on tire sur l'ancre sans l'entraîner, mais qu'on se traîne soi-même vers l'ancre, de même quand, dans la vie gnostique, on cherche à entraîner Dieu, on ne s'aperçoit pas qu'on se conduit soi-même vers Dieu ; celui qui sert Dieu se sert lui-même. Donc, dans la vie contemplative, par le culte rendu à Dieu on s'honore soi-même : ainsi, par la purification individuelle absolue, on a de façon sainte la vision du Dieu saint (ἐποτρύνει τὸν θεὸν ἔγιον ἀγιῶς) ; car la sagesse, en sa présence du moins, se considère et se contemple elle-même et se rend ainsi constamment sensible à Dieu dans la mesure du possible » (*Strom.* IV, 23, 152, 1-3 ; THEILER, *Die Vorbereitung*, p. 146, n. 2, attribue la comparaison à Posidonius et rapproche le passage de Ps.-DENYS, 680, et SIMPLICIUS, *In Epict. ench.* 397 Schw.). Clément christianise ici l'assimilation de l'âme à l'Un qui se produit dans la contemplation mystique selon les platoniciens. La médiation du Christ est indispensable : c'est lui qui est l'Intellect et la Monade (voir *infra*, 93, 4). Dieu, lui, est « au-delà de l'Un et de la Monade elle-même » (*Péd.* I, 8, 71, 1 : ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα).

οὐχ ὁ ἔστιν... : une formule de PLOTIN fait écho à celle de

Clément, comme le signale Früchtel (*Enn.* V, 3, 14, 6, à propos de l'Un transcendant).

71, 4. Cf. *supra*, 68, 3. En *Strom.* II, 2, 6, à propos de la « ténèbre » de *Ex.* 20, 21, Clément affirme que Dieu est au-dessus du lieu, du temps, et que si « le ciel » est appelé son « trône » (cf. *Is.* 66, 1), il n'est pas contenu non plus de cette façon. Clément voit dans ces expressions des exemples de ἐπίκρυψις. Une interprétation de τόπος est proposée *infra*, 73, 3. Un fragment de l'Écrit sur la Pâque (*Sacra Par.* 309 Holl = *Fragmente*, t. III, p. 217, 25 Stählin) présente « celui qui se connaît soi-même » comme « le lieu et le trône du Seigneur » (cf. *supra*, 23, 1). Dans l'exposé annoncé Clément devait sans doute expliquer la désignation τόπος en réfutant l'interprétation des valentiniens, qui faisaient du « Lieu » le Dieu des Juifs, le Dmiurge (voir *E.T.* 34, 1 ; 34, 2 ; 37 - 38, 1 ; 38, 3 ; 39, 2).

Il a l'occasion ailleurs de répéter qu'on ne peut parler de σχήμα à propos de Dieu (voir *Strom.* VI, 14, 114, 4 et 16, 136, 3 ; VII, 6, 30, 1).

PHILON avait développé le symbolisme biblique de la main de Dieu, soit dans le sens du secours divin (*Deus* 73 ; *Somn.* II, 265), soit pour désigner sa puissance redoutable (*Mos.* I, 112), ou l'œuvre créatrice de ses « puissances » (*Plant.* 50). Il rejetait tout anthropomorphisme (*Sacrif.* 96 ; *Confus.* 98).

71, 5. ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου : cf. *Strom.* II, 2, 6, 1 ; PHILON, *Somn.* I, 182-185.

καὶ ὀνόματος : cf. *infra*, μηδὲ ῥητόν ; 78, 3 ; 79, 1 ; 81, 5 ; 82, 1 ; 83, 1.

Ce thème est courant dans le moyen platonisme, et il apparaît aussi chez Philon (voir LILLA, p. 220-221). L'expression de Clément est peut-être un souvenir de *Éphés.* 1, 21 (cf. *Elenchos* VII, 20, 3, à propos du Dieu de Basilide : texte cité par LILLA, p. 221).

καὶ νοήσεως : cf. *supra*, 65, 2.

Pour l'exégèse de *Ex.* 33, 13, Clément dépend ici étroitement, comme en *Strom.* II, 2, 6, 1, de PHILON (*Poster.* 16, ἐναργέστατα, ἀναδιδασθῆναι ; 15 : ἡ ψυχὴ... εἰς αἰδείη καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν ; 14 : « la cause première est au-dessus du lieu et du temps » ; voir aussi *Mutat.* 7). Cette interprétation théologique est christianisée par le rôle accordé à la médiation du Fils (voir *supra*, le commentaire sur 71, 3).

Philon notait que c'est Dieu lui-même qui se fait connaître, l'homme étant incapable de l'atteindre par ses seules forces (*Poster.* 16).

Il est notable que le vocabulaire mystérique soit déjà présent aussi dans ce contexte chez PHILON : Moïse est « hiérophante » (*Poster.* 16 ; cf. *supra*, 70, 1-2).

72, 1. Clément cite très librement *Prov.* 30, 2-3. En *Strom.* II, 17, 77, 6, il suit le texte de la Septante pour *Prov.* 30, 3. Ces variantes sont dues probablement à l'habitude des chrétiens d'Égypte de transformer l'Écriture par une pratique herméneutique de type « targoumique » (voir A. BÖHLIG, « Zum Proverbientext des Clemens Alexandrinus », dans *Byzantinische Forschungen* III, Amsterdam 1968, p. 73-79, qui montre, pour d'autres passages des *Proverbes*, les ressemblances entre le texte de Clément, différent de celui de la Septante, et celui des versions coptes les plus anciennes) ; voir aussi *infra*, § 4.

ἀγία : cf. *supra*, 71, 3, ἀγιότητι.

72, 2. « La réflexion divine », tirée de *Prov.* 30, 2, est le Logos, figuré par « l'arbre de vie » et présent dans le monde dès son œuvre créatrice ; il est la source à la fois de la philosophie et de la prophétie de l'A.T. (voir LILLA, p. 159). La révélation parfaite est produite par son incarnation (§ 3).

Selon une autre allégorie, le « Paradis spirituel » est le Sauveur lui-même, en qui les vrais gnostiques sont transplantés (*Strom.* VI, 1, 2, 4).

Le « paradis » représente déjà chez PHILON « le monde entier » (*Plant.* 45).

Le passage présent a été commenté par J. DANIELOU, « La typologie chez Clément d'Alexandrie », dans *Studia Patristica* IV (= *TU* 79), 1961, p. 50-54 ; il insiste sur le caractère philonien de ce premier moment de l'exégèse de *Gen.* 2, 9 (cf. *Leg.* III, 52).

72, 3. On retrouve le symbolisme esquissé *supra*, 66, 2-3, associé cette fois à la puissance salvifique de la croix, figurée déjà par « l'arbre de vie » de *Gen.* 2, 9. La relation typologique entre « l'arbre de vie » et Jésus n'apparaît pas avant JUSTIN (*Dial.* 86, 1).

Les expressions « a fleuri » (ἡνθησεν) et « a produit des fruits » (ἐκαρποφόρησεν) viennent de *Ps.* 91, 13 et *Ps.* 1, 3, déjà présents chez JUSTIN (*ibid.*) dans un dossier sur le

Christ ; Ps. 1, 3 est cité par *Barnabé* 11, 6 en relation avec la croix et l'eau du baptême (J. DANIELOU, *art. c.*). La suite de la phrase fait allusion à Ps. 33, 9, repris dans *I Pierre* 2, 3, à propos de l'initiation baptismale.

En *Strom.* VI, 18, 167, 4-5, c'est la *διδασκαλία* du Christ qui « fleurit » au milieu des persécutions. Par assimilation implicite au Logos, « le juste », c'est-à-dire le gnostique, est comparé à « l'arbre de vie » porteur de fruits de *Apoc.* 22, 2 en *Strom.* IV, 18, 117, 3-4.

L'« arbre de vie » et la croix sont déjà assimilés chez IGNACE (*Trall.* 9) selon J. DANIELOU (*ibid.*). La perspective est ici celle de la gnose, comme dans l'*Évangile de Vérité* (p. 18, 24-26 : « [le Christ] fut cloué à un bois, devint un fruit de la gnose du Père » ; cité par J. Daniélou).

ἐκρεμάσθη : le verbe désigne la crucifixion, avec allusion à *Deut.* 21, 22-23, en *Gal.* 3, 13 (cf. *Act.* 5, 30 ; 10, 39). CLÉMENT DE ROME, commentant l'ordre donné à Rahab de « suspendre à sa maison de l'écarlate » (*Jos.* 2, 18), y voit le signe que « le sang du Seigneur rachèterait tous ceux qui croient et espèrent en Dieu » (*I Clem.* 12, 7, où le verbe *ἐκκρεμάννυμι* remplace *ἐκδέω*, « attacher », de la Septante ; voir aussi JUSTIN, *Dial.* 96, 1, sur *Deut.* 21, 23).

La formule est dérivée de *Deut.* 28, 66, comme l'a reconnu J. DANIELOU (*ibid.*), et appartenait probablement à un recueil de *Testimonia* dès le début du II^e siècle.

Ici, ce n'est pas le rachat qui est mis en valeur, mais le don de la foi et de la gnose.

72, 4. La citation de *Prov.* 3, 18 identifie la Sagesse et le Logos. La Septante présente l'expression « arbre de vie » (*ξύλον ζωῆς*), que Clément remplace par *δένδρον ἀθανάσιας*. Ces mots se trouvent, dans certains manuscrits, dans la glose de *Sir.* 19, 19 ; d'autre part le texte *δένδρον ζωῆς* apparaît en *Prov.* 11, 30 ; 13, 12 ; 15, 4. O. STÄHLIN (*Clemens Alexandrinus und die Septuaginta*, Nuremberg 1901, p. 30) en conclut que Clément donnerait en *Prov.* 3, 18 la leçon originale, la formule *ξύλον ζωῆς* s'étant introduite sous l'influence de *Gen.* 2, 9 ; 3, 22-24.

Mais surtout, les affinités du passage avec le gnosticisme apparaissent dans l'expression « arbre d'immortalité » introduite dans le texte de *Prov.* 3, 18 : elle se retrouve dans l'interprétation que l'*Écrit sans titre* de Nag Hammadi donne de « l'arbre de vie » de *Gen.* 2, 9 (cf. *Gen.* 3, 22 b) en appelant « l'arbre de vie des Immortels » (158, 8 = TARDIEU,

Trois mythes gnostiques, p. 313 ; cf. p. 192-193) ; et ce traité gnostique a l'originalité d'associer aussi, et non d'opposer, l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance (voir TARDIEU, *o.c.*, p. 193-195 et 206).

72, 5. Paraphrasant et résumant *Deut.* 30, 15-20, Clément retient ici du texte scripturaire le don de la « vie », en accord avec le développement antérieur. Ailleurs il insiste sur *Deut.* 30, 15 et 19 pour affirmer la responsabilité de l'homme dans le choix (*Protr.* 10, 95, 2 ; *Strom.* II, 4, 12, 1 ; VI, 6, 48, 7 ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* IV, 39, 1).

* * *

73, 1. Avec la citation de *Gen.* 22, 3-4 commence un exposé où Clément s'inspire de l'interprétation de Philon, tout en la christianisant (cf. *supra*, 71, 5).

73, 2. L'allégorie des trois jours résume la voie contemplative *δι' ἐπαγωγῆς* des platoniciens, fondée sur le *Phèdre*, 251 a - 252 d (vision de la beauté sensible), 252 e - 253 c (la recherche des affinités divines), 256 ab (la légèreté ailée) et surtout sur le *Banquet*, 210 a - 211 b (avec la récapitulation de 211 c : la beauté des corps conduit à la beauté des âmes, qui mène à la révélation du beau).

ἀρίστης : la correction de Früchtel, qui suppose un saut du même au même et qui est soutenue par le passage parallèle de *Protr.* 11, 117, 1, est préférable à celle de Stählin, qui écrivait <τῶν> ἀρίστων.

Le regard de l'intelligence, qui remplace au terme du progrès la vue sensible, est désigné, après l'allusion à *Éphés.* 1, 18, par des termes philoniens (*διοιχθέντων* — *διμμάτων*, en *Poster.* 18 ; cf. *Plant.* 170). Mais l'illumination est rapportée à la résurrection du Christ. Clément devait développer ce thème dans l'exposé *Περὶ ἀναστάσεως* qu'il annonce en *Péd.* I, 6, 47, 1 et II, 10, 104, 3. Chez les valentiniens, après sa résurrection, le Sauveur, par le souffle de l'Esprit Saint, enflamme « l'étincelle » pneumatique (voir *E.T.* 3, 1-2). Mais dès le *Protreptique* (9, 84, 2) le Christ ressuscité est « le soleil de la Résurrection ». Dans un contexte moral, la conquête de la gnose, qui tourne les regards vers l'invisible, est mise en rapport avec le « jour du Seigneur » et la Résurrection en *Strom.* VII, 12, 76, 4-6.

La seconde interprétation, spécifiquement chrétienne elle

aussi, n'est probablement pas à mettre en relation avec la durée de la catéchèse, trois ans (cf. *Strom.* II, 18, 96, 2), mais plutôt avec la formule baptismale de *Matth.* 28, 19 : selon une hiérarchie à trois degrés, l'âme a besoin de l'Esprit pour aller au Fils et du Fils pour aller au Père, à « celui qui est réellement Dieu », pour reprendre les termes de Clément. Ce symbolisme préparerait un aspect de la réflexion d'ORIGÈNE sur les participations trinitaires (voir in *Matth.* XII, 20, p. 115, 21-35 Klostermann, et les textes étudiés par J. DUPUIS, *L'esprit de l'homme*, Paris 1967, p. 123-125. — Je dois cette hypothèse à M. P. NAUTIN).

της σφραγίδος : l'emploi de ce mot pour désigner le baptême est bien connu (voir les études de F. J. DÖLGER, en particulier *Sphragis*, Paderborn 1911, et F. M. SAGNARD, dans son édition des *Extraits de Théodote*, Appendice F, p. 235-238).

μυστήριον : c'est l'un des exemples où le terme veut dire « symbole » (voir MARSH, p. 66, qui rappelle que ce sens est attesté aussi chez Justin).

73, 3. PHILON, commentant *Gen* 22, 3-4, utilise *δυσλόωτος* pour qualifier l'objet de la quête du sage, c'est-à-dire Dieu (*Poster.* 18).

L'expression *χώρα ἰδεῶν* vient de textes de Platon sur « le lieu (τόπος) supracéleste » (*Phèdre* 247 c), ou « le lieu intelligible » (*Rép.* VI, 509 d ; VII, 517 b), et la représentation qu'elle implique se fonde probablement aussi sur la description des rapports entre les formes qui sont l'objet de la dialectique (*Sophiste* 253 d ; voir FESTUGIÈRE, *Contemplation*, p. 193-196).

L'expression se trouve chez PHILON, avec deux acceptions distinctes. Dieu est une « maison, le lieu incorporel des idées incorporelles » (*Cher.* 49, à propos de *Jér.* 3, 4). Mais ces « idées » prennent une existence plus concrète en *Somn.* I, 127 : le « lieu » de *Gen.* 28, 11, où Jacob prend une pierre pour l'arranger sous sa tête (*Somn.* I, 120), est le « lieu divin », « la terre (χώρα) sainte », qui « sont pleins de paroles incorporelles » ; « ces paroles sont des âmes immortelles ». Tels sont les *λόγοι* divins que le sage rencontre « le troisième jour », auprès desquels il fait une première halte, en voyant « le lieu de loin » (*Poster.* 18). Le « lieu » est alors « le Logos divin que Dieu lui-même a complètement rempli de Puissances incorporelles » (*Somn.* I, 62, à propos du « lieu » de *Gen.* 28, 11). Pour Philon la distinction est confirmée par les deux

emplois de *τόπος* en *Gen.* 22, 3-4 : « le même nom s'applique à deux choses différentes ; l'une est le Logos divin, l'autre, Dieu qui est avant le Logos » (*Somn.* I, 64-65). Dieu lui-même est « lieu », du fait qu'il « contient tout (τῶ... περιέχειν τὰ ὅλα) », sans être contenu par rien (*Somn.* I, 63).

Si l'on rapproche *Cher.* 49 et *Somn.* I, 62-65, on constate que « le lieu des idées » est considéré sous deux aspects : il est d'une part Dieu, « lieu incorporel des idées incorporelles », antérieur au Logos, et d'autre part, le « lieu » que Dieu lui-même « a complètement rempli de Puissances incorporelles », c'est-à-dire le Logos. C'est le premier terme de cette représentation que Clément retient ici. Dieu est *νοῦς* et, à ce titre, « lieu des idées ». Tel est le « Logos paternel » dont il est question dans un fragment des *Hypotyposes* cité par Photius (*Fragmente*, t. III, p. 202, 16-22 Stählin), considéré comme différent de celui qui s'incarne (voir LILLA, p. 200-201). Un passage du *Stromate* IV (25, 155, 2) confirme cette interprétation : « Platon dit à bon droit que le Dieu qui contemple les idées (τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεόν) vivra parmi les hommes (cf. *Soph.* 216 a b) ; l'intellect est le lieu des idées (νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν) et Dieu est intellect. Il a parlé donc du Dieu qui contemple le Dieu invisible comme vivant parmi les hommes... » Ne faisant qu'un avec l'intellect divin, ce Logos originel « enveloppe la multiplicité et la totalité des êtres », comme le Dieu de PHILON (cf. *Somn.* I, 63-64). Mais, au-delà de Philon, la formule renvoie sans doute au *Sophiste* 253 d, aux relations intelligibles entre les idées.

73, 4. L'« ange » vient de *Gen.* 22, 11. Il est l'envoyé dont la proximité (*προσεχῶς*, cf. *supra*, 39, 2) réduit le gouffre (cf. *πύρωθεν*) qui sépare de l'intellect divin l'homme lié au monde créé. Mais seule la condition de « fils », en le rendant semblable au Dieu qui contemple les idées dont Clément parle en *Strom.* IV, 25, 155, 2, lui permettra de parvenir à la vision « face à face » (cf. *supra*, 40, 1).

74, 1. Cf. *supra*, 7, 5 ; 40, 1. Le caractère eschatologique de la vision « face à face » est ici mis en évidence. L'expression *κατὰ ἀκραιφνεῖς καὶ ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολάς* se trouve chez PHILON (*Poster.* 20) et l'adjectif *ἀκραιφνής* est fréquent chez lui. Il est possible qu'il y ait dans des expressions de ce genre une trace de l'emploi épicurien de *ἐπιβολή* (voir DIOGÈNE LAERCE, X, 31, et plusieurs exemples dans la *Lettre à Hérodote* d'Épicure ; cf. Clément, *Strom.* II, 4,

16, 3) ; mais il est douteux que le terme désigne plutôt un « contact » qu'une « saisie », ou une « appréhension », et qu'il soit ainsi plus approprié que d'autres à la contemplation du Dieu transcendant (R. MORTLEY, « The Mirror and I Cor. 13, 12 in the Epistemology of Clement of Alexandria », dans *Vis. Christ.* 30, 1976, p. 119) ; le rapport avec l'épicurisme en tout cas est très lointain et les mots *ἐκραιφείς* et *ἀσωματός* sont aussi importants.

74, 2. Clément paraphrase Platon, *Rép.* VII 532 a b. Le verbe *καταμαντεύεσθαι* marque les limites de la vision obtenue ici-bas grâce à la dialectique platonicienne, transformée en moyen de s'élever vers Dieu. L'addition du thème de la montée jusqu'aux réalités supérieures rappelle la voie contemplative *δι' ἐπαγωγῆς* (cf. *supra*, 73, 2). On attendrait aussi dans ce contexte la définition de la dialectique donnée dans le *Sophiste*, 253 d.

74, 3. Entre la citation de *Rép.* VII, 532 a b et celle de la *Lettre* VII, 341 c d, *infra*, 77, 1, qui se complètent, l'interprétation symbolique de textes bibliques et grecs limitant l'importance des lieux de culte en fait la preuve que Dieu n'est pas circonscrit localement (cf. *supra*, 71, 4).

Si la notice d'IRÉNÉE sur Basilide distingue le « monde » fabriqué par les anges du dernier ciel et les 365 cieux créés par les puissances issues par émanation des entités divines primordiales (*Haer.* I, 24, 3-4), l'exposé de l'*Elenchos* présente une conception moniste de la production de l'univers, en parlant de « la semence de l'univers » que fait exister le « Dieu qui n'est pas » (VII, 21). Ce monisme, comme le note HENDRIX (*Basilides*, p. 81, n. 2) se retrouve dans la notion de providence que Clément attribue à Basilide en *Strom.* IV, 12, 86, 1.

En revanche, la notice de l'*Elenchos* et celle d'Irénée opposent l'une et l'autre au Dieu suprême le Grand Archonte, ou le Dieu des Juifs (*Elenchos* VII, 25 ; IRÉNÉE, *Haer.* I, 24, 3-5). D'après Clément lui-même, Basilide appliquait à l'Archonte la parole de *Prov.* 1, 7 : « Le début de la sagesse est la crainte de Dieu » (*Strom.* II, 8, 36, 1).

74, 4. Dieu n'est pas « circonscrit » localement. Les mots *ἀπερίληπτος* et *ἀπερίγραφος*, comme *ἀπερίριστος* dans les textes hermétiques, expriment des déterminations négatives concernant l'essence de Dieu en lui-même, alors que *ἀκατά-*

ληπτος par exemple a trait à l'essence de Dieu par rapport à la connaissance que nous en pouvons prendre (cf. *R.H.T.* IV p. 72, 73, 75, 109). *Ἀπερίληπτος* est employé dans le même sens, sur le même sujet, en *Strom.* VII, 5, 28, 1 (avec allusion à *Act.* 17, 24 : cf. *infra*, 75, 4). Chez PHILON sa valeur est aussi précise et renvoie à ce qui ne peut être contenu par la parole (voir *Abr.* 159), ni délimité (*Her.* 229, à propos de « l'Être »). *Ἀπερίγραφος* n'est pas appliqué seulement à Dieu, chez lui (*Sacrif.* 59), mais aussi à ses puissances et à ses bienfaits (*ibid.* ; *Opif.* 23 ; cf. *Her.* 31), à sa richesse (*Pos-ter.* 174, etc.). Clément se sert pour la même idée de *ἀπερίγραφτος* dans les fragments du *Περὶ προνοίας* conservés par Maxime le Confesseur (*Fragmente*, t. III, p. 219, 18 ; 220, 7.9 Stählin).

γνωστικός est l'une des nombreuses épithètes qualifiant Moïse (voir STÄHLIN, « Register », p. 149). Il est *πάνσοφος* *infra*, 78, 2.

δνύματος : cf. *supra*, 38, 6-7.

74, 5. La même idée s'appuie sur *Is.* 66, 1 en *Strom.* II, 2, 6, 3 (cf. *supra*, 71, 4). Cette parole sert à prouver l'unicité de Dieu, contre les gnostiques, en *Péd.* I, 8, 73, 1, et à montrer aux païens la supériorité du Dieu créateur en *Protr.* 8, 78, 2 (voir aussi *infra*, 124, 1).

74, 6. Le culte spirituel et l'ascèse se fondent sur *Is.* 1, 11-13 en *Péd.* III, 12, 90, 3 (cf. *infra*, 119, 1, et *Strom.* II, 18, 79, 1). Chez PHILON ce sont les interdictions de *Lév.* 3, 17 et 7, 23-27 qui sont interprétées dans le sens de *Ἐγγράτεια* (voir *Spec.* IV, 123-124).

75, 1. Clément est le seul témoin de ce fragment qu'il attribue à Euripide. Son contenu fait penser que c'est un faux d'origine chrétienne (ΝΑΥΣΚ).

75, 2. Comme le rappelle WILAMOWITZ dans son édition commentée de *l'Héraclès*, le refus d'attribuer à Dieu des passions et des besoins appartenait depuis Xénophane à la tradition philosophique (voir par exemple, sur Xénophane, *fr. dub.* 179 Sandbach de PLUTARQUE = EUSÈBE, *P.E.* I, 7, 16, 4). Il est moins sûr que le fragment du *Περὶ ἀληθείας* d'ANTIPHON sur *ἄδητος* applique à Dieu cette épithète (D.-K., II, p. 340, 1-3 = *Suda*, s.v.).

PLUTARQUE cite aussi ces deux vers, comme utilisés par

les stoïciens pour illustrer leur conception de la divinité (*De Stoic. rep.* 40, 1052 E). La tradition manuscrite de Plutarque comporte la même leçon que L, $\delta\phi\theta\acute{\omega}\varsigma$, alors que celle d'Euripide présente la leçon $\delta\nu\tau\omega\varsigma$.

75, 3. Ce passage n'est pas de Platon. Clément le tire sans doute d'un florilège platonicien où ce texte résumait la pensée du philosophe (voir par exemple *Rép.* II, 355-356 ; cf. P. CANNIVET, à propos de THÉODORET, *Thérapeutique* IV, 34 et VII, 48).

75, 4. Une allusion à *Act.* 17, 24 ouvre en *Strom.* VII, 5, 28, 1 un long développement sur le même thème. Chez PHILON le terme $\chi\epsilon\iota\rho\sigma\omicron\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ ne perd la valeur péjorative qui lui est attachée à cause de l'épisode du veau d'or (cf. *Ex.* 32, 8, 20 ; voir *Mos.* I, 303 ; II, 165, 168) que pour qualifier le Temple dans la mesure où celui-ci, par les matériaux qui le composent, est de même substance que l'univers fabriqué par le Père et le Guide auquel il est consacré (*Mos.* II, 88). $\chi\epsilon\iota\rho\sigma\omicron\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ qualifie les idoles dans la Septante.

76, 1. Cette opinion de Zénon est connue aussi par PLUTARQUE (*De Stoic. rep.* 6, 1034 B). ORIGÈNE l'a reprise (*C. Cels.* I, 5), ainsi qu'ÉPIPHANE (*Pan.* III, 36) et THÉODORET, qui paraphrase les termes de Clément (*Thérapeutique* III, 74). Elle fait partie des traits cyniques de la *République* de Zénon (voir *supra*, 58, 2 ; les cyniques n'ont la sainteté des temples : voir DIOGÈNE LAERCE, VI, 73). Elle est à rapprocher d'une autre idée du fondateur du stoïcisme : « Il ne faut pas orner les cités par des statues votives, mais par les vertus des habitants » (STOBÉE, *Ecl.* 43, 88 ; cf. CRATÈS d'APRÈS JULIEN, *Or.* VI, 200 A ; voir aussi DIOGÈNE LAERCE, VII, 33). Voir de même *Strom.* VII, 5, 28, 4.

76, 2. « Le monde est le temple de Dieu » : pour la signification philonienne de ce thème, voir *supra*, le commentaire sur 32, 3. De même, « le ciel tout entier et le monde sont une offrande dressée pour Dieu ($\delta\nu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ θεοῦ) » (*Somn.* I, 243 ; cf. *Spec.* I, 66-67).

76, 3. En *Péd.* II, 3, 35, 2, le texte des *Lois* XII, 955 e sert simplement à condamner le luxe, comme la remarque sur l'ivoire des *Lois* XII, 956 a en *Péd.* II, 9, 77, 3. Clément utilise la suite du passage des *Lois* en *Péd.* III, 11, 54, 2 en

le comparant à *Lév.* 13, 12-13. THÉODORET a repris toute la citation de Platon dans un développement sur la vanité des idoles (*Thérapeutique* III, 75).

77, 1. Cf. *supra*, 66, 3. Ce passage de la *Lettre* VII est le texte mystique par excellence dans la tradition platonicienne, parce qu'il indique à la fois le caractère indicible de l'objet de la science suprême et la soudaineté de la vision éprouvée par l'âme devenue elle-même lumière (voir par exemple PLOÏRIN, VI, 7, 36, 3-5 et, en relation avec le *Banquet* 210 e : V, 3, 17, 29 ; 5, 7, 33-34 ; VI, 7, 34, 12-13 ; 7, 36, 15-26 ; cf. VI, 9, 4, 1-12).

77, 2. Clément paraît mettre au même rang que les écrits des prophètes ce pseudépigraphe de l'A.T. (voir J. RUWET, dans *Biblica* 29, 1948, p. 244). Ce passage est, en grec, la seule indication à peu près certaine sur le contenu de l'*Apocalypse de Sophonie*. Il ne se retrouve pas dans le fragment copte, édité par G. Steindorff dans *TU* 17, 3, 1899. Cette apocalypse est d'origine juive, mais retravaillée par un chrétien sous l'influence de l'*Apocalypse* du N.T. (voir A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'A.T.*, Leyde 1970, p. 192-193).

XII

78, 1. Ici commence un exposé sur la nature inconnaisable de Dieu. Ce texte de *Timée* 28 c est un lieu commun de la philosophie hellénistique et impériale, abondamment repris par les apologistes chrétiens (voir les références rassemblées par J. GEFFCKEN, *Zwei Griechische Apologeten*, p. 174-175, en particulier JUSTIN, *II Apol.* 10, 6 ; MINUCIUS, 19, 14 ; Clément, *Protr.* 6, 68, 1 ; Ps.-JUSTIN, *Coh. ad Gr.* 38 ; LACTANCE, *Div. inst.* I, 8, 1 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 6). Pour ces apologistes, ou bien Platon a eu une connaissance partielle du Dieu qu'on ne peut nommer, seul le Christ l'ayant fait connaître (voir la réplique d'ORIGÈNE à Celse en VII, 42) ; ou bien Platon est « chrétien » (Athénagore, Minucius) ; ou encore il n'a connu que l'œuvre créatrice de Dieu (*Ps.-Clem. Rec.* VIII, 20).

Clément unit aux mots du *Timée* l'expression de la *Lettre* VII qu'il a citée *supra*, 77, 1. THÉODORET fait de même (*Thérapeutique* II, 42 et IV, 38).

78, 2. Le mot *πάνσοφος*, ou *πάσσοφος*, chez Platon et chez les Tragiques, désigne le savoir et l'habileté. Chez Clément il devient l'équivalent, à propos de Moïse, de *γνωστικός* (cf. *supra*, 74, 4).

La parenthèse évoque la *via eminentiae*; pour la relation entre la « montagne » sainte et la contemplation, ou l'initiation aux mystères, voir PHILON, *Leg.* III, 141-142 et *Mos.* II, 70-71.

78, 3. La « ténèbre » symbolise en *Strom.* II, 2, 6, 1, comme chez PHILON, *Poster.* 14, la difficulté de se représenter « l'Être » (cf. *supra*, 71, 5). H.-CH. ΡΥΕΣΗ (« La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études carmélitaines*, 23, II, p. 33-53, étude reprise dans *En quête de la Gnose*, Paris 1978, I, p. 119-141) a montré l'origine philonienne du thème (*o.c.*, p. 134-135; cf. *Mos.* I, 28; *Mutat.* 2).

Clément introduit ici en outre le symbolisme de l'ignorance et de l'incroyance de la foule, pour lier l'exposé aux développements antérieurs sur les deux degrés de l'enseignement (voir *supra*, 57 s.).

ὡς ἀληθῶς : l'explication allégorique exclut que Dieu puisse être circonscrit localement (cf. *supra*, 71, 5 et 74, 4).

78, 4. Clément cite ces vers « orphiques » aussi en *Protr.* 7, 74, 5, avec la seule leçon *τέτοικαι*. Sa remarque présente paraît indiquer qu'il connaissait au moins deux versions de ce fragment. *Τέτοικαι* se lit chez Ps.-JUSTIN (*Coh. ad Gr.* 15 et *De mon.* 2). Clément ne donne pas ici le début du second vers, ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιπίσσειται (« en eux il circule lui-même »), qui s'opposerait au contexte. Il écrit *αὐτογενής* au premier vers dans le *Protrepique*.

78, 5. C'est l'image du *νέφος* qui a amené Clément à introduire ici ces vers « orphiques », en relation avec la « ténèbre » de *Ex.* 20, 21. Le troisième vers est totalement différent de celui qui apparaît dans le long fragment cité dans la *Coh. ad Gr.* 15 et le *De mon.* 2 du Ps.-JUSTIN (*ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα*).

Ces six vers sont repris par THÉODORE (Thérapeutique II, 30, avec des variantes dans le premier vers; voir les témoignages rassemblés par O. Kern, *Orphica*, p. 255-265).

79, 1. Chaque fois que Clément commente *II Cor.* 12, 2.4,

c'est pour insister sur la révélation de mystères qui dépassent les seules forces de l'homme. En *Péd.* I, 6, 37, 1, il reproche aux gnostiques leur prétention : « Comment peuvent-ils prétendre connaître — sans l'avoir compris sous l'effet de l'Esprit Saint mais pour l'avoir appris par l'étude — 'ce que l'oreille n'a pas entendu' » (cf. *I Cor.* 2, 9), si ce n'est celle de celui qui fut ravi jusqu'au troisième ciel (cf. *II Cor.* 12, 2), et encore celui-ci reçut-il l'ordre de se taire ? » (*ἐχεμυθεῖν* : terme technique pour désigner la règle du silence chez les pythagoriciens; voir *supra*, 67, 3).

Dans le *Quis dives* (23, 3) il fait parler le Sauveur : « Je te conduirai jusqu'au repos des biens indicibles et ineffables (cf. *II Cor.* 12, 4) 'que l'œil n'a pas vus...' (*I Cor.* 2, 9). C'est lui le « maître des enseignements supra-célestes » (*ibid.*, 23, 4).

Du « troisième ciel » de *II Cor.* 12, 2, on peut dire seulement que le paradis est en lui, ou directement au-dessus de lui (voir TRAUB, *TWNT*, s.v. οὐρανός, p. 534-535; cf. *Enoch* slave 8). Clément les distingue nettement (*κάκειθεν, ὑπέρ*) et marque deux étapes dans l'ascension de Paul.

τοῖς ἐκεί : il s'agit des anges à qui le Logos délègue la fonction d'instruire les élus (cf. *E.T.* 27, 5 : cette *διδασκαλία* angélique est dépassée par l'âme jugée digne de voir Dieu « face à face »). Au cours de son progrès vers la contemplation, l'âme est appelée à franchir successivement chacun des ordres saints que constituent les anges et à gagner des lieux de plus en plus parfaits (voir *Strom.* VII, 3, 13, 1). Mais « l'initiation » assurée par les anges est nécessaire pendant cette ascension, pendant ces « progrès mystiques » (*τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς*, *Strom.* VII, 10, 57, 1). Évoquant les étapes de la transformation eschatologique, Clément précise même que l'instruction donnée par les anges dure mille ans (*E.P.* 57, 5). Il existe en outre des anges « préposés à la montée », à qui il faut montrer « comme signe de reconnaissance (*σύμβολον*) saint la marque lumineuse de la justice » (*Strom.* IV, 18, 116, 2; voir VÖLKER, p. 398-399).

μυσταγωγεῖν : on peut conserver la leçon de L en ne faisant pas de ὡς θέμις une incise. Cette « initiation » peut commencer dès ici-bas (cf. *supra*, 73, 4, dans le cas d'Abraham).

79, 2. Le souvenir d'une doctrine de Platon pourrait introduire une incursion dans « la physique réellement gnostique » (*Strom.* IV, 1, 3, 1), qui « part du traité de la cosmogonie » (*Strom.* IV, 1, 3, 2). Mais elle serait contraire au plan

annoncé plusieurs fois, prévoyant que la « contemplation physique » soit précédée d'un exposé critique des opinions des « sectes », c'est-à-dire à la fois des philosophes et des hérétiques (*Strom.* I, 1, 15, 2; voir NAUTIN, « La fin des *Stromates* », p. 282-289). Clément se contente donc ici de mentionner l'emploi du pluriel « dieux » chez Platon. Et il le fait de façon allusive, car il n'est pas encore parvenu à la section où il doit traiter des « points essentiels des conceptions des philosophes » (voir *Strom.* IV, 1, 2, 1). Quant à l'explication de οὐρανοὶ dans l'Écriture, elle apparaît dans l'une des parties conservées de l'« époptie », les *Eclogae Propheticae* (51, 1 - 52, 1; voir NAUTIN, *art. c.*, p. 292).

ὕπερτίθεται : cf. *Strom.* VI, 2, 4, 2.

79, 3. Cf. *supra*, 74, 3 : le monde est μονογενής.

συνωνύμως : la leçon de L, ἀνωμότως, ne peut convenir. Si l'on adopte la correction de Sylburg, il faut donner à l'adverbe συνωνύμως le sens qu'il a en rhétorique (cf. ARISTOTE, *Rhét.* 1405 a 1); voir aussi *Strom.* VIII, 8, 24, 2.

79, 4. Le dogme de l'unicité du monde est lié chez PHILON à celui de l'unicité de Dieu, mais il n'est pas exempt de réminiscences du *Timée* 31 a (voir *Opif.* 171 et 172; cf. *Abr.* 162; *Aet.* 8 : polémique contre les épicuriens). Le passage où le souvenir du *Timée* est le plus clair est *Opif.* 171. Cette doctrine se retrouve chez ALBINUS, *Did.* p. 167, 33-34 H. (μονογενῆ τὸν κόσμον); voir LILLA, p. 206, n. 1.

80, 1. La citation de *I Clem.* 20, 8 ramène de la considération du monde à celle de la transcendance de Dieu, par l'intermédiaire de l'« océan », qui rappelle « l'abîme » de 71, 3 (τὸ ἀχανές). La leçon ἀπέραντος est attestée par les manuscrits de l'Épître de Clément de Rome et par les versions latine et copte. Elle convient au sens que Clément donne à la citation. La leçon ἀπέρατος « infranchissable » apparaît chez ORIGÈNE (*Sel. in Ez.* 8, 3, PG 13, 796 C; cf. *De Princ.* II, 3, 6), et elle est supposée par la version syriaque. La citation intéresse Origène en raison de l'emploi de κόσμοι au pluriel. Clément la retient plutôt à cause de l'expression « l'océan sans limites ».

ἀπέραντος évoque pour lui ἀπερλήπτος et ἀπερίγραφος (cf. *supra*, 74, 4; voir aussi *infra*, 81, 3 et 6).

80, 2. Cf. *supra*, 54, 3 et *infra*, 88, 5; voir aussi *Péd.* III,

12, 87, 3. Clément rassemble ici un dossier scripturaire sur l'ἐπιβροφίς. Invoquant l'autorité du Seigneur lui-même à titre de confirmation ultime, il prépare l'exposé sur la médiation du Fils (voir *infra*, 84-85).

80, 3. Clément joue, après Philon, de la valeur « étymologique » de ἐγγροφίας (*Ex.* 12, 39); pour la règle du silence, voir *Péd.* I, 6, 37, 1, et *supra*, 79, 1. L'expression est calquée sur PHILON, *Sacrif.* 60.

80, 4. Cf. *supra*, 25, 2 et 65, 5.

80, 5. Cf. *supra*, 61, 4. Le texte est retenu ici surtout à cause du terme ἀπόκρυφοί. Il prépare aussi *Matth.* 13, 11, comme le souligne ensuite Clément.

80, 6. ἐπισφραγίζεται : le terme marque un progrès nouveau dans l'autorité par rapport à βεβαιῶν en 80, 4. L'ordre n'est pas celui de la succession temporelle, mais celui de la hiérarchie des témoignages (prophète, Apôtre, Sauveur).

80, 7. ἐν μυστηρίῳ : cf. *I Cor.* 2, 7, *supra*, 80, 4. L'expression ne désigne pas exactement ici le style voilé de l'Évangile (contra MARSH, p. 66), mais les conditions dans lesquelles les apôtres ont reçu la connaissance. Ce sont en effet les « parfaits » de *I Cor.* 2, 6 (*supra*, 80, 4) à qui « il a été donné de connaître le mystère » (*Matth.* 13, 11, *supra*, 80, 6). Le Sauveur leur parlait « dans le mystère », c'est-à-dire « en secret ». Il faut noter en effet qu'en *Matth.* 13, 34-36 les « foules » sont distinguées des « disciples », à qui Jésus explique la parabole. Il est invraisemblable que Clément ait négligé cette distinction (cf. *Strom.* VI, 15, 124, 5 et 125, 2-3).

La citation de *Ps.* 77, 2 sous la forme qu'a le verset dans *Matth.* 13, 35 (cf. *supra*, 25, 1) — mais transposée à la troisième personne — permet de parcourir en sens inverse la hiérarchie des témoignages et de suggérer l'unicité de la Parole qui s'exprime à travers eux.

80, 8. ORIGÈNE donne aussi à la parabole de *Matth.* 13, 33 une signification anthropologique : les « trois mesures » représentent l'âme, le corps et l'esprit (ψυχήν καὶ σῶμα καὶ πνεῦμα), et le levain est la Parole de Dieu qui, tombant dans les âmes raisonnables, les transforme tout entières en les assimilant à lui-même (*In Matth.* fr. 302, p. 135, 22-26 et

12-19 Klostermann). Il voit un symbole de l'ἐπικρυψίς dans la parabole du trésor caché dans le champ (*Matth.* 13, 44 ; *In Matth.* X, 5 ; cf. *De Princ.* IV, 3, 11).

80. 9. ἡ τριμερής... ψυχή : la tripartition de l'âme, fondée sur *Rép.* IV, 436 a et 411 a, est un thème scolaire répandu dans le moyen platonisme. Il apparaît chez ALBINUS (*Did.*, p. 173, 5-6 ; 9-13 ; 16-18 Hermann ; p. 182, 19-23 H.), chez APULÉE (*De Plat.* I, 207 ; II, 228-229), chez AETIUS (*Placita* 898 E), chez PHILON (par exemple *Leg.* I, 70-71). Clément appelle les trois parties de l'âme τὸ λογιστικόν, τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν (*Péd.* III, 1, 1, 2 ; cf. *Strom.* III, 10, 68, 5 ; voir LILLA, p. 80-83). Des vertus, selon le même enseignement, peuvent être attachées à chacune d'elles, la prudence (φρόνησις), le courage (ἀνδρεία), et la tempérance (σωφροσύνη ; voir Clément, *Strom.* IV, 23, 151, 1). Clément définit la justice (δικαιοσύνη) comme « l'accord (συμφωνία) des parties de l'âme » (*Strom.* IV, 26, 163, 4 ; cf. PLATON, *Rép.* 443 d ; PHILON, *Leg.* I, 72 ; ALBINUS, *Did.*, p. 182, 32-34 H. ; voir LILLA, p. 79). L'unification de l'âme se fait « par l'obéissance à la raison (κατὰ τὴν τοῦ λόγου ὑπακοήν) » d'après *Strom.* III, 13, 93, 2 (sous l'aspect négatif de la disparition du θυμός et de l'ἐπιθυμία, « le mâle » et la « femelle » de *Gal.* 3, 28). Mais dans le passage présent τοῦ λόγου désigne le Logos divin : la présence du thème de l'ἐπικρυψίς transposé au mode d'action de la parole en l'âme, le prouve, ainsi que l'épithète σύντομος (leçon attestée à la fois par L et par le manuscrit de l'Athos, fol 82v, qui a conservé toute la phrase). La concision caractérise la parole efficace (cf. *supra*, 22 ; 24, 3 ; 56, 2). L'image de l'attrait en outre (ἐλκεῖ) sert à représenter l'action divine dans l'œuvre du salut (voir *supra*, 7, 3, et *infra*, 83, 1).

81. 1. De même que Dieu, inaccessible en lui-même, enveloppe toutes choses, de même la science cachée du premier principe englobe tous les savoirs. Tel est le raisonnement qui permet à Clément d'appliquer à Dieu ces vers de Solon, repris par THÉODORE (Thérapeutique I, 73) pour démontrer la nécessité de la foi.

81. 2. Ce fragment des *Catharmes* est cité aussi, à la suite des deux vers de Solon, par THÉODORE (Thérapeutique I, 73 et 74). La correction ἢ πέρ de Karsten (*Philos. Graec. Vet. Op. Rel.*) est fondée sur le passage où LUCRÈCE transpose

ce fragment d'Empédocle (V, 102 : *qua*). Mais il faut conserver la construction avec ἢ περ, leçon de L et des manuscrits de Théodoret.

81. 3. *Jn* 1, 18, tout en relançant l'exposé sur la nature indicible de l'être divin, prépare le développement sur la médiation du Fils (*infra*, 84 s.). La leçon μονογενής θεός, connue aussi d'IRÉNÉE et d'ORIGÈNE (voir par exemple *In Joh.* VI, 13), est de même celle que donne Clément en *Q.D.S.* 37, 1 et *E.T.* 6, 2. Il connaît cependant la leçon μονογενής υἱός (voir *E.T.* 7, 3 ; cf. 26, 1). Le passage parallèle du *Quis dives* (37, 2 : τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ) incite à faire de θεοῦ le complément de τὸ ἀόρατον καὶ ἄρρητον (cf. *supra*, 79, 1).

κόλπος : l'image en *Jn* 1, 18 est symbole d'intimité parfaite (voir l'article de R. MEYER dans *TWNT*, s.v. κόλπος). La même interprétation théologique est proposée dans le *Quis dives* (37, 2). Dans les *Oracles chaldaïques*, le « sein » est celui de l'Âme du monde, représentée par Hécate (voir fr. 28 ; 32, 2 ; 35, 2 ; 37, 10 ; 56, 2 des Places), et appartient aux métaphores de la cosmogonie.

βυθόν : cette correction de Segaar (p. 328, à propos de *Q.D.S.* 37, 2) est nécessaire. La confusion entre βυθός et βαθός est attestée aussi dans la tradition manuscrite d'ESCHYLE (*Prométhée* 431 : le *Mediceus* comporte la leçon βαθός). Elle était facilitée ici par le fait que βαθός est une épithète courante de κόλπος (cf. aussi βαθύκολπος chez les poètes). L'image du βυθός d'autre part rappelle τὸ ἀχανές (*supra*, 71, 3) et l'« océan » de *I Clem.* 20, 8 (*supra*, 80, 1). Le terme permet d'identifier les τινές qui nomment ainsi le Dieu transcendant ; il s'agit des valentiniens (voir par exemple IRÉNÉE, *Adv. haer.* I, 1, 1, etc.).

ἐγχολιπόμενον : cf. *Strom.* II, 2, 5, 4 ; PHILON, *Conf.* 137. ἀνέφικτον fait écho au premier des trois vers d'Empédocle cités *supra*, § 2.

ἀπέραντον s'accorde avec l'image de l'« abîme » et rappelle la citation de *I Clem.* 20, 8 (*supra*, 80, 1). La leçon ἀπερινόητον du manuscrit de l'Athos, fol. 148v, qui a conservé l'explication de *Jn* 1, 18, introduit un élément différent et plus banal, (le passage de PHILON, *Mutat.* 15, que FRÜCHTEL [« Nachträge », p. 535] invoque pour défendre cette leçon, met ἀπερινόητον en relation avec ἄρρητον et ἀκατάληπτον, non avec un terme comme ἀνέφικτον qui nie, de même que ἀπέραντον, les catégories spatiales).

81. 4. Cf. *supra*, 78, 1 (*Timée* 28 c).

Le « premier principe » est le Père, la « cause primordiale » ; cf. *Strom.* VII, 1, 2, 2-3 : il faut honorer « parmi les intelligibles ce qui est le plus ancien dans l'ordre de la génération, le principe intemporel sans principe et les prémices des êtres, le Fils ; de lui il est possible d'apprendre la cause suprême (τὸ ἐπέκεινα αὐτίου), le Père de l'univers, l'être le plus auguste et le plus bienfaisant de tous, qui n'est pas enseigné par la voix, mais qui est au plus haut titre objet de révérence et de vénération dans le respect et le silence accompagnant l'effroi sacré » (cf. *infra*, 82, 2 et 84, 3).

81, 5. Cf. *supra*, 71, 5 ; 78, 3 ; 79, 1 ; *infra*, 82, 1. Des textes platoniciens sont à l'arrière-plan de ce thème scolaire (*Parm.* 142 a ; *Banquet* 211 a ; *Lettre VII*, 341 c). Mais ici la mention de concepts aristotéliens (cf. *Cat.* 1 b 6 ; 3 a 38 : τὸ άτομον ; *Cat.* 4 b 23 : ἀριθμός ; *An. Post.* 73 b 4 ; *Top.* 102 a 4 : τὸ συμβεβηκός) situe exactement le passage dans le cadre de l'enseignement philosophique sur Dieu tel qu'il apparaît chez ALBINUS (voir *Did.*, p. 165, 4-8 H. ; cf. PLOTIN VI, 9, 3, 37 s. et 9, 6, 15 ; voir FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 535). La rencontre est presque littérale. La liste de Clément est cependant plus complète (l'individuel, le nombre et l'accident sont absents de celle d'Albinus).

ὅλον : Dieu ne saurait être appelé « tout » ; cette négation nouvelle rappelle aussi ALBINUS, *Did.*, p. 165, 12 H. Mais Clément l'explique par l'exclusion de la « grandeur », alors qu'Albinus la fonde sur le refus de toute partition (cf. *infra*, 81, 6). La « grandeur » en revanche est un attribut du Christ (cf. *supra*, 71, 3), et c'est l'un des traits qui en font le médiateur pour la connaissance du Père.

81, 6. Cf. ALBINUS, *Did.*, p. 165, 33 (μέρη γε μὴν οὐκ ἔχων). Cet élément remonte aux exclusions prononcées à l'égard de l'Un dans la première hypothèse du *Parménide* : « Si l'Un est » (il est sans parties : 137 cd). S'il est sans parties, il n'a donc ni commencement, ni milieu, ni fin (137 d) ; il est donc illimité (ἄπειρον) et sans figure (ἄνευ σχήματος : 137 d - 138 a). Cette suite progressive de négations est le mode d'argumentation adopté par Clément (cf. *R.H.T.* IV, p. 85-86).

τὸ ἀδιεξήγητον : cet attribut négatif ne peut s'appliquer à Dieu en tant qu'« infini » car il implique extension ou durée, donc lieu ou temps.

τὸ ἀδιάστατον : le mot s'oppose au précédent. Il n'indique pas ici l'absence de séparations, d'intervalles, mais l'exclu-

sion de l'étendue ou de la dimension (cf. PLUTARQUE, *De exilio* 6, 601 C ; PLOTIN, I, 5, 7, 24.27, à propos de l'éternité de l'Être).

ἀνονόμαστον : cf. PLATON, *Parm.* 142 a (οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ). Le terme apparaît souvent chez IRÉNÉE, sous la forme fautive ἀνονόμαστος, à propos de la divinité suprême selon les gnostiques (voir par exemple *Haer.* I, 6, 4 [Hv, I, 57, 2] ; 11, 1 [Hv, 99, 2] ; chez les valentiniens ; I, 11, 3 [Hv I, 103, 3] ; chez les carpocratians ; I, 14, 1 [Hv I, 128, 3] ; 14, 5 [Hv I, 138, 13] ; 15, 3 [Hv I, 150, 11] ; chez les marcosiens ; cf. I, 29, 1 [Hv I, 222, 4] ; chez les « barbelognostiques »). Mais c'est aussi un thème du moyen platonisme : selon Celse, Dieu ne peut être nommé (οὐκ ὀνομαστός : ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 65, t. III, p. 342, 17 Borret). Il est même « innommable » (ἀκατονόμαστος, *ibid.* VII, 42). L'idée est exploitée par Philon. Son originalité sur ce point est moins grande que ne l'assure H. A. WOLFSON (*Philo*, Cambridge [Mass.] 1948, II, p. 110-126) : H. CHADWICK (dans *Classical Review* LXIII, 1, 1949, p. 24) insiste sur l'antériorité du texte de CICÉRON, *nat. deor.* I, 12, 30, et sur l'influence de la philosophie hellénistique, le platonisme de Philon étant du type de celui qui fut enseigné après Antiochus d'Ascalon par des gens comme Arius Didyme à Alexandrie. Il n'en reste pas moins que Philon transcrit dans les termes de la théologie négative de tradition platonicienne l'attitude juive consistant à éviter de prononcer le nom de Dieu ; un tel respect avait été mal compris par les Grecs, à qui un Dieu « anonyme » paraissait bien imparfait (voir E. BIKERMAN, « Un document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane », *RHR* 115, 1937, p. 188-223, notamment p. 211-213 ; cf. PHILON, *Legat.* 358, et les notes de A. PELLETIER). Dans la plupart des cas, il est vrai, le vocabulaire de Philon en ce domaine est celui de la philosophie scolaire (voir *Somn.* I, 67 ; *Legat.* 6 ; *Deus* 62, etc.).

La perspective du V^e *Traité hermétique* paraît différente et le Dieu qui est « au-dessus de tout nom » (V, 10 ; cf. V, 8) doit être le Demiurge et non le Dieu transcendant de la tradition platonicienne (voir *R.H.T.* IV, p. 69-70).

82, 1. οὐ κυρίως καλοῦντες... ἐπεπειθεσθαι : ces remarques sur l'utilité relative des dénominations pour désigner Dieu s'inscrivent dans une double tradition, celle des représentants du moyen platonisme et celle des apologistes chrétiens, ceux-ci dépendant d'ailleurs largement des premiers sur ce

point. MAXIME DE TYR résume ainsi l'enseignement sur la justification philosophique du culte : « Dieu, père et demiurge des êtres, plus ancien que le soleil, plus ancien que le ciel, supérieur au temps, à l'éternité, à toute la nature qui s'écoule, lui, sans nom pour le nomothète (ἀνώουμος), ne peut être dit par la voix ni vu par les yeux ; ne pouvant saisir son être, nous prenons appui (ἐπεριδόμεθα) sur des mots, des noms, sur des animaux et des figures d'or, d'ivoire et d'argent, sur des plantes, des fleuves, des montagnes et des ruisseaux ; désirant comprendre Dieu par l'intelligence, notre faiblesse fait que nous appliquons à sa nature les noms de ce qui pour nous est beau » (*Or.* II, 10 ; cf. DION CHRYSOSTOME, *Or.* XII, 78).

JUSTIN (*II Apol.* 6) de son côté affirme : « Il n'existe pas de nom que l'on puisse donner au Père de toutes choses, lui qui est inengendré (ἀγεννήτω ὄντι) ; être appelé par un nom implique en effet l'existence antérieure de celui qui donne le nom, 'Père', 'Dieu', 'Créateur', 'Seigneur', 'Maître', ne sont pas des noms, mais des invocations procédant de ses bienfaits et de ses actions... L'appellation 'Dieu' n'est pas un nom, mais la notion innée chez les hommes d'une réalité difficile à expliquer (πρόγματος δυσεξηγήτου). » Un développement analogue, qui met en relief l'inadéquation de telles appellations, apparaît chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Autol.* I, 3).

ORIGÈNE accorde une valeur plus grande à ces désignations : il atténue la remarque de Celse (Dieu ne peut être nommé), en admettant que les noms puissent guider (χειραγωγῆσαι) l'auditeur « et lui faire comprendre sur Dieu, dans la mesure où il est accessible (κατὰ τὸ ἐφικτόν) à la nature humaine, quelques-uns de ses attributs » (*C. Cels.* VI, 65, t. III, p. 342, 17-28 Borret). Il prétend même, contre Celse, que les noms de Dieu, tels qu'ils étaient dits par les Hébreux, ne concernaient pas les choses créées, mais une science divine mystérieuse ayant trait au Créateur (*C. Cels.* I, 24-25), et que ces appellations ne sont pas indifférentes, arguant de la puissance magique des invocations, qui doivent être faites dans la langue originale (*C. Cels.* V, 45).

82, 2. L'opposition construite par la première phrase montre que dans le vocabulaire de la sémantique les mots de la famille de *μηνῶεν* impliquent un rapport d'adéquation entre le signe et la chose, alors que *l'ἔνδειξις* suppose une relation incomplète, ou indirecte (voir Introduction, p. 18, n. 3).

En apparence, Clément est en accord avec cette remarque d'ORIGÈNE : aucune expression ne peut montrer les propriétés de Dieu ; la faiblesse du langage tient au fait général, relevé déjà par Aristote et par les stoïciens, qu'il n'y a pas autant de noms que de qualités individuelles (voir *C. Cels.* VI, 65, t. III, p. 342, 17 s. Borret). Mais la négation, comme le montre la suite, est plus radicale chez Clément : elle vient de l'infinimenté intrinsèque des mots qui, pour être doués de sens, ont besoin de traits formels (*προσοῦσα* peut même qualifier *κατάληξις*, « terminaison », dans la *Syntaxe* du grammairien APOLLONIOS DYSCOLE [III 150, p. 397, 10 s.] et de liaisons mutuelles. L'explication proposée dans la seconde phrase (τὰ γὰρ λεγόμενα...) vise à la fois l'inadéquation des noms particuliers et l'insuffisance essentielle de leur somme (il n'y a pas en Dieu de parties totalisables : cf. *supra*, 81, 5-6). Mais si, pour Origène, dans le *Contre Celse*, c'est une question de lexicque, pour Clément, cela devient une affaire de syntaxe. On ne peut concevoir en Dieu de relations analogues à celles qui composent un énoncé.

Il s'agit en effet d'une réflexion sur le langage, et non d'une remarque sur le rapport entre les noms et les attributs, ou les relations mutuelles, des objets qu'ils désignent. La traduction de STÄHLIN (*Teppiche* V, p. 189), qui donne ce sens, est erronée ; τὰ λεγόμενα ne peut signifier « les choses dont on parle », mais indique les éléments du langage, que Clément distingue des « objets sensibles » et des « objets intelligibles ». Ainsi rapporte-t-il *Ex.* 16, 36 à l'existence de « trois critères », « la sensation pour les objets sensibles, la raison (ὁ λόγος) pour les expressions du langage, noms et verbes, l'intellect (νοῦς) pour les objets intelligibles » (*Strom.* II, 11, 50, 1). La classification des λεγόμενα, empruntée aux *Catégories* d'Aristote, qu'il donne ailleurs, éclaire le second élément de la réflexion présente : « Parmi les mots les uns se disent sans liaison (ἔνευ συμπλοκῆς), comme 'homme' et '(il) court', et tout ce qui ne produit pas un énoncé complet (καὶ ὅσα λόγον οὐκ ἀποτελεῖ) et qui ne comporte pas le vrai ou le faux » (*Strom.* VIII, 8, 23, 5).

82, 3. Clément adapte une remarque d'origine aristotélicienne sur la science démonstrative (cf. *An. post.* I, 2, 71 b 20 s.) pour prouver que Dieu lui échappe, comme il échappe à la raison qui est à l'œuvre dans le fonctionnement du langage. L'argument est ici sophistique, car il confond l'antériorité dans l'être et l'antériorité dans l'ordre du

raisonnement. Sur ce point un exposé plus valide est fourni en *Strom.* VII, 16, 95, 6-8 (voir aussi le développement technique sur l'ἀπόδειξις en *Strom.* VIII, 3, 7, 1-4 ; cf. 4, 9, 1).

82, 4. Cf. *supra*, 7, 3 ; 71, 5. Clément insiste souvent sur le rôle de la « grâce » dans l'acquisition de la « connaissance » (voir par exemple *Strom.* VII, 10, 55, 3 et 6). Il définit avec précision la rencontre entre la volonté de l'homme et la grâce en *E.P.* 22, 1-3.

Il met l'accent sur la médiation du Fils en commentant l'expression le « Dieu inconnu » du discours sur l'Aréopage en *Strom.* I, 19, 91, 5 - 92, 2.

XIII

83, 1. Cf. JUSTIN, *II Apol.* 6 (texte cité *supra*, dans le commentaire sur 82, 1) : « Il est impossible de donner un nom au Père de toutes choses, qui est inengendré... »

ἐλκει : voir *supra*, 80, 9, et le commentaire sur 7, 3. L'image s'appuie clairement ici sur *Jn* 6, 44 (cf. *Strom.* IV, 22, 138, 4).

« La nature bienheureuse et incorruptible » : M. POHLENZ, « Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum », dans *Nachr. Gesellsch. Göttingen* 1943, 3, p. 156, signale ici une réminiscence de la première Maxime capitale d'Épicure. Elle apparaît aussi chez Philon.

ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα : la métaphore était courante depuis PLATON (*Crat.* 413 a) pour désigner une exigence excessive, τὸ σκάμμα étant « le sillon » marquant la longueur d'un saut. L'expression était passée en proverbe : ZÉNOBIUS, VI, 23 (*Paroem. Gr.* I, 168). FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 535, signale A. DECKER, *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Cl. Al.*, Innsbrück 1936, p. 46, n. 47. Clément emprunte une autre image au domaine du sport *infra*, 89, 2. Des thèmes du *Phèdre* apparaissent à la fin de la phrase (πτεροῦται : cf. 246 c ; 255 c d ; τὸ βεῖθον : cf. 247 b) pour évoquer l'action de la grâce, comme celui de l'amour, dans le même sens chrétien, en *Strom.* IV, 22, 145, 2.

83, 2-3. θεία... μοίρα : voir le commentaire *infra*, sur 88, 1. L'expression de PLATON (*Ménon* 100 b) s'applique ici à l'acquisition de la gnose, et non à la possession de l'« intelligence », comme en 88, 1. Il s'agit d'un « état » (ἔστις) accordé aux « gnostiques », et non d'une qualité innée.

τὴν εἰς πάντας : on peut conserver le texte de L en considérant que πάντας désigne les gnostiques, et non tous les hommes.

83, 4. ἔνευ νοῦ : le texte de Platon oblige à supprimer la négation donnée par L. Il n'est pas impossible cependant que Clément ait modifié le passage du *Ménon* (99 e), pour obtenir une formule symétrique du § 1 (πλὴν οὐ χάριτος ἔνευ).

83, 5. L'interprétation chrétienne du *Ménon* se fonde ici sur *I Cor.* 1, 24 : « ... Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu ».

La récompense promise aux élus, l'union à Dieu, passe par la condition filiale (cf. *supra*, 40, 1.).

84, 1. Le « Dieu inconnu » ne peut être atteint que par l'entremise du Fils. En tirant de Platon lui-même cette idée, Clément transforme l'exposé sur Dieu en appel à la conversion adressé aux Grecs.

Il prend au sérieux, pour le détourner à son profit, le passage du *Timée* 40 d e, où PLATON fait allusion, ironiquement, à une cosmogonie orphique (cf. *Cratyle* 402 b c et *Philothe* 66 c ; les auteurs d'écrits orphiques se prétendaient descendants des dieux ; voir *Rép.* II, 364 e : « Musée et Orphée, enfants de Séléne et des Muses... » ; cf. ATHÉ-NAGORE, *Leg.* 23).

84, 2. προσμαρτυρήσεσθαι : l'infinitif futur, au lieu du présent, après δόνασθαι, est attesté ailleurs, comme l'indique FRÜCHTEL (« Nachträge », p. 535), qui signale ORIGÈNE, *C. Cels.* V, 15 (t. III, p. 52, l. 28 Borret).

84, 3. Dans *Antigone* v. 450, τὰδε désigne les lois de Créon. Clément cite ce vers en *Strom.* IV, 7, 48, 2, mais cette fois pour louer le dédain d'Antigone pour les ordres de Créon ; et il ajoute : « Dieu nous prescrit précisément de croire en lui » (cf. *Rom.* 10, 10-11, cité en 48, 3). Il s'agit ici d'authentifier la prédication du Fils.

τὰ οὐκεία καταγγέλλων : paraphrase du *Timée* 40 e (voir *supra*, 84, 1).

Matth. 11, 27 : cf. *supra*, 12, 2 ; 71, 5.

85, 1-2. Le dossier scripturaire a pour fonction de mettre en relief la distinction entre la « foi » et la « confiance », le

progrès qui va de l'une à l'autre. Clément se souvient sans doute de textes pauliniens (cf. *II Cor.* 3, 4 ; *Éphés.* 3, 12).

85, 3. La citation de Clément, qui comporte, comme STOBÉE (II, 31, 6), le nom μάθησις, a permis d'établir le texte de la fin de ce vers d'EMPÉDOCLE (fr. 17, 14 D.-K. [I, 316, 8] = fr. 31, 13 Bollack) en corrigeant celui de SIMPLICIUS (*Phys.*, p. 158, 13 Diels) qui présentait la leçon μέθη, « ivresse » : μάθη γάρ τοι φρένας αἰξεί.

En *Péd.* I, 6, 29, 1, la « foi » est dite « perfection de l'instruction (μαθήσεως τελειότης) ». Mais il s'agit là de la « foi » eschatologique, qu'accompagne l'accomplissement, pour l'éternité, de la promesse.

85, 4. La défense de la foi se transforme en attaque contre les incroyants, qui permet d'assimiler foi et philosophie, foi et justice, et qui donne plus d'ampleur à l'exposé, montrant que la « parole divine » dépasse, tout en l'achevant, la sagesse grecque.

Le passage ne peut viser des gnostiques hétérodoxes (contrairement à l'opinion de MÜNCK, *Untersuchungen*, p. 148, n. 2) ; les griefs qu'il associe correspondent à l'image du paganisme vulgaire.

86, 1. Clément insiste sur le caractère double de la foi, adhésion volontaire de l'âme et, de ce fait, fondement de la conduite morale. L'ouverture de ce développement nouveau est provoquée par la citation de *Jn* 8, 24 en 85, 1. Pour la première définition de la foi, voir *supra*, 3, 2. La seconde apparaît en *Strom.* II, 2, 9, 2 (la foi, en tant que προαίρεσις, est le principe de l'action), 3, 11, 1-2 (la foi est volontaire, compte tenu de la doctrine du juste jugement et de la possibilité du repentir), 4, 12, 2 (la foi a justifié Abel), 4, 18, 3 (ceux qui ont cru au Christ sont « bons », selon le jeu de mots entre χριστός et χρηστός), 5, 23, 5 (« la foi est d'une façon éminente, mère des vertus »), 6, 27, 1 (« le repentir est un acte de foi »), 27, 1-2 (l'espérance provient de la foi), 31, 3 (la foi est στοιχειωδέστερα par rapport aux vertus qui sont les éléments, στοιχεῖα, de la gnose), 9, 45, 1 (le rôle de la foi est le moteur de l'implication mutuelle des vertus). Sur tous ces textes, voir CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 31 et 51.

ARISTOTE DÉFINIT la δικαιοπραγία en *Nic.* 1133 b 30 : μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι, définition qui implique que l'injustice comporte à la fois excès et défaut, qu'elle atteint

à elle seule les deux extrêmes, à la différence des autres vices. Aristote précise en 1134 a 1-6 ce qu'il entend par δικαιοσύνη. Clément n'entre pas dans le détail de cette doctrine. La référence est simplement allusion à l'une des constructions les plus prestigieuses de la réflexion des Grecs en matière d'éthique. Le mot sert aussi d'amorce à l'exposé suivant. Il use ailleurs de ce mot, pour en faire l'emblème de l'action vertueuse. L'éclat de gloire sur le visage de Moïse (*Ex.* 34, 29) est le symbole de la δικαιοπραγία (*Strom.* VI, 12, 104, 1 ; cf. IV, 18, 117, 1). Elle est associée à la gnose, « qui n'est jamais séparée de la pratique de la justice » (*Strom.* II, 10, 47, 4). « Plus on devient gnostique par la pratique de la justice, plus l'Esprit de lumière se fait proche » (*Strom.* IV, 17, 107, 6). Dans le présent passage la cohérence de la pensée est marquée par l'image du θεμέλιος : la foi est le « fondement », ou la « base » de l'activité conforme à la justice, comme elle est le fondement du mode de connaissance supérieur (cf. *supra*, 2, 5). C'est aussi un lien de plus avec le début du *Stromate V*.

86, 2. Clément rappelle d'abord la distinction aristotélicienne entre le « produire » et l'« agir », pour l'opposer au vocabulaire platonicien. Stählin et Früchtel ont signalé les textes d'Aristote où est indiquée cette distinction : *Eud.* 1222 b 18-20 (« l'homme est le seul des animaux à être le principe de certaines actions ») ; 1224 a 29 (« nous disons en effet que l'enfant n'agit pas, ni la bête, mais celui qui agit déjà par réflexion ») ; *Nic.* 1139 a 17-20 (« Il y a dans l'âme trois éléments déterminants de l'action morale et de la vérité : la sensation, l'intellect et le désir. Mais de ces trois éléments, la sensation n'est le principe d'aucune action morale. Cela ressort du fait que les animaux possèdent bien la sensation, mais n'ont point part à l'action morale » ; trad. Gauthier-Jolif) ; 1140 a 1-3 (« Or, production et action sont choses différentes — nous nous en rapportons sur ce point à ce que nous avons nous-mêmes écrit dans nos ouvrages 'exotériques'. » D'après P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue « Sur la Justice »*, Louvain 1957, p. 46, Aristote renverrait ici à son dialogue *Sur la Justice*) ; 1197 a 3-10 (la production a pour fin un objet autre qu'elle-même, et l'action est à elle-même sa propre fin). Clément, pour produire une contradiction entre PLATON et ARISTOTE, songe au texte du *Timée* 28 c 3 où le Père de l'univers (assimilé par Clément à Dieu) est nommé ποιητής. L'exemple est plus frappant

pant, pour son propos, que celui du *Charmide* 163 b-e où Critias, ayant défini la *σωφροσύνη* comme τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, est amené par une objection de Socrate fondée sur l'impossibilité où seraient dans ces conditions les artisans, qui agissent pour autrui, d'être sages, à distinguer τὸ ποιεῖν et τὸ πράττειν, sans désarmer Socrate, qui raille ce goût pour de telles distinctions, qu'il rapporte à Prodicos (163 d). Clément dirige ensuite la critique contre la doctrine d'ARISTOTE elle-même (τὸ δὲ πρακτῶν...), non sans mauvaise foi. Il utilise un passage de la *Politique* pour dénier à l'injustice le statut de l'« agir », et pour opposer cette thèse à la doctrine d'Aristote qui fait de l'injustice une action délibérée. Le procédé consiste à assimiler deux emplois différents de ἀναγκαῖος. Dans la *Politique* 1333 a 32 le terme est associé à χρῆσιμος : « La vie prise dans son ensemble est en outre divisée en deux parts, affaires et loisir, guerre et paix ; et de même nos actions comprennent, d'une part, celles qui se rapportent aux choses nécessaires et utiles et, d'autre part, celles qui ont rapport aux choses nobles (καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρῆσιμα τὰ δὲ εἰς τὰ καλὰ)... » (trad. J. Tricot). Modifiant le texte et passant de la nécessité empirique à la nécessité absolue, Clément construit une contradiction artificielle.

Il emploie deux fois τοῖων dans son raisonnement pour introduire une prémisse mineure, la conclusion n'étant pas explicitée (voir DENNISTON, p. 576, citant ISOCRATE, III, 15 et IV, 103).

On peut reconstituer ainsi l'argument :

- A. L'action est comme un bien ou comme une nécessité.
(proposition non disjonctive)
- 1) L'action est comme un bien.
Or l'injustice n'est pas un bien.
(Donc l'injustice n'est pas une action).
 - 2) L'action est comme une nécessité.
Or l'injustice ne fait pas partie des choses nécessaires, car elle est « de plein gré » et rien n'est « de plein gré » dans les choses nécessaires.
(Donc l'injustice n'est pas une action).
(Conclusion générale : l'injustice, n'étant ni un bien ni une nécessité, n'est pas une action).
- B. (Pourtant, même selon Aristote, la conduite mauvaise manifeste des traits qui caractérisent l'action, en particulier des « choix »).

Ce raisonnement fallacieux permet de suggérer que chacune des thèses morales d'Aristote, prise en elle-même, est à

retenir, mais que l'ensemble souffre d'incohérences ou de contradictions ; d'où l'exclamation admirative de Clément en 86, 4, à propos de la perfection de la voie ouverte par le Christ.

L'idée que l'action bonne a sa fin en elle-même est exprimée par ARISTOTE en *Nic.* 1197 a 3-10.

Quant à la thèse d'après laquelle le méchant l'est de son plein gré, elle est fermement développée en *Nic.* 1109 b 30-1114 b 29. Aristote y réfute en particulier la doctrine platonicienne (*Nic.* 1113 b 14-17). Clément songe sans doute aussi à l'opposition entre ARISTOTE et PLATON sur le foute (cf. *Timée* 86 d e). Pour la réflexion d'ARISTOTE sur le « volontaire » et l'« involontaire », voir d'autre part *Eud.* 1223 a 2 - 1225 b 17.

86, 3. Sur les relations entre la « perversité » et l'ἀκρασία, voir par exemple ARISTOTE, *Eud.* 1223 a 37 - 1223 b 3.

86, 4. Cette affirmation passionnée marque un tournant dans la composition du livre. Le Christ révèle le sens des symboles et procure l'enseignement parfait. Le passage oriente le déchiffrement de l'« occultation » vers l'énumération des pressentiments de la philosophie grecque. La citation de *Jn* 10, 1 renoue avec la thèse du « larcin » reprise *supra*, 10, 1.

Le même verset est à l'arrière-plan de la comparaison de *Strom.* VII, 17, 106, 2, où ce sont les hérétiques qui empruntent des voies dérobées ; mais ils pénètrent, eux, par effraction dans l'Église, et avec le dessein de tromper.

Un terme technique de l'exégèse, ἐπεξηγούμενος, introduit l'explication de la parabole, fournie par le Seigneur lui-même (cf. *Strom.* I, 26, 167, 2 ; III, 15, 96, 1). Il a un sens un peu différent en *Péd.* I, 6, 34, 3.

La désignation du Christ comme « porte », avec ou sans référence précise à *Jn* 10, 7 et 9, figure déjà chez CLÉMENT DE ROME (48, 4), IGNACE D'ANTIOCHE (*Philad.* 9, 1), HERMAS (*Pasteur, Sim.* IX, 12, 1-6). Ce titre du Christ est adapté ici au thème de la conversion de la philosophie grecque.

La gnose valentinienne avait exploité aussi l'image (voir F. M. SAGNARD sur *E.T.* 26, 2-3).

87, 1. Cette phrase complète ce que Clément avait dit de la πεποθησις et de la μάθησις en 85, 3, tout en soulignant l'insuffisance de la philosophie grecque, incapable de procurer

le salut. Elle résume aussi l'histoire de la révélation. Le $\nu\upsilon\nu$ inaugure le présent de la manifestation de la vérité assurée par le Christ. Pour la citation de *Éphés.* 3, 5, voir *supra*, 60, 1.

Clément adapte ici le texte à la syntaxe de sa phrase, en supprimant le $\acute{\omega}\varsigma$, pour donner du relief à la répétition de $\nu\upsilon\nu$.

87, 2. L'emploi de $\xi\mu\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$, dont le sens premier est l'apparition d'un reflet sur une surface, indique à la fois que cette idée manque de précision et qu'elle s'impose en quelque sorte à la conscience, parce qu'elle est dans la nature des choses (cf. $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$). L'existence d'une notion innée d'un Dieu unique et tout-puissant est un thème fondamental de l'apologétique juive et chrétienne, de même que l'idée de providence bien-faisante.

L'expression « ceux qui n'avaient pas perdu toute pudeur à l'égard de la vérité » doit viser les épicuriens ; c'est un lieu commun de la polémique, païenne, juive, ou chrétienne, contre l'épicurisme, que de l'associer à la négation de la providence (voir l'article de W. SCHMID, « Epikur », *RAC* 5, 1962, c. 681-819). Le nom épicurien était devenu une insulte chez les platoniciens et chez les chrétiens (Origène cherche à faire passer Celse pour un épicurien : cf. H. CHADWICK, *Origen : Contra Celsum*, Cambridge 1953, p. xxiv s.). Dans le judaïsme rabbinique, il désigne un hérétique ou un sceptique (voir CH. K. BARRETT, *The N. T. Background*, p. 166, et A. CHANOCH, *Einführung in die Mischna*, Berlin 1971, p. 369 ; cf. *infra*, 90, 2).

Le verbe $\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\upsilon\theta\rho\iota\acute{\alpha}\omega$ appartient à la comédie, mais il était passé dans la langue des moralistes et des dénonciations oratoires. Clément l'emploie pour condamner tout signe de dépravation (*Pédagogue* II, 1, 12, 3 ; III, 3, 20, 2 ; 4, 32, 3 ; 7, 37, 2 ; 11, 56, 1 ; 2, 11, 2 ; le verbe est aussi accompagné de $\acute{\tau}\epsilon\lambda\epsilon\omicron\nu$ dans les deux derniers exemples).

L'apologétique juive, puis chrétienne, trouvait dans la philosophie hellénistique des arguments pour défendre la croyance en un Dieu unique tout-puissant et des motifs d'avoir quelque espoir de se faire entendre. La façon dont les stoïciens, par exemple, traçaient l'origine de l'idée de Dieu était d'un grand secours et la tradition scolaire avait systématisé leur description : elle insistait en premier lieu sur la beauté qui se manifeste dans l'organisation du monde (cf. AETIUS, *Placita* I, 6), et qui suppose un art démiurgique. La rationalisation du panthéon grec opérée par les stoïciens,

qui sous les noms divers découvraient les aspects variés d'un même Dieu cosmique, pouvait être utilisée dans le même sens. Les apologistes chrétiens du II^e siècle ont exploité ces deux éléments pour présenter leur foi en un Dieu unique et créateur de l'univers. ATHÉNAGORE a recours à la preuve par l'ordre du monde (*Leg.* 4, 2 ; cf. 8) et considère que les stoïciens, malgré la multiplicité des appellations qu'ils conservent, pensent que Dieu est unique (*ibid.* 6, 4), bien qu'il critique les interprétations physiques de la mythologie (*ibid.* 22). S'il a le désir de prouver la faiblesse du polythéisme, il prétend, comme Clément, montrer l'accord des meilleurs esprits grecs, philosophes ou poètes, avec le monothéisme (cf. W. R. SCHOEDEL, *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*, Oxford 1972, p. xx ; L. W. BARNARD, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris 1972, p. 82-90). D'autres autorités sont invoquées par Athénagore en faveur du Dieu unique et créateur : des pythagoriciens, Platon, Aristote (*Leg.* 6, 1-3). ARISTIDE, quant à lui, place au début de son *Apologie* (I, 4) une brève démonstration de l'existence de Dieu à partir de l'argument aristotélicien du mouvement. Pour ce qui est de JUSTIN, sans entrer dans le détail de sa doctrine et des raisons polémiques qui l'amènent à récuser les enseignements des philosophes grecs, alors que son œuvre est fortement marquée par leur influence (voir J. C. M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher*, Leyde 1971, p. 30-37, et R. JOLY, *Christianisme et philosophie*, p. 16-23), il suffit de rappeler qu'il fait du problème de Dieu le problème principal de la philosophie (*Dial.* 1, 4). Et à lire les textes du II^e siècle, on ne serait pas loin de lui donner raison... A cette époque en tout cas, la croyance en un Dieu unique est largement répandue chez les gens cultivés. Celse oppose aux chrétiens « une ancienne doctrine qui a existé depuis le début, et qui a été toujours maintenue par les plus sages des peuples et des cités, et par les hommes sages » (voir ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 14 ; cf. V, 45). MAXIME DE TYR lui fait écho : « La doctrine qui fait l'unité du monde entier, c'est que Dieu est roi et père de l'univers, et qu'il y a de nombreux dieux, fils de Dieu, qui gouvernent avec Dieu. C'est la croyance des Grecs comme des Barbares » (II, 5). Le moyen platonisme doit dépendre, dans cette conviction, de la synthèse éclectique opérée dans l'Académie par Antiochus d'Ascalon. Il faudrait citer aussi les autres textes (DION CHRYSOSTOME XII, 27 ; 39 ; XXXI, 11 ; MAXIME DE TYR, XXXIX, 5 ; le *De mundo* ;

AELIUS ARISTIDE, XLIII, 18) rassemblés par H. CHADWICK (*Origen : Contra Celsum*, p. xvii-xviii. Voir cependant C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, qui insiste sur l'originalité de la thèse générale de Celse). Un passage parallèle de Clément serait *Protreptique* II, 25, 3 : « Il existait, depuis les temps anciens, une certaine alliance naturelle des hommes avec le ciel : elle se perdit dans les ténèbres de l'ignorance ; puis subitement elle s'en dégagait, resplendissante... » (traduction Mondésert).

Même si THÉOPHILE D'ANTIOCHE fait la part moins belle aux poètes et aux philosophes que les apologistes antérieurs, c'est encore la pensée et le vocabulaire profanes qu'il christianise (par exemple *A Autolytus* I 4-6 : Dieu et le gouvernement du monde).

Le qualificatif « tout-puissant » cependant, employé par Clément, renvoie aux plus anciennes professions de foi (voir J. N. D. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, p. 93 = *Early Christian Doctrines*, Londres 1958, p. 83) et marque le caractère chrétien de cette idée de Dieu.

Il n'est pas étonnant d'autre part qu'au II^e siècle on ait pu croire à l'antiquité de la foi en la providence divine : ce fut le grand moment de la *providentia* (J. FERGUSON, *Moral Values in the Ancient World*, Londres 1958, p. 196, cité par R. JOLY, *o.c.*, p. 21). On rencontrait d'ailleurs l'autorité de PLATON, parlant de la bonté du « démiurge » (*Timée* 29 a 3 et e 1 ; 30 a 1) ou de la providence (*Timée* 30 c 1 ; 44 c 7), et le traité de Chrysippe *Περὶ προνοίας* avait eu une riche descendance (voir, sur cet ouvrage, BRÉHIER, *Chrysippe* p. 42-45). La doctrine de la providence a un rôle très important dans la polémique du platonicien ATTICUS, contemporain de Marc-Aurèle, contre les péripatéticiens : elle devient chez lui le fondement de l'espérance et de la conduite morale (voir l'un des fragments conservés par EUSÈBE DE CÉSARÉE, où ce dernier voit le preuve de l'accord entre Platon et les prophètes des Hébreux sur ce point : *P.E.* XV, 5, 1).

87, 3. Cf. *infra*, 133, 7-8. Xénocrate, d'après les témoignages anciens, apparaît comme le premier conservateur et comme le créateur de l'orthodoxie dans le platonisme (H. DÖRRIE, *art.* « Xenokrates », *PW* IX A, 2, c. 1518). Un passage d'AETIUS (*Placita* V, 20, 4), qui doit livrer un enseignement de l'Antienne Académie, peut éclairer les

propos de Clément : « Pour Pythagore et Platon, même les âmes des animaux appelés irrationnels sont raisonnables, bien qu'elles n'agissent pas rationnellement en raison du mélange défectueux des éléments corporels et parce qu'elles n'ont pas la faculté d'expression ; ainsi dans le cas des singes et des chiens : ils pensent, mais ne parlent pas. » De même DIOGÈNE LAERCE, en VIII, 30, doit donner sous le nom de Pythagore une doctrine de l'Antienne Académie attribuant l'« intelligence » aux bêtes (voir H. J. KRÄMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, p. 73, à propos de l'argument « s'il y a une mémoire, les idées existent », détaillé par ALEXANDRE D'APHRODISE, *in Arist. Met.* p. 78, 15 Hayduck, sur le thème de la mémoire des animaux, qui leur permet de se perpétuer en les rendant capables de reconnaître leurs semblables et de repérer leur nourriture). On peut joindre à ces textes, avec R. HEINZE, *Xenocrates*, Leipzig 1892, p. 111, n. 2, OLYMPIODORE, *in Phaed.* B 136 (p. 113, 14-19 Norvin) et DION CHRYSOSTOME, *Or.* XII, 35, qui étend aux bêtes la capacité de reconnaître et d'honorer Dieu, et le désir de vivre conformément à ses ordonnances.

C'est en effet en usant de contrainte que Clément prétend attribuer à Démocrite la même opinion. L'expression « ἀν μὴ θέλη » fait partie des formules fréquentes chez les apologistes pour indiquer la rencontre des poètes et des philosophes avec la doctrine chrétienne (voir par exemple THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Autol.* II, 37 ; et Clément lui-même, *Protr.* VI, 68, 3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 7, 1). L'intention apologétique de Clément revient à inverser la perspective de Démocrite, qui se servait de la théorie des εἰδωλα pour donner une explication matérialiste de la croyance en l'existence de Dieu, comme l'indique le témoignage de SEXTUS EMPIRICUS (*M.* IX, 19) : « Démocrite dit que certaines images s'approchent des hommes : certaines d'entre elles sont bienfaites, d'autres malfaites (aussi priaient-ils pour obtenir des images propices) ; ces images sont grandes et gigantesques, difficilement corrompibles, sans être incorruptibles ; elles indiquent à l'avance l'avenir aux hommes ; elles sont visibles et profèrent des paroles. C'est pourquoi les Anciens, à l'aspect de ces images, supposèrent que Dieu existe (οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν), Dieu n'étant rien d'autre que ces images, et étant doué d'une nature incorruptible. » D'après CICÉRON (*De natura deorum* I, 12, 29), Démocrite considérait que ces εἰδωλα étaient émis par une *natura*, qui correspond sans doute à ce que Clément appelle, dans sa traduction

apologétique, *θελα οὐσία*, « substance divine » (cf. R. HEINZE, *o.c.*, p. 88-89). C'est du processus de la sensation, commun aux hommes et aux animaux, que Clément veut tirer l'idée que d'après Démocrite même les bêtes ont la notion de Dieu. Parmi les croyances qui auraient pu donner plus de vraisemblance à une telle déduction, on peut citer la doctrine qu'ALEXANDRE POLYHISTOR avait trouvée dans des *Mémoires pythagoriques* : « l'air tout entier est plein d'âmes ; ce sont elles qu'on nomme démons et héros ; et c'est par elles que sont envoyés aux hommes les rêves, les signes et les maladies, et non seulement aux hommes, mais aux troupeaux et aux autres bêtes » (DIOGÈNE LAERCE, VIII, 32).

87, 4. La notion du divin est inhérente à l'être même de l'homme, qui a reçu le souffle de Dieu (cf. *Gen.* 2, 7). Clément dit ailleurs que si Dieu a seulement donné un ordre pour créer les autres êtres, « il a fait l'homme de ses mains, par lui-même et a insufflé en lui un élément qui lui était propre » (*Pédagogue* I, 3, 7, 1) ; ainsi « il a transformé l'homme né de la terre en homme saint et céleste » (*ibid.* I, 12, 98, 2). Mais, contre les hérésies gnostiques, Clément refuse d'accorder à l'homme une relation de nature avec Dieu, ou de dire qu'il est de la même substance (*δμοούσιος*) que Dieu (voir surtout *Strom.* II, 16, 74, 1 ; cf., contre Valentin, *Strom.* IV, 13, 89-91). Une affinité de l'homme avec Dieu est présupposée par la doctrine de l'inspiration chez les apologistes. Ainsi ATHÉNAGORE (7, 2) ; et même THÉOPHILE D'ANTIOCHE, tout en attribuant à l'inspiration des démons les erreurs et les contradictions des poètes grecs à propos de Dieu et de la providence, reconnaît que parfois certains, qui avaient libéré leur âme des démons, ont eu des propos conformes à ceux des prophètes (*Autol.* II, 8 ; cf. II, 38).

C'est à cet endroit du développement de Clément qu'un glissement de sens fait passer de la notion naturelle du divin en l'homme à la participation de l'homme à la divinité. Il est rendu possible par l'ambiguïté de l'expression platonicienne *θελα μοίρα*, réinterprétée à la lumière de *Gen.* 2, 7. Clément l'avait déjà exploitée en 83, 3, à la suite du *Ménon* 100 b 2-3, en faisant de cette « faveur divine » l'état de la connaissance. Une trace en subsiste ici dans le terme *ἐμοίρον* avant l'affirmation claire de 88, 1.

88, 1. THÉODORET DE CYR doit dépendre de Clément quand il écrit, à propos de Pythagore et de Platon : *θελαν γάρ*

δη μοίραν τὸν νοῦν ἔρασαν εἶναι, en gauchissant la formule dans un sens nettement ontologique (*Thérap.* V, 28).

D'autres textes attribuent aux pythagoriciens la croyance que l'âme est une émanation de la divinité (passages mentionnés par E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I⁶, p. 416, trad. É. Boutroux, I p. 398, n. 2 ; ALEXANDRE POLYHISTOR, cité par DIOGÈNE LAERCE, VII, 25-26 ; CICÉRON, *nat. deor.* I, 11, 27 ; *Cato* 21, 78 ; AETIUS, *Placita* IV, 7, 1).

En ce qui concerne Platon, Clément précise ensuite la doctrine qu'il lui attribue (voir 88, 2). Pour ce qui est d'ARISTOTE, on peut sans doute, avec Stählin, citer *Nic.* 1179 b 20 : « On devient bon d'après les uns par nature, selon d'autres par habitude, ou encore par enseignement. Pour ce qui est de la nature, il est évident que cela n'existe pas comme dépendant de nous, mais que cela existe en raison de certaines causes divines en ceux qui sont réellement heureux. » THÉODORET DE CYR (*ibid.*) affirme lui aussi l'accord d'Aristote avec Platon et Pythagore sur ce point. Mais il précise que pour Aristote l'âme est mortelle, « parce qu'il considère l'esprit comme quelque chose de différent et de distinct de l'âme » (trad. Canivet). Il avait fallu en tout cas de longs efforts de conciliation dans la tradition scolaire pour associer Aristote à Pythagore et Platon sous le chapitre de cette *δέξα*.

Quant à l'expression *θελα μοίρα* (et ses équivalents) chez Platon, elle a donné lieu à des interprétations très diverses. L'usage qu'en ont fait Clément et d'autres Pères a eu une postérité durable dans l'exégèse d'inspiration chrétienne, où l'orientation du débat pourrait être indiquée sommairement par le titre « Les dons de la nature et de la grâce » (chapitre XII du livre d'É. DES PLACES, *Pindare et Platon*, Paris 1959, où sont examinées sous cet éclairage les études de W. C. GREENE, *MOIPA*, Harvard 1944, de J. SOUILHÉ, « La *θελα μοίρα* chez Platon », dans *Philosophia perennis, Festgabe J. Geysler*, Ratisbonne 1930, t. I, p. 13-25, et les remarques d'A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 102, n. 3 et 104, n. 2), ou par la phrase de K. Prümm citée par É. DES PLACES dans l'Avant-propos de son livre *SYNGENEIA. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964, p. 8 : « Dès lors que le trésor sur-naturel de grâce conféré au chrétien par le baptême peut être regardé comme un degré particulier d'assimilation à Dieu, la philosophie de Platon apparaissait comme un pres-

sentiment du message de salut ». É. DES PLACES, *Pindare et Platon*, Paris 1949, p. 149-155, se range plutôt du côté de ce qu'il appelle l' « exégèse Providence », contre l' « immanentisme » de J. SOUILLÉ.

Le texte de PLATON le plus proche, au moins virtuellement, de l'exégèse dont dépend Clément est assurément *Protagoras* 322 a 3-5 : « Comme l'homme avait eu sa part du lot divin, il fut, en premier lieu, par suite de sa parenté avec Dieu, le seul des animaux à croire à des dieux. »

Un *Discours* de MAXIME DE TYR (XXXVIII Hobein) est consacré à la question : « Devient-on bon par faveur divine ? ».

88. 2. προσεπιπνεῖσθαι : Clément souligne ce qui, à son avis, fait l'originalité de la doctrine chrétienne et ce qui la distingue de l'enseignement platonicien de son temps. Au souffle divin reçu lors de la création, d'après *Gen. 2, 7*, et qui a fait entrer dans la constitution même de l'homme le νοῦς, dont la venue est saluée par les platoniciens, influencés par l'Écriture (cf. ἐντεῦθεν, 88, 1), comme une faveur divine, s'ajoute, pour le croyant, une inspiration nouvelle, le don de l'Esprit Saint. Cet élément est si spécifiquement chrétien que Clément prend soin de préciser : τῷ πεπιστευκότι. D'autres textes sont aussi clairs. Ainsi, à propos de l'exégèse « gnostique » du Décalogue, Clément écrit-il : « Il y a aussi une décade dans l'homme lui-même : les cinq sens, la parole et la fonction génératrice ; quant au huitième élément, c'est la partie spirituelle qui entre dans sa formation (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, cf. *Gen. 2, 7*) ; le neuvième, c'est la partie directrice de l'âme, et le dixième, c'est la propriété caractéristique de l'Esprit Saint, qui s'ajoute en vertu de la foi (τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγιόμενον ἀγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα) » (*Strom. VI*, 16, 134, 2). Ou encore, en *Strom. V*, 14, 98, 4, il interprète ainsi les trois classes de *Rép. III*, 415 a : « celle d'argent pour les Juifs, la troisième pour les Grecs, et celle des chrétiens, à qui est mêlé l'or royal, l'Esprit Saint ». Ces affirmations de Clément amènent à maintenir la distinction entre la présence de l'Esprit Saint chez les croyants et la possession du νοῦς, commune à tous les hommes, et reconnue par les platoniciens comme θεῖας μοίρας ἀπόρροια. Aussi est-il impossible de suivre LILLA (p. 16, et n. 4, contre VÖLKER, p. 284, n. 7) et de confondre les deux niveaux. Clément indique d'ailleurs ensuite (88, 3-5) que la doctrine concernant cette inspiration supplémentaire fait partie des « profondeurs de la connaissance ».

Un tel enseignement devait être l'aboutissement des propositions esquissées par les apologistes antérieurs. Ceux-ci, influencés par le moyen platonisme, avaient ébauché une théorie de la connaissance qui, en supposant une certaine affinité entre l'intelligence humaine et la divinité, permettait de comprendre comment poètes et philosophes grecs avaient pu parfois rencontrer la vérité révélée par Moïse, les prophètes, Jésus, ou les apôtres. Et le texte fondamental était déjà *Gen. 2, 7* (voir par exemple ATHÉNAGORE, *Leg. 7, 2* ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Autol. II*, 8 ; cf. *II*, 38). Certains cependant avaient été conduits à ménager certaines distinctions qui préparaient une théorie de l'inspiration. Sans reprendre tout le débat concernant la conception du σπερματικός λόγος chez JUSTIN (voir en particulier J. WASZINK, « Bemerkungen zu Justins Lehre von Logos Spermatikos », dans *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, p. 380 s., et JOLY, *Christianisme et Philosophie*, p. 104-113), il faut mentionner le texte fameux *II Apol. XIII*, 2-6, qui commence par revendiquer le caractère original du christianisme et qui finit par opposer deux modes de connaissance, l'un κατὰ δύναμιν, l'autre κατὰ χάριν.

Chez TATIEN, disciple de Justin, mais peut-être influencé, dès le *Discours aux Grecs*, par le gnosticisme, une doctrine qui fait la part plus grande à Dieu et qui dessine une théorie restrictive de l'inspiration se fait jour : « Or, dès l'origine, l'esprit fut associé à l'âme : mais il l'abandonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle gardait une étincelle (ἐναυσμα) de sa puissance ; séparée de lui, elle ne pouvait voir le parfait, elle cherchait Dieu et, dans son erreur, elle se forma des dieux multiples, suivant les contrefaçons du Démon. L'esprit de Dieu n'est point en tous, mais en quelques-uns qui vivent justement ; il est descendu, s'est uni à leur âme et par ses prédictions a annoncé aux autres âmes les choses cachées ; et celles qui ont obéi à la sagesse ont attiré en elles l'esprit auquel elles sont apparentées, tandis que celles qui ne l'ont pas écoutée et qui ont répudié le ministre de Dieu qui a souffert se sont montrées les ennemies de Dieu plutôt que ses adoratrices » (traduction A. ΡΥΕCH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903, p. 126, cité d'après JOLY, *o.c.*, p. 80).

Ces quelques textes peuvent être considérés comme les traces d'une réflexion sur le rapport entre la constitution de l'homme et la nature de l'inspiration, qui varie selon les milieux et les circonstances et dont la conception plus éla-

borée de Clément est un jalon très important. On peut figurer schématiquement de la façon suivante les niveaux qu'il distingue :

Platoniciens σῶμα ψυχή νοῦς (ἀπόρροια)	Chrétiens ἐμψύσημα divin (Gen. 2, 7)	} σάραξ de Joël 3,1
	τὸ ἅγιον πνεῦμα	

ἀπόρροιαν : L'image de l' « effluve » divin pour désigner le νοῦς apparaît en effet dans le moyen platonisme. On la trouve chez MAXIME DE TYR (IV, 7) : « Car l'homme possède, oui, intellect et raison ; sa vie est faite d'un mélange de choses immortelles et mortelles, puisqu'il est un animal placé dans une situation intermédiaire : il tient son corps du désordre mortel, et reçoit l'intellect de l'effluve immortel » (texte signalé par R. E. WITT, « The Hellenism of Clement of Alexandria », *CQ*, 25, 1931, p. 201). Pour parler de l'âme et de sa fonction salvifique, il emploie ensuite l'expression : τὴν μοῖραν ταύτην τὴν φρονοῦσαν καὶ θεοφιλή. MARC-AURÈLE de son côté a recours à la métaphore (*Pensées* II, 4 ; cf. XII, 2, 1) ; cf. SÉNÈQUE, *Lettre* 120, 14 (« mens Dei, ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit »). Dans des contextes analogues, un autre terme, de sens voisin, ἀπόσπασμα, est assez fréquent ; ainsi MARC-AURÈLE, à propos du δαίμων « que Zeus a donné à chacun comme maître et comme guide, parcelle détachée de lui-même » (ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ), en *Pensées* V, 27, 1 (cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens* I, 14, 6 ; II, 8, 11) ; et déjà PHILON, *De somniis* I, 34 : νοῦς, ἀπόσπασμα θεῶν ὧν (où il s'agit précisément d'une exégèse de Gen. 2, 7) ; cf. LILLA, p. 18. Clément lui-même adopte l'image, qu'il attribue ici aux platoniciens, en *Protreptique* 6, 68, 2. Pour rapporter ce thème à PLATON, on pouvait, comme le fait PLUTARQUE, se référer au mythe du *Phèdre* (246 d), et voir dans l' « aile », « ce qui a eu le plus de part au divin », le symbole de « la faculté discursive et intellectuelle » (*Questions platoniciennes* VI, 1004 d ; texte signalé par LILLA, p. 14, n. 1 ; cf. ALBINUS, *Did.*, p. 176, 7-8 Hermann) ; ou bien retenir la métaphore de

la « semence » (*Timée* 41 c 8 ; 73 c 7 τὸ θεῖον σπέρμα), ou de la « plantation » (cf. *Timée* 90 a).

ψυχὴν δὲ ἐν σώματι κατοικίῳσων : la référence au *Timée* cette fois est tout à fait nette : « En vertu de ces réflexions, c'est après avoir mis l'Intellect dans l'Âme et l'Âme dans le Corps, qu'il a façonné le Monde » (30 b 4-6, traduction Rivaud ; le geste du Démonstrateur composant le monde servira de modèle aux seconds dieux) ; les âmes sont semées dans les instruments du temps (42 a 3) ; liaison de l'âme et du flux corporel (43 a 5-7) ; l'âme est enveloppée du corps mortel qui lui sert de véhicule (69 c 5-7) ; les rejetons du Dieu ont construit en outre (προσφοδοῦν) une autre espèce d'âme, l'espèce mortelle (69 c 7-8) ; et Platon emploie le verbe κατοικίῳζειν pour la localisation des parties de cette âme mortelle (69 d 7, 70 a 4, 70 e 2) et même, après avoir indiqué que l'encéphale servirait de récipient (ἀγγεῖον 73 d 2) à la « semence divine », pour l'habitation des trois parties de l'âme en l'homme (89 e 5).

D'autre part, la tradition doxographique, selon une association où apparaît bien l'éclectisme dont s'est nourri le moyen platonisme, faisait dire à la fois à Pythagore, Anaxagore, Platon, Xénocrate et Cléanthe « que l'intellect pénètre de l'extérieur » (θῦραθεν εἰσέρχεται τὸν νοῦν, dans STOBÉE I, 48 = DIELS, *Dox. Gr.* 392 b 2 ; texte signalé par LILLA, p. 14, n. 1).

88, 3. γὰρ introduit un argument scripturaire pour soutenir l'originalité de la doctrine chrétienne de l'inspiration, et c'est vers celle-ci que se déplace l'attention — Joël 3, 1, cité directement ou d'après *Actes* 2, 17, était dans l'Église des premiers siècles un texte capital sur la participation à l'Esprit Saint et sur la prophétie. On y voyait la promesse du renouvellement, ou de la permanence, en faveur des chrétiens, et par l'entremise du Christ, des dons de l'Esprit manifestés dans l'Ancien Testament. Ce passage était donc invoqué aussi bien dans la discussion avec les Juifs (ainsi JUSTIN, *Dialogue* 87, 6), que dans la polémique antignostique (IRÉNÉE, *Haer.* III, 12, 1 ; 17, 1 ; cf. IV, 33, 15 ; V, 1, 1). Par ailleurs il eut un rôle important dans les milieux marqués par le montanisme (voir par exemple TERTULLIEN, *De anima* 47, 2, et les textes signalés par WASZINK, p. 502-503 ; cf. *Passion de Perpétue* 1, 4).

Le recours à un texte aussi marqué par l'affirmation du caractère authentique de l'inspiration prophétique chrétienne

convient ainsi parfaitement à un contexte où Clément définit l'originalité de la connaissance reçue par les croyants. Et ceci incite à considérer que pour lui l'expression ἐπὶ πάσαν σάρκα de Joël 3, 1 recouvre l'ensemble σῶμα, ψυχὴ, νοῦς des platoniciens.

On retrouve ce texte scripturaire chez ORIGÈNE, ainsi dans le *Traité des Principes* II, 7, 2, quand il parle de la participation à l'Esprit Saint (Joël 3, 1 cité d'après Act. 2, 17), et pour souligner l'universalité de l'appel à la foi dans le Christ, qui dépasse les Hébreux pour s'adresser à toutes les « nations » (fr. 113, sur Jn 1, 5, p. 565, 15 Preuschen ; cf. *Princ.*, Préface 4).

ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ... : Clément s'efforce de concilier la thèse de l'indivisibilité de la nature divine et la foi en la présence de la puissance divine dans les croyants. Que l'être divin fût sans parties, c'était devenu un dogme du platonisme depuis les analyses du *Sophiste* (245 a 8) et du *Parménide* (138 a) sur l'Un (cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 281, n. 9). Clément réservait à d'autres exposés la recherche en ce domaine (cf. *infra*, § 4). Il a donné cependant de brèves indications sur sa doctrine en la matière dans les *Stromates*. La question de l'Esprit Saint n'avait pas encore fait l'objet de définitions précises, comme le remarque plus tard ORIGÈNE (*De Princ.*, Préface 4 ; cf. I, 3, 3). Certaines formules néanmoins esquissent une théologie de la participation à l'Esprit du Seigneur. Ainsi Clément écrit-il, en réinterprétant un texte d'Aristobule sur le « repos » du septième jour, qui se confond avec la première création de la lumière, grâce à laquelle tout est contemplé à la fois : « C'est à partir de ce jour que la première sagesse et la connaissance brillent pour nous ; car la lumière de la vérité est lumière véritable, sans ombre, Esprit du Seigneur imparti sans avoir de parties (ἀμερῶς μεριζόμενον) à ceux qui sont sanctifiés par la foi » (*Strom.* VI, 16, 138, 2 ; cf. EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 9-12). C'est sous la forme de l'Esprit que le Seigneur est présent dans les croyants. La pensée se précise ensuite : « En nous conformant à cette lumière nous sommes à travers toute la vie préservés des passions, c'est-à-dire que nous sommes dans le repos. C'est pourquoi Salomon dit que la Sagesse a été créée par le Tout-Puissant avant le ciel et tous les êtres (cf. *Prov.* 8, 22-23), et la participation à la Sagesse, participation de puissance, et non d'être (ἡ μέθεξις — ἡ κατὰ δύναμιν, οὐ κατ' οὐσίαν λέγω), apprend à posséder la science compréhensive des choses divines et humaines » (*Strom.* VI, 16, 138,

3-4). La présence de l'Esprit donne part à la capacité divine de connaissance (et non à l'être divin, comme le marque la parenthèse, addition au modèle, Aristobule, et complément capital montrant bien la différence entre la doctrine chrétienne de l'inspiration selon Clément et la conception platonicienne de l'« intellect-effluve ») ; cette présence rend effective l'illumination de la Sagesse, c'est-à-dire du Seigneur, du Fils, ou du Logos. Mais c'est dans la suite des *Stromates* que cette doctrine devait être développée. Il en subsiste des traces. Ainsi Clément reproche-t-il aux valentiniens d'ignorer « que le Paraclet, qui actuellement opère directement (προσεχῶς) dans l'Église, est de la même substance et de la même *dynamis* que celui qui opérait directement (προσεχῶς) dans l'Ancien Testament » (*E.T.* 24, 2 ; προσεχῶς implique chez Clément la notion de contact, de proximité, que ne rend pas la traduction « continûment » de Sagnard). Il explicite aussi les remarques de *Strom.* VI, 138, 3 en *E.T.* 17, 3-4 ; refusant la notion stoïcienne de « mélange total » utilisée par les valentiniens pour représenter l'union de Jésus, de l'Église et de la Sagesse, il poursuit : « Mais il me semble que cela se produit par juxtaposition, et non par mélange. N'est-ce donc pas la *dynamis* divine qui, en pénétrant l'âme, la sanctifie (ἀγιάζει) pour son avancement final ? Car 'Dieu est Esprit' (*Jn* 4, 24), 'il souffle où il veut' (cf. *Jn* 3, 8). Or la *dynamis* ne pénètre pas sur le plan de la substance, mais sur le plan de la *dynamis* et de la force : le *Pneuma* (divin) se juxtapose au *pneuma* (humain), comme le *pneuma* (humain) est juxtaposé à l'âme » (trad. Sagnard). Ce texte qui définit le mode de participation à l'Esprit Saint confirme l'interprétation donnée *supra* de *Strom.* V, 88, 2.

La seconde phrase du fragment 23 des *Hypotyposes*, qui a provoqué l'indignation de Photius, concerne aussi cette doctrine : « Le Fils est dit aussi Logos, du même nom que le Logos paternel, mais ce n'est pas lui qui est devenu chair. Ce n'est pas non plus le Logos paternel, mais une puissance de Dieu, comme une effluve (ἀπόρροια) du Logos lui-même devenu intellect, qui s'est répandu dans le cœur des hommes » (*Fragmente*, t. III, p. 202, l. 18-22 Stählin). Clément applique à l'Esprit, par analogie, le texte de *Sag.* 7, 25 concernant la Sagesse (« éclat de la puissance de Dieu et pur effluve de la gloire du Tout-Puissant »). Il le distingue du Père, tout en maintenant par l'image de l'effluve qu'il est émanation de sa substance, par l'intermédiaire du Logos.

Une telle théorie de l'inspiration suggère de quelle façon

la puissance divine peut être en l'homme sans que celui-ci possède dans son être même une parcelle de la divinité, et s'oppose à la conception des gnostiques valentiniens (voir *E.T.* 2-3). Elle a d'autre part un arrière-plan sacramental indiscutable (cf. ΜΕΗΑΤ, *Étude*, p. 463), comme le montrent les textes où la venue de l'Esprit Saint est associée à la présence d'une « empreinte » (χαράκτηρ) et d'une illumination et où le symbolisme baptismal est développé (*Strom.* IV, 18, 116, 2 ; VI, 13, 103, 5-104, 2 ; cf. VI, 16, 134, 2, cité *supra* à propos du § 2 ; voir ΜΕΗΑΤ, *o.c.*, p. 460-465). L'identité de χαρακτήρ et de σφραγίς est établie (F. J. DÖLGER, *Sphragis*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, 5, 3/4, Paderborn 1911, p. 20-21 ; voir F. M. SAGNARD, *o.c.*, p. 236).

ORIGÈNE a repris et complété cette doctrine de l'inspiration (voir *De Princ.* I, 1, 3, et *In Joh.* 3, 34, fr. 48 Preuschen, *GCS* 4, p. 523, texte qui précise le rôle du Sauveur dans le don de l'Esprit).

Certains platoniciens ont eu à résoudre le problème de la participation, en particulier les adeptes de la théurgie, et ils l'ont fait dans des termes très proches de ceux de Clément (voir JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 9, 30, 13-32, 7 des Places, et l'emploi de ἀμερίστως).

88. 4. Clément parle en d'autres endroits de ce Περὶ προφητείας, comme d'un exposé différent des *Stromates* et qui doit venir après eux. En *Strom.* I, 24, 158, 1 il annonce, à propos de Moïse : « Comment était-il prophète, nous le dirons plus loin, quand nous traiterons de la prophétie. » En *Strom.* IV, 13, 93, 1, il s'en prend aux « Phrygiens », c'est-à-dire aux montanistes : « Oui, eux aussi appellent psychiques ceux qui ne sont pas les adeptes de la nouvelle prophétie ; nous discuterons avec eux dans l'exposé *Sur la prophétie*. » Le texte le plus utile pour se faire une idée de sa place dans l'économie générale du livre à venir, c'est un passage du programme annoncé au début du *Stromate* IV (1, 2, 2) : « la suite normale après cette incursion dans la théologie sera sans doute ce qui nous a été transmis au sujet de la prophétie, de manière qu'après avoir montré que les Écritures auxquelles nous croyons sont garanties par l'autorité du Tout-Puissant nous puissions avancer méthodiquement avec leur aide et faire voir, à partir d'elles, à toutes les hérésies, qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant annoncé authentiquement par la Loi et les prophètes comme aussi par les bienheureux Évangile » (trad. *ap.* NAUTIN, « La fin

des *Stromates* », p. 287-288). Clément ajoute qu'il y aura dans ces développements de nombreuses et longues discussions avec les hérétiques. Comme l'a montré NAUTIN (*art. c.*, p. 288-289), cet exposé devait succéder, dans la première partie de la physique, à la discussion des thèses des philosophes concernant les principes et précéder l'« époptie », « la physique réellement gnostique » (*Strom.* IV, 1, 3, 1). Il faisait partie de la suite des *Stromates*, (voir NAUTIN, *art. c.*, p. 291-298). Le contenu et le style des *Excerpta ex Theodoto* correspondent bien à ce que Clément dit de la section *Sur la prophétie*, et l'on peut supposer qu'il parlait de la « distribution » (διανομή) de l'Esprit Saint dans des développements analogues. On peut même supposer que les nombreuses citations de Théodote ou d'autres valentiniens, concernant les semences spirituelles, ont été amenées par ce problème et que Clément les discutait plus longuement que dans les extraits conservés (voir *E.T.* 1, 1-2 ; 2, 1-2 ; 3 ; 21 ; 26, 1,3 ; 34, 2 ; 35, 2 ; 38, 2-3 ; 41 ; 42, 2 ; 53, 2-5 ; 54 ; 56, 2,5 ; 59, 1 ; 61, 8 ; 62, 3 ; 64 ; 79 ; voir surtout les textes cités *supra*, à propos de 88, 3 : *E.T.* 24, 2 et 17, 3-4). Et Clément répondait probablement, dans les passages que le copiste n'a pas retenus, à la question : qu'est-ce que l'Esprit Saint ? (ZAHN, *Forschungen*, p. 46, considérait que le Περὶ προφητείας avait peut-être trouvé place dans les *Hypotyposes*).

Quant au Περὶ ψυχῆς, Clément le mentionne aussi ailleurs. En *Strom.* II, 20, 113, 2, il renvoie à cet exposé la réfutation de l'opinion de Basilide qui conçoit les passions comme des esprits (πνεύματα) adventices attachés à l'âme raisonnable ; en *Strom.* III, 2, 13, 3 il diffère de la même façon la discussion de la thèse propre aux pythagoriciens, qui pensent que « les âmes sont incorporées, qu'elles changent de liens et qu'elles sont transvasées ». Or, peu après le passage signalé du *Stromate* II, Clément, réunissant Isidore et Basilide, le fils et le père, pour dénoncer leur conception des passions de l'âme, ajoute : « Ce même Isidore suppose deux âmes en nous, tout comme les pythagoriciens, dont nous examinerons plus tard les idées » (*Strom.* II, 20, 114, 2 ; trad. Mondésert). C'est sûrement une allusion au Περὶ ψυχῆς où la critique de la « métensomatose » devait avoir une place importante, et où la polémique contre la « psychologie » pythagoricienne dans son ensemble était sans doute associée à la lutte contre les doctrines hérétiques. Il faut noter d'ailleurs que l'allusion du *Stromate* III (2, 13, 3) apparaît dans un contexte où il est question des marcionites. Dans ces conditions, si l'on

tient compte de la discussion avec les philosophes, on serait incité à placer le *Περὶ ψυχῆς* immédiatement après la section sur les principes ; mais le programme du *Stromate* IV ne prévoit pas un tel développement à cet endroit, et le cadre scolaire des traités de physique exclut une telle succession (voir A.-J. FESTUGIÈRE, « Les 'Mémoires pythagoriques' cités par Alexandre Polyhistor », *REG* 58, 1945, étude reprise dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 371-435 : la séquence traditionnelle comporte Principes, Cosmogonie, Anthropologie, p. 378-379). Il est donc plus vraisemblable d'admettre que ce *Περὶ ψυχῆς* faisait partie de « la physique réellement gnostique », de « l'époptie », où étaient aussi réfutées les doctrines des hétérodoxes (cf. *Strom.* IV, 1, 3, 3), et qui devait commencer par un commentaire de la *Genèse*, après le *Περὶ προφητείας*. Clément annonce d'ailleurs qu'il entreprendra « l'exégèse de la création de l'homme » (*Strom.* III, 14, 95, 2, contre les idées de Jules Cassien ; cf. NAUTIN, *art. c.*, p. 289 et n. 61) ; cet exposé devait intervenir dans le commentaire de la *Genèse*, dont des éléments se trouvent dans les *Eclogae Propheticae* (les premiers fragments). On rencontre d'autre part dans ces mêmes extraits ce qui pourrait être des bribes de la réplique à Basilide à propos des passions de l'âme, en 46 : « 'Esprits' : les passions qui sont dans l'âme sont appelées esprits non pas substantiellement (οὐκ ἐξ οὐσίας), car alors l'homme pourvu de passions sera une légion de démons (cf. *Mc* 5, 9 ; *Lc* 8, 30), mais en raison de la force impulsive (ἀλλὰ κατὰ τὴν προτροπὴν L : [προ] τροπήν Stählin). Car c'est la même âme qui, en raison de changements, accueillant toujours de nouvelles qualités de mal, est dite avoir reçu des esprits (cf. *Matth.* 12, 45). » En outre Clément y transmet l'enseignement d'un « Ancien » sur l'animation de l'embryon (*E.P.* 50). Or on sait que ce problème était un développement obligé des traités *Περὶ ψυχῆς* (voir *R.H.T.* III, p. 2-3, 6, 8, 12-13 ; p. 224-226 = incorporation de l'âme dans le *Περὶ ψυχῆς* de Jamblique ; p. 264-302 = Porphyre, *A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*). Il est donc tout à fait vraisemblable que les *Eclogae Propheticae* contiennent des extraits du *Περὶ ψυχῆς* annoncés par Clément dans les *Stromates*.

88, 5. Cf. *Éphés.* 3, 17-19 ; *Rom.* 11, 13 ; *I Cor.* 2, 10.

κρόπτειν ἀπιστίη ἀγαθή : L³ a corrigé la leçon de L comportant le datif en reprenant en marge l'expression comme une formule remarquable rapportée à Héraclite. Deux traits

pourraient faire penser que ces trois mots appartiennent au fragment 86 : la forme ionienne du nom et l'indication de l'auteur, placée en général chez Clément, comme chez les autres citateurs, après quelques mots de la citation. Mais le choix de la forme ἀπιστίη peut servir simplement à annoncer le texte lui-même, la mention de l'auteur étant située après la glose introductrice. En outre ces mots sont absents de l'autre attestation du dit d'Héraclite (PLUTARQUE, *Vie de Coriolan* 38). Ils appartiennent donc plutôt à l'interprétation de Clément : le sens qu'il donne au fragment lui fait découvrir une « bonne » ἀπιστία, alors que partout ailleurs le terme désigne chez lui une déficience. On ne peut traduire ici par « incrédulité » ou « incroyance ». C'est la notion de « défiance » qui convient.

La construction de la phrase d'Héraclite, avec la leçon ἀπιστίη, nominatif, de L, est comparable à celle de ISÉE, 7, 3, ou de PLATON, *Phèdre* 277 e (cf. K.-G., II, 210, 4), mais le tour est affirmatif. Ceci invite à donner valeur d'effort au présent διαφυγγάνει : « car la défiance veut éviter d'être connue. » Ce sens rejoint l'interprétation de H. WIESE (*Heraklit bei Clemens*, Diss., Kiel 1963, texte dactylographié, p. 215, cité par Marcovich, p. 44) : pour Clément, bonne est la défiance du maître à l'égard de la foule ; en vue de voiler les vérités dernières et de mettre les secrets hors de portée des lecteurs grossiers, il use du style symbolique.

Les éditeurs des fragments d'Héraclite retiennent le plus souvent la leçon ἀπιστίη, datif, réclamée par la syntaxe du texte de Plutarque (ainsi D.-K., I, p. 170, 6, et encore Marcovich, fr. 12). La formule apparaît au terme d'un développement où Plutarque établit une différence absolue entre l'activité divine et celle de l'homme : « Mais la plupart des choses divines, selon Héraclite, échappent à la connaissance en raison de l'incrédulité. » Le nominatif, que les manuscrits de Plutarque permettent de lire (voir l'édition de K. Ziegler, I, 2, p. 224), fournirait un sens proche de la version lisible à travers le texte de Clément : « Mais l'incrédulité, selon Héraclite, évite que la plupart des choses divines ne soient connues. » Le fragment aurait alors une portée épistémologique : l'incrédulité fuit tout ce qui pourrait faire découvrir son néant (voir J. BOLLACK - H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, p. 255). Cette interprétation imposerait cependant une construction difficile de διαφυγγάνει chez Plutarque. Mais le texte de Clément l'autorise : « L'incrédulité veut éviter d'être connue. »

Séduit par le geste de se dérober à la connaissance, qu'il pouvait appliquer à sa conception des deux degrés de l'enseignement, Clément a modifié la signification de *ἐπιστήμη* pour y voir la précaution du maître, et non la dissimulation du prétendu sage. Il a détourné la parole d'Héraclite de sa fonction (mais, quand cela lui convient, il reste fidèle à la visée première de tel ou tel dit du philosophe, ainsi quand il fustige les *ἐπιστοί*, en *Strom.* II, 5, 24, 5 = fr. 19 D.-K.).

Cette utilisation du fr. 86 marque la charnière la plus importante du *Stromate* V. Emblème de la théorie de l'« occultation », elle assimile aussi le style de l'instruction prévue par Clément à celui de l'Écriture. D'une façon plus secrète d'autre part, c'est une transition à l'exposé sur les emprunts des Grecs à l'Écriture. Elle renoue ainsi partiellement avec le sens premier de la formule d'Héraclite : l'incrédulité des Grecs a gardé le silence sur son larcin, pour que son inanité ne soit pas découverte. Mais cette « occultation » dévoyée comporte une part de vérité, qu'il s'agit maintenant de dévoiler. Préparés par le déchiffrement, orientés par le modèle scripturaire, des poètes et des philosophes, les lecteurs pourront ensuite pénétrer dans « les profondeurs de la connaissance ».

XIV

89, 1. Cette phrase introduit au reste du *Stromate* V. De 89, 1 à 96, 2, tout l'exposé est reproduit par EUSÈBE (*P.E.* XIII, 13, 1-17). Il faut préférer, avec ΜΕΗΑΤ (*Étude*, p. 253), la leçon *ἀποδοτέον* de L, qui s'oppose à *κρύπτειν* de la phrase précédente, à celle d'Eusèbe, *προσαποδοτέον* (*P.E.* XIII, 13, 1), qui signale l'addition d'une illustration nouvelle, empruntée à Clément, du thème du larcin.

LE « LARCIN » DES GRECS

L'ordre suivi par l'exposé sur les emprunts des Grecs à l'Écriture est, dans ses lignes générales, celui des présentations de la foi à l'usage des Grecs ; il apparaît par exemple résumé dans un passage de la *Cohortatio ad Graecos* (8) du Ps.-JUSTIN, qui oppose aux dissensions entre les philosophes l'accord des « saints » : « D'une seule voix ils ont donné leur enseignement sur Dieu, sur la création du monde, sur la formation de l'homme, sur l'immortalité de l'âme humaine, sur le jugement à venir après cette vie, et sur tout ce qu'il est nécessaire que nous sachions. »

89, 2. Le développement commence par une ébauche du *Περί ἀρχῶν* qui doit succéder à l'exposé sur les emprunts des Grecs et réfuter leurs opinions en la matière (voir *Strom.* IV, 1, 2, 1, et *infra*, 140, 3).

Lorsque Clément fait ailleurs allusion à la nature corporelle de Dieu selon les stoïciens, c'est pour en déduire qu'ils commettent l'erreur de mettre Dieu en contact même avec la matière la plus indigne (voir *Protr.* 5, 66, 1 et *Strom.* I, 11, 51, 1). La portée de cette mention est ici différente ; il s'agit de montrer que les doctrines des philosophes viennent d'une interprétation fautive de l'Écriture.

De très nombreux témoignages attestent la substance corporelle et « pneumatique » de l'âme d'après les stoïciens (entre autres, DIOGÈNE LAERCE, VII, 157 [= *SVF* I, p. 38, 3-4] ; NÉMÉSIEUS, *de nat. hom.* 2 [= *SVF* II, p. 217, 8-9] ; GALIEN, t. IV, p. 787 K. [= *SVF* II, p. 218, 36 s.]).

Quant aux textes scripturaires auxquels pense Clément, ce sont sans doute, et surtout, *Gen.* 1, 2 et 2, 7 (cf. *Job* 33, 4).

τὰ νῦν : Clément s'en tient provisoirement, comme les stoïciens, veut-il dire, à la lettre de l'Écriture. Il réserve l'explication allégorique à la « physique réellement gnostique », qui doit commencer par une interprétation de la *Genèse* (voir *Strom.* IV, 1, 3, 1-3).

Pour l'idée, le passage est proche de la définition de l'allégorie donnée par ΤΡΥΦΗΘΝ (*Rhet. Gr.* III, p. 193, 7 s. Spengel), et reprise dans d'autres traités des *Tropes*.

Dans des termes analogues, le dédoublement du sens concerne les *Stromates* eux-mêmes en *Strom.* IV, 2, 4, 1 : ils « révèlent (μηνύοντα) une chose selon l'enchaînement des propos, mais en indiquent (ἐνδεικνύμενα) aussi une autre ».

La comparaison des lutteurs rappelle la connexion étroite à l'origine entre l'école et l'entraînement de la palestine (voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation*, p. 80). Plus tard cette liaison s'était reflétée dans l'une des manières de désigner l'école philosophique : l'auteur du *Traité du Sublime* parle ainsi de « la palestine de Socrate » (4, 4). La comparaison s'applique parfaitement à la conception de l'enseignement propre à Clément, qui comporte deux degrés et dont il trouve précisément le modèle dans l'Écriture.

Le sport tient une place importante dans les images de Clément (voir TSERMOULAS, p. 95-98), et l'image de la lutte adéquate ici à l'herméneutique la métaphore platonicienne de la discussion (voir par exemple *Rép.* VIII, 544 b, et les textes cités par P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris 1945, p. 61-63 ; cf. PLUTARQUE, *Propos de table* II, 4, 638 D).

89, 3. C'est la distinction, classique, entre le matérialisme stoïcien et la doctrine chrétienne du Dieu créateur (voir JUSTIN, *I Apol.* 20, 3 ; cf. LILLA, p. 48-49). Clément précise, en se référant à *Jn* 1, 3 (cf. *infra*, 103, 1), que la création se fait par le moyen du Logos. C'est lui qui, pour ainsi dire, est en contact avec elle, tout en conservant son identité : « Tout a été fait par son intermédiaire » (*Jn* 1, 3), selon l'opération directe (προσεχῆ) du Logos dans sa constante identité (ἐν ταύτοτητι) : les réalités spirituelles, intelligibles, et sensibles » (*E.T.* 8, 2). De nombreux autres textes commentent *Jn* 1, 3 et ce rôle du Logos, en particulier *Protr.* 1, 7, 3 et *Strom.* VI, 16, 136, 3 (avec le verbe δημιουργεῖν ; le verbe ποιεῖν se trouve dans le fragment de la *Prédication de Pierre* cité en *Strom.* VI, 5, 39, 3 ; πράσσειν est réservé à l'action morale, en *Strom.* I, 9, 45, 5, en liaison aussi avec *Jn* 1, 3).

89, 4. καθαριότητα : la citation d'EUSÈBE (*P.E.* XIII, 13, 2) comporte la leçon de la Bible, καθαρότητα. La leçon originelle du *Codex Sinaiticus* était néanmoins la même que celle de Clément.

Ce verset du Livre de la *Sagesse* (7, 24) est précisément l'un de ceux où se manifeste l'influence de la philosophie hellénistique. Clément assimile la *Sagesse* au Logos et, par le biais de *Sir.* 1, 4 (et aussi de *Prov.* 8, 22), au Fils (πρωτοκτιστου ; cf. *E.T.* 20). Le Fils comme *Sagesse* et Logos apparaît clairement de la même façon en *Strom.* VII, 2, 7, 4 (voir LILLA, p. 208-209, qui compare à JUSTIN, *Dial.* 61, et rappelle l'origine philonienne de l'identification du Logos et de la *Sagesse*).

89, 5. L'objection est provoquée par une conséquence des remarques précédentes : les philosophes, en dépit même de leurs erreurs sur la nature de Dieu et sur les relations avec l'univers, paraissent poser un seul principe. C'est trop leur accorder, diraient certains chrétiens, car les principales écoles considèrent la matière comme un « principe ». Clément répond à l'objection en laissant entendre que Platon (le plus proche, avec Pythagore, de l'enseignement scripturaire : cf. *supra*, 29, 3-4) n'admet pas que la matière soit ἀρχή. Le passage indique que Clément se réfère aux ouvrages de prédécesseurs chrétiens, adversaires de la philosophie (voir ΜΕΛΗΤ, *Kephalaia*, p. 142 et 208).

Les noms cités ici, stoïciens, Platon, Pythagore, Aristote, représentent les courants philosophiques qui se sont fondus dans ce qu'il est convenu d'appeler le moyen platonisme.

Le terme ὕλη, dans le sens de « matière », n'est pas employé par Platon. CALCIDIUS (*In Tim.* 308) le remarquait (voir WITT, *Albinus*, p. 68 et n. 4). C'est ARISTOTE qui avait identifié le « réceptacle » (ὑποδοχή) du *Timée* (49 a) avec la « matière » (voir *Phys.* IV, 209 b 11-13 ; *De caelo* III, 306 b 18-19) et donné à ὕλη son sens technique dans la tradition ultérieure.

89, 6. Clément dépend ici du moyen platonisme, comme le montre l'exposé d'ALBINUS (*Did.* VIII, 2, p. 162, 3 s. H.), qui résume et adapte *Timée* 49 a - 51 b. Le « principe » qu'est la « matière » est « sans qualité » (ἄποιος). « Elle ne possède en propre aucune figure (σχῆμα), ni aucune qualité », parce qu'elle est destinée à recevoir toutes les formes. Le terme ἀσχημάτιστος vient de la comparaison du *Timée* (50 e-

51 a) reprise par Albinus : ceux qui veulent modeler des figures de cire ou d'argile commencent par rendre leur pâte « bien lisse et, autant que possible, sans aucune figure (ἀσχηματιστα) » (ALBINUS, *ibid.*) ; la valeur du terme est différente dans le *Phèdre* 247 c : voir *supra*, 16, 4.

μη ἔν : en désignant ainsi la « matière » Clément reprend l'enseignement platonicien de son temps, et non une doctrine de PLATON. La tradition scolaire avait pu mettre en relation *Rép.* V, 477 a (le non-être ne peut être objet de connaissance) et *Timée* 49 a et 51 a (il est difficile de parler du « réceptacle »). On sait en tout cas qu'ARISTOTELE opposait ce qui est « sans forme » (τὸ ἄμορφον) à « l'être » (*Phys.* I, 7, 191 a 8-12), à propos de la « matière » (cf. *Phys.* I, 9, 192 a 6). Cette conception s'était développée, et elle était courante au temps de Clément. LILLA (p. 195-196) l'examine en détail. Il signale en particulier le néopythagoricien Moderatus, au 1^{er} siècle (d'après SIMPLICIUS, *In Phys.* p. 230, 34 s.), Numénius (d'après PROCLUS, *In Tim.* 299 c, p. 196, 16 D.), et enfin Plotin.

De cette appellation de la « matière » Clément déduit que pour Platon elle n'est pas « principe ». En cela il se sépare d'Albinus, qui étudie la matière en tant qu'ἀρχή.

89, 7. La citation du *Timée* 48 c permet d'expliciter la conséquence tirée de l'appellation μη ἔν. Ces réserves de Platon sont reprises, mais détachées de l'exposé sur le « réceptacle », par THÉODORE (Thérapeutique, II 80), comme exemple de la prudence avec laquelle les philosophes annonçaient la vérité sur le premier principe.

90, 1. Clément paraît oublier ici sa remarque antérieure (*supra*, 89, 2) en allégorisant *Gen.* 1, 2, sous l'influence sans doute de l'apologétique juive, qui avait assimilé « la terre invisible et sans ordre » à la « matière » des platoniciens (ainsi P. NAUTIN, « Genèse 1, 1-2 de Justin à Origène », dans *In Principio*, Paris 1973, p. 86 ; cf. p. 92, et JUSTIN, *I Apol.* 59). Il semble d'autre part prendre à son compte la doctrine sur la « matière » attribuée à Platon. Il serait difficile cependant d'affirmer qu'il professait la préexistence de la matière. (voir LILLA, p. 193). L'accusation de PHOTIUS (*Bibl.*, cod. 109 [= *Fragments*, t. III, p. 202, 10-11 Stählin]) reprochant à Clément d'enseigner dans les *Hypotyposes* « une matière intemporelle (ἄχρονον) » manque de clarté. Cette matière, si elle est antérieure au monde, n'est pas néces-

sairement incréée, comme pour la tradition platonicienne combattue par les Apologistes, et encore par Origène dans le *De Principiis* (voir M. ALEXANDRE, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Peri Archôn* », dans *Origeniana*, Bari 1975, p. 65-66). Elle peut être « engendrée (γενητή) », comme pour THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Autol.* II, 10 fin ; voir P. NAUTIN, *art. c.*, p. 74). Le passage où Clément se demande, en laissant la question ouverte, si Dieu a créé à partir du néant, ou s'il a fait œuvre d'artisan à partir de la matière (*Strom.* II, 16, 74, 1), ne s'oppose pas à cette solution. Il dit ailleurs clairement : « unique est l'inengendré (ἐν μὲν τὸ ἀγέννητον), le Dieu tout-puissant » (*Strom.* VI, 7, 58, 1). En outre, ayant lu l'ouvrage de Théophile d'Antioche *Contre Hermogène* (voir P. NAUTIN, *art. c.*, p. 86), il réfutait probablement à son tour dans sa « physique réellement gnostique » l'interprétation de *Gen.* 1, 2 donnée par Hermogène (voir P. NAUTIN, *art. c.*, p. 67-69), dont il cite l'opinion sur un autre sujet dans les *Eclogae Propheticae* 56, 2.

90, 2. Retour aux erreurs des philosophes. Clément emploie peut-être ironiquement — si ce n'est pas simple coïncidence — un mot qui apparaît dans le vocabulaire épicurien (παρεισδουσας : *Sent. Vat.* 47 ; παρεισδύεσθαι : *Ep.* II, 106).

Il accuse l'épicurisme de supprimer la providence, en *Strom.* I, 11, 50, 6 (cf. *Protr.* 5, 66, 5) ; s'il a par ailleurs une connaissance personnelle des ouvrages épicuriens (voir par exemple *Strom.* IV, 8, 69, 2-3) et s'il lui arrive d'adopter des définitions d'Épicure, il reflète seulement ici la *communis opinio* du monde juif ou chrétien, mais aussi du monde païen (voir W. SCHMID, « Epikur », *RAC* 5, 1962, c. 781 ; LILLA, p. 45-46).

Il n'est pas impossible que Clément dépende d'une source juive quand il met en rapport *Eccl.* 1, 2 avec la doctrine du hasard. On sait que dans le judaïsme rabbinique un mot communément utilisé pour désigner un hérétique ou un sceptique est 'appiqoros ; même si le terme est dérivé d'une racine hébraïque, l'homophonie avec le nom d'Épicure a dû jouer un rôle important dans le développement de sa signification. Il est appliqué par exemple à celui qui dit que « la Loi ne vient pas du ciel » (CH. K. BARRETT, *The N. T. Background*, p. 166, à propos de *Sanhedrin* 10.1 [= Doc. n° 168]).

90, 3. Cf. *Protr.* 5, 66, 4. Cette doctrine limitant la providence n'est pas proprement aristotélicienne. Pour Aristote,

il s'agit seulement de marquer que le monde terrestre est régi par des lois différentes de celles du monde céleste, en raison de la nature des éléments et de leurs propriétés diverses (E. ZELLER, *La philosophie des Grecs*, II, 2, p. 468, n. 1 ; cf. p. 372, sur les rapports entre Dieu et l'univers ; p. 442 s., sur le thème : la nature ne fait rien sans raison ni en vain). La conception rejetée par Clément est présentée aussi comme péripatéticienne par DIOGÈNE LAERCE, V, 32 ; elle est développée dans le traité *De Mundo*, 397 b 30 - 398 b 6. Elle est combattue par le moyen platonisme (voir LILLA, p. 47-48), en même temps que celle d'Épicure, ainsi par Atticus (qui a fourni à EUSÈBE le dossier qu'il utilise contre cette doctrine : *P.E.* XV, 5). THÉODORET la condamne aussi (*Thérapeutique* V, 47). En la rapprochant du *Ps.* 35, 6, Clément dépend peut-être encore d'une source juive. La mention de la venue du Seigneur serait le complément chrétien (pour ce thème, cf. *supra*, 10, 2 ; 55, 3 ; 64, 4 ; 87, 1).

90, 4. La concordance entre les poètes et les prophètes à propos de la doctrine du châtement des impies est affirmée par les apologistes chrétiens et Clément connaît sans doute le recueil des citations poétiques dans lequel THÉOPHILE D'ANTIOCHE a puisé (*Autol.* II, 37) et dont Stobée est aussi le témoin (voir N. ZEEGERS - VANDER VORST, p. 123-128).

Sur « la punition par le feu », le dossier des textes annoncé par THÉOPHILE a disparu (voir *Autol.* II, 37), mais Clément en donne sans doute une partie *infra*, 121, 4 - 122, 1 ; cf. *supra*, 9, 4, sur l'ἐπιπόρωσις. Les passages des prophètes cités par Théophile sont *Mal.* 3, 19 et *Is.* 30, 27.30.28.

90, 5. La citation de Clément diffère un peu du texte de Platon, mais le sens n'en est pas modifié. Ce passage (*Rép.* X, 615 e - 616 a) est aussi utilisé par le Ps.-JUSTIN dans la même perspective, dans la *Cohortatio ad Graecos* 27 (en liaison avec *Rép.* I, 330 d - 331 a), et THÉODORET l'emploie dans le livre « Sur la fin et le jugement » (*Thérapeutique* XI, 18), avant de larges citations du *Phédon* (113 a et c, 113 e - 114 a), auxquelles Clément fait lui-même allusion, *infra*, 91, 2.

Selon PLUTARQUE, qui attribue la croyance à Platon, Pythagore, Xénocrate, Chryssippe et les anciens théologiens (*De Is. et Os.* 25 ; cf. *De def. orac.* 17), il existe des démons mauvais ; CHRYSIPPE les aurait rendus responsables de cer-

taines injustices, ainsi les malheurs de gens de bien, qui semblent troubler l'ordre du monde (*De stoic. rep.* 37) ; d'après PLUTARQUE, ils sont envoyés par les dieux pour châtier (ils sont qualifiés de κολασταί) les hommes impies et injustes (*Quest. Rom.* 51).

90, 6. L'interprétation de *Ps.* 103, 4 est limitée dans l'œuvre conservée de Clément à ce rapprochement avec *Rép.* X, 616 a, qui a trait à la démonologie. TERTULLIEN, lui, se sert du texte scripturaire pour montrer que l'esprit tentateur est matériel, inférieur au souffle divin en l'homme (*Marc.* II, 8, 2 ; cf. III, 9, 7). Chez CLÉMENT DE ROME, c'est la perspective de *Hébr.* 1, 7, sur la supériorité du Fils, qui est développée (*I Clem.* 36, 3).

91, 1. Il y a peut-être dans l'affirmation, en cet endroit, de l'immortalité de l'âme, un souvenir du *Phédon*, 114 d. Comme en témoigne THÉOPHILE (*Autol.* II, 38) il existait un dossier de citations poétiques sur la permanence de la sensation après la mort (voir ZEEGERS - VANDER VORST, p. 129-132).

Dans les *E.T.* 14, 3, Clément déduit des peines subies et senties par les âmes châtiées la corporéité de l'âme.

91, 2. Sur les flammes du lieu de châtement et sur les fleuves de feu, THÉODORET (*Thérapeutique* XI, 27-28), affirmant que Platon connaît les tribunaux de l'Hadès parce qu'il a rencontré des Hébreux en Égypte et qu'il a écouté les oracles des prophètes, cite des passages scripturaires correspondants : *Is.* 66, 24 ; 33, 14 ; *Dan.* 7, 10.

σωφρονίζοντα : écho probable du *Gorgias* 478 d (la punition délivre du plus grand des maux, la méchanceté ; elle « rend modéré » et plus juste ; elle devient médecine de la méchanceté ; cf. *Gorgias* 525 b et *Phédon* 113 d).

91, 3. C'est le développement des *E.T.* 10, 6 - 12, 1 (cf. *ibid.* 23, 4) sur l'angéologie qui éclaire le mieux le passage présent. Les « petits » sont les élus, qui ont pour guides et modèles les anges.

La différence entre Platon et Clément est que, pour le premier, chaque âme choisit son « démon », et que, pour le second, c'est Dieu qui l'assigne à chacun (voir F. ANDRES,

« Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien », *Römischen Quartalschrift* 34, 1926, p. 22 ; cette étude insiste sur le fondement chrétien et biblique de la doctrine des esprits chez Clément et sur l'influence des apocryphes de l'A.T. ; l'auteur remarque cependant que si les rapprochements avec des textes de Platon ont le plus souvent dans les *Stromates* une valeur apologétique, Clément se sert de conceptions empruntées à la philosophie du temps, celles de Celse, de Plutarque, de Maxime de Tyr, d'Apulée, pour représenter le mode de connaissance angélique, l'influence des anges et des démons sur les hommes : voir p. 328-329).

91, 4. Un autre aspect de ce passage (*Rép.* X, 620 d e) est retenu en *Strom.* VII, 2, 6, 3, celui de la liberté et de la responsabilité du choix, auquel correspond du côté du Sauveur l'absence de contrainte. L'angéologie cependant apparaît aussi dans le contexte.

91, 5. Chez les païens aussi, sous l'influence du pythagorisme et des textes de PLATON sur le « démon » de Socrate, ou sur les « démons » protecteurs (ainsi *Rép.* X, 620 d e), une doctrine comparable à celle des anges gardiens chez les chrétiens s'était développée. Les exposés les plus clairs sur ce sujet figurent dans le traité de PLUTARQUE, *Le démon de Socrate* (16, 585 E - 586 A ; 20, 588 D - 589 F ; 22, 592 B-D ; 24, 593 D - 594 A ; voir l'édition de A. Corlu, Paris 1970), ou dans l'œuvre de MAXIME DE TYR (*Or.* VIII et IX). Mais ces « démons n'apportent pas leur aide à n'importe qui » (PLUTARQUE, 593 E), et de grandes différences existent, c'est évident, entre cette démonologie et l'angéologie chrétienne (voir F. ANDRES, *Die Engellehre der griech. Apologeten des 2 Jh. u. ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie*, 1914 ; et, du même auteur, l'étude sur la démonologie de Plutarque dans son article « Daimon », *PW Suppl.* III, 1918, c. 302-305).

92, 1. Ici commence un long développement dont le fil conducteur est l'interprétation de la Genèse (création du monde et de l'homme), qui se poursuit jusqu'en 106, non sans digressions.

92, 2. Le raisonnement du *Timée* 28 b sur la corporéité

du monde est explicité dans la citation de Clément, ainsi que chez THÉODORE (qui utilise le passage, lui, pour montrer que Dieu n'a pas fait le monde à partir d'une matière sous-jacente, mais qu'il l'a tiré du néant : *Thérapeutique* IV, 37-38). EUSÈBE est revenu à un texte plus proche de celui de Platon (voir *P.E.* XI, 29, 4, et même *P.E.* XIII, 13, 7).

Dans cette interprétation du *Timée*, Clément est en accord avec PHILON, qui pense que Platon estimait, comme Moïse, le monde γενητός (*Aet.* 13 et 15 ; voir LILLA, p. 197, n. 2). Certains représentants du moyen platonisme (ainsi Plutarque : *De an. procr. in Tim.* 1014 A ; ATTICUS : chez EUSÈBE, *P.E.* XV, 6, 7) considéraient de même que le monde était engendré (voir LILLA, p. 197-198).

92, 3. Cf. *supra*, 78, 1 ; *Protr.* 68, 1. Clément paraît repousser ici l'hypothèse d'une matière préexistante (cf. *supra*, 90, 1). EUSÈBE (*P.E.* XIII, 13, 7) a supprimé, intentionnellement sans doute, les mots καθάπερ — κελήσθαι, qui ont dû lui paraître étranges.

92, 4. Cf. AETIUS, *Placita* II, 4, 1 : « Pythagore, Platon et les stoïciens pensent que le monde est engendré par Dieu » (= *SVF* II, n° 575).

92, 5. L'intrusion de cet exposé sur le diable se comprend si l'on suppose que Clément se sert d'un dossier de textes platoniciens sur la génération et la constitution du monde dont font partie *Lois* X, 896 d-e et *Lois* X, 906 a ; or ces passages étaient mis en relation avec la doctrine concernant le diable (voir, pour le premier, EUSÈBE, *P.E.* XI, 26, 2 et XII, 51, 19 ; THÉODORE, *Thérapeutique* III, 103, qui critique la conception de Platon).

La méchanceté du diable est soulignée en particulier en *Strom.* II, 13, 56, 2 pour son art de provoquer la chute des hommes (cf. *Strom.* III, 4, 38, 3, où son nom est rapproché du verbe διαβάλλειν). Le traître passe « dans l'armée du diable » (*Strom.* IV, 7, 42, 1). Le diable est « parfait dans le mal » (*Péd.* I, 5, 18, 1). Clément annonce en *Strom.* IV, 12, 85, 3 qu'il parlera du diable au moment convenable (voir ΜΕΗΑΤ, *Étude*, p. 165).

92, 6. La construction exige la restitution des mots <καὶ ἐνοικοῦσαν> présents chez EUSÈBE et THÉODORE (*Thérap.* III, 103) ; celle du second πλείους est moins nécessaire,

et le mot manque chez THÉODORE et dans la P.E. d'EUSÈBE (XI, 26, 2 ; XIII, 13, 8 ; en XII, 51, 19 cependant, EUSÈBE reproduit le texte de Platon).

93, 1. THÉODORE admet sans réserves *Phèdre* 240 a-b (*Thérapeutique* III, 106).

93, 2. *Éphés.* 6, 12 est retenu ici à cause de l'expression « esprits qui sont dans les cieux » (cf. *Lois* X, 906 a). Clément commente souvent d'autres expressions de ce texte. Les passages les plus importants sont *Strom.* II, 20, 110, 1 (description des conditions de la lutte) et *Strom.* III, 16, 101, 3 (la puissance des tentateurs excuse les fautes).

93, 3. THÉODORE (*Thérap.* V, 35) ne se sert pas de *Lois* X, 906 a, mais, comme EUSÈBE en P.E. XIII, 3, 9-14, pour affirmer que Dieu n'est pas cause des maux, mais des biens, de *Rép.* II, 379 c (où se trouve l'expression : πολλὰ γὰρ ἐλάττω τάγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν). EUSÈBE a recours à *Lois* 906 a en P.E. XI, 26, sur « les puissances contraires », et en rapproche *Éphés.* 6, 12 et *Ps.* 103, 4.

93, 4. ὁσθις : indique la reprise du sujet amorcé *supra*, 92, 1 (« le monde »). En parlant du rapport entre le monde intelligible et le monde sensible Clément se réfère à une doctrine philonienne fondée sur l'équivalence entre le *Timée* et la *Genèse*. EUSÈBE, qui reprend en P.E. XI, 25 tout l'exposé de 93, 4 à 94, 5, en montre l'accord avec PHILON, dont il cite *Opif.* 24-27, 29-31 et 35-36.

Le « modèle (παράδειγμα) » est celui du *Timée* (28 a-b ; 28 c ; 31 a ; 48 e), et l'« image (εἰκὼν) » en vient aussi (ainsi 28 a-b).

Le mot ἀρχέτυπον est fréquent chez Philon.

μονάδι : cf. *Timée* 31 a et 31 b (le vivant absolu est caractérisé par l'unité). Ce passage de Clément a été commenté par LILLA (p. 205-207) : le Logos, pour Clément comme pour PHILON (voir *Opif.* 24 et 25 ; *Sacrif.* 83 ; *Confus.* 172 ; *Somn.* I, 62), est assimilé à l'ensemble des idées ou des puissances de Dieu et identifié avec la « monade » (voir *Strom.* IV, 25, 156, 1-2, selon une théorie fondée sur *Parm.* 145 c qui manifeste une influence néo-pythagoricienne sur l'interprétation de l'Un de la seconde hypothèse, d'après E. R. DODDS, « The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' », *CQ* 22, 1928, p. 129-142). En conséquence le monde intelligible lui-même peut être référé à la « monade ».

ἑξάδι : allusion à l'œuvre des six jours de la *Genèse*. Clément la met ailleurs encore en relation avec le nombre du « mariage » selon les pythagoriciens (cf. PHILON, *Opif.* 13) : « De là vient que les pythagoriciens, à mon avis, d'après le récit de la Création chez le prophète, considèrent le nombre six comme parfait, et l'appellent milieu des pairs (μεσοβύς) et mariage, parce qu'il est au milieu de l'échelle (décimale) des pairs, c'est-à-dire de dix et de deux. Il est en effet manifestement à égale distance de l'un et de l'autre. Et de même que le mariage engendre à partir du mâle et de la femelle, de même six est engendré à partir de l'impair trois, dit nombre mâle, et du pair deux, considéré comme nombre femelle ; car deux fois trois font six » (*Strom.* VI, 16, 139, 2-3). Les mêmes spéculations sur le nombre six apparaissent chez PLUTARQUE (par exemple *Mor.* 1018 C) et chez bien d'autres auteurs (voir DELATTE, *Études*, p. 155-157). Ce nombre était identifié avec Aphrodite par les néo-pythagoriciens. Mais le nombre cinq était aussi appelé « mariage », car il résulte encore de deux et de trois, par addition cette fois (voir A. DELATTE, *o.c.*, p. 152), selon le témoignage, entre autres, d'ARISTOTE (fr. 203 R³), et de PLUTARQUE (*de E* 388 A-C ; *Aet.* 288 C ; voir BURKERT, p. 31 ; 98 ; 103 ; 248 ; 444, qui met en lumière, à propos d'HÉSIODE, *Travaux*, v. 698, l'origine grecque et l'antiquité de cette arithmologie).

93, 5. Ce passage est dans l'ensemble directement inspiré de PHILON (cf. *Opif.* 29-31.36 : les sept idées des « éléments », ciel, air, terre, vide, eau, souffle, lumière, sont créées le jour « un » dans le Logos). La communauté de pensée est même parfaite, si l'on admet (malgré l'accord de L et d'Eusèbe) la correction de Stählin, paléographiquement satisfaisante, δεῖδῃ : l'épithète est courante chez Philon pour qualifier « l'archétype » (*Deter.* 87), ou l'image de Dieu qu'est le Logos (*Confus.* 147 ; cf. *Migr.* 5-6 ; *Mos.* I, 158), ou le monde intelligible (*Somn.* I, 188). Elle s'oppose ici à δρατήν (*infra*, 94, 1). La leçon ἀγλαῶν ne pourrait renvoyer qu'à *Ex.* 3, 5 (cf. *Act.* 7, 33), qui ne se prête pas à une exégèse convenant au présent exposé (chez Origène par exemple la « terre sainte » est le lieu de la purification), et il serait difficile de la mettre en rapport avec les remarques d'ORIGÈNE sur la « terre des vivants » (cf. *Jér.* 11, 19) en *De Princ.* II, 3, 6 (p. 123 Koetschau). Quant à PHILON, c'est de ἐπεὶ χωρὰ qu'il parle en *Somn.* I, 120.

D'autre part Clément reconnaît dans le « principe » de

Gen. 1, 1 la « monade », qui contient le monde intelligible, ou le Logos-Sagesse, comme le montre *Strom.* VI, 7, 58, 1.

94. 1. L'interprétation de *Gen.* 1, 3 renvoie à la « lumière intelligible ». La « génération de la lumière », « jour ἀρχέγονος » qui est le Logos (*Strom.* VI, 16, 145, 6, d'après *Ps.* 117, 24), est l'apparition de « la première sagesse » (*Strom.* VI, 16, 138, 1-2).

Pour Clément comme pour Philon, il n'est question de la création sensible qu'à partir de *Gen.* 1, 6 (voir LILLA, p. 191). Clément résume ici *Opif.* 36.38 et 55. PHILON, tirant parti du mot στερῆωμα de la Bible, associe « corps » et « solide » au moyen de la notion « de ce qui a dimension en tout sens » (cf. PLATON, *Rép.* VII, 528 a-b, et ALBINUS, *Did.* VII, 3, p. 161, 20 s. H., sur la « stéréométrie »).

94. 2. Cette interprétation du *Timée* 30 c-d, qui introduit dans la création démiurgique le modèle de la division du genre en espèces, est courante chez Philon dans de tels contextes. Elle doit provenir d'une lecture simplifiante, selon l'opposition entre sensible et intelligible, des définitions du *Phèdre* 263 b-c et du *Sophiste* 253 d.

* * *

94. 3. L'emploi de σῆνος pour désigner le corps (cf. *supra*, 29, 2 ; *Strom.* IV, 26, 165, 2) est la marque du gauchissement néo-pythagoricien du platonisme tel qu'il apparaît dans le dialogue apocryphe *Axiuchos* (365 e - 366 a). Le « corps terreux » des philosophes est mis aussi en relation avec *Gen.* 2, 7 (*infra*, 99, 4).

Alors que THRASYLLE (d'après DIOGÈNE, III, 57) met l'*Axiuchos* au nombre des dialogues unanimement rejetés, Clément semble en admettre l'authenticité. Il dépend ici d'une tradition scolaire, comme l'indique l'emploi de λέγουσι, *infra* 94, 4.

Gen. 2, 7 b est rapporté à « l'âme raisonnable » (voir *supra*, 87, 4). En *Strom.* VI, 16, 134, 2, ce souffle est le huitième élément de la « décade » qui est en l'homme, avant la « partie directrice » et la marque de l'Esprit Saint (voir *supra*, 88, 2).

94. 4. Clément, à la différence de la plupart des stoïciens, situe dans la tête la « partie directrice » de l'âme, à la suite des platoniciens se fondant sur *Timée* 45 b et 90 a-b (cf. *Strom.* IV,

8, 63, 5 : le thème prend une valeur métaphorique, en relation avec *I Cor.* 11, 3). Il s'inspire ici de PHILON (*Leg.* I, 31 s., mais surtout *Opif.* 139). Il transforme cependant son modèle, car il ne marque pas de différence entre *Gen.* 2, 7 et *Gen.* 1, 26-27 ; en outre ce que Philon présente comme une description de la création de l'homme (l'aide que les sensations, liées au « visage », apportent à la partie directrice de l'âme dans la perception : *Opif.* 139) devient un moyen d'illustrer l'interprétation de la Bible donnée par le *Timée*.

Il faut maintenir dans le texte de Clément la leçon ἐπιστόδιον (attestée aussi par Eusèbe), l'adjectif étant épithète de εἰσόδον (SCHWYZER, dans *Gnomon* 37, 1965, p. 488).

94. 5. L'explication de l'« image » de *Gen.* 1, 26 vient de PHILON : le Logos est « image de Dieu », et l'« intellect » de l'homme est « empreinte de l'image » (*Her.* 230-231). La même doctrine apparaît en *Protr.* 10, 98, 4, où Clément la christianise en se fondant sur *II Cor.* 4, 4 (voir aussi *Protr.* 12, 120, 4 ; *Péd.* I, 11, 97, 2 ; 12, 98, 2-3). En *Strom.* VII, 3, 16, 6, l'image divine, imprimée dans le gnostique comme un sceau par le Monogène selon sa propre image, est « troisième » (cf. PLATON, *Rép.* X, 597 e), en tant qu'elle est à l'imitation de la deuxième cause (cf. *Strom.* IV, 6, 30, 2).

94. 6. Clément dépend encore de PHILON, qui voit dans *Deut.* 13, 4 une allégorie : « La fin consiste selon Moïse... à suivre Dieu » (*Migr.* 131). La même exégèse est déjà développée en *Strom.* II, 19, 100, 4 ; 101, 1. Clément parle toujours de la « ressemblance » avec le Seigneur, et non avec la « première cause ». Dans le progrès de l'imitation, la médiation du Fils est nécessaire (voir surtout *Strom.* VI, 14, 114, 4-6). A propos de la conception platonicienne de l'assimilation à Dieu (cf. *Théétète* 176 a-b), il note : « N'est-ce pas ainsi que, d'après certains des nôtres, l'homme a reçu aussitôt à sa naissance l'« image », et qu'il va plus tard, à mesure qu'il devient parfait, accueillir en lui la « ressemblance » ? » (*Strom.* II, 22, 131, 6).

95. 1. Même allusion à la définition stoïcienne du τέλος, à travers *Gen.* 12, 4 (« Abraham alla, selon la parole du Seigneur », chez PHILON (*Migr.* 127 s. ; cf. *Plant.* 49 ; *Virt.* 18 ; *Abr.* 6). Ce dernier retient la formule pythagoricienne « suivre Dieu » à propos de *Deut.* 13, 4 (*Migr.* 131). ALBINUS résume l'éthique de PLATON par les mots du *Théétète* 176 b (cf. *Did.* XXVIII, 1 [p. 181, 16]) ; cf. PHILON, *Fug.*, 63.

95, 2. Cf. DIOGÈNE LAERCE VII, 124 : Les stoïciens « disent qu'il y a amitié entre les seuls vertueux, du fait de leur ressemblance » (voir J.-C. FRAISSE, *Philia*, Paris 1974, p. 348-374, notamment p. 350 s.). Clément fait d'autre part allusion à PLATON, *Lysis* 214 c 6.

95, 3. Clément, intéressé surtout ici par la doctrine de l'assimilation à Dieu, ne retient des textes de Platon sur l'amitié que ceux qui paraissent la fonder sur la ressemblance. En fait, dès le *Lysis* (214 a d), PLATON montre l'insuffisance d'une explication de l'amitié qui reposerait sur la thèse physico-cosmologique de l'affinité des semblables (voir J.-C. FRAISSE, *o.c.*, p. 134-135).

95, 4. Ce texte des *Lois* et ceux qui suivent sont beaucoup plus importants pour Clément. Il exploite déjà *Lois* IV, 716 c, pour soutenir l'exégèse de *Gen.* 1, 26, en *Strom.* II, 22, 132, 4, où il cite PLATON plus exactement, et où il relève chez le philosophe l'aveu d'un emprunt à l'enseignement de la Loi. Il y omet la remarque sur Dieu « mesure de toutes choses », pour insister sur le devoir d'imiter Dieu.

96, 1. Cette citation modifie profondément, en le résumant, le texte des *Lois* IV, 716 c 6 - d 2 et rappelle aussi les formules du *Lysis* 214 c 5 et d 5. Il est possible que Clément se fie ici à sa mémoire, comme le suggère d'ailleurs le ἀνεμνήσθη de 96, 2.

96, 2. Ce passage du *Timée* est introduit comme le résultat d'une connaissance personnelle du dialogue et non comme l'élément d'un dossier. Ce texte ne pouvait manquer d'avoir frappé Clément et il lui suffit de le citer pour donner un résumé de sa doctrine de la contemplation et de son efficacité eschatologique. L'intrusion d'auteur (ἀνεμνήσθη) marque en tout cas que Clément se sépare ici provisoirement de sa source sur le larcin des Grecs (voir BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*, p. 220).

96, 3. Dans un contexte analogue, Clément cite ce fragment, sous une forme abrégée, en le rapportant à l'*Évangile des Hébreux*, en *Strom.* II, 9, 45, 5. L'expression est très proche du logion 2 de l'*Évangile de Thomas*, connu en grec par le *Papyrus d'Oxyrhynchos* 654, l. 6-9 (voir H.-CH. PUECH, dans E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *New Testament*

Apocrypha, trad. angl., Londres 1963, I, p. 297 ; et P. VIELHAUER, *ibid.*, p. 160-164). Mais la mention du « repos » final n'y figure pas. On a pu retrouver dans ce fragment un exemple de « chaîne rhétorique », tour fréquent dans les écrits pauliniens et dans l'*Épître* de Jacques (voir M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen 1956³, p. 92-95), indiquant ici la voie du salut (recherche-découverte-émerveillement-règne-repos). Cette progression, caractéristique de la religiosité gnostique, a un contenu plus mystique que le mouvement allant de l'ignorance à l'amour décrit *supra*, 17, 1-2.

96, 4. La définition du « divin » attribuée à Thalès est connue aussi par DIOGÈNE LAERCE (I, 36) et par le *Gnomologium Vaticanum* (n° 321 Sternbach). Elle est présente dans le résumé doxographique concernant Thalès de l'*Elenchos* I, 1, 3, p. 4, 18-19 Wendland. Quant à la thèse de l'omniscience divine, elle se retrouve chez DIOGÈNE LAERCE : On demanda à Thalès « si les actes injustes échappent aux dieux ; 'non, même pas ses pensées', dit-il » (I, 36).

La doxologie mise en rapport avec la première doctrine de Thalès se trouve en *Gal.* 1, 5, *Phil.* 4, 20, *I Tim.* 1, 17, *II Tim.* 4, 18, *Hébr.* 13, 21 (cf. *Rom.* 16, 27). Si elle n'apparaît pas littéralement dans la Septante, elle a des antécédents vétéro-testamentaires et Clément en est conscient quand il évoque cet emprunt de Thalès. Il en va de même pour l'épithète καρδιογνώστης (*Actes* 1, 24 ; 15, 8). Clément en souligne la portée en *Strom.* II, 13, 56, 2 (à propos de la pénitence seconde offerte à l'homme par Dieu, qui a prévu son inconstance et la malignité du tentateur) et la signification divine en *Strom.* VI, 12, 101, 5 (cette connaissance est éternelle).

96, 5. L'idée est stoïcienne, comme le note Früchtel (voir ZÉNON, fr. 187 [SVF I, p. 46] = DIOGÈNE LAERCE VII, 127). Mais Clément la retrouve dans l'Ancienne Académie (*Strom.* II, 22, 133, 7) et chez Platon lui-même (*infra*, 97, 6). La doctrine de l'αὐτάρκεια de la vertu était passée du stoïcisme dans le moyen platonisme (voir notamment ALBINUS, *Did.* p. 180, 33-35 H. ; LILLA, p. 68-72, cite aussi PLUTARQUE, *De virt. et vit.* 100 C-D, *De tranq. an.* 466-467, MAXIME DE TYR, *Or.* XII, 62 b, p. 148, 12-14 Hobein, APULÉE, *De Plat.* II, 253, ATTICUS, d'après EUSÈBE, *P.E.* XV, 4, 2 et 16, PLOTIN, I, 4, 4, JUSTIN, *II Apol.* 11, PHILON, *Poster.* 95

et 133, etc., ainsi que des passages parallèles de Clément : *Strom.* IV, 7, 52, 1-3 ; 22, 136, 2 ; VI, 12, 98-99).

Deut. 30, 15.19 : cf. *supra*, 72, 5 et *Strom.* VI, 6, 48, 7.

96, 6. φιλόθεος : le mot désigne le privilège de l'homme parmi les créatures en *Péd.* I, 8, 63, 1. Il définit celui qui honore Dieu en *Strom.* VII, 1, 4, 1, celui qui est vraiment pieux (*Strom.* VII, 1, 2, 1), dans un sens fréquent chez Philon et attesté en *II Tim.* 3, 4. Il est associé implicitement ici au thème de l'assimilation à Dieu.

Deut. 30, 20 : Clément remplace la leçon de la Septante (cf. *supra*, 72, 5) par une expression (τὸ πολυήμερον) inspirée de plusieurs passages du *Deutéronome* (6, 24 ; 22, 7 ; 25, 15 ; 30, 18 ; cf. 11, 21). Ce changement est sans doute délibéré, pour faire allusion à *Dan.* 4, 24 (texte de la Septante), où la promesse de jours nombreux est suivie de cet ordre : « Aime ces paroles, car ma parole est exacte. » Clément y voit précisément le Logos, « ce qui conduit à la vérité ».

Le souci de variété marqué par l'emploi des synonymes ἐκλογὴν et ἀρεσκω est un trait stylistique fréquent chez Clément (voir TENGBLAD, p. 4, qui compare *Strom.* IV, 11, 80, 1 et *Strom.* VI, 7, 54, 3 ; cf. *Péd.* I, 9, 83, 2).

97, 1. Clément associe l'amour de Dieu et du prochain à la philosophie en *Péd.* III, 11, 78, 1, à la connaissance de soi-même en *Strom.* II, 15, 70, 5 - 71, 2 (cf. *Strom.* I, 19, 94, 4-5), par l'intermédiaire de la fraternité du Sauveur (cf. *Strom.* IV, 7, 42, 5 - 43, 2). L'amour rend parfait par le culte de l'Un (*Strom.* VII, 11, 68, 1). Il est constamment lié à la science la plus haute et il apparaît bien comme le contenu essentiel de l'éthique, pressenti par les philosophes grecs.

97, 2-3. Cf. *Strom.* II, 5, 22, 1, où la citation du *Phèdre* 279 b-c illustre l'accord de Platon avec l'enseignement de la Loi et des prophètes. En *Péd.* III, 11, 81, 2, Clément insiste sur l'importance de l'amour intérieur, source de la bienveillance véritable. Le dossier utilisé ici est constitué de textes de Platon sur l'union de la beauté et de la vertu, à partir de la prière du *Phèdre* (voir *Péd.* III, 1 : « Sur la beauté véritable »).

97, 4. C'est à ses propres amis que Socrate apprend au début du *Protagoras* qu'il a rencontré un homme plus beau qu'Alcibiade, le savant Protagoras. Πρωταγόρου doit résulter d'une glose marginale insérée maladroitement dans le texte.

97, 5. On reconnaît la paraphrase d'expressions de *Rép.* IV, 444 d-e.

97, 6. Voir la définition de la « fin » selon Antipater donnée en *Strom.* II, 21, 129, 2. Cf. *supra*, 96, 5. Il est notable que ce retour à Platon soit le fait du maître de Posidonius. Pour PLATON lui-même, on peut citer *Rép.* III, 387 d-e (LILLA, p. 69, n. 2, qui renvoie à R. WALZER, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florence 1934, p. 63-64).

97, 7. Clément nomme ici l'une des sources juives qu'il a utilisées dans cette seconde partie du *Stromate* V.

Stählin corrige avec raison la leçon de L, car Clément indique qu'il s'agit de l'Aristobule mentionné par l'abréviateur de l'histoire des Maccabées (voir *II Mac.* 1, 10 et 2, 23-25) et désigne exactement Ptolémée Philométor comme le souverain à qui est dédié l'ouvrage d'Aristobule en *Strom.* I, 22, 150, 1. Au temps de Juda Maccabée, c'est bien lui qui régnait en Égypte (voir WALTER, p. 13-26, qui montre que le témoignage de Clément sur Aristobule est le plus sûr et que l'on peut se fier à lui ; l'auteur a prouvé aussi que les fragments parvenus sous le nom d'Aristobule doivent effectivement lui être attribués : LOHSE, dans *Gnomon* 37, 1965, p. 516). Quant à l'indication de *II Mac.* 1, 10, elle apprend simplement que l'ouvrage d'Aristobule est encore (et déjà !) bien connu à Alexandrie au milieu du 1^{er} siècle avant J.-C. (la 2^e lettre aux Juifs d'Égypte est un faux de peu postérieur à 60 ; la mention « ... à Aristobule, maître du roi Ptolémée, issu de la race des prêtres consacrés... », dans l'adresse de la lettre, ne doit être qu'une invention du faussaire fondée sur la dédicace du traité apologétique d'Aristobule : WALTER, p. 16-17 ; voir aussi, du même, « Aristobulos », dans *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, III, 2, Gütersloh 1975, p. 261-279).

Clément en *Strom.* I, 15, 72, 4 parle d'« Aristobule le Péripatéticien » (cf. EUSÈBE, *Chron.* [GCS 7, 139] ; P.E. IX, 6, 6 ; XIII, 11, 3 - 12, 1 ; VIII, 9, 38). On peut admettre l'épithète, certains traits de l'aristotélisme pouvant être repris par un philosophe juif ; elle ne désigne pas cependant à Alexandrie, à l'époque hellénistique, l'appartenance à l'École, mais indique un auteur curieux d'histoire littéraire ou de science physique (M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, p. 296).

Dans l'un des fragments cités par EUSÈBE (P.E. XIII,

12, 10) ARISTOBULE signale une doctrine de « certains des membres de l'école péripatéticienne » (passage utilisé par Clément, qui omet cette mention, en *Strom.* VI, 16, 138, 2).

98, 1. Clément met un terme à l'exposé sur l'identité du bonheur et de la vertu selon l'Écriture et les philosophes.

A partir de ἀδελφός, tout le développement (98, 1 - 134, 1) est repris par EUSÈBE, *P.E.* XIII, 13, 18-65.

Après *Matth.* 22, 37.39-40 (*supra*, 97, 1), c'est *Matth.* 23, 8-9 qui fonde la démonstration de l'accord entre Platon et l'Écriture, cette fois aussi sur un point essentiel de l'enseignement chrétien (voir aussi *Rom.* 8, 29 et *Hébr.* 2, 11-12.17 et, sur l'appellation « frères », *Matth.* 25, 40).

98, 2. Cf. *infra*, 133, 6. EUSÈBE cite *Rép.* III, 415 a-c en *P.E.* XII, 43, 2-4 pour montrer, en comparant le passage à *Is.* 22, 18-20, que l'Écriture des Hébreux et Platon usent des mêmes exemples.

98, 3. On peut conserver γεγονέναι, transmis par L et par la plupart des manuscrits d'EUSÈBE (*P.E.* XIII, 13, 19), en retenant la leçon ἀνάγκη de O : cet infinitif, au lieu de εἶναι, convient à l'emploi de εἶεν ; d'autre part la construction de φησὶ avec une proposition infinitive indique que le début de la citation n'est pas littéral (ἀνάγκη chez Platon appartient à la réplique précédente de Glaucon). *Rép.* V, 479 e 7 - 480 a 1 n'apparaît pas ailleurs dans la *P.E.* d'Eusèbe ; le texte est absent de la *Thérapeutique* de Théodoret. C'est un témoignage précieux, retenu par Clément, sur la γνῶσις.

98, 4. La mention de « la nature d'élite », dans ce contexte (cf. *supra*, 98, 1), est peut-être une allusion à *Rom.* 8, 29. L'expression fait songer à la doctrine gnostique. La seconde interprétation, en introduisant le thème des « formes de vie », atténue la ressemblance. Elle applique d'autre part au texte de Platon le type d'exégèse retenu par des traditions chrétiennes à propos de passages scripturaux et repris par Clément (ainsi *Strom.* VII, 18, 109, 1 - 110, 1 : la classification de *Lév.* 11, 3 s. symbolise les chrétiens, les Juifs, les hérétiques et les païens ; *Strom.* II, 15, 67, 4 : *Ps.* 1, 1 désigne les païens, les Juifs et les hérésies).

τινες : il s'agit sans doute ici de maîtres que Clément a

connus personnellement (cf. *Strom.* II, 15, 67, 4). Ce passage est à comparer à l'interprétation qu'il donne de la *Prédication de Pierre* en *Strom.* VI, 5, 39-41 (cf. *Strom.* VI, 6, 44, 3 ; 11, 94, 2-4 ; voir aussi *Strom.* VI, 15, 119, sur les quatre « greffes »).

L'or est symbole de royauté (voir *Péd.* II, 8, 61, 2 ; 63, 4) et indique « le Logos incorruptible » (c'est l'offrande des Mages : *Péd.* II, 8, 63, 5 ; cf. *Péd.* II, 3, 39, 4) dans le cas du Christ. Chez les chrétiens, ici, il témoigne de la présence de l'Esprit Saint (cf. *supra*, 88, 2 ; *Strom.* VI, 11, 94, 4 : le don de l'Esprit se fait « par l'intermédiaire de la puissance du Logos » ; *Strom.* II, 20, 122, 1). Si le Christ est l'« Oint » par excellence (préfiguré par les rois chez les Juifs : *Péd.* II, 8, 63, 4), les chrétiens ont reçu l'onction du sang eucharistique, le sang de l'Esprit du Seigneur, qui est la force du Logos ; il conduit à l'incorruptibilité ; par l'Eucharistie, « la volonté du Père fait se mêler mystérieusement l'Esprit et le Logos », en « ce mélange divin qu'est l'homme » (voir *Péd.* II, 2, 19, 3 - 20, 1, l'un des textes les plus importants sur la réflexion de Clément concernant le sens et l'effet du sacrement, comme l'a montré A. H. C. VAN ELJK, « The Gospel of Philip and Clement of Alexandria », dans *Vig. Christ.* 25, 1971, p. 111-113). Tous les textes signalés ici constituent un réseau très fort et cohérent. Il resterait à en développer la signification.

La construction de la phrase ne s'oppose pas au maintien de la leçon οἷς de L et d'Eusèbe.

98, 5-8. JAMBLIQUE cite *Théétète* 173 c - 177 b comme un exemple qui peut convenir à la philosophie « conformément aux instructions de Pythagore » (*Protreptique* 14, p. 72, 12 - 77, 25 Pistelli). EUSÈBE reproduit tout le passage, d'après le texte même de Platon, en *P.E.* XII, 29, 2-21, pour comparer la vie parfaite à celle qui est évoquée par *Lam.* 3, 27-28. THÉODORET retient, d'après Eusèbe, *Théét.* 173 c - 174 a, pour montrer, dans un exposé sur l'assimilation à Dieu, que Platon « enseigne la perfection de la vertu » (*Thérapeutique* XII, 24-25). Dans le détail, la citation de Clément diffère considérablement, surtout par des omissions, du texte de Platon. Cette version abrégée résulte d'une transcription personnelle de Clément ou provient d'une de ses sources sur le plagiat des Grecs (issue d'un florilège platonicien, la citation serait plus littérale).

99, 1. Cf. *Strom.* VII, 8, 50, 5 : le croyant ne jurera pas

(cf. *infra*, 99, 2), marquant seulement son assentiment par « oui », son refus par « non ». Le précepte devient en *Strom.* VII, 11, 67, 5 s. l'invitation à « être vrai » dans toute sa vie, par l'adhésion à la justice, à la tempérance pour elles-mêmes (réflexion morale liée à la doctrine de l'auto-suffisance de la vertu : cf. *supra*, 96, 5 et 97, 6).

99, 2. En *Péd.* III, 11, 78, 4 - 79, 1, Clément paraphrase *Lois* XI, 917 b-c, en rapprochant le texte de PLATON de *Ex.* 20, 7 et de l'épisode des marchands chassés du temple, pour définir la manière agréable à Dieu de mener les affaires de ce monde.

99, 3. Clément recopie ici presque littéralement, mais en citant le texte scripturaire après le commentaire, un passage d'ARISTOBULE (voir *supra*, 97, 7) qui est connu par EUSÈBE (*P.E.* XIII, 12, 3-4). L'expression τὸ σύνολον est de Clément : elle marque une première étape dans l'exposé sur le plagiat des Grecs, celle qui évoque le Dieu créateur du monde, et renvoie à 89, 3. L'emprunt à Aristobule est plus directement lié au contexte immédiat par le thème biblique de l'efficacité de la parole de Dieu d'une part (cf. BERNARD, *Die apologetische Methode*, p. 126-127) et sans doute par le souvenir de *Matth.* 5, 36, sur l'interdiction du serment, que Clément commente ainsi en *Péd.* III, 3, 16, 4 : « Personne d'autre (que Dieu), dit le Seigneur, ne peut rendre un cheveu blanc ou noir. »

L'inspiration de Pythagore est assimilée par Aristobule à l'intervention démonique dont jouissait Socrate (et par extension Platon), selon un schéma qui, mêlant le merveilleux à la transposition dans le domaine de la physique des révélations ainsi obtenues par les sages, témoigne de l'élaboration hellénistique des légendes de Pythagore et de Socrate (sur « le démon de Socrate », et la « voix du Dieu » dans cette tradition, voir la notice de J. SOUILHÉ sur le *Théagès*, dialogue pseudo-platonicien, p. 130-137 ; cf. *supra*, 91, 5). En outre, une lecture tendancieuse, apologétique, des *Mémoires* de Xénophon (IV, 3, 12-14) pouvait donner à croire que la découverte de l'ordre du monde était liée pour Socrate aux paroles de la « voix du Dieu » (et, comme le signale Stählin, l'expression d'Aristobule évoque les mots de Xénophon sur le dieu « qui ordonne et maintient l'univers » : *Mém.* IV, 3, 13).

La réunion, dans ce contexte, de Pythagore, Socrate, et

Platon n'est que le reflet scolaire et déformé de l'influence du pythagorisme sur la démonologie de l'Ancienne Académie (voir M. DETIENNE, « Xénocrate et la démonologie pythagoricienne », *REA* 60, 1958, p. 271-279).

* * *

99, 4. C'est la reprise de la remarque faite *supra*, 94, 3. La généralisation assimile la philosophie au platonisme teinté de néo-pythagorisme.

99, 5. La citation d'Homère ouvre une série d'analogies entre l'Écriture et les poètes grecs à propos des éléments. Le dossier doit être en grande partie d'origine juive, et Clément l'a peut-être trouvé chez Aristobule.

L'insulte de Ménélas aux « Achéennes » qui n'osent pas relever le défi d'Hector avait déjà été détournée de façon analogue par XÉNOPHANE, dont les *Scholies* de l'*Iliade* (7, 99) citent deux vers : « Car nous sommes tous nés de la terre et de l'eau ; tout vient de la terre et tout finit à la terre » (voir l'édition de H. Erbse, *Scholion Graeca in Homeri Iliadem*, II, Berlin 1971, p. 245, qui donne les références utiles).

99, 6. Clément ne cite pas littéralement *Isaïe*. L'expression est librement construite sur *Is.* 41, 25 et 10, 6.

100, 1-2. Les deux fragments de Callimaque sont cités surtout à cause des mots « et si tu n'es pas né d'une autre boue ». Aristobule utilisait Callimaque (voir *infra*, 107, 4).

La leçon αὐτῶ de L et celle d'Eusèbe, οὕτως, incitent à retenir la conjecture de Pfeiffer, αὐτως (SCHWYZER, dans *Gnomon*, 37, 1965, p. 488). Au vers suivant l'accord entre L et Eusèbe amène à conserver Προμηθεώς (SCHWYZER, *ibid.*).

100, 3. νόον a été substitué au terme d'HÉSIODE (*Travaux* 62) σθένος (« force »). Clément cite manifestement les vers d'après une source qui les avait déjà adaptés à la comparaison proposée avec *Gen.* 2, 7 (le « souffle » étant assimilé à l'« intelligence »). Aristobule avait aussi recours à Hésiode (voir *infra*, 107, 2).

100, 4. Cf. *supra*, 89, 3. Cette doctrine stoïcienne est bien attestée (voir par exemple ZÉNON, *SVF* I, 120.146, CLÉANTHE, *SVF* I, fr. 504.513.537 [v. 9 s.]). Clément commente *Deut.* 4,

24 en comparant la puissance productive du feu à celle du créateur (*Ecl. Proph.* 26, 1-3). Il commente en *Strom.* VI, 3, 32, 3 - 33, 1 l'exégèse qu'Aristobule donnait de *Ex.* 19, 18 et 20, 18, en la liant à celle de *Ex.* 3, 2.

La « lumière » est souvent dans l'A.T. la figure métonymique de Dieu, en particulier dans les *Psaumes* (ainsi *Ps.* 35, 10). Une œuvre apologétique juive pouvait comporter de telles allusions, et les rapprocher de la conception stoïcienne. Mais Clément christianise ici sa source en l'adaptant à sa propre théologie du Logos à travers des réminiscences de *Jn* 1, 4, 9 ; 8, 12 ; 9, 5 ; 12, 35-36 et 46. Ainsi transforme-t-il les conceptions d'Aristobule et de Philon en *Strom.* VI, 16, 138, 2.

ORIGÈNE réunit *Deut.* 4, 24 et *I Jn* 1, 5 (*In Joh.* XIII, 124, p. 244, 25-27 Preuschen) et interprète ensuite allégoriquement les appellations « feu » et « lumière », pour éviter de faire de Dieu un corps.

100, 5. L'assimilation de Téthys à la terre repose sur la dérivation liant Τηθύς à τήθη (« nourrice »), comme l'indiquent les *Scholies* de *Illiade* (15, 201) et PLUTARQUE (*Is. et Os.* 34), parmi d'autres témoignages anciens (voir l'article « Tethys » de SCHERLING dans *PW* V A, 1, 1934, c. 1068, 46 s.).

100, 6. La doxographie antique range Épicharme parmi les pythagoriciens (DIOGÈNE LAERCE VIII, 78 ; PLUTARQUE, *Numa* 8 ; JAMBLIQUE, *V.P.* 266, non sans réserve). En fait l'influence de Xénophane et d'Héraclite paraît beaucoup plus forte que celle du pythagorisme (voir SCHMID-STÄHLIN, I, 1, p. 644, A 6).

Ce fragment d'Épicharme, et celui de Pindare (*infra*, 101, 1), ont été repris par THÉODORE (*Thérapeutique* VI, 22 et 25), qui a inséré entre les deux les vers attribués à Diphile (*infra*, 121, 1).

Le passage complète le thème abordé *supra*, 96, 4.

τὸ δυνατὸν : cf. *Rom.* 9, 22 (TENGBLAD, p. 12, n. 1, rapproche aussi, pour le tour, *Rom.* 8, 3 et de nombreux passages de Clément qui témoignent d'un goût prononcé pour l'adjectif substantivé).

101, 1. ὁ μελοποιός : sans plus de précision, Pindare est ainsi désigné en *Strom.* IV, 26, 167, 3 (après une citation d'Épicharme). De même Bacchylide est ὁ λυρικός (*infra*, 136, 5).

Clément paraît appliquer ces vers non pas à l'alternance merveilleuse du jour et de la nuit, mais à l'éclipse de soleil ; PINDARE lui-même a évoqué ce phénomène dans le *Péan* IX (éclipse du 30 avril 463 : voir TH. LENSCHAU, « Pindaros », *PW* XX, 2, 1950, c. 1666 ; PLUTARQUE cite quelques mots du poème, *De facie* 19, 931 E-F et PHILON y fait allusion dans le *De providentia*, cité par EUSÈBE, *P.E.* VIII, 14, 50).

L'utilisation du fragment renvoie sans doute à *Ex.* 10, 21-23 et 14, 19-20.

101, 2-3. Comme en *Protr.* 7, 73, 2, Clément dépend ici d'Aristobule, qui commentait ainsi les neuf premiers vers des *Phénomènes* d'Aratos : « Je crois clairement démontré que la puissance de Dieu s'étend partout (cf. *Protr.*, *ibid.*). Et, comme il convient, nous avons supprimé en produisant les textes les noms 'Dia' et 'Zena' dans les poèmes ; car leur signification renvoie à Dieu... » (EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 6-7 ; voir WALTER, p. 107). Clément s'est reporté cependant au texte d'Aratos, qu'il cite plus longuement, en conservant le nom de Zeus, et il a introduit un commentaire personnel, faisant allusion à la *Genèse*, pour préciser le sens de « nous sommes de sa race », au 5^e vers.

Au vers 11, la leçon primitive de L, ἐστῆσαν (« il s'est couronné d'étoiles », le sujet étant alors « le ciel »), vient de l'influence d'*Illiade* 18, 485, cité *infra*, 101, 4.

Parmi les auteurs chrétiens, THÉOPHILE D'ANTIOCHE avait mis Aratos au nombre des poètes affirmant la providence, sur la foi des vers 1-9 des *Phénomènes* (*Autol.* II, 8). Reprenant le discours de Paul sur l'Aréopage, citant le début du vers 5 (*Actes* 17, 28), Clément y voit l'approbation de « ce que les Grecs ont dit de bon » (*Strom.* I, 19, 91, 4-5). Il applique à l'action du Christ les vers 6-7 en *Protr.* 11, 114, 4.

101, 4. La remarque sur Zeus transpose une expression d'Aristobule (voir *supra*, sur 101, 2-3). L'emploi de ἀναφέρσι, pour indiquer un sens plus élevé, rappelle le tour usité *supra*, 32, 2.

Ces vers d'Homère se retrouvent chez le Ps.-JUSTIN, dans la *Cohortatio ad Graecos* 28 (27 B-C). L'interprétation allégorique qui y découvre l'influence de la Bible (voir GLOCKMANN, p. 31) a certainement été reçue des Juifs par les chrétiens.

La mention des « œuvres en prose » annonce la citation de Démocrite.

102, 1. La métaphore $\delta\pi' \alpha\lambda\gamma\acute{\alpha}\varsigma$, qu'on trouve chez Euripide, Aristophane, Platon (*Phèdre* 268 a) et qui repose sur une expression homérique, indique que l'allégorie est inutile pour lire la doctrine biblique dans la citation de Démocrite. Elle relève peut-être aussi de la tradition tardive opposant Démocrite à Héraclite « l'obscur » (cf. CICÉRON, *De div.* 2, 133).

Clément a déjà exploité ce fragment en *Protr.* 6, 68, 5. Il doit appartenir à une explication de l'origine de la religion, distincte de la théorie psychologique et matérialiste de la croyance en l'existence des dieux évoquée *supra*, 87, 3. Il prend la forme d'une prière (E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 164 ; voir G. VLASTOS, dans R. E. ALLEN, D. J. FURLEY, *Studies in Presocratic Philosophy*, II : *The Eleatics and Pluralists*, Londres 1975, p. 400, n. 24 ; W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, trad. franç., Paris 1966, p. 196-197).

102, 2. $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\nu$ s'oppose à $\delta\pi' \alpha\lambda\gamma\acute{\alpha}\varsigma$: la poésie de Pindare recèle, comme la Bible, un sens plus profond, qui relève de la gnose, alors que la toute-puissance de Dieu est l'objet de la simple foi. Le terme convient aussi au langage d'un poète que Clément tient, comme Épicharme, pour pythagoricien (en fait, il y a tout au plus quelques analogies, dans l'attitude morale, entre Pindare et le pythagorisme : SCHMID-STÄHLIN, I, 1, p. 582, 6 ; p. 583 ; voir cependant DELATTE, *Études*, p. 275, qui rapproche l' $\acute{\epsilon}\lambda\chi\omicron\upsilon\sigma\mu\alpha$ pythagoricien sur les « îles des bienheureux » du fragment 133 Christ de PINDARE ; on a souvent rapporté, mais sans arguments décisifs, à des « croyances orphico-pythagoriciennes », certains passages de PINDARE : *Ol.* II, v. 63-82 ; fr. 129-131 Schröder ; voir É. DES PLACES, *La religion grecque*, Paris 1969, p. 197-199 ; *contra*, J. BOLLACK, « L'or des Rois, le mythe de la II^e Olympique de Pindare », *RPh* 37, 1963, p. 234-254). Plusieurs des passages où Clément cite Pindare correspondent à cette image du poète : le fragment 137 a « sur les mystères d'Éleusis » est associé à une parole de Philolaos sur le corps tombeau de l'âme en *Strom.* III, 3, 17, 1 ; le fragment 180 apparaît après une sentence pythagoricienne en *Strom.* I, 10, 49, 2 ; deux vers, modelés sur *Ném.* VIII, 40, précèdent un « vers doré » en *Péd.* I, 10, 94, 1 ; le fragment 292 (*supra*, 98, 8) tient une place importante dans l'évocation de la vie

du philosophe présentée par le *Théétète* (174 a), description que JAMBLIQUE rapproche du pythagorisme (*Protr.* 14) ; le fragment douteux 132 concerne le sort des âmes (*Strom.* IV, 26, 167, 3) ; les anthologies où Clément a puisé devaient être influencées par le néo-pythagorisme.

Les deux premiers vers de *Ném.* VI, qui ne sont pas cités littéralement ici, avaient pu être mis en rapport avec la légende de Pythagore. Quant à l'assimilation de la « mère » à la « matière », elle repose sur la « nourrice » ($\tau\upsilon\theta\eta\gamma\eta$) du *Timée* 52 d 4, appelée « dyade indéterminée » et « mère » par les pythagoriciens (voir *R.H.T.* IV, p. 44 et 49, citant NICOMAUQUE DE GÉRASA, *Theolog. Arithm.*, p. 4, 17 s. de Falco) ; la doctrine de la dérivation de la dyade-matière à partir de la monade est fort complexe et étrangère à la doctrine de Clément, mais les conceptions pythagoriciennes sont certainement sous-jacentes à son interprétation. Il n'a pas non plus de peine à reconnaître dans cette « mère » la « terre » de *Gen.* 1, 2 (cf. *supra*, 90, 1).

Le passage qui complète le texte présent, en soulignant, contre les gnostiques, que l'homme n'est pas de la même substance que Dieu, est *Strom.* II, 16, 74, 1.

Le fragment 57 de Pindare est connu par DION CHRYSOSTOME (XII, 81) : l'invocation du dieu de Dodone s'adresse au premier et parfait « artisan » ($\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\varsigma$), qui a fourni à son art « la matière entière de l'univers ». On peut voir comment Clément, en *Protr.* 10, 98, 3, où il fait allusion au même vers de Pindare, adapte à la critique du paganisme une argumentation analogue à celle de Dion, en rejetant l'Olympien du côté des artistes grecs, par opposition au vrai créateur.

L'interprétation des deux formules pindariques s'achève sur la doctrine de l'assimilation à Dieu. Le terme $\pi\rho\omicron\kappa\omicron\pi\alpha\iota$ est important chez Clément dans ce contexte (voir F. M. SAGNARD, *E.T.* 4, 1, p. 59, n. 4, cf. surtout *E.T.* 19, 3 et *Strom.* VII, 7, 45, 3).

102, 3-4. $\acute{\epsilon}\nu\tau\iota\kappa\rho\upsilon\varsigma$ marque le retour au contenu de la simple foi. Aristobule déjà disait que Platon avait lu les Écritures (cité en *Strom.* I, 22, 150, 1). L'affirmation est fréquente chez Clément (voir MÉHAT, *Étude*, p. 358, n. 73).

La *Lettre* VI est généralement considérée comme un faux (les arguments contre l'authenticité sont réunis par G. J. D. AALDERS, « Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles », dans *Pseudepigrapha I*

(*Entretiens sur l'Antiquité classique*, XVIII) Vandœuvres-Genève 1972, p. 170-171). E. DÖNT (*Platons Spätphilosophie und die Akademie*, Vienne 1967, p. 29), qui étudie la doctrine des *Lettres* dans le prolongement des derniers écrits de Platon et de sa leçon « Sur le Bien », explique l'invocation des deux dieux par la combinaison de *Rép.* 508 b c, *Timée* 28 c, *Lois* 631 d : il s'agit du Bien créateur et du *voûs* démiurge (cf. *Philèbe* 30 d 10 - e 1).

ORIGÈNE (*C. Cels.* VI, 8) reproche à Celse de passer sous silence « la parole sur le Fils de Dieu, dite par Platon dans la Lettre à Hermias et Coriscos ». EUSÈBE cite plus longuement le passage, « à propos de la deuxième cause », avec *Épinomis* 986 c (*P.E.* XI, 16, 2). CYRILLE D'ALEXANDRIE (*C. Jul.* VIII, PG 76, 916-917) l'utilise aussi, après avoir cité un texte de Porphyre sur les trois « hypostases » de la procession divine (cf. PLOTIN V, 1, 8). THÉODORE en fait commentaire en *Thérapeutique* II, 71.

Il faut corriger la leçon *παίδελα* de L en *παίδεζ* (voir P. CANIVET, dans *SC* 57, p. 158, n. 1).

102, 5. *Timée* 41 a, comme *Lettre* VI, 323 d et *Lettre* II, 312 e, est un texte important pour la théologie des néoplatoniciens. *Timée* 41 a, invoqué déjà par ATHÉNAGORE (*Leg.* 6), est un lieu commun de l'apologétique chrétienne (voir GEFFCKEN, *Zwei Griechische Apologeten*, p. 175).

103, 1. La *Lettre* II non plus n'est pas authentique (voir G. J. D. AALDERS, *art. c.*, p. 167-168). Clément exploite le même dossier en *Protr.* 6, 68, 5 (le début de 312 e y succède au fragment 30 de Démocrite : cf. *supra*, 102, 1). Il se souvient de ce passage de la *Lettre* II en *Strom.* VII, 2, 9, 3, pour l'appliquer à la hiérarchie des êtres, qui dépend du premier principe.

H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK (à la suite de J. M. RIST, « Neopythagoreanism and Plato's Second Letter », *Phronesis* 10, 1965, 78-81) ont montré que la *Lettre* II est un faux pythagoricien datant probablement du début de l'époque impériale et ont tracé l'histoire de la formule théologique de 312 e dans le platonisme jusqu'à Proclus (introduction au livre II de la *Théologie platonicienne* de Proclus, Paris 1974, p. xx-lxx). H. DÖRRIE, dans *Rev. intern. de Philos.* 24, 1970, p. 223, a insisté sur le caractère archaïque de la théologie trinitaire sensible dans l'interprétation de Clément (cf. BERNARD, *Die apologetische Methode*, p. 20-21, qui sou-

ligne la manière dont Clément met au service de sa recherche le platonisme, de même qu'il exploite, à l'adresse des Grecs, l'aventure d'Ulysse et les Sirènes comme une image très suggestive à propos du Logos, de l'Esprit et de Dieu, en *Protr.* 12, 118, 4).

EUSÈBE cite plus longuement ce texte en *P.E.* XI, 20, 2 : d'après les exégètes de Platon il s'agit du premier Dieu, de la deuxième cause et de l'âme du monde ; pour les « oracles divins », c'est la Trinité. CYRILLE D'ALEXANDRIE (*C. Jul.* I, PG 76, 553) utilise l'interprétation donnée par PORPHYRE de la *Lettre* II 312 e (cf. EUSÈBE, *ibid.*). THÉODORE en fait aussi un document trinitaire, après avoir cité *Épinomis* 986 c, en *Thérapeutique* II, 78.

ORIGÈNE en revanche, parce que Celse tirait parti du passage platonicien, réplique que l'Écriture a des expressions plus nobles que celle de Platon (*C. Cels.* VI, 18).

C'est le seul passage où Clément nomme la « Trinité » (*τριάδα*). Il utilise peut-être ici l'ouvrage d'un apologiste chrétien, où il aurait trouvé certains des textes platoniciens invoqués, *Timée* 41 a (cf. *supra*, sur 102, 5) et *Lettre* II, 312 e (voir MÉHAT, *Kephalaia*, p. 214) : cf. JUSTIN, *I Apol.* 60, 6-7 (voir DANIELOU, *Message évangélique*, p. 106-107).

ἐπάντων καλῶν : il est inutile d'introduire l'article entre les deux mots (voir Schwyzer, dans *Gnomon* 37, 1965, p. 488 et FRÜCHTEL, « *Nachträge* », p. 536 ; cf. *Protr.* 6, 68, 5).

* *

103, 2. Ici commence un développement, qui s'achève en 106, 4, rapprochant les conceptions, mythiques ou philosophiques, des Grecs, de celles des chrétiens, sur la régénération.

La question de savoir si Er était Zoroastre était largement débattue dans l'Antiquité (voir PROCLUS, *In rem p.* II, p. 109 Kroll). Une part de la tradition sur la sagesse iranienne constituée à partir du IV^e siècle s'est organisée autour du nom de Platon (voir A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, Cambridge 1975, p. 142-143 ; cf. A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, t. II, p. 516-526). L'épicurien Colotès, comme l'indique PROCLUS (*ibid.*), citait le mythe d'Er comme étant de Zoroastre, pour dire que Platon n'avait rien inventé (I^{re} moitié du II^e siècle avant J.-C.).

103, 3. Le nom de Zoroastre, comme celui d'Hermès

Trismégiste, était devenu peu à peu le centre d'attraction pour toutes sortes de spéculations concernant l'astrologie, la vie dans l'au-delà, et les mystères de la nature. De nombreux faussaires composèrent des ouvrages attribués à Zoroastre, en s'inspirant du mythe d'Er de la *République* (voir A. MOMIGLIANO, *o.c.*, p. 144-147). Ils jouaient un rôle dans les discussions entre les écoles : PLUTARQUE (*Adv. Colotem* 14, 1115 A) mentionne un Zoroastre du disciple d'Aristote, Héraclide du Pont; l'ouvrage était une *Κατάβασις εἰς Αἴδου* comme celui que cite Clément, mais le péripatéticien y combattait les doctrines physiques de Platon (voir F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, t. VII, Bâle 1953, p. 26; sur le genre de l'écrit, voir *Strom.* I, 21, 131, 3.5).

Proclus connaît une autre édition du traité signalé par Clément, augmenté d'un *Περὶ φύσεως* en quatre livres (*In rem p.*; voir trad. FESTUGIÈRE, t. III, p. 54, n. 1).

συνέγραψεν : le témoignage concordant de L et des manuscrits d'Eusèbe incite à conserver cette leçon (ainsi H. R. SCHWYZER, dans *Gnomon* 37, 1965, 488). Et le texte de Clément devait comporter *δοξα*, que donnent Eusèbe et Proclus.

103, 4. Le retour à la vie (*ἀναβιῶναι*) est assimilé par Clément à la résurrection. Cette équation est présente en *II Mac.* 7, 9 (indiquée par SCHMÖLE, p. 94). La formule tirée de *Rép.* 614 b 6-7 introduit la symbolique du feu, qui joue un rôle capital dans la représentation de la résurrection chez Clément : comme l'a montré K. SCHMÖLE (*ibid.*), il faut rapprocher ce passage de *Péd.* I, 6, 46, 3, où, à propos du Christ et du pain eucharistique (selon un jeu « étymologique » entre *πῦρ*, froment, et le génitif de *πῦρ*, feu), une incursion est faite dans la doctrine que Clément réserve au *Περὶ ἀναστάσεως* (*Péd.* I, 6, 47, 1). La « chair » du Christ et le froment commencent par mourir (cf. *Jn* 12, 24); mais tous deux ressuscitent : le froment grâce à la croissance assurée par le feu vivifiant, et aussi, sous forme de pain, par le moyen de la cuisson; la « chair », qui sera reconstituée par le moyen du feu pneumatique, analogue du « feu artiste » (cf. *supra*, 100, 4). Cette résurrection par le feu s'étend aux croyants.

La seconde interprétation, complémentaire, renvoie au thème bien connu de la remontée de l'âme (voir *R.H.T.* III, p. 119; 124-140). Ce symbolisme du voyage céleste de l'âme

a chez Clément des traits voisins des conceptions gnostiques (voir LILLA, p. 181-186). Le nombre des douze signes du zodiaque permet de mettre en rapport le détail du texte platonicien (*δοδεκαταίον*) avec l'ascension à travers les sphères planétaires, chaque étape du voyage pouvant être caractérisée par la position de la planète correspondante sur le zodiaque.

Clément adapte ici une explication des platoniciens de son temps, comme en témoigne un texte de PROCLUS, qui refuse, lui, « les conjectures vaines, réfutées par Porphyre, des exégètes qui ont introduit ici, par le canal de la dodécade, un vaste déluge de sottises, les uns rapportant ce nombre au zodiaque, d'autres aux mois de l'année, d'autres aux douze dieux, et qui se figurent par une telle interprétation accorder ce nombre avec les âmes qui vont vers la *genesis*... » (*In rem p.*, p. 120, 15 s. Kröll, trad. Festugière). De tels exégètes établissaient donc une relation étroite entre *Rép.* 614 b et 621 b, selon la lettre même du récit de PLATON. Ceci éclaire le troisième élément de l'explication, que Clément abandonne à Platon « lui-même » (*αὐτός*; cf. SCHMÖLE, p. 92). Il inverse le sens du voyage et l'applique à l'ascension de l'âme. L'allusion au zodiaque d'autre part ne livre sans doute pas le dernier mot de son allégorie. Il faudrait l'imaginer à partir d'une christianisation analogue à celle de la représentation gnostique qu'il mentionne en *E.T.* 25, 2, où les apôtres remplacent dans la « régénération » (*ἀναγέννησις*) les douze signes du zodiaque (cf. *supra*, 38, 4-5).

103, 5. Cette interprétation du nombre douze convient à sa perspective et Clément la fait sienne. Elle appartient à l'orphisme tardif, qui semble voir dans les douze travaux d'Héraclès un symbole du voyage de l'âme, si du moins l'on donne une valeur figurée à l'hymne à l'Héraclès solaire (G. QUANDT, *Orphic Hymni*, Berlin 1955, 12, v. 12), qui mène ses douze travaux du levant au couchant, ainsi qu'à l'exégèse du vers orphique fournie par PORPHYRE dans un fragment du *De cultu simulacrorum* cité par EUSÈBE (*P.E.* III, 11, 25 [les douze travaux symbolisent la division céleste des signes du zodiaque; voir O. GRUPPE, « Herakles », *PW*, Suppl. III, 1918, c. 1104, 30 s.] : « En tant que le soleil préserve des maux terrestres, on l'a appelé Héraclès, parce que [sa trajectoire] s'infléchit en s'opposant à l'air du levant au couchant. Et l'on a rapporté sous forme mythique qu'il a supporté douze épreuves, évoquant ainsi le symbole de la

division du ciel selon les signes du zodiaque ; on l'a pourvu d'une massue et d'une peau de lion, l'une pour indiquer l'irrégularité [de la course], l'autre pour signifier la force correspondant à chaque signe »).

Une allégorie analogue est figurée par l'un des principaux bas-reliefs du monument funéraire d'Igel, non loin de Trèves, qui date de la première moitié du III^e siècle, et qui montre, au milieu d'un cercle où sont représentés les signes du zodiaque, l'apothéose d'Hercule monté sur un quadrigé (voir H. DRAGENDORFF - E. KRÜGER, *Das Grabmal von Igel*, Trèves 1924, pl. 42, p. 70 ; le caractère mithriaque de cette scène a été relevé par F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, Bruxelles 1899, p. 111 ; cf. du même, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 174 et pl. XIV, 1 ; le rapprochement entre ce bas-relief et le texte de Clément est dû à K. REINHARDT, « Heraklits Lehre vom Feuer », *Hermes* 77, 1942, p. 8).

Il n'est pas impossible que Clément ait trouvé cette allusion dans sa documentation concernant les gnostiques de la secte de Prodicos. Il indique en effet en *Strom.* I, 15, 69, 6 que ses adeptes se vantent de posséder des livres secrets « du Mage perse Zoroastre » (cf. *supra*, 103, 3). Ils tirent aussi parti de l'interprétation allégorique de la mythologie grecque (voir *Strom.* III, 4, 27, 1 ; on sait par ailleurs le rôle important que jouait la figure d'Héraclès dans le système — différent — du gnostique Justin : voir *Elenchos*, VI 25-26, et M. SIMON, *Hercule et le christianisme*. Paris 1955, p. 88-94).

Mais il est plus vraisemblable qu'il dépende de Numénios, dont les conceptions sur ce point sont connues par PORPHYRE (*De antro Nymph.* 21 et 28-29), par PROCLUS (*In rem p.* II, 128, 26 - 130, 14 Kroll) et par MACROBE (*In somn. Scip.* I, 12, 1-5, t. II p. 47, 30 - 48, 32 Willis).

Plus tard, le personnage d'Héraclès semble avoir trouvé place dans l'art funéraire chrétien, comme vainqueur de la mort (voir W. N. SCHUMACHER, « *Reparatio vitae* », *Römische Quartalschrift* 66, 1971, p. 125-153, signalé par SCHMÖLE, p. 92 ; il s'agit des fresques de la célèbre catacombe de la Via Latina, datant du milieu du IV^e siècle, qui mêlent thèmes bibliques et chrétiens et scènes païennes et mythologiques ; W. N. Schumacher conclut qu'on est bien en présence de tombes chrétiennes ; elles témoignent de la façon dont la culture ancienne pouvait être utilisée pour symboliser allégoriquement l'attente de la mort et de la Résurrection ;

voir cependant L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, *Die neue Katakomben an der Via Latina in Rom*, *JbAC*, Suppl. 4, 1976, p. 11).

Quant à l'accomplissement des douze travaux, il figure ici le progrès ascendant qui, au terme, libère l'âme de la domination des astres, et par là des contraintes et des déficiences du monde présent de la génération (cf. *E.T.* 69-75).

103, 6. Le thème qui organise les citations est celui de l'ἀνάληψις, de la « rénovation », à travers le retour de l'univers à l'élément matériel le plus pur, celui du feu, retour qui devient la métaphore de la Résurrection. Un sens différent du même mot, « assomption », contribue à produire cette interprétation (« assomption » d'Élie, *Strom.* I, 21, 115, 5 ; de Moïse, *Strom.* I, 23, 153, 1 ; VI, 15, 132, 2-3 ; *Adumbr. Iud.* 9, *Fragments*, t. III, p. 207, 24 Stählin ; du Sauveur). Un texte du *Strom.* VII (3, 14, 1), sur l'homme qui « a été élevé » (ἀναληφθέντος) jusqu'à la sanctification, montre bien comment se fait le passage d'un sens à l'autre.

Clément associe les témoignages d'Empédocle, d'Héraclite et des stoïciens, en les transformant dans une perspective eschatologique. En outre il les unit à une exégèse tendancieuse de passages platoniciens pour les amener à figurer la résurrection individuelle.

Le feu joue chez Empédocle un rôle primordial, et il est nommé Zeus (voir BOLLACK, I, p. 82 s., et III, 1, p. 172). Mais c'est l'orientation stoïcienne de tout le développement qui exclut le feu de l'égalité avec les autres éléments dans l'alternance de division et de réunion qui constitue éternellement le monde selon EMPÉDOCLE (voir par exemple B 17, v. 7-12 ; A 33 ; *Scholie* B de l'*Illiade* 20, 67 = Bollack 158).

104, 1-5. La manière de présenter la doctrine d'Héraclite est d'inspiration nettement stoïcienne (cf. *infra*, 105, 1). Et l'on comprend que tout le passage (104, 1 - 105, 1) figure dans le recueil de H. von Arnim, d'autant qu'il illustre l'influence décisive sur les stoïciens d'une certaine lecture d'Héraclite : celle-ci a été introduite par Théophraste (K. REINHARDT, « Heraklits Lehre vom Feuer », *Hermes* 77, 1942, p. 16), ou déjà par Aristote (KIRK, p. 321), et elle a expliqué la cosmologie d'Héraclite comme une cosmogonie, comportant des périodes successives (voir SCHMÖLE, p. 79-80).

Le vocabulaire est stoïcien (« manière d'être », « organisation », « individu qualifié », « raison », « genre de l'organisation », « embrasement »).

Clément découvre ainsi chez Héraclite la représentation de deux mondes, l'un éternel, l'autre corruptible, qui sont liés en unité par la substance du feu. Une telle conception du feu stoïco-héraclitéen lui permet d'échapper au dualisme et de concevoir la résurrection à la fois comme le principe et comme l'aboutissement de la purification par le feu (voir SCHMÖLE, p. 81). Ce développement est à rapprocher en effet de l'interprétation donnée *supra*, 9, 4 : ce n'est pas seulement le monde qui est restauré, mais l'individu qui ressuscite. Clément a pu trouver chez PHILON une exploitation analogue des thèmes héraclitéens revus par les stoïciens, mais à propos de la durée de l'univers, ou du progrès moral de l'individu (voir *Aet.* 9 ; *Cher.* 114 ; *Spec.* I, 199 ; 208). Il conclut, lui, de la *παλιγγενεσία* du monde à celle de l'homme, sous la forme de la résurrection. En cela il met peut-être à profit l'indécision entre la cosmologie et l'anthropologie chez Héraclite (il paraît aventureux cependant de chercher chez Clément l'amorce d'une interprétation authentique d'Héraclite, qui aurait pu professer une transformation *post mortem* par le feu : ainsi SCHMÖLE, p. 77 et 84 ; il ne faut pas non plus insister exclusivement sur les déformations infligées aux fragments 30 et 31 d'Héraclite, au risque d'ignorer la fécondité du modèle « héraclitéen » pour la doctrine de la résurrection chez Clément : ainsi P. VALENTIN, « Héraclite et Clément d'Alexandrie » dans *RecSR* 46, 1958, p. 39-41).

L'emploi de *δυνάμει* en 104, 4 transpose dans le domaine sémantique la distinction entre *δύναμις* et *οὐσία* ou *ἐνέργεια*, assez courante chez Clément (voir STÄHLIN, « Register », p. 354), le mot *δύναμις* pouvant désigner aussi le « sens » d'une expression.

105, 1. TATIEN, que connaît Clément, avait avant lui rapproché la « conflagration » stoïcienne de la « résurrection », mais pour critiquer l'idée du retour identique, au cours des cycles successifs, des mêmes individus et des mêmes actions (*Or. Graec.* 6 [Schwartz 6, 15 = *SVF* I, 109, p. 32]).

D'après CLÉANTHE, toutes les âmes « persistaient » (*ἐπιδιαμένειν*) jusqu'à la « conflagration », mais d'après CHRYSIPPE, seulement celles des sages (DIOGÈNE LAERCE VII, 157 = *SVF* I, 522, p. 118).

105, 2. De même que *supra*, 103, 4, le thème de la résur-

rection est lié au voyage céleste de l'âme. La mort, qui appartient par nature au monde corruptible, n'est pas destruction. Elle est passage à l'existence propre au monde du feu éternel, sous les aspects de la réalité pneumatique et céleste. De ce point de vue, elle n'est que l'une des phases d'un mouvement qui, par purifications successives, assimile la structure corps-âme à l'être essentiel, spirituel de l'individu, en un devenir où la corporéité finit par ne plus être que la forme de l'âme, un « corps pneumatique » (cf. *E.T.* 15, 1), et où l'homme est comme le « corps » du Seigneur (cf. *E.T.* 27, 6 ; voir SCHMÖLE, p. 39 ; 42). L'ascension de l'âme participe au même mouvement. La métaphore du voyage à travers les sphères célestes déploie les conséquences de l'image précédente, celle de la transformation par le feu, figurant la résurrection. Elle désigne le progrès dans la vie véritable.

Car la vie ici-bas est mort pour Clément, dans la mesure où l'âme y est prisonnière du corps matériel, source des passions. Cette conviction est illustrée par trois références, subtilement entrelacées, à Platon, Héraclite et l'Apôtre. La « voie descendante » (*ἡ κάτω ὁδός*) est en effet mort de l'âme (cf. fragment 36 d'HÉRACLITE, cité en *Strom.* VI, 2, 17, 2) et la vie ici-bas est à la fois « mort » et « sommeil » (d'après le fragment 21, interprété comme un jugement pessimiste sur l'existence dans le monde, que Clément cite en *Strom.* III, 3, 21, 1). L'allusion à Héraclite permet d'introduire ensuite les textes scripturaires sur l'éveil, symbole de la résurrection comme ascension.

Le thème du sommeil, dans ce contexte, est différent de celui qui consiste à réduire la vie des hommes à un rêve (par exemple PHILON, *Jos.* 126, signalé par Stählin). Il modèle le sens de la formule d'HÉRACLITE (fr. 21) sur des expressions platoniciennes comme celle du *Phédon* 95 c-d : « le fait même de venir dans un corps humain était pour elle (l'âme) le commencement de sa perte (*ἀπέθρονος*) et une sorte de maladie. » L'exposé sur la descente (*κάθοδος*) de l'âme appartient au platonisme scolaire au temps de Clément et plus tard (voir *R.H.T.* III, p. 16, p. 63-96 ; c'est le sujet d'un traité de PLOTIN (IV, 8) et de la seconde section des extraits du *Περὶ ψυχῆς* cités par Stobée, où JAMBLIQUE expose les opinions de ses devanciers : voir la traduction de A.-J. FESTUGIÈRE, *R.H.T.* III, p. 216-228).

Sommeil et mort d'autre part sont traditionnellement associés dans les traités « sur l'âme » (voir AÉTIUS, *Placita* V, 24-25 ; TERTULLIEN, *De anima* 42-53).

105, 3-4. La résurrection du « Sauveur » est modèle et principe de celle de l'homme. Aussi ce détour apparent s'intègre-t-il parfaitement dans la réflexion, tout en transformant le cadre traditionnel des exposés « sur l'âme ».

Avant Clément, Ps. 3, 6 fait partie des textes de l'A.T. appliqués au Christ (JUSTIN, *I Apol.* 38, 5), à sa résurrection (*Dial.* 97, 1 ; IRÉNÉE, *Haer.* IV, 33, 13), à sa mort et à sa résurrection (IRÉNÉE, *Dém.* 73), ou à la résurrection de l'homme (CLÉMENT DE ROME, *Cor.* 26, 2 ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* IV, 31, 2). Mais le sommeil est le signe de la mort du Christ, et non, comme ici, celui de « la descente du Seigneur dans la chair ». Clément adapte l'allégorie à son schéma platonicien. L'Incarnation n'en est pas moins salutaire : elle est le gage de la libération de l'âme, de son ascension hors des liens du « corps », ou de la « chair ».

106, 1. L'injonction de *Matth.* 24, 42 donne sa valeur véritable à l'effort pour séparer l'âme du corps, à la philosophie comme apprentissage de la mort (μελέτη θανάτου ; cf. *supra*, 67, 1-2). L'éveil consiste à « s'appliquer à vivre » (μελετᾶν ζῆν) ; c'est le désir de la vie authentique, séparée des besoins corporels ; c'est, comme Lazare sortant « de terre », « s'appliquer à la résurrection » (*Péd.* I, 2, 6, 3 : μελετήσας τὴν ἀνάστασιν ; cf. *Péd.* II, 4, 41, 4) ; c'est l'entrée dans une existence purement pneumatique (voir SCHMÖLE, p. 98).

L'exégèse de *Matth.* 24, 42 en *Strom.* IV, 22, 139, 4, appliquée au souci de tenir l'âme à l'abri de toute souillure, ouvre un développement qui prépare les remarques présentes de Clément sur la résurrection, à l'aide d'un symbolisme du sommeil et de la mort dérivé d'une autre formule d'HÉRACLITE (fragment 26, cité en *Strom.* IV, 22, 141, 2).

106, 2. La mention du « jour du Seigneur » rapporte la Résurrection à l'efficacité salutaire du Christ et l'allégorie découvre cette doctrine chez PLATON, en lisant *Matth.* 24, 42 à travers *Rép.* 616 b. Si cette traduction en termes grecs ne révèle pas quel sera le jour de la venue du Seigneur, elle en indique les résonances symboliques : c'est le jour de la résurrection du Christ, le huitième, lendemain de sabbat (cf. *E.T.* 63, 1 ; 80, 1-2), le signe de « la cour paternelle », de la « résidence du Seigneur » vers laquelle se hâte l'homme ressuscité, à travers la semaine sainte, pour y être à son tour « lumière stable et demeurant pour toujours » (voir *Strom.* VII, 10, 57, 5 ; cf. *Épître de Barnabé* 15, 8-9).

Rép. 616 b est le seul document pré-chrétien, en domaine grec, où le nombre huit ait pu avoir une valeur symbolique (voir R. STAATS, « Ogdoads als ein Symbol für die Auferstehung », *Vig. Christ.* 26, 1972, p. 37-38 ; cf. *supra*, 36, 3).

106, 3. Assimilée à la sphère des fixes, la « prairie » de la République n'a plus la même signification que chez Platon (voir A. MOTTE, *Prairies et jardins dans la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles 1973, p. 29, 387-395, 399). Elle est sanctifiée, au lieu d'être l'endroit de rassemblement et de dispersion de toutes les âmes désincarnées, le centre de leur périple cyclique. Elle est le lieu du « repos », symbolisé par sa stabilité, réservé aux « saints », aux ressuscités parfaitement purifiés. « Douceur » (ἡμερότης) et « sainteté » caractérisent la relation d'amour (ἀγάπη) entre Dieu et l'homme (voir *supra*, 31, 5 ; cf. *Strom.* VI, 6, 50, 3 ; VII, 3, 13, 4 - 14, 1). Ce séjour est l'« ogdoade », distincte du monde intelligible ou du « lieu de Dieu » (cf. *Strom.* IV, 24, 159, 2 et 155, 2 ; V, 6, 36, 3 ; 11, 73, 3), mais proche de lui. Pour y parvenir, il faut avoir dépassé, par le labeur, les sept sphères planétaires (cf. *supra*, 37, 2 ; 34, 8-9 : l'œuvre de la création symbolise maintenant l'effort de l'ascète ici-bas, ou la tension du ressuscité qui se purifie de plus en plus dans sa montée à travers les sept cieux) ; il faut avoir suivi le progrès des métamorphoses produites par l'instruction ; celle que dispensent les anges dure mille ans (voir *E.P.* 57, 2-5 ; cf. PLATON, *Phèdre* 249 a-b ; W. BOUSSET, « Die Himmelsreise der Seele », dans *ARW* 4, 1901, p. 149 et 259, a insisté sur l'influence du modèle platonicien sur cette représentation de Clément). Cette lente ascension purificatrice « vers le terme du repos » est évoquée aussi en *Strom.* IV, 17, 109, 2 (« le mystère gnostique de l'hebdomade et de l'ogdoade ») et en *Strom.* VI, 14, 108, 1-2 : « Ceux qui ont le cœur pur... ne s'arrêtent pas à l'hebdomade du repos, mais par le labeur vertueux de l'assimilation divine ils vont au-delà (ὀπερὸψαντες) jusqu'à l'héritage de la bienfaisance dans l'ogdoade, s'attachant d'une vision pure à la contemplation insatiable. » Ces textes paraissent distinguer deux « repos » : celui du septième jour, qui consacre le progrès de la purification, et celui du « jour du Seigneur » (cf. *supra*, 106, 2), celui qui inaugure l'assimilation parfaite à Dieu et qui achève dans la contemplation la participation à l'activité même de Dieu ; tel est « le terme du repos ». On reconnaît aussi la transposition du mouvement par lequel « les âmes

qu'on nomme immortelles, une fois qu'elles sont au sommet, s'avancent au-dehors (ἔξω πορευθεῖσαι) et se dressent sur le dos de la voûte céleste », pour contempler les réalités supérieures (Phèdre 247 b). La même traversée est suggérée ici (*infra*, 106, 4 ; cf. *Strom.* IV, 25, 155, 4).

Si la nature de la « prairie » de *Rép.* 616 b est profondément modifiée, sa fonction est préservée (voir A. MOTTE, o.c., p. 387-395) : elle figure une étape ; si elle est le « terme du repos » de l'hebdomade, elle est le début d'un mouvement qui entraîne dans l'univers de la perfection divine, où l'âme est animée non plus par son propre effort, mais par la « bienfaisance » même de Dieu (peut-être y a-t-il là le souvenir d'un autre mythe de PLATON : ce qu'il y a de meilleur dans l'âme, en contemplant les idées, tire de la « prairie » qui se trouve dans la « plaine de vérité » la pâture qui lui convient, d'après *Phèdre* 248 b-c ; cf. *supra*, 14, 2 ; *Strom.* I, 1, 4, 3).

Entre Platon et Clément cependant, l'image du voyage céleste de l'âme a subi des transformations nombreuses. Parmi celles dont la trace est sensible, il faut retenir avant tout celles qui apparaissent chez PHILON ; par exemple : la pensée « s'élance de la terre si haut qu'elle monte à travers les airs jusqu'à l'éther, et qu'elle a de la peine à s'arrêter aux alentours de l'extrême voûte du ciel des fixes. Car sa nature ardente et enflammée (τὸ... διάπυρον) ne lui permet pas de se reposer (ἡρεμεῖν) ; aussi franchissant de vastes espaces, elle se porte hors de la limite de cet univers sensible, vers le monde solidement constitué par les idées, selon une affinité naturelle » (*Mutat.* 179-180, trad. Arnaldez). Le thème est présent aussi dans les traités hermétiques (ainsi *C.H.* XI, 19).

Il faut mentionner de même la symbolique valentinienne de l'Ogdoade que Clément adapte en supprimant son dualisme anticosmique : la régénération accomplie par le Christ fait passer à la vie, à l'Ogdoade (*E.T.* 80, 1-2 ; voir SCHMÖLE, p. 99, et TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, p. 137-138).

106, 4. L'étape de la « sphère des fixes » est le principe d'une ascension nouvelle, de la sainteté jusqu'au saint des saints (cf. *Strom.* VII, 3, 13, 1). Tel est le « huitième mouvement », le « huitième jour », celui qui conduit à « la cour du Père » (cf. *Strom.* VII, 10, 57, 5).

Cette image paraît avoir été systématisée par ORIGÈNE, pour autant qu'on puisse en juger d'après le *De principiis*, II, 3, 6-7. Les noms des saints sont inscrits (cf. *Lc* 10, 20) sur le ciel suprême qui enveloppe toutes les sphères et qui a

pour « terre » la sphère des fixes, la « terre bonne » (cf. *Ex.* 3, 8), la « terre des vivants » (cf. *Jér.* 11, 19 ; etc.) ; ce « ciel » enferme la terre promise aux « doux » (cf. *Matth.* 5, 5), « le monde des saints, parfaitement purifiés » (voir p. 321, n. 26 Görgemanns). Un voyage ultime, et infini, de cette « terre » à ce « ciel », serait la béatitude des saints.

Ce qui occupe chez Clément la place de cette sphère extérieure, c'est « le lieu de Dieu » (*supra*, 73, 3), ou Dieu lui-même, qui enveloppe toutes choses (*supra*, 36, 3). Ce trait indique que Clément se soucie peu de réalisme topographique dans le cas du monde éternel et transcendant. Les symboles numériques et la traversée des sphères célestes valent par le sens qu'ils illustrent : ici le double repos et l'assimilation effective à Dieu, par l'intermédiaire du Fils, qui succède à la purification. Il lui arrive d'ailleurs de marquer clairement sa répugnance à l'égard de l'exactitude en ce domaine, ainsi en *Strom.* IV, 25, 159, 2. Et si, pour interpréter *Ex.* 16, 36, il mêle les métaphores du registre anthropologique à celles de la cosmologie, il n'est pas gêné de placer la sphère des fixes non plus à la huitième place, mais à la neuvième (*Strom.* II, 11, 50, 3 - 51, 1).

Il serait vain d'autre part de chercher à harmoniser la valeur des quatre éléments dans ce dernier passage et la signification que Clément leur donne ici en relation avec le mot de Platon, τετραπαιλους. En *Strom.* II, 11, 51, 1, ils figurent la première partie de l'univers, le monde sublunaire. Ici, ils représentent, par un retour au thème héraclitéen de la « voie ascendante », imposé par le contexte, la montée des ressuscités dont la substance, de mieux en mieux purifiée, devient ignée, pneumatique, lumineuse. Bizarrement, la fonction des éléments s'accorde plus sûrement dans ce développement avec la représentation de Philon qu'en *Strom.* II, 11, 51, 1, où Clément suit de près le *De congressu* (102-106). Altérées et disséminées, les références construisent des rapports nouveaux : ainsi l'intrusion d'un fragment d'Héraclite (*supra*, 104, 3) transforme la contemplation platonicienne en traversée de l'ogdoade jusqu'à l'empyrée, restituant ainsi l'héritage philonien, ailleurs modifié, pour le métamorphoser à nouveau sous l'effet d'une métaphore de la résurrection chrétienne (sur ce passage du *De Congressu*, voir M. ALEXANDRE, p. 177, n. 2 ; reflet lointain peut-être des conceptions du mazdéisme iranien, la notion de la transcendance de Dieu amène les platoniciens à transposer le séjour de Dieu au-delà des sphères célestes, hors des limites

du monde, dans la lumière infinie de l'empyrée : F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 186-187, se fondant sur APULÉE, *Plat.* I, 11, et PHILON, *Opif.* 71 ; cf. p. 368 et 400 : « l'empyrée » dans les *Oracles chaldaïques* et chez les néoplatoniciens ; p. 142-144 et 270 ; voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 181).

Dans le paganisme gréco-romain, l'Hadès étant transféré entre la terre et la lune, la purification se fait par le passage à travers les éléments (CICÉRON, *Tusc.* I, 18, 42 ; VIRGILE, *Énéide* VI, 740 s.). Cette conception est attestée dans les mystères (voir F. CUMONT, *o.c.*, p. 209-211). Plus rarement, les quatre éléments sont répartis entre les cercles planétaires, et le séjour des justes ne commence qu'au-dessus de la sphère des fixes (F. CUMONT, *o.c.*, p. 212, d'après MACROBE, *Somn. Scip.* (I, 11, 8 s.) ; PROCLUS, *In Tim.* II, p. 48, 15 D.).

Si Clément songe ici à de telles croyances, il paraît exclu qu'il les prenne à la lettre, compte tenu de sa répugnance à l'égard des mystères païens, manifestée par exemple en *Protr.* 22, 2 ; il leur accorderait tout au plus une valeur symbolique, conforme à son interprétation du mythe de la *République* (et de celui du *Phèdre*) selon des images tirées d'Héraclite, pour faire de l'accès des ressuscités à l'état le plus pur du feu la figure d'une métamorphose les affranchissant complètement du monde empirique (cf. SCHMÖLE, p. 101).

K. SCHMÖLE d'autre part (p. 107-109) a montré comment les mythes eschatologiques de Platon, repensés par l'exégèse de Philon et du moyen platonisme, ont permis à Clément de donner plus d'autorité et d'efficacité aux images qu'il a tirées d'Héraclite et des stoïciens pour représenter le mode de corporéité de l'âme après la résurrection (voir *Péd.* I, 9, 84, 3 : « la tunique d'incorruptibilité » ; *Strom.* IV, 6, 37, 3 : « les figures aériennes » ou « ignées » ; *E.T.* 15, 2 : « une figure est contemplée par une figure » ; *E.T.* 11, 2 : « l'Apôtre a connu des corps célestes... », d'après *I Cor.* 15, 40 ; *Strom.* VII, 14, 88, 3 : le « corps pneumatique » de *I Cor.* 15, 44).

* * *

107, 1-4. L'allusion au chiffre sept entraîne une digression sur le caractère sacré de l'hebdomade. C'est un emprunt à un passage d'Aristobule, cité par EUSÈBE en *P.E.* XIII, 12, 13-16. Clément a omis dans la formule d'introduction l'équivalence entre le sabbat et le repos et il n'a pas repris le commentaire placé par Aristobule après le dernier vers

attribué à Homère. Le demi-vers : « c'était le septième jour, le jour sacré » ne figure pas chez Aristobule, qui d'autre part place sous le nom de Linos les vers que Clément donne à Callimaque. Cette séquence a été constituée progressivement et Clément à son tour la modifie. Elle contient deux vers authentiques (*Od.* V, 262 étant remanié), un vers apocryphe, mais peut-être considéré comme authentique avant les recensions de Zénodote et d'Aristarque (le vers d'Homère sur l'Achéron), six vers de facture pythagoricienne (Hésiode, fr. 273 ; premier vers d'Homère ; vers 2, 3, 4, 5 de Linos), un vers de facture juive (premier vers de Linos). Aux vers authentiques, un auteur pythagoricien a dû ajouter des citations sous le nom de Linos, afin d'étayer sa méditation sur sept ; puis un auteur juif antérieur à Aristobule a adjoint le premier vers de Linos en le forgeant sur ce modèle, et remanié *Od.* V, 262 et Linos, vers 2-5 ; un commentaire « judéo-pythagorisant » a conféré à l'ensemble un ton apolo-gétique et Aristobule a recopié le tout, en l'utilisant pour démontrer la dépendance des poètes grecs à l'égard de Moïse (ZEEGERS - VANDER VORST, p. 191-192, tirant les conclusions de l'analyse détaillée de WALTER, p. 150-171). Clément a remplacé le nom semi-légitime de Linos par celui de Callimaque pour ne pas éveiller les soupçons de son public (WALTER, p. 158, n. 1). L'hémistiche qu'il a ajouté est d'origine juive ou chrétienne (WALTER, p. 165).

108, 1. Aristobule devait aussi utiliser SOLON (fr. 19 Diehl), que Clément cite à propos de l'hebdomade en *Strom.* VI, 16, 144, 4-6, dans un contexte où il exploite aussi Aristobule (137, 4 - 138, 4 ; 141, 7 - 142, 1 ; 142, 4 ; cf. STÄHLIN, *Tep-piche* VI, p. 338, n. 1). Aristobule a dû trouver ce texte dans un florilège arithmologique pythagorisant, et il est probablement la source de PHILON, qui cite ce fragment de Solon en *Opif.* 104 (N. WALTER, *o.c.*, p. 169).

* * *

108, 2-3. Les prophéties de Platon ne concernent pas seulement la résurrection, mais aussi la mort du Christ, sous la forme de la persécution du juste. La rencontre entre ce texte de PLATON (*Rép.* II, 361 e - 362 a), le sort de Socrate et la passion de Jésus, a été souvent étudiée (voir en particulier E. BENZ, « Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche », *Akad. der Wiss.*

u.d. Lit. in Mainz; *Abhandl. d. Geistes- und sozialwiss. Kl.* 1950, 12, p. 1031-1074). Une tradition exégétique liant à *Sag.* 2, 12 le passage de la *République* et faisant de Platon un prophète est attestée par le développement présent de Clément et, avant lui, par les *Acta Apollonii*, 40 (R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929³), relation du martyre d'Apollonius dont EUSÈBE parle en *H.E.* V, 21. (E. BENZ, *art. c.*, p. 1066-1069).

En *Strom.* IV, 7, 52, 1, Clément applique le passage de Platon, en l'abrégeant, à la condition du croyant persécuté et le rapproche de *I Cor.* 4, 9.11-13 (cf. THÉODORE, *Thérapeutique* VIII, 50). Il y fait allusion, par la reprise du verbe ἀνασκινδυλεύειν, en *Strom.* IV, 11, 78, 1, en répliquant aux objections contre la sollicitude de Dieu tirées de l'existence des persécutions.

Is. 3, 10 (LXX), que cite quasiment *Sag.* 2, 12, est souvent allégué comme prophétie de la Passion, et parfois d'une façon supposant un milieu qui regarde « le Juste » comme un titre christologique (*Barnabé* 6, 7 : voir p. 120, n. 2 Prigent; JUSTIN, *Dial.* 17, 3; 119, 3). Mais HÉGÉSIPPE (*Memorabilia*, chez EUSÈBE, *H.E.* II, 23, 7.15) l'applique à « Jacques le juste ».

Plusieurs citations d'*Is.* 3, 10 ont ἀρωμεν, comme Clément, au lieu de δήσωμεν des LXX (voir P. PRIGENT, *Les Testimonia...* p. 179 et 181, cité par É. DES PLACES, « Le juste crucifié », dans *Studia Patristica* IX, TU 94, Berlin 1966, p. 31 s., avec bibliographie sur la place de la description platonicienne dans la littérature grecque, p. 39 s.).

108, 4-6. Ici commence une section (108, 4 - 115, 9) réunissant les affirmations des Grecs, où Clément voit le rejet de l'idolâtrie et de l'anthropomorphisme, et de saines conceptions sur la nature de Dieu.

Le dossier qu'il utilise devait avoir à l'origine une fonction polémique et apologétique, comme l'indique d'ailleurs la présence de certaines de ses pièces dans le *Protreptique*. Mais les mêmes textes pouvaient parfaitement servir à prouver le « vol » des Grecs.

La section débute par un dossier déjà exploité en *Protr.* 6, 71 (mettant en évidence les différences entre la citation et le texte des *Mémorables* IV, 3, 14, W. CHRIST, « Philologische Studien », p. 25, a montré que Clément n'a pas eu recours à l'original, mais qu'il dépend d'un florilège, où il a trouvé ce texte qui n'est qu'une imitation du passage des

Mémorables; le « dit » attribué à XÉNOPHON figure d'ailleurs chez Stobée : voir *infra*, et A.-J. FESTUGIÈRE, *R.H.T.* IV, p. 12-14, qui commente ces textes et en montre l'importance à l'origine de la distinction entre l'existence de Dieu, connaissable, et son essence, inconnaissable).

Clément résume ici les formules du *Protreptique* introduisant les expressions d'Antisthène et de Xénophon : l'important est qu'elles dérivent de l'enseignement de Socrate. Leur présence à cet endroit, après l'exposé sur la persécution du juste (*supra*, 108, 2-3), rappelle le parallèle développé par les apologistes chrétiens entre le procès de Socrate et celui de Jésus (ainsi JUSTIN, *I Apol.* 5, 3-4; 46, 3; *II Apol.* 7, 3; 10, 5-8; cf. la satire de LUCIEN, *Peregrinus* 12; voir E. BENZ, *art. c.*, p. 1068). C'est comme réformateur religieux que Socrate est condamné, selon cette tradition. Et sa doctrine est comparée à celle du Christ. Clément insère ce thème dans celui du plagiat : en *Protr.* 6, 71, 1 il affirme, en général, que Platon et les philosophes inspirés par Dieu dépendent de l'Écriture; il cite ici l'expression scripturaire parallèle (il utilise *Is.* 40, 18-19 en *Protr.* 79, 5 contre l'idolâtrie; cf. *infra*, 117, 2); il réduit en revanche à προείπεν (« a déclaré auparavant ») la dépendance de Xénophon envers la « prophétesse des Hébreux », affirmée explicitement en *Protr.* 71, 4.

THÉODORE exploite à son tour côte à côte les deux fragments d'Antisthène et de Xénophon (*Thérapeutique* I, 75-77), mais d'une façon (citation d'Antisthène plus longue, formule de Xénophon tronquée) et dans un sens (nécessité de la foi) montrant qu'il les emprunte non à Clément, mais à un florilège (voir CANIVET, p. 176-178). Celui de « Xénophon » se trouve aussi chez STOBÉE, *Ecl.* II, 1, 33 (p. 15, 4 W.), mais avec la phrase : « Les dieux (δαίμονες) qui accomplissent les plus grandes choses sont ceux qui apparaissent le moins aux hommes... ». Le texte des *Mém.* IV, 3, 14 était donc célèbre chez les Anciens (voir H. WEISSENBORN, *De Xenophontis in commentariis fide historica*, Diss. Jena, p. 44 s.), au point d'avoir produit des sentences comme celle que cite Clément et que CYRILLE D'ALEXANDRIE utilise à son tour (*C. Jul.* I, dans PG 76, 552 A; voir L. FRÜCHTEL, « Neue Textzeugnisse zu Clemens Alexandrinus », dans ZNTW 36, 1937, p. 89), après avoir cité le fragment apocryphe 1025 de SOPHOCLE que Clément donne en *Strom.* V, 14, 113 (voir *infra*) et en *Protr.* 7, 74, 2; voir aussi *supra*, 99, 3.

Les vers de la Sibylle ont peut-être emprunté leur thème au passage des *Mémorables* (voir J. Geffcken, *Oracula Sibyl-*

lana, GCS 8, 1902, p. 228, qui cite comme autres textes parallèles, chez les Juifs, *Hullin* 60 a = *The Babylonian Talmud*, trad. angl. Epstein, *Seder Kodashim*, II, p. 328 Cashdan, et chez les chrétiens, *Barnabé* 5, 10, THÉOPHILE, *Autol.* I, 5, 4, MINUCIUS FELIX 32, 6, IRÉNÉE, *Haer.* (Hv II, p. 247), l'image étant chaque fois employée à des fins différentes).

La Sibylle hébraïque est une invention du judaïsme hellénistique d'Alexandrie, sur le modèle de la Sibylle de Bérose, prêtre de Bel, auteur d'une histoire de la Chaldée écrite en grec et dédiée vers 280 au second des Séleucides, Antiochos I Sôter. (voir V. NIKIPROWETZKY, *La troisième Sibylle*, Paris 1970, p. 15 et 227). Les chrétiens, comme les Juifs, la croient plus ancienne que « la foule des Sibylles » païennes mentionnée par Clément en *Strom.* I, 21, 132, 3 (cf. *Strom.* I, 21, 108) : elle remonte à l'époque de Noé (voir V. NIKIPROWETZKY, *o.c.*, p. 44-50, qui date du 1^{er} siècle avant notre ère les oracles attribués à la troisième Sibylle, les plus anciens : p. 216 s.).

Les vers cités par Clément ici viennent d'un fragment de 35 vers donné par THÉOPHILE (*Autol.* II, 36), comme ceux qu'il utilise en *Protr.* 2, 27 (v. 23-25 et 27) ; 8, 77 (v. 28-35), et *infra*, 115, 6 (v. 28 ; voir aussi *Protr.* 6, 71, 4 : v. 10-13 ; *Strom.* III, 3, 14, 3 : v. 1). Ce fragment est exploité par la *Cohortatio ad Graecos* faussement attribuée à Justin, et qui se situe dans la tradition alexandrine de Clément.

109. XÉNOPHANE est célèbre, selon l'interprétation traditionnelle, pour avoir critiqué, dès le VI^e siècle, les représentations des dieux données par les poètes, Homère et Hésiode (voir fr. 14), pour avoir pourfendu leurs anthropomorphismes (voir fr. 15) et pour avoir esquissé une forme de monothéisme (voir fr. 23). Il a créé, dans ses *Silles* (fr. 14 et 15) et ses *Parodies* (fr. 23) le genre de la satire en hexamètres (repris en particulier par Timon : cf. *supra*, 11, 5). Sa pensée serait encore loin du monisme métaphysique de Parménide (selon SCHMID-STÄHLIN, I, 1, p. 311 ; ARISTOTE le trouvait trop fruste : *Mét.* I, 5, 986 b 26). Il reste que la tradition dont Clément est un représentant réduit et dissimule son originalité et sa complexité (voir aussi *Strom.* VII, 4, 22).

Les fr. 14 et 15 sont cités aussi par THÉODORET (*Thérapeutique* III, 72), mais d'après une autre source que Clément : le texte du 2^e vers du fr. 14 (« qu'ils ont même sensation ») témoigne d'un remaniement, et Théodoret commente le

fr. 15 (avec des variantes, dont la leçon *δμοίας* au 3^e vers, préférable à celle de L et des manuscrits d'Eusèbe) en paraphrasant la suite du poème de Xénophane.

Le fr. 15 a eu une grande importance dans les débats théologiques entre les philosophes de l'Antiquité et CICÉRON en retient encore l'écho dans le *Nat. deor.* I, 27, 77.

110, 1. Ce fragment de Bacchylide devait faire partie du même florilège que ceux de Xénophane ; il paraît pour cette raison excessif de dire qu'il illustre un des points cruciaux de la théologie de Clément (I. OPELT, « Bakchylides in der christlichen Spätantike », *JbAC* 18, 1975, p. 83).

Bien que Bacchylide, au 2^e vers, ait dû écrire *ἀνατοι* (conformément au mètre, et dans un sens voisin de *ἀδμήτες*), les témoignages concordants de L et des manuscrits d'Eusèbe invitent à maintenir dans le texte de Clément la leçon *ἀνατοι* (« innocents »).

110, 2 - 111, 1. Clément reprend ici le dossier exploité en *Protr.* 6, 71-72 (voir *supra*, 108, 4-6). Les neuf premiers vers constituent une réplique aux erreurs dénoncées par Xénophane, sous la forme d'une assimilation de Dieu au Bien. C'est une lecture platonisante, avant d'être chrétienne, du fragment de Cléanthe, dont Clément marque bien le caractère en l'opposant à une « théogonie poétique » (*Protr.* 6, 72, 1). La remarque insérée avant les deux derniers vers précise le sens de l'esclavage condamné en *Protr.* 6, 72, 3 et oriente l'exposé vers la critique du paganisme, dans une perspective définie par les fragments de Xénophane.

Comme l'indique Früchtel, Clément paraît se souvenir de ces vers de Cléanthe et de leur portée première, éthique, quand il définit « la vertu gnostique » en *E.P.* 37, 1 : c'est elle qui fait de l'homme une « statue divine » (voir aussi *Strom.* VII, 3, 16, 5, pour l'origine poétique de l'expression), conception qui inverse la relation païenne entre l'homme et Dieu.

111, 2-3. « L'opinion de la foule » est celle qui se représente la divinité d'après les caractères humains (cf. *supra*, 109, 2-3).

Clément cite ailleurs d'autres fragments de l'*Antiope* d'Euripide (*Strom.* I, 8, 41, 5 ; 24, 163, 5, avec le titre de la pièce ; II, 19, 102, 7 ; III, 3, 23, 2 ; VI, 2, 13, 4 ; cf. *Péd.* III, 11, 53, 5). Le sujet de la tragédie est connu surtout par une scholie à APOLLONIOS DE RHODES, IV, 1090, par HYGIN, *fab.* 8, et par APOLLODORE, III, 5, 5. Amphion est l'un des

deux fils d'Antiope et de Zeus. Le fragment présent doit appartenir à l'épisode où Antiope, venue chercher refuge dans la grotte où jadis elle avait exposé ses enfants, faisait le récit de ses souffrances, devant Amphion et Zéthos, qui ne l'avaient pas encore reconnue (voir J. KAMBITIS, *L'Antiope d'Euripide*, Athènes 1972, p. 78).

Au 2^e vers, Euripide avait écrit probablement *θηρῶς* (F. W. SCHMIDT, *Krit. Stud.* II, p. 452), indiquant que Zeus s'était donné l'apparence d'un Satyre (voir J. KAMBITIS, *o.c.*, p. 79). Mais la leçon de L ne provient pas de l'erreur d'un copiste : Clément lisait certainement *φωτῶς* dans sa source, un recueil de sentences empruntées ou attribuées aux tragiques pour condamner les anthropomorphismes et montrer leurs conséquences scandaleuses (voir *infra*, à propos de 113, 1).

111, 4-6. *εὐθουρημόνως* : l'adverbe désigne le franc-parler, qui n'a pas peur des mots et qui appelle un chat un chat. Il évoque le précepte stoïcien : *ὁ σοφὸς εὐθουρημονήσει* (ZÉNON, fr. 77 [SVF I, p. 22, 28] = CICÉRON, *fam.* IX, 22, 5) ; le sage doit appeler les choses par leur nom. MARC-AURÈLE applique le nom *εὐθουρημοσύνη* à la Comédie ancienne (*Pensées* XI, 6).

Le terme ici est péjoratif. Ces vers sont sans doute l'œuvre de celui qui a composé le florilège de vers tragiques concernant Dieu utilisés par Clément dans cette partie du *Stromate* V. Ils illustrent cette fois les conséquences des anthropomorphismes, en représentant les turpitudes des dieux grecs, ravalant Zeus au rang d'un débauché.

L'expression ne suit pas les normes de la diction tragique : celle-ci, qui répugne à employer *περὶ* devant voyelle, n'autoriserait pas non plus *ἐπιημφισιμένως* ; d'autre part *πίλον*, *ὕπημβρώσεν*, *ὄλοσχερής*, *ἐθόρνυτο*, n'appartiennent pas à la langue de la tragédie (note de R. Porson, dans son édition de la *Médée* d'EURIPIDE, v. 284, Cambridge 1851). Quant au sujet, il ne conviendrait pas à Sophocle (même dans un drame satyrique).

Clément est le seul témoin de ces vers, à moins que deux gloses d'HÉSYCHIUS n'y fassent allusion (4^e vers, s.v. *ὄλοσχερής*, t. II, p. 754 LATTE ; 9^e vers, s.v. *ἐθόρνυτο ὠχεύετο*, t. II, p. 22 ; cette remarque confirme la leçon des manuscrits d'Eusèbe ; celle de L, *ἐθόρνυτο*, « il était lascif », est une glose qui s'est substituée au texte).

Au 3^e vers, il s'agit de LÉDA, fille du roi Thestios chez qui Tyndare s'était réfugié, en Étolie, où se trouvait la ville de Pleurôn (APOLLODORE, III, 10, 5-7).

Clément condamne ailleurs l'immoralité des paroles et des représentations scéniques, ainsi que la promiscuité des théâtres (*Péd.* III, 11, 76, 3 - 77, 3 : voir P. J. G. GUSSEN, *Het Leven in Alexandrie*, Assen 1955, p. 88 et 120 ; notes de H.-I. Marrou, dans *SC* 158, p. 148-149 ; cf. *Strom.* II, 15, 68, 1 ; VII, 7, 36, 3).

Le passage présent est à rapprocher du début du *Protrep-tique* (1, 2, 2), où l'art dramatique est associé à la folie et à l'erreur du paganisme.

* * *

111, 7. C'est le retour à la saine doctrine sur Dieu (cf. *supra*, 110, 1-3), désignée par « la parole » dans le fragment d'Héraclite.

La leçon de L, des manuscrits d'Eusèbe, de celui de *Elenchos* (IX, 9, 1, p. 241, 15 Wendland), *τοῦ δέοντος*, peut être corrigée grâce aux citations d'ARISTOTE (*Rhét.* III, 5, 1047 b 14) et de SEXTUS (*M.* VIII, 132).

Aristote donne la formule comme exemple d'ambiguïté : « on ne voit pas clairement à quel membre la ponctuation doit rattacher ' toujours ' (*ἀεὶ*). » La plupart des interprètes anciens semblent avoir fait porter *αἰεὶ* sur *έόντος* (ainsi CLÉANTHE, comme le montre la réminiscence de *Hymne à Zeus*, v. 21 ; AMÉLIUS, cité par EUSÈBE, *P.E.* XI, 19, 1 ; *Elenchos*). La lecture de Clément est la même ; la parole qui dit la vérité sur Dieu est éternelle, mais les païens persistent à ne pas la comprendre.

112, 1. Mélanippide a joué un rôle important dans l'évolution du dithyrambe et dans l'histoire de la musique au v^e siècle (voir SCHMID-STÄHLIN, I, 4, p. 480, n. 4, et 492 s.). On a noté le caractère orphique du fr. 6, prière adressée peut-être à Dionysos (voir SCHMID-STÄHLIN, I, 4, p. 493, n. 5). D. L. PAGE (*Poetae Melici Graeci*, 762, p. 394) hésite à l'attribuer à Mélanippide.

Clément a retenu les deux vers à cause de l'expression *θαῦμα βροτῶν* (cf. le « dit » d'Héraclite) et des mots *τὰς αἰζώου ψυχᾶς*, qui rappellent le fr. 30 d'Héraclite, cité *supra*, 104, 2, et la réflexion sur la résurrection.

112, 2. Parménide est l'objet de l'admiration de Socrate dans le *Théétète* 183 e. Ces deux vers sont souvent cités, surtout le second : le Ps.-PLUTARQUE des *Stromates* (EUSÈBE,

P.E. I, 8, 5) l'applique au « Tout » (avec la leçon *μῶνον μονογενές*), PLUTARQUE (*Adv. Colotem* 1114 C) au monde intelligible (avec la leçon *ἔστι γὰρ οὐλομελές*), THÉODORET (*Thérapeutique* IV, 7; II, 108, d'après EUSÈBE, P.E. I, 8, 5) à l'univers.

112, 3-4. Avec le fragment d'Hésiode, Clément reprend le dossier du *Protreptique* (73, 3). La formule introduisant la séquence des vers tragiques adapte au contexte celle de *Protr.* 7, 74, 1 : il s'agit de faire oublier la condamnation antérieure (*supra*, 111, 6).

113, 1. Deux ouvrages distincts ont été faussement attribués à Hécateé d'Abdère, contemporain de Ptolémée Sôter (306-283) : un traité *Sur les Juifs*, connu de la *Lettre d'Aristée* (4, 31) et de Josèphe, et dont Philon de Byblos, au temps d'Hadrien, mettait déjà en doute l'authenticité (d'après ORIGÈNE, *C. Cels.* I, 15 ; voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People...*, t. I de l'édition revue par G. VERMES et F. MILLAR, Édimbourg 1973, p. 41) ; on y trouve peut-être des traces de l'œuvre d'Hécateé (Schürer), mais il est d'origine juive et doit dater du milieu du II^e siècle avant J.-C. (JACOBY, « Hekataios », *PW* VII (1912), c. 2765-2768, et *FGrHist* 264 F 21-22 et III a, p. 61-74 ; cf. B. SCHALLER, « Hekataios von Abdera über die Juden. Zur Frage der Echtheit und der Datierung » dans *ZNTW* 54, 1963, p. 15-31, qui le situe plutôt à la fin du II^e siècle).

Quant au traité *Sur Abraham et les Égyptiens*, c'est un faux de propagande religieuse juive (M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974, p. 22). Il date de l'époque impériale, mais il est antérieur à JOSÈPHE, qui le connaît (*Ant.* I, 159 ; traces du fr. 1025 de « Sophocle » en I, 155-156 : WALTER, *o.c.*, p. 198).

On a tenté de reconstituer son contenu : l'auteur l'a attribué à Hécateé parce que celui-ci, dans ses *Aegyptiaca*, parlait de l'origine égyptienne de la sagesse grecque ; il a voulu montrer, par l'intermédiaire des prêtres égyptiens (selon une interprétation légendaire de *Gen.* 12, 10-20), que les racines de la religion grecque étaient en Abraham ; il citait des témoignages des poètes grecs sur le monothéisme (WALTER, p. 197).

Cet ouvrage et Clément ont utilisé la même source, un *Gnomologium* réunissant des vers empruntés à des auteurs dramatiques et des faux placés sous leur autorité, composé

en milieu juif et datant probablement de la fin du I^{er} siècle avant J.-C. (voir WALTER, p. 179-184 ; 195-198 ; cf. *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* I, 2, Gütersloh 1976, p. 149-153).

113, 2. Ce faux a été souvent repris par les chrétiens ; Clément le cite aussi en *Protr.* 7, 74, 2 (sans indiquer cette fois qu'il se trouve aussi chez le Pseudo-Hécateé) ; il apparaît, avec quelques variantes, dans les ouvrages faussement attribués à JUSTIN : *Cohort. ad Gr.* 18 (Otto, II, 68), *De mon.* 2 (Otto, II, 132 ; allusion au 1^{er} vers en *Expos. rect. fid.* 2, Otto III, 1, 4-6). Il est utilisé aussi par THÉODORET (*Thérapeutique* VII, 46), par CYRILLE D'ALEXANDRIE (*C. Jul.* I, PG 76, 549 D). Les deux premiers vers figurent déjà chez ATHÉNAGORE (*Leg.* 5 ; Geffcken, p. 172, maintient l'authenticité du passage).

« Cet échantillon de littérature de mauvais aloi » (M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, p. 503) ne peut être de Sophocle, A. BÖCKH l'a montré (*Trag. graec.*, p. 148 s.) en insistant sur des formules typiques de l'époque hellénistique (ainsi *ταῖς ἀληθειαισιν*) et en rapprochant *ἀνέμων βλαν* de *Sag.* 4, 4. Il y a peut-être dans les derniers vers un souvenir d'*Osée* 2, 11 (cf. *Amos* 5, 21).

* * *

114, 1. C'est le début d'une séquence fondée sur des fragments authentiques de tragiques grecs, issus de l'un des recueils réunis pour constituer le *Gnomologium* utilisé à des fins apologétiques par les Juifs et repris par les chrétiens. Ces vers répondent mieux à la phrase d'introduction, *supra*, 112, 4 : la tragédie grecque a un rôle préparatoire, elle se souvient de « l'ancienne alliance naturelle des hommes avec le ciel » (*Protr.* 2, 25, 3, avant la citation des vers 1 et 2 du fr. 941 d'Euripide).

Ce fragment d'Euripide est très souvent cité (voir NAUCK, *ad loc.*). Clément y fait allusion en *Protr.* 7, 74, 1, avant d'invoquer le fr. 1025 de « Sophocle ». Mais il faut distinguer au moins deux traditions dans l'usage de ces vers d'Euripide chez les auteurs non chrétiens : l'une est d'inspiration stoïcienne, et se plaie à y reconnaître la traduction de la théologie de la cité en termes de physique (HÉRACLITE, *Allég. d'Hom.* 23 ; CICÉRON, *nat. deor.* II, 25, 65, qui traduit les vers en latin) ; l'autre est épicurienne et combat la première :

on en trouve la trace chez LUCIEN (*Iov. trag.* 41) et probablement chez ATHÉNAGORE (*Leg.* 5; voir GEFFCKEN, *Zwei Griechische Apologeten*, p. 171, n. 5). Elle oppose ces vers (ainsi que le fragment 480 N., cité aussi par Athénagore) aux passages d'Euripide où les dieux interviennent dans les affaires des hommes et y voit l'aveu véridique du poète (*παρησιαζόμενος*); la divinité n'a pas de nom, elle est impersonnelle. On constate que l'apologétique chrétienne reprend à son compte l'une et l'autre interprétation, soit qu'elle combatte le paganisme, en dénonçant ses insuffisances, soit qu'elle cherche dans la religion grecque le pressentiment de la saine doctrine.

114. 2. Cf. *supra*, 36, 1. Ces vers de CRITIAS (fr. 4 Snell, dans *TrGF*, p. 173-174) sont cités aussi par la *Vie d'Euripide* de SATYROS (37, col. 2; cf. *supra*, à propos de 70, 3), pour montrer qu'Euripide est disciple d'Anaxagore (sur ce fragment, voir les indications bibliographiques de G. ARRIGHETTI, *Satiro. Vita di Euripide*, p. 108). Les *Scholies* d'Euripide comparent les deux premiers vers à *Oreste*, v. 982. Les philologues anciens soulignent la forme *ῥύμβος* (*Scholies* d'Apollonios de Rhodes, I, 1134 b et IV, 143; cf. HÉSŒCHYUS: *αἰθέριος ῥύμβος· οὐρανός*).

114. 3. « L'intellect démiurge », celui « qui est né de lui-même », est pour Clément le Père Créateur. Il met ensuite en relation le fragment de Critias avec *Gen.* 1, 4-5. Mais surtout, comme l'indique Stählin, la mention des contrastes entre lumière et ténèbres dans le monde se comprend par rapport à *Ps.* 138, 12 (en Dieu, la nuit est lumière).

114. 4. PHILODÈME (*De pietate*, p. 22 Gomperz) paraphrase ces deux vers en donnant le titre de la tragédie d'Eschyle, les *Héliades* (= fr. 105 b H. J. Mette [*Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin 1959, p. 36]; cf. A. WARTELLE, *Histoire du texte d'Eschyle dans l'Antiquité*, Paris 1971, p. 280). La rareté des témoignages ne permet pas de reconstituer la structure de la pièce, consacrée au sort de Phaëthon, fils d'Hélios, pleuré par ses sœurs (voir H. J. METTE, *Der verlorene Aischylos*, Berlin 1963, p. 181-183).

Au terme de cette série de trois fragments marquée par la relation entre la divinité et l'éther, Clément a dû vouloir mettre en relief les derniers mots du second vers d'Eschyle, qui pouvaient suggérer la notion de transcendance.

115. 1. L'intervention personnelle de Clément est le signe qu'il abandonne le *Gnomologium*, provisoirement, pour introduire des témoignages dont il revendique l'interprétation. L'appel à l'autorité de PLATON en faveur d'Héraclite n'est pas parfaitement clair. Il s'agit « peut-être » d'une allusion au *Cratyle* 396 a-b (ainsi Stählin, d'après H. Jackson) ou 400 e, d'autant que, pour une part, les étymologies des noms des dieux sont comparées à la doctrine de l'Éphésien en *Cratyle* 401 d. Mais la réflexion sur la double forme du nom de Zeus, qui permet d'en faire la cause (*δι' ὧν*) de la vie (*τοῦ ζῆν*), paraît étrangère au fragment 32. Clément se réfère plutôt au *Phèdre* 278 d, où il est dit que l'appellation de « sage » convient seulement à la divinité (*θεῶν μόνον*), et il s'intéresse surtout au début de l'aphorisme d'Héraclite. Il n'en néglige pas cependant la seconde partie, qui correspond à la fonction du nom Zeus dans les citations poétiques précédentes: la lecture théologique du fragment 32 peut y voir l'effet d'une parole philosophique sur la divinité, qui relativise la religion traditionnelle; cet effet peut être perçu aussi bien dans l'œuvre de Platon. Le sens que Clément donne au mot d'Héraclite gouverne toute la tradition interprétative (voir M. MARCOVICH, *Heraclitus*, Mérida 1967, fr. 84; KIRK, p. 392-397; *contra* J. BOLLACK - H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, p. 137-138).

115. 2. L'Un, pour Clément, c'est encore Dieu (comme pour Platon d'après la tradition doxographique: voir STOBÉE I, 1, 29, p. 37, 4 W.). Le choix du fragment 33 confirme la prédominance des premiers termes dans le précédent. Et il oppose à l'indétermination des noms donnés par les hommes (ici Zeus) la volonté de Dieu qui fonde la loi (cf. aussi *supra*, 83, 1).

115. 3. Héraclite est le témoin de la saine doctrine. Il met en garde, comme l'Écriture, contre la surdité intellectuelle et spirituelle. Le passage fait écho à 111, 7 et au fragment 1 d'Héraclite (voir aussi *Strom.* II, 5, 24, 4-5).

THÉODORE DE CYR a repris le fragment 34, à propos de la foi (*Thérapeutique* I, 70), mais sans citer *Luc* 14, 35 (cf. *Math.* 11, 15; *Mc* 7, 16). En revanche, la *Théosophie* dite « de Tübingen » comportait la formule d'Héraclite, associée à *Luc* 14, 35 (67 Erbse [*Fragments griechischer Theosophien*, Hambourg 1941, p. 184; cf. p. 25]), et devait avoir pour source Clément (ou ici le passage d'EUSÈBE

correspondant, P.E. XIII, 13, 41). Cet extrait (l'ouvrage n'étant connu que par le travail d'un excerpteur, dont le texte a été conservé par une copie faite en 1580 et parvenue à Tübingen, et par un fragment du livre X sur les oracles des Sibylles) donne un exemple de l'intention de la *Theosophie*, composée à Alexandrie, à la fin du v^e siècle (H. ERBSE, *o.c.*, p. 3 ; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, dans *REG*, 1942, p. 379-381) : à une époque où le christianisme a triomphé, les résultats de l'apologétique antérieure servent à justifier le soin que l'on a de retenir, comme un dépôt précieux, les paroles des anciens sages (voir *Theosophia* 6-7 Erbse). La perspective semble inversée et ne peut se comprendre que si l'entreprise émane de milieux imbus de sagesse non chrétienne.

115, 4. Ici débute une séquence, étroitement liée à la précédente, où les textes grecs sont plus précisément adaptés à la doctrine chrétienne sur Dieu, même si Clément a recours encore à une source juive.

Le fragment attribué à Timée de Locres ne figure pas dans le *De natura mundi et animae* (traité apocryphe, édité par W. Marg, Leyde 1972). Il n'est pas impossible qu'un autre écrit (ou davantage) ait été placé sous le nom de Timée de Locres (voir W. MARG, p. 85-87 : une autre formule, fournie par STOBÉE cette fois, 1, *prooem.* 2, p. 16, 14, n'appartient pas au traité conservé et un passage de SYRIANUS, *In metaph.*, p. 175, 5 Kroll [= *testimonium* 13 a Marg, p. 99-100], peut faire penser que d'autres ouvrages circulaient sous le nom de Timée de Locres).

THÉODORE a repris le fragment pour illustrer l'attribut « inengendré » (*Thérapeutique* II, 108).

Le texte cité transcrit (en le modifiant un peu) *Phèdre* 245 c-d dans le dialecte « dorien » propre aux traités néopythagoriciens.

115, 5-6. *Deut.* 6, 4.13 est présenté comme la clameur sublime de Moïse pour détourner de l'idolâtrie, en *Protr.* 8, 80, 4 ; elle fait écho au « chant de salut » de la Sibylle prophétique (*Protr.* 8, 77, 2 : *Or. Sibyll.*, fr. 1, 28-35 ; cf. *supra*, 108, 6).

116, 1-2. εδοστόχου : cf. *supra*, 10, 3.

Ce passage prouve l'existence d'une exégèse allégorique d'Homère d'inspiration chrétienne (cf. GLOCKMANN, p. 31 ; voir *supra*, 100, 5 et *infra*, 117, 1-2). Elle doit être distinguée de l'utilisation de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* chez les Apologistes

pour critiquer les dieux grecs et leurs passions (cf. *infra*, 116, 4).

Le regroupement des trois vers ici laisse penser qu'ils proviennent d'un florilège chrétien, où devait figurer le vers du Ps.-Orphée cité ensuite, manifestement forgé sur le modèle de *Od.* 9, 410-411 et 275, où le « grand Zeus » représentait le Dieu Père, et « Zeus qui porte l'égide » le Fils.

Eusèbe a omis ce passage ; il jugeait sans doute la supercherie trop claire. Le vers attribué à Orphée (cité seulement par Clément) est un exemple de l'expansion en milieu chrétien de la pensée pseudo-orphique d'origine juive (voir *infra*, 123, 2).

116, 3. Cette conception de Xénocrate est connue aussi par PLUTARQUE, qui en donne une idée plus précise (*Questions platoniciennes* 9, 1, 1007 F) ; le Zeus « suprême » est le dieu de l'identité, des réalités qui ne changent pas ; c'est la monade (cf. fr. 15 Heinze de XÉNOCRATE : AÉTIUS, dans *Dox. Gr.* 304 b 1-7 [= STOBÉE, *Ecl.* I, 1, 29, p. 36, 6-12 W.]) ; le Zeus « inférieur » correspond à Hadès, au Zeus Chthonien, dont on étend le domaine, au temps de PLUTARQUE, au monde sublunaire (cf. *De facie* 942 F et 943 C ; voir *supra*, 106, 4, comm. *ad loc.*, et H. CHERNISS, dans *Plutarch's Moralia* XIII, 1, p. 92-93 Loeb ; cf. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Londres 1977, p. 27). "Υπατος est une épithète de Zeus chez Homère (cf. PLUTARQUE, *Mor.* 1007 F) diversement interprétée par les philosophes. L'auteur du *De mundo* (397 b 25) en fait l'appellation de l'âme du tout, doctrine que Clément rejette, en l'attribuant à Aristote, en *Protr.* 5, 66, 4 (pour lui c'est le Père créateur).

εμφανων : cf. *supra*, 45, 4.

La signification donnée par Clément à la distinction faite par Xénocrate montre à quel point pour lui la primauté appartient au Père, seul inengendré, qui engendre le Fils et crée l'univers par son intermédiaire.

116, 4. L'expression de la surprise et l'allusion aux passions humaines des dieux évoquent à la fois les critiques de Xénocrate contre la théologie d'Homère (cf. *supra*, 109) et la polémique des apologistes juifs, puis chrétiens, visant les dieux grecs à travers les citations du poète (voir GLOCKMANN, p. 76 s.), dont Clément est encore le témoin, surtout dans le *Protreptique* (ainsi 2, 29, 2 ; 32, 4 ; 33, 4.7 ; 35, 2 ; 36 ; 4, 59, 1-2 ; cf. 7, 76, 1-2).

ἀνθρωποπαθεῖς : PHILON emploie ce terme pour souligner les absurdités qui découlent des anthropomorphismes (voir *Sacrif.* 95 ; *Poster.* 4 ; *Deus* 59 ; *Plant.* 35).

117, 1. Homère, qui faisait intervenir les dieux dans les affaires humaines, était en effet blâmé par Épicure (H. Usener, *Epicurea*, p. 172, cite d'autres témoignages : PLUTARQUE, *C. Epicuri beatitudinem* 2, 1086 s. ; ATHÉNÉE, V, 12, 187 C ; HÉRACLITE, *Alleg. Hom.* 4, 2 ; PROCLUS, *In rem p.* I, p. 119, 1 s. Kroll). La paix dont jouissent les dieux exclut qu'ils se soucient du gouvernement du monde. La première *Maxime capitale* (p. 71 Usener) pouvait paraître l'affirmer : « Ce qui est bienheureux et incorruptible n'a lui-même pas de difficulté et n'en fait pas à l'autre ; ainsi il n'est affecté ni par la colère, ni par la faveur... » (voir C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, p. 469 s. et, pour une critique des interprétations modernes de la « théologie » d'Épicure, qui restitue au philosophe son athéisme, trop dénaturé par les accusations des Anciens, voir J. BOLLACK et A. LAKS, *La pensée du plaisir*, Paris 1975, p. 217-238).

Aussi pourrait-on croire que, selon Clément, Épicure ne sait pas gré à Homère d'avoir parfois, contre toute attente, dit la vérité sur l'être divin. STÄHLIN traduit le passage dans ce sens (*Teppiche* V, p. 216). En réalité la remarque porte sur l'attitude courante d'Homère, assimilée à celle d'Épicure, et non sur le savoir dont il fait preuve exceptionnellement ; elle est polémique et déforme la pensée épiciurienne. Ce trait est déjà présent chez PHILON, dans les développements où il combat les anthropomorphismes : Clément les connaît ; il utilise même *Sacrif.* 95 (*supra*, 68, 1). Or, après avoir confondu dans la même réprobation « l'impiété épiciurienne, l'athéisme des Égyptiens et les récits mythiques » (c'est-à-dire, entre autres, ceux d'Homère), Philon conclut : « 'être de forme humaine' a pour conséquence inéluctable 'avoir des passions humaines' » (*Poster.* 4). Il est vrai que pour Épicure les êtres divins ont apparence humaine, comme le prouvent leurs « idoles » que perçoivent les hommes (voir *scholie* à Diogène Laërce X, 139 ; AËTIUS I, 7, 34). Mais leur attribuer des passions est contraire à la doctrine ; c'est une déduction tendancieuse de la réfutation. Au mieux, c'est une généralisation abusive d'un aspect de l'épicurisme, que PHILON exploite (*Deus* 59 et *Plant.* 35) et qui apparaît chez PHILODÈME : les dieux ont besoin de nourriture (voir Περὶ θεῶν III, fr. 52 a et 77, dans H. DIELS,

Philodemos über die Götter, Berlin 1917, p. 59 et 67) ; ce serait une concession aux idées populaires (C. BAILEY, *o.c.*, p. 469). Clément est certainement influencé ici par Philon (cf. *Strom.* VII, 4, 29, 2).

Ces vers de l'*Illiade* étaient utilisés par l'apologétique chrétienne, mais pour ridiculiser la fuite d'un dieu devant Achille : THÉOPHILE D'ANTIOCHE y fait allusion dans ce sens (*Autol.* I, 9). Clément renouvelle ici l'interprétation, par le recours à l'allégorie (cf. *supra*, 116, 1).

117, 2. Cf. *supra*, 68, 3. A l'incorporité de Dieu doit correspondre un mode de connaissance incorporel. La polémique anti-épiciurienne reste sans doute présente à l'arrière-plan.

117, 3-4. Cf. *supra*, 108, 4, et *Protr.* 8, 79, 5 (condamnation de l'idolâtrie).

118. La *République* fait partie des ouvrages faussement attribués à Épicharme à partir du v^e siècle, qui le transforment dans la tradition doxographique en physicien, en auteur de sentences, en professeur de médecine (DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 78 ; voir SCHMID, I, 1, p. 649-651) ; son auteur est en fait le « joueur de flûte » Chrysogonos, vers 400, d'après ARISTOXÈNE (ATHÉNÉE, XIV, 648 D). La plupart des autres citations de Clément (ainsi *supra*, 100, 6) sont sans doute des emprunts aux *Sentences*, qui sont en réalité l'œuvre d'un certain AXIOPISTOS, vers 200 avant J.-C. (ATHÉNÉE, *ibid.* ; cf. JAMBLIQUE, *V.P.* 166, qui place Épicharme du côté de la philosophie gnomique).

Les fragments d'« Épicharme » ne font pas partie du *Gnomologium* de vers dramatiques utilisés par Clément en *Strom.* V, 14 (voir *supra*, 113, 1) ; il ne comprenait que les noms d'Eschyle, Sophocle, Euripide, Philémon, Diphile, Ménandre (WALTER, p. 172-173) ; et ils sont d'origine grecque.

Clément est le seul auteur à citer des vers de la *République* d'« Épicharme » ; le texte qu'il en donne comporte plusieurs fautes, qui témoignent de remaniements antérieurs.

* * *

119, 1. *Is.* 1, 11.16 fait partie du dossier de textes scripturaires constitué par un courant juif anticultuel qui a fortement influencé certains chrétiens au II^e siècle (voir *Bar-*

nabé 2, 5, et les notes de P. PRIGENT *ad loc.*, et p. 90-91 ; IRÉNÉE, *Haer.* IV, 17, 1) ; l'ensemble de ces citations a été mis en particulier au service de l'apologétique (voir JUSTIN, *I Apol.* 13, 1 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 13 ; THÉOPHILE, *Autol.* III, 12).

Clément l'exploite pour développer l'idée que le vrai sacrifice, c'est la justice (*Péd.* III, 12, 89-90 ; *Strom.* II, 18, 79, 1, entre autres passages).

Il reprend ici la source utilisée *supra*, 74, 6 - 75, 2.

119. 2. Ces vers se retrouvent dans le *De monarchia* (4, [III, p. 140 Otto]), attribués à PHILÉMON (le Pseudo-Justin donne quatre vers de plus avant l'avertissement final). C'est un faux d'origine juive, comme les fragments inauthentiques cités en *De monarchia* 2-4. L'auteur ne peut en être en effet le rédacteur maladroit de ce traité ; si le texte des vers dramatiques y est mieux conservé, l'insertion d'autres vers et les changements dans les noms des poètes montrent que Clément restitue la tradition la plus ancienne. La meilleure preuve est l'erreur commise en *De mon.* 5 (p. 150 Otto), où la citation attribuée par Clément à Diphile, *infra*, 133, 3, est donnée à Ménandre, dans « Diphile »... Le *Gnomologium* résulte de la réunion de deux recueils, l'un constitué de fragments authentiques (*De mon.* 5), l'autre de faux (*De mon.* 2-4) ; Clément les utilise aussi successivement en *Protr.* 7, 74-75 (voir WALTER, p. 179-184). Le *Gnomologium* de vers dramatiques sur le monothéisme, la création, le culte véritable et le jugement doit être aussi la source du Pseudo-Hécateé, *Sur Abraham et les Égyptiens* (voir *supra*, 113, 1).

119. 3. Cf. *supra*, 96, 4 ; 100, 6. *Jér.* 23, 23-24 sert à proclamer la puissance de Dieu (cf. IRÉNÉE, *Haer.* IV, 19, 2) en *Protr.* 8, 78, 1 (on y retrouve, en 79, 5, *Is.* 40, 18 s. : cf. *supra*, 117, 3-4). Ailleurs Clément en donne diverses explications symboliques, tirant parti du double caractère de Dieu, à la fois proche et lointain (voir *Strom.* II, 2, 5, 4 ; IV, 7, 43, 1 ; voir aussi *supra*, 64, 3, dans un contexte tout différent).

120. 1. *Ps.* 4, 6 fait partie du même dossier que les textes scripturaires cités *supra*, 119, 1. La formule pouvait en résumer la portée.

120. 2. Ces vers, à l'exception des deux premiers, qui

témoignent d'une autre rédaction, appartiennent au même fragment attribué à PHILÉMON en *De monarchia* 4 et y apparaissent sous une forme textuellement meilleure.

L'avant-dernier vers désigne la condition de la pureté sainte, ἀγνεία (cf. *Strom.* VII, 4, 27, 2 et 4).

120. 3. Cf. *supra*, 119, 3. *Is.* 58, 9 exprime ailleurs la confiance dans le secours divin contre les puissances du mal (*Protr.* 11, 116, 4 ; cf. *Strom.* IV, 7, 47, 3), ou dans le salut assuré par le « Pédagogue » (*Péd.* I, 9, 84, 4, avec un titre différent) ; la même parole promet à ceux qui prient et qui offrent ainsi un vrai sacrifice la présence, toute proche, de Dieu (*Strom.* VII, 7, 49, 7.4).

121. 1. Le contenu des vers précédents, consacrés aux sacrifices, comportait aussi un enseignement sur le châtement menaçant l'injuste. C'est dans ce sens qu'ils sont utilisés dans le *De monarchia* 4. Le thème du « jugement » organise ici la source exploitée par Clément.

De 121, 1 à 122, 1, Clément emprunte ses citations au *Gnomologium* (voir *supra*, 119, 2) : elles se retrouvent, dans un ordre différent, et avec quelques vers supplémentaires, dans le *De monarchia* 3, où le fragment du Pseudo-Diphile est attribué à Philémon, et où l'ensemble sert à illustrer à la fois la puissance de Dieu et le jugement des actions et de l'ignorance des hommes à propos de la divinité.

Le thème des « deux voies », dans ce contexte, indique l'origine juive du faux. Il est absent de la version du *De monarchia*, qui peut se traduire ainsi : « Crois-tu, Nicératos, que les morts, qui dans leur vie ont eu part à tous les plaisirs, la terre doive les cacher, de sorte qu'à partir de ce moment-là et pour toujours ils échappent à la divinité, inaperçus ? » Mais le Pseudo-Justin insère les vers sur les « deux voies » dans le fragment de « Sophocle » (cf. *infra*, 122, 1).

ῥον : la leçon de L est confirmée par Eusèbe (cf. SCHWYZER, dans *Gnomon* 37, 1965, p. 488). C'est aussi celle des manuscrits du *De monarchia*.

Le vers sur « l'œil de la justice » est emprunté à un tragique ; il est cité par PLUTARQUE, *Adv. Coloten* 30, 1124 F, et l'expression était passée en proverbe (voir *TGF*, *adesp.* 421).

Après ce vers, la citation se poursuit ainsi dans le *De monarchia* : « Si le juste et l'impie doivent avoir le même lot, va, pille... ». La version connue par Clément parle des « deux » groupes, les justes et les impies. Le texte des vers suivants

est meilleur dans le *De monarchia*, qui place cependant par erreur sous le nom d'Euripide un vers appartenant, comme le montre la citation chez Clément (sous une autre forme), au Pseudo-Diphile : « Il accorde avec largesse longue vie pour le jugement. »

121, 2. Le Pseudo-Justin en revanche indique l'auteur des vers suivants, Euripide. Les quatre premiers viennent effectivement du *Phrixos*, comme l'indiquent STOBÉE (*Ecl.* I, 3, 15 a, p. 54, 26 W.) et SEXTUS EMPIRICUS (*M.* I, 274, cf. I, 287 ; *TGF* 835). APOLLODORE (I, 9, 1) et HYGIN (*fab.* 2-3) donnent le sujet de la pièce. Sextus cite les vers comme un enseignement des poètes « Sur les dieux », qu'il n'est pas besoin de connaître la « grammaire » pour comprendre, car il correspond à l'opinion de la foule, telle qu'elle est formulée dans des expressions courantes. Chez Stobée ils apparaissent dans une section sur la justice divine et la punition des coupables.

121, 3. Ces vers, attribués par le Pseudo-Justin (qui en cite un de plus) à Euripide, ont aussi été forgés par l'apologétique juive.

121, 4 - 122, 1. Le *De monarchia* place ce fragment sous le nom de Sophocle. La version qu'il cite, contrairement à celle que connaît Clément, ne comporte pas d'autres vers entre *μανείσα* et *ἐπὶν*.

Pour Clément, ces vers devaient s'accorder parfaitement avec la doctrine du jugement et de la régénération qu'il tirait d'Héraclite et des stoïciens (voir *supra*, 9, 3-4 ; 104-106).

La correction οὐδ' ἄλλο ἔτι de Grotius, qui a tenté d'améliorer le texte de ces faux poétiques (notes publiées par J. F. A. SEIDLER, *De vers. doctm.* II, 1812, p. 398 s.), est heureuse. Mais on peut conserver, avec Stählin, le féminin *πυρομένη*, comme un archaïsme volontaire.

122, 2. Clément cite les deux derniers vers d'un fragment d'hymne à Zeus connu par le traité pseudo-aristotélicien *De mundo* (7, 401 a 25 - b 7). Ce poème est sûrement très ancien et PLATON y fait vraisemblablement allusion (*Lois* IV, 715 e). Il a été plus tard remanié et développé par les néoplatoniciens (voir par exemple PROCLUS, *In Tim.* 99 B [I, 325, 9-10 Diehl] ; cf. STOBÉE, *Ecl.* I, 1, 23, [I, 29 W.]).

Ces deux vers évoquent aussi pour Clément la régénération après la destruction, celle-ci étant symbolisée par la disparition de tous les êtres, résorbés en Dieu. L'interprétation est d'allure stoïcienne. Mais elle s'oriente vers l'idée d'une régénération éternelle (cf. *infra*, 122, 3).

122, 3. La vertu suffit au bonheur : cf. *supra*, 96, 5 ; 97, 6. Quant au thème du repos éternel, il précise aussi et récapitule des notations antérieures (*supra*, 96, 3 ; 106, 3).

Le sens donné aux deux vers d'EMPÉDOCLE (connus seulement par Clément) est à rapprocher de l'interprétation d'un autre fragment des *Catharmes* (B 146), en *Strom.* IV, 23, 150, 1, associé au *Ps.* 81, 6 : les âmes des sages deviennent des dieux. Clément parle aussi volontiers de l'état d'égalité avec les anges (à partir de *Lc* 20, 36) qui est promis au gnostique dans l'éternité à venir (voir *Strom.* VII, 10, 57, 5 ; cf. *Péd.* I, 6, 36, 5 - 37, 1) et dont les parfaits ont un avant-goût ici-bas (cf. *Strom.* VI, 13, 105, 1 ; VII, 12, 78, 6 ; 14, 84, 2).

122, 4. Avec le retour à la doctrine du juste jugement, Clément revient aussi au dossier des faux poétiques d'origine juive. Quant à l'idée, elle était en effet fort répandue chez les Grecs (voir *supra*, 121, 2, comm. *ad loc.*).

123, 1. La conduite juste implique l'assimilation au modèle qu'est le Logos divin et assure le salut (cf. *supra*, 118). Le thème et la citation du Pseudo-Orphée ramènent au premier plan l'enseignement sur Dieu, qui occupe, étroitement lié à la doctrine du salut, toute la fin du *Stromate* V.

Ces vers (= EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 5, v. 6-9) appartiennent à l'ensemble « orphique » qui est d'origine juive et dans lequel Clément puise ici (123, 1 - 124, 2). Il l'exploite aussi en *Protr.* 7, 74, 3-5. Parmi les autres témoins, avec des variantes importantes, il y a le *De monarchia* 2, la *Cohort. ad Graecos* 15, et la longue citation qu'EUSÈBE prête à ARISTOBULE en *P.E.* XIII, 12, 5. Comme l'auteur du *De monarchia* qui présente le livre du *Testament* (Aristobule parle de *Discours sacré*) comme un « repentir » d'Orphée (les premiers vers montrent bien d'ailleurs que telle était l'intention du faussaire), Clément introduit la citation, dans le *Protrep-tique*, comme une « palinodie » du « hiérophante thrace » et

selon une autre version qu'en *Strom.* V, plus courte (c'est celle qui devait se trouver dans la source du *De monarchia* : WALTER, p. 186 s.).

123, 2. Clément utilise ici la version « abrahamique » du poème « orphique », celle qui est attestée aussi par EUSÈBE (*P.E.* XIII, 12, 5, d'après ARISTOBULE). La légende des relations entre Abraham et les astrologues chaldéens, ainsi que les sages Égyptiens, est connue de la littérature juive hellénisée en Égypte et en Palestine dès la fin du II^e siècle avant J.-C. (Ps.-EUPOLÉMOS F 1 [= EUSÈBE, *P.E.* IX, 17, 3-4]; ARTAPAN F 1 [*P.E.* IX, 18, 1-2]; voir WALTER, p. 200). Mais la citation placée dans l'œuvre d'ARISTOBULE par Eusèbe est en outre une version « mosaïque » : elle attribue à Orphée des révélations sur Moïse « né de l'eau », qui a reçu de Dieu la loi inscrite sur les deux tables. Il est nécessaire d'indiquer l'histoire de ces diverses versions ; c'est ce qu'a fait N. WALTER, après beaucoup d'autres. Voici les résultats de son étude :

1) La version « mosaïque » a été introduite dans le texte d'ARISTOBULE après Clément, car celui-ci n'en conserve pas trace, bien qu'il dépende d'ARISTOBULE quand il cite ARATOS en *Protr.* 73, 2 (cf. EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 7 et 12, 4) et *supra*, 101, 4 (cf. *P.E.* XIII, 12, 6-7) ; en outre, si les vers d'ARATOS chez ARISTOBULE correspondent au propos indiqué (*P.E.* XIII, 12, 4), le poème « orphique » tel qu'il se présente chez Eusèbe introduit des thèmes différents ; et ARISTOBULE n'aurait pas manqué, s'il les avait connues, de souligner les paroles d'Orphée sur Moïse et la Loi (WALTER, p. 107-109).

2) Clément ne doit pas à ARISTOBULE la version ancienne du poème (*Protr.* 7, 74, 4-5), mais à la source utilisée aussi par le *De monarchia* (et la *Cohortatio ad Graecos*) : la remarque sur la « palinodie » d'Orphée suppose, comme chez le Pseudo-Justin, l'existence de Δαθῆκαι, du *Testament*, titre propre à la littérature du judaïsme tardif, postérieure à ARISTOBULE, qui ne connaît que le *Discours sacré* (ap. *P.E.* XIII, 12, 4).

3) Ni dans les vers d'ARATOS, ni dans ceux d'« Orphée » présents chez Eusèbe on ne trouve pour le nom de Dieu les deux thèmes Δι — et Ζην — mentionnés par ARISTOBULE (ap. *P.E.* XIII, 12, 7). Celui-ci a connu un poème orphique tout différent, constitué peut-être, entre autres, par les vers 6-10 du fr. 168 Kern des *Discours sacrés* (= fr. 169, v. 1-5), dont Clément cite les trois premiers *infra*, 128, 3 (voir WALTER, p. 110-114). ARISTOBULE utilisait un poème orphique d'origine grecque. Clément est le témoin des Δαθῆκαι (bien

qu'il ne donne pas ce titre), œuvre de la littérature pseudépigraphe juive.

4) La version originelle des Δαθῆκαι doit dater, comme la Sibylle juive, de la fin du I^{er} siècle avant J.-C. Les textes qui doivent s'en rapprocher le plus sont les citations du *De monarchia* et de la *Cohortatio ad Graecos* (cf. Clément, *Protr.* 7, 74, 4-5). Elle a été modifiée par l'insertion de formules d'inspiration stoïcienne : si Dieu est invisible (version ancienne), il se révèle par son action dans la nature ; de même l'apocalyptique juive de l'époque pré-chrétienne porte la marque d'influences stoïciennes (voir WALTER, p. 201, avec bibliographie), comme le judaïsme hellénisé (*ibid.*, p. 232, n. 1). Un nouveau réviseur juif a ensuite produit la version « abrahamique », attestée aussi par Clément (*Strom.* V, 14, 123, 2 - 124, 1). Celle-ci à son tour a été amplifiée par des allusions à Moïse et cette version « mosaïque » a été introduite, après Clément, dans l'œuvre d'ARISTOBULE (EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 5). Ici s'arrête le rôle de l'apologétique juive dans le développement progressif du poème. Enfin l'auteur de la *Thésophie*, à la fin du V^e siècle, a élaboré un texte un peu différent, comportant une prophétie de l'Incarnation (voir WALTER, p. 202-207 ; 222-239 ; 259-261).

Les vers cités en 123, 2 correspondent aux vers 23-27 du poème donné par EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 5.

124, 1-2. Après un vers sur l'éclat du feu solaire, on retrouve chez EUSÈBE, *ibid.*, v. 29-39, les vers cités ici par Clément (avec l'insertion cependant aux v. 36-37 de l'allusion à Moïse, et quelques variantes textuelles).

Les deux premiers vers ont été effectivement inspirés au faussaire par *Is.* 66, 1 (cf. *supra*, 74, 5), comme les vers suivants ont pu l'être par *Is.* 64, 1-2 et *Is.* 40, 12, *infra*, 125, 1 (ces textes scripturaires se retrouvent en *Protr.* 8, 78, 2). On reconnaît au 7^e vers l'influence d'une ancienne formule orphique (PLATON, *Lois* IV, 715 e = fr. 21 Kern ; cf. fr. 21 a). Elle a joué un rôle important dans le pythagorisme hellénistique et impérial (voir l'introduction de H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK au livre II de la *Théologie platonicienne* de Proclus, Paris 1974, p. xxiii-xxiv).

L'auteur juif de ce poème a pu s'inspirer aussi de *Ps.* 10, 4 (cf. *Ps.* 8, 3 ; 46, 9 ; *III Rois* 8, 30 ; *Deut.* 26, 15) : les cieus sont le trône ou la résidence de Dieu. Quant à l'épithète ἐπουράνιος pour qualifier Dieu, au 6^e vers, il est remarquable qu'elle apparaisse en *III Macc.* 6, 28 et 7, 6 (cf. *IV Macc.* 4,

11 ; 11, 3), alors qu'elle s'applique à la demeure de Dieu en *II Macc.* 3, 39.

125. Cet hymne à Zeus orphique, de caractère polythéiste, ne peut être placé au même rang que le poème juif précédent (WALTER, p. 111, 1, l'affirme avec raison, contre Kern). Il a sans doute été utilisé par la propagande juive avant de servir l'apologétique chrétienne, mais il est d'origine grecque. Si les 6^e, 7^e et 8^e vers sont assez proches des *Oracles sibyllins VIII*, 430-436, c'est que ceux-ci ont puisé dans les représentations païennes des arguments en faveur du Dieu tout-puissant, maître des phénomènes naturels. La présence et le rôle des anges aux 9^e et 10^e vers évoquent des conceptions juives ; mais l'influence a pu jouer dans l'autre sens, comme dans le cas, semble-t-il, de l'angéologie des *Oracles chaldaïques* au II^e siècle de notre ère (fr. 137 et 138 des Places ; voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 392-394). Quant au vocabulaire et aux thèmes, ce sont ceux des *Hymnes orphiques* de la fin de la période hellénistique et du début de l'époque impériale (v. 3, φρίσσοισω : cf. *Hymne* 19, 13 Quandt ; 126, 1, v. 3, φρικτός : cf. 65, 4 et 73, 1 Quandt ; v. 5, ἀφθιτε : cf. 15, 1 Q. δονεῖται : cf. 80, 1 et 82, 2 Q., v. 8, τάξις : cf. 15, 5 Q. ; v. 9, πολύμοχοι : cf. 29, 15 ; 37, 4 ; 40, 4 ; 68, 10 Q.). Bromios est bien le Dionysos des poèmes orphiques (voir fr. 170 Kern). Quant au jeu sur le nom μητροπάτωρ, il ne se comprend que dans un contexte de spéculations grecques (voir *infra*, 126, 2). La phraséologie se retrouve aussi dans les *Oracles chaldaïques* (ainsi pour ἀμειλιχοι au v. 4 : cf. fr. 35 et 36 des Places ; voir H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, p. 119, 121 et 135 ; le modèle premier est HÉSIODE, *Théogonie* 658).

126. 1. Clément lit παντοκράτορα dans les mots πάντων, κρατερῆ. Ces nouveaux vers du fragment orphique paraissent influencés par le moyen platonisme et le stoïcisme.

126. 2. μητροπάτωρ : en jouant sur la composition du signifiant, l'auteur du poème donne une valeur allégorique au mot qui, chez Homère et Hérodote, veut dire « grand-père maternel ». La notion de Zeus « mâle-et-femelle » se trouve dans le vers 4 de l'hymne orphique cité dans le *De mundo* 401 a 28 s. (fr. 21 a Kern) et son origine stoïcienne a été démontrée (*R.H.T.* IV, p. 45-46). Zeus à la fois « père » et « mère » apparaît dans un oracle tardif recueilli par PORPHYRE (*De phil. ex*

orac. haur., p. 146 Wolff ; voir *R.H.T.* IV, p. 48). Quant à l'idée pythagoricienne de la Monade ἀρσενόθηλος, elle remonte sans doute au III^e siècle (voir *R.H.T.* IV, p. 51). Mais l'emploi du terme μητροπάτωρ est propre au texte présent. Il indique que le dieu suprême est à la fois αὐτογενής, premier principe, et cause de tous les êtres. FRÜCHTEL (« Nachträge », p. 536) compare l'expression à FIRMICUS MATERNUS, V, *praef.* : « deus tu omnium pater pariter ac mater ».

Dans son interprétation, Clément choisit ici la doctrine de la création à partir du néant (cf. *supra*, 90, 1). Il fait en outre de la doctrine « orphique » la source des conceptions bien connues des gnostiques valentiniens sur les « émissions » et les « syzygies » dans le Plérôme divin (voir *E.T.* 32, 1 et *Strom.* IV, 13, 90, 2, à propos d'un passage d'une homélie de Valentin ; cf. *Strom.* III, 1, 1, 1 ; *E.T.* 64 ; voir SAGNARD, *La gnose valentinienne*, p. 348-355). Les gnostiques qualifiaient effectivement les Éons de principes « mâle et femelle » (ἀρσενοθήλυες) : voir IRÉNÉE, *Haer.* I, 1, 1 [Hv I, 10, 9] ; I, 11, 5 [Hv I, 108, 6] ; cf. *Elenchos VIII*, 9, 2, p. 227, 23 Wendland ; VI, 18, 4, p. 144, 19-20.

126. 3. παραφράζει : cf. *supra*, 100, 5 ; 108, 4 ; 120, 1 ; 124, 1 ; *infra*, 131, 4 ; *Strom.* II, 4, 17, 4. Le verbe appartient au vocabulaire de la théorie du plagiat (voir aussi *Strom.* VI, 2, 25, 1 : le terme apparaît dans la conclusion du long développement, commencé en *Strom.* VI, 2, 4, 3, sur les larcins commis par les Grecs entre eux ; cf. *Strom.* VI, 2, 11, 3).

Le même dossier de textes scripturaires, présenté ici comme le modèle de la doctrine « orphique », se trouve en *Protr.* 8, 79, 2 (avec la même confusion entre *Osée* et *Amos* ; Clément nomme *Amos* en *Péd.* I, 8, 69, 3 et II, 2, 30, 4, mais le confond avec le père d'Isaïe en *Strom.* I, 21, 118, 1). C'est un « amalgame » (Mondésert, *ad loc.* ; cf. FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 536 ; la leçon ἡσαίου de L ici peut se justifier par *Is.* 48, 13).

126. 4. *Deut.* 32, 39 apparaît aussi en *Protr.* 8, 79, 1, comme exemple de parole vraie sur Dieu proférée par Moïse, dont les prophètes sont les « compagnons de thiasé ». Le passage scripturaire, dont le début est très proche de *Is.* 46, 9, texte capital dans la polémique entre gnostiques et chrétiens de l'Église à propos du Dieu de l'A.T., sert surtout ici à réintroduire le thème de la puissance et du jugement de Dieu (cf. *supra*, 119-122).

126, 5. Clément reprend le poème « orphique » juif dans une version proche de celle du *De monarchia* (2) et de la *Cohortatio* (15), mais avec *αὐτός* au lieu de *οὗτος* et *φωταίει* pour *δίδωσι* (voir WALTER, p. 203).

127, 1. Ces vers proviennent des *Épodes* d'Archiloque, de la première probablement (voir fr. 171 Lasserre-Bonnard). Ils sont connus par ΣΤΟΒΕΕ, qui cite aussi la fin du 3^e vers et le vers suivant, dans une section « sur la justice » (*Ecl.* I 3, 34, p. 58, 12 s. W.), ce qui permet de rétablir l'invocation *πάτερ Ζεῦ*, qui complète le premier distique épodique.

127, 2. Ces vers sont empruntés de nouveau à une version plus ancienne que *supra*, 124, 1 (cf. v. 2-4 ; voir WALTER, p. 204).

127, 3. *Is.* 10, 14 et *Jér.* 10, 12 sont aussi réunis dans le *Protreptique* (8, 79, 6 et 80, 3), mais avec la leçon *σεσαι* (il « secouera ») pour *Is.* 10, 14, comme dans la Septante, au lieu de *σώσαι* qui ne provient pas nécessairement, comme le veut Stählin, d'une erreur de copiste. *Jér.* 10, 12 est utilisé par ΘΕΟΦΗΛΗ (*Autol.* II, 35) pour illustrer le monothéisme et la doctrine de la création.

* * *

127, 4. Cf. *supra*, 125, 3 et 90, 4-5. La mention des anges mauvais est amenée par le thème des châtements. La doctrine chrétienne (*παρειλήφαμεν*) des anges apostats est connue de *Jude* 6 (cf. *Apoc.* 20, 1) et elle est d'origine juive (voir *Hénoch* 6-11). Clément en parlait en commentant l'*Épître de Jude* (voir *Adumbr. Iud., Fragmente*, t. III, p. 207, 7 Stählin s. ; 208, 15 s. ; cf. *Adumbr. I John.*, p. 213, 12), et y fait allusion ailleurs (*Strom.* IV, 14, 96, 1, à propos de *Rom.* 8, 38 ; *Strom.* VII, 14, 85, 4).

La poésie didactique et gnomique de Phocylide (début du VI^e siècle), dont un fragment authentique est cité ici, était très prisée des Juifs hellénisés, qui forgèrent 230 hexamètres sentencieux placés sous son nom (éd. Th. Bergk, *PLG* II, p. 81-109).

E. ANDRES (« Daimon », *PW*, Suppl. III [1918], c. 289) rapproche la mention de démons mauvais chez Phocylide de ΘΕΟΓΝΗΣ, 162.166-167, et de ΘΕΟΚΡΙΤΗΣ, IV, 40. Clément devait revenir sur le sujet dans son exposé « sur les anges » (voir *Strom.* VI, 3, 31, 1 - 32, 1).

128, 1. C'est un retour au thème du *Protreptique* 8, 79, 6, où *Is.* 10, 14 (cf. *supra*, 127, 3) est cité comme menace contre les idolâtres.

L'emploi métaphorique de *ἐκκόπτειν* se retrouve en *Strom.* VI, 18, 167, 4 : tous les efforts pour « supprimer » l'enseignement chrétien sont vains ; il n'en fleurit que mieux (cf. *Strom.* VI, 10, 82, 4 : le vrai gnostique doit savoir utiliser les sciences pour protéger la vérité contre les sophistes, c'est-à-dire les hérétiques, qui cherchent à la supprimer — *πρὸς ἐκκοπήν* — par des arguments fallacieux). Lorsqu'il s'agit d'« extirper » un mal, comme ici, ou, en morale, de réduire les passions, le verbe renvoie à des textes évangéliques (*Math.* 5, 30 ; cf. 18, 8 ; *Math.* 3, 10 ; cf. 7, 19 ; *Lc* 3, 9 ; cf. 13, 7.9).

Le culte de la Tychè était très ancien : au VI^e siècle, elle avait à Smyrne une statue, œuvre de Boupalos de Chios (PAUSANIAS, IV, 30, 6). Des autels, des sanctuaires lui étaient consacrés par les cités, avec fêtes et prêtres (voir G. HERZOG-HAUSER, *art.* « Tyche », *PW* VII A, 2 (1948), c. 1675-1678). Ce culte suffirait à expliquer l'association faite ici par Clément entre l'idolâtrie et la vénération pour la Fortune (cf. *Protr.* 10, 102, 4 - 103, 2). Mais elle se comprend plus précisément comme la trace du conflit entre le culte impérial et la religion chrétienne (voir le chapitre au titre suggestif, « Lord Caesar or Lord Christ, 70-138 ? », de W. H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, p. 210-235). Sous Domitien s'étaient institués le serment par le « Génie » ou la Fortune de l'empereur, les offrandes devant sa statue, l'invocation du *Dominus*. Certaines de ces pratiques furent imposées comme test aux chrétiens (voir PLINE LE JEUNE, *Lettres* X, 96, 5 à Trajan ; cf. *Martyre de Polycarpe* 9-10 ; *Actes des Martyrs de Scillium* 3 et 5 ; *Martyre d'Apollonius* 3 et 7 ; voir aussi ORIGÈNE, *Exhortation au Martyre* 6-7 et 40, citant *Is.* 65, 11, et *Contre Celse* VIII, 65).

La Comédie nouvelle, dont Philémon, rival de Ménandre, est un représentant, avait abondamment exprimé la croyance populaire de l'époque en la toute-puissance de la Tychè (voir MÉNANDRE, fr. 460 ; 482 ; 483 ; 665). Quand ÉPICURE niait sa divinité (voir *Lettre à Ménécée* 133-135), il s'efforçait d'en libérer l'homme. La thèse prêtée par Philémon à l'un de ses personnages devait avoir une portée toute différente : le hasard aveugle et irrationnel (figure présente dans la Comédie nouvelle) ne laissait même plus à son esclave le recours des prières et des offrandes à la déesse Tychè. Dans

un autre contexte, Clément aurait pu utiliser le fragment comme un exemple de négation de la providence chez les Grecs.

Au II^e siècle de notre ère, la Tychè était encore invoquée comme une divinité (voir DION CHRYSOSTOME, 63, p. 145 Arnim ; cf. *Hymne orphique* 72, v. 9-10). D'autre part la représentation de la roue de la Fortune était largement répandue (voir DIOGÉNIEN, désigné comme péripatéticien par EUSÈBE, *P.E.* VI, 8, 21-22).

Les vers de Philémon sont repris par THÉODORE (Thérapeutique VI, 16) pour ouvrir la série des bons mots des Grecs qui servent à exclure le culte de la Fortune.

128, 2. Th. BERGK (*PLG*⁴ II, p. 247 s.) ne considérait pas ces vers comme indignes de Sophocle qui, d'après le rhéteur MÉNANDRE (*De encom.* [*Rhet. Gr.* IX, 156]), avait composé un *Hymne* à la Fortune. Mais la pensée paraît refléter une problématique tardive, et le second vers rappelle des formules pseudo-orphiques (cf. *supra*, 124, 1, v. 14). Le fragment a sans doute été emprunté par Clément au *Gnomologium* de vers tragiques et comiques (voir *supra*, 113, 1).

128, 3. Ces vers appartiennent à un *Hymne* « orphique » dont des versions très différentes ont circulé dans l'Antiquité. Ils se retrouvent dans le poème cité par PORPHYRE (*De cultu simulacrorum*, fr. 3 Bidez, v. 6-8 [= EUSÈBE, *P.E.* III, 9, 2]), avec les variantes μέγας ἀρχὸς ἀπάντων, / ἐν δὲ δέμας βασιλείων. Ils sont absents de la version connue par le *De mundo* 7, 401 a 28 s., alors que le vers sur Zeus « mâle et femelle » est attesté par ce traité (cf. *supra*, 126, 2) et par Porphyre.

Nous avons peut-être là une partie du fragment « orphique » qui se trouvait à l'origine chez Aristobule (WALTER, p. 112).

129, 1. ἐκβαρκεύεται : la métaphore des « transports bacchiques » est ambivalente chez Clément, comme chez Platon. Tantôt elle évoque les désordres condamnables de la passion (ainsi *Strom.* VI, 11, 90, 2 ; cf. PLATON, *Rép.* VIII, 561 a). Elle est alors liée, pour Clément, à la critique du culte dionysiaque (voir *Protr.* 2, 12, 2 ; 17, 2-18 ; 22, 4). Tantôt, comme ici, elle fait allusion au beau délire de l'inspiration poétique (cf. *Phèdre* 245 a), assimilée à celle des prophètes (voir *Strom.* VI, 18, 168, 1-3). Et Clément connaît la formule du *Phédon* 69 c (voir *supra*, 17, 4). Le porteur du « thyrses » sacré est sans doute Pantène en *Strom.* I, 1, 14, 1.

La plupart des éditeurs des fragments de Pindare (fr. 145 Turyn, 140 d Snell) athétisent le δτι de L. Le texte de Clément cependant, qui remplace la réponse attendue par une analogie, où « le tout » peut être ce dont il est question en *Ol.* II, 85, à propos de l'expression poétique, correspond mieux à la manière de PINDARE.

Le passage est à comparer au sens donné à τοῦ παντός dans le fragment 39, 3 d'EMPÉDOCLE en *Strom.* VI, 17, 149, 1.

129, 2. DIDYME L'AVEUGLE (*De Trinitate* III, 1 [PG 39, 784 B]) cite de ce fragment (146 Turyn) quelques mots de plus, qui mettent l'œuvre du « dieu » en relation avec la beauté (χάρης) du chant poétique.

129, 3. Ces vers figurent aussi chez STOBÉE, dans une section théologique sur l'incapacité de l'homme à saisir la vérité dans son essence (*Ecl.* II, 1, 8 [II, p. 4 W.]). Stobée indique qu'ils sont extraits des *Péans* et les éditeurs de Pindare se fondent sur le texte qu'il fournit, de préférence à celui de Clément (fr. 70 Turyn ; cf. Snell, p. 70). Le texte d'Eusèbe permet de corriger celui de L.

129, 4. σπῶν fait aussi partie du vocabulaire du « larcin » (cf. *Strom.* VI, 2, 27, 2 : Platon « a emprunté » la doctrine de l'immortalité de l'âme à Pythagore, et celui-ci aux Égyptiens).

Is. 40, 13 (cité par *Rom.* 11, 34) est appliqué par IRÉNÉE au Verbe (*Haer.* V, 1, 1) ; Clément accepterait une telle interprétation dans un autre contexte (cf. *supra*, 1, 3 ; 7, 8 et 25, 4-5, sur *I Cor.* 2, 10 ; 81, 3, citant *Jn* 1, 18).

129, 5. La mention du « devin » a fait attribuer parfois ces vers à la *Mélampodie* (ainsi Rzach ; cf. J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodica*, Wetteren 1960, p. 210), poème connu de Clément par ailleurs (*Strom.* VI, 2, 26, 3). C'est plutôt un fragment d'origine incertaine (fr. 303 Merkelbach, West).

129, 6. Ce vers de Solon complète la citation faite *supra*, 81, 1.

Les Grecs se sont copiés les uns les autres : voir *Strom.* VI, 2, 4, 3 - 27, 5. Le verbe κατακολουθεῖν, qui a d'autre part des emplois très variés (pour évoquer l'obéissance au Christ, à l'Écriture, à la foi, ou au contraire la soumission aux pensées mauvaises), exprime ici ce thème du plagiat (cf. *Protr.* 4,

64, 2 : Diogène d'Apollonie et Anaximène ; *Strom.* I, 21, 103, 1 : Platon et Acousilaos).

130, 1. L'exposé revient à la liaison entre la foi en la puissance de Dieu et ses desseins impénétrables, et la doctrine de la rétribution (cf. *supra*, 121, 1). Cette incursion dans l'ordre des châtements, à propos de *Gen.* 3, 16, amène Clément à insister sur la justice et la bonté de Dieu, par souci peut-être de réduire la critique marcionite qui voyait dans la condamnation d'Adam et d'Ève un signe de la cruauté du Dieu créateur (voir TERTULLIEN, *Adv. Marc.* II, 11, 1 ; cf. AMBROISE, *De paradiso* 6, 32 [CSEL 32, 1, p. 289 s. Schenkl], qui répond à une objection d'Apelle). Ce débat est présent à l'arrière-plan des développements de THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Autol.* II, 25-26) et d'IRÉNÉE (*Haer.* III, 23, 2.5) sur ce sujet.

Dans le *Stromate* III Clément examine la relation entre la « transgression » d'Ève, appelée « Vie » en *Gen.* 3, 20 (cf. *I Tim.* 2, 14-15), le mariage et l'enfantement, et le salut des hommes, en réfutant l'encratisme de Cassien, qui se fondait sur l'*Évangile des Égyptiens* (*Strom.* III, 9, 65, 1 ; cf. 12, 80, 2 ; 17, 104, 1 ; 13, 92 ; 6, 45, 3-46, 1).

ποιητής τις οὐκ ἔσθμος : la même expression désigne Terpande en *Strom.* VI, 16, 144, 1.

Les vers d'Hésiode évoquent les maux de l'âge de fer, eux-mêmes liés, par delà le mythe des races, à l'intervention de la figure féminine de Pandore, analogue à celle d'Ève : « ... Pandôra, celle que les Hébreux nomment Èva » (ZOSIME, *Sur les appareils et les fourneaux* 7 [texte grec dans Berthelot et Ruelle, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, p. 231]) ; cf. ORIGÈNE, *C. Cels.* IV, 38 (voir M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, p. 104, n. 126).

130, 2. Cf. *Hébr.* 2, 2 : « Toute transgression et toute désobéissance reçoivent une juste rétribution. »

II, 8, 69 (22, 209) a exercé dans l'Antiquité la sagacité des interprètes. Les *scholies* conservent un commentaire critiquant la conception stoïcienne de *ῥευμαμένη* et délimitant, à propos de ce vers, le pouvoir de Zeus (t. II, p. 313 Erbse). Il n'est pas étonnant que ce passage connu ait été exploité par les chrétiens et, avant eux, sans doute, par les Juifs hellénisés.

130, 3-4. ἐρμηγεύων : c'est un bon exemple du double sens

du verbe, à la fois « exprimer » et « interpréter » (voir J. PÉPIN, dans *Poétique* 23, 1975, p. 291 s.).

Les deux premiers vers du fragment de Ménandre sont cités aussi par STOBÉE, dans une section « sur le destin et le bon ordre des événements » (*Ecl.* I, 5, 4, p. 75, 4 W.), et par PLUTARQUE (avec le mot ἀγαθός du 3^e vers), qui refuse au contraire l'affirmation du poète comique pour lui préférer le thème de l'harmonie (musicale), du mélange des biens et des maux dans la vie humaine (*De tranq. an.* 15, 474 B). Ces deux témoignages en tout cas (autres attestations dans *CAF* III, p. 168) donnent à δαίμων un sens tout différent de celui que retient Clément.

Ce fragment de Ménandre est cité plus longuement par un passage du *Commentaire sur Job* faussement attribué à Julien d'Halicarnasse, qui donne notamment les mots omis par Clément οὐδ' ἔχειν / κακίαν (voir A. KÖRTE, *Menander* II, 1959², p. 224).

130, 4. Ce cas d'ambiguïté syntaxique relevé par Clément évoque les études des Anciens sur ce sujet, recherches pour lesquelles l'une des meilleures sources est, au II^e siècle, un traité de Galien (voir R. B. EDLOW, *Galien on Language and Ambiguity*). La première interprétation est cependant forcée (cf. *supra*, 61, 3, celle de πάντα).

La construction que Clément préfère, et qui est la plus naturelle, a de nombreux parallèles (voir SOPHOCLE, *Ajax* 1415, et les textes cités par C. A. Lobeck dans son édition commentée de la pièce, p. 482).

Eusèbe, en ajoutant εἶναι à la fin de la phrase, a voulu « normaliser » le style de Clément, comme il l'a fait aussi ailleurs, à tort (TENGBLAD, p. 3 ; voir p. 37, sur *Protr.* 2, 16, 1, et p. 63, sur *Strom.* III, 4, 26, 1). Clément emploie souvent λέγειν dans le sens d'« appeler » (cf. *supra*, 83, 2 ; *Strom.* IV, 6, 40, 3 ; I, 17, 87, 7).

131, 1-3. Ce fragment d'« Eschyle », connu aussi du *De monarchia* 2, appartient au *Gnomologium* de vers dramatiques. Il est manifestement d'origine juive ; la formule ὁδῶτος συστήματα (v. 8) se retrouve en *Gen.* 1, 10, chez PHILON (*Deus* 157) et dans l'Ἐξαγωγή du tragique ÉZÉCHIEL (voir EUSÈBE, *P.E.* IX, 29, 12, d'après le traité *Sur les Juifs* d'Alexandre Polyhistor ; cf. Clément, *Strom.* I, 23, 155-156) ; les vers 7-8 rappellent le poème juif « orphique » (cf. *supra*, 124, 1, v. 3-4 ; 127, 2), ainsi que les vers 9-11 (cf. *supra*,

124, 1, v. 4-5) ; des représentations bibliques des théophanies divines inspirent les vers 3-6 (le feu : cf. *Ex.* 3, 2 s. ; 19, 18 ; le vent : cf. *III Rois* 19, 12, et le « souffle », ou Esprit, dans de très nombreux passages ; la nuée, la ténèbre : cf. *Ex.* 16, 10, etc. ; l'orage : cf. *Ex.* 19, 10-11 ; cf. *Is.* 44, 3 s.) ; les « bêtes » peuvent rappeler les « vivants » de la vision d'Ézéchiel (*Éz.* 1, 4-24 ; voir aussi A. Βόσκη, *De tragoedia Graeca*, Heidelberg 1808, p. 152-153, qui a montré les ressemblances entre certaines expressions du fragment et des tours de la Septante).

L'expression γοργὸν ἄμμα (v. 11) vient d'ESCHYLE (*Sept.* 537). Le fragment est peut-être aussi une adaptation de vers des *Héliades* d'Eschyle (cf. *supra*, 114, 4).

Il est lié ici à d'autres passages de Clément (v. 1-2 : cf. *supra*, 109, sur Xénophane ; v. 3-7 : cf. *supra*, 114) et la mise en garde du début reprend le débat développé *supra*, 109-111. Le dernier vers rappelle 126, 1.

131, 4. L'utilisation de *Ps.* 113, 7 est à joindre à celle d'*Is.* 64, 1-2 (*supra*, 124, 2), d'autant que le texte donné par Clément, différent de celui de la Septante (ἐσαλεύθη), est influencé par *Is.* 64, 1 (τρέμει).

132. Clément exploite le prestige de la mantique apollinienne (cf. *supra*, 21, 4), même s'il affirme, à la suite des Juifs utilisant des documents grecs, la supériorité de la « Sibylle » (voir *Strom.* I, 21, 108) et bien qu'il condamne la réalité du culte pythien (cf. *Protr.* 2, 11, 2). Certains oracles ne sont pas sans rapport avec « l'histoire des Hébreux » (*Strom.* I, 24, 163, 4) et le nom d'Apollon témoigne en faveur de l'unicité de Dieu (*Strom.* I, 24, 164, 3), comme ses paroles ici rendent hommage à la gloire de Dieu, symbolisé par Zeus Olympien (cf. *supra*, 101, 4 ; 114, 4 ; 116, 1-3).

Le passage fait allusion aux événements rapportés par Hérodote, mais le regroupement des vers est tendancieux : les 3 derniers vers appartiennent au premier oracle, annonçant aux Athéniens un désastre (HÉRODOTE, VII, 140, v. 8-10) ; les 2 premiers vers ouvrent la seconde réponse, plus favorable, contenant la mention fameuse du « rempart de bois » (HÉRODOTE, VII, 141, v. 1-2). La source utilisée par Clément combattait manifestement le polythéisme et les cultes païens.

133, 1. Le monothéisme est proclamé, d'abord, au moyen

d'un fragment néo-pythagoricien attribué à Théaridas, qui n'est pas connu par ailleurs (c'est peut-être le Théoridès mentionné par JAMBLIQUE, *V.P.* 266 : voir THESLEFF, p. 201, et *Introduction* p. 121 et 122, n. 1 ; un certain « Théaridas de Laconie » cependant serait à l'origine du mot : « le glaive est plus aigu que la calomnie », d'après PLUTARQUE, *Apophthegm. Lac.* 221 C, et d'après le *Gnomologium Vaticanum*, 337, p. 132 Sternbach ; or ce mot est l'inverse d'une parole attribuée à un pythagoricien dans une anecdote rapportée par JAMBLIQUE, *V.P.* 125). Le texte est analogue à celui de « Timée de Locres » (*supra*, 115, 4) et provient vraisemblablement, dans la source de Clément, de la même anthologie de fragments néo-pythagoriciens, constituée sans doute en milieu juif.

La leçon d'Eusèbe permet de corriger L.

133, 2. Ce vers du poème « orphique » appartient à la recension ancienne exploitée dans le *Protreptique* et parfois dans le *Stromate V* (cf. *supra*, 126, 5 ; voir WALTER, p. 203). Dans la version citée par EUSÈBE en *P.E.* XIII, 12, 5, v. 16, seul subsiste le premier hémistich.

133, 3. On retrouve le *Gnomologium* (cf. *De monarchia* 5 ; voir *supra*, sur 119, 2).

133, 4. Les citations de PLATON permettent de récapituler l'enseignement fondé sur le dossier antérieur et d'indiquer une doctrine plus profonde, à travers la définition de la philosophie comme l'ascension jusqu'à l'objet de la science la plus haute, le bien (cf. *Rép.* VI, 505 a), que Clément assimile à Dieu (cf. *supra*, 130, 3-4). Pour lui, c'est de la gnose qu'il s'agit.

Clément modifie la portée de *Rép.* VII, 519 c-d en effaçant le thème du gouvernement des philosophes ; il remplace d'autre part le geste de la contrainte par celui de l'habitude (cf. *Rép.* VII, 515 e - 516 a). L'image de l'ascension (cf. *Rép.* VII, 517 b et 532 a-d) rappelle l'exégèse de *Rép.* X, 616 b, *supra*, 106, 2-4.

133, 5. L'allusion au cri des enfants, ὠδὲ ἡμέρα, accompagnant le lancer du palet (face noire, face blanche), destiné à désigner celle des deux équipes qui doit poursuivre l'autre, reprend en *Rép.* VII, 521 c l'allégorie de la caverne (sur le jeu lui-même, voir *scholies* au *Phèdre* 241 b et POLLUX, IX,

111 ; cf. J. ADAM et D. A. REES, *The Republic of Plato*, Cambridge 1963², II, p. 181-182).

Le jour « véritable » pour Clément doit avoir la même signification symbolique que le « jour du Seigneur », ou le « huitième jour » (voir *supra*, 106, 2) et s'oppose au jour d'ici-bas (cf. *supra*, 105, 2).

L'expression περιγωγή ψυχῆς figure, aux toutes premières lignes du traité d'ALBINUS, dans la définition de la « philosophie » (qui délivre l'âme du corps et la tourne vers les intelligibles et les êtres véritables) ; Albinus utilise aussi la formule τῆν τοῦ ὄντος ἐπάνοδον : « La partie de la mathématique qui traite des nombres ne familiarise pas médiocrement avec l'ascension vers l'être » (7, 1, p. 43 Louis).

Les manuscrits d'Eusèbe, en accord avec le texte de Platon, permettent de corriger la leçon ὄντως de L.

133, 6. Clément cite et interprète librement *Rép.* III, 415 a-b, dans un sens qui est éclairé par le passage antérieur 98, 2-4 : ceux qui sont « frères » « au sens le plus exact » sont les chrétiens, qui reçoivent l'enseignement du Christ et qui sont ses « frères » (cf. *infra*, 134, 3), et parmi eux, par excellence, les « gnostiques ». La mention de « la race d'or » entraîne l'exposé suivant sur la valeur relative de la notion naturelle de Dieu, et de la connaissance atteinte par les Grecs (133, 7 - 134, 3).

Le texte de L est fautif, mais celui d'Eusèbe est correct (les manuscrits indiquent que la phrase devait s'achever chez lui par εἰσίν).

133, 7. « Le père et créateur » : l'allusion au *Timée* 28 c doit résulter du rapprochement entre les vers de « Diphile » (*supra*, 133, 3) et Platon.

Le tour πάντα πρὸς πάντων fait écho, dans le cas de la notion universelle, au πάντῃ qui qualifie la « philosophie » de l'élite (*supra*, 133, 6). Πρὸς avec le génitif a ici un sens local (relations mutuelles entre les êtres). Le tour est un polyptote, et par conséquent πάντα et πάντων ont le même référent.

ἐμπύτως καὶ ἀδιδάκτως : l'expression tranche une question souvent débattue chez PLATON et dans la tradition ultérieure (ainsi *Eryxias* 398 c ; référence retenue par Stählin). Plus précisément, elle renvoie à un développement qui précède les passages de Platon cités *supra*, 133, 4-5 : *Rép.* VII, 518 c-d ; l'éducation consiste seulement à tourner la faculté de l'âme, qui lui appartient comme l'œil au corps, vers le

bien, l'être véritable. Chez Clément, la notion innée de Dieu, antérieure à l'éducation, tient la place de ce thème platonicien. Au contraire, la révélation du mystère, la connaissance détaillée de la vérité, ont besoin de l'enseignement du Christ (cf. *infra*, 134, 3 ; voir, par exemple, *Strom.* VI, 8, 70, 2-4).

« ... les inanimés, par leur sympathie avec le vivant » : comme l'indique Stählin, l'idée ne peut se comprendre que comme adaptation de *Rom.* 8, 22, pris dans un sens cosmique et lu à travers la doctrine stoïcienne de la « sympathie » universelle (que Clément connaît ; voir *Protr.* 4, 51, 5 ; *Strom.* I, 25, 166, 1 ; VII, 11, 62, 4 ; mais en *Strom.* VI, 16, 143, 1 il rapporte aux Chaldéens l'idée que l'influence des sept planètes s'exerce sur tout le règne de la vie mortelle, κατὰ συμπάθειαν, ce qui fonde la divination : cela diffère quelque peu des conceptions attribuées par CICÉRON, *De divinatione* II, 35, 6 à POSIDONIUS [= fr. 106 Edelstein-Kidd]).

La remarque de Clément étend encore l'affirmation de 87, 3. Il n'est pas question bien entendu pour les « inanimés » de saisir Dieu comme un objet des sens ou de l'intelligence, mais d'être en relation avec le Père par la présence de sa puissance dans l'univers et par la participation à l'ordre hiérarchisé du tout.

les « immortels » : il s'agit des anges, qui, « naturellement et sans apprendre », vivraient dans la lumière promise aux vrais gnostiques. Leur activité a lieu « au jour » : la traduction doit être ambivalente, comme le tour grec καθ' ἡμέραν ; celui-ci veut dire communément « chaque jour » ; mais il rappelle ici la clarté du jour véritable de *Rép.* VII, 521 c (*supra*, 133, 5 ; cf. le sens de la formule chez ESCHYLE, *Choéphores* 818) et il fait allusion à l'œuvre de salut du Christ, qui fait durer le jour (cf. *Jn* 9, 4 ; référence indiquée par Stählin) ; les anges ont déjà part à cette œuvre.

les « mortels » : une première catégorie conçoit le Créateur à travers l'expérience de la « crainte ». Ce φόβος est probablement la peur propre à l'enfance, selon une idée courante chez les Grecs (cf. PHILON, *Congr.* 81 ; STOBÉE, *Ecl.* II, 88, 10 W. ; PLUTARQUE, *De Stoic. rep.* 15, 1040 A ; etc.). Il faut la distinguer de la crainte liée à la Loi, qui, elle, est éducation (voir notamment tout le chapitre 7 du *Stromate* II). Ce sentiment, selon une forme nouvelle de « sympathie », est même antérieur à la naissance : c'est une façon de préciser son caractère inné. Le passage montre que Clément croit que l'embryon est animé (cf. *E.P.* 50 ; voir *supra*, 5, 3).

La seconde catégorie désigne ceux qui ont atteint l'âge de raison, qui jouissent de « l'exercice autonome de la réflexion », et qui ont ainsi la capacité de développer la notion naturelle du Dieu tout-puissant (cf. *supra*, 87, 2 et 4 ; voir *Protr.* 10, 95, 3).

133, 8. L'idée du Dieu Père est universelle, commune aux Grecs et aux Barbares : de même selon MAXIME DE TYR, 57 b - 58 a (*Or.* XI, 5, p. 132 Hobein). La suite du passage peut être aussi comparée à un texte de Maxime de Tyr, à propos des représentations diverses qui toutes, à leur manière, rappellent à l'homme l'idée de la divinité : « aucun peuple, ni barbare, ni grec, ni marin, ni continental, ni nomade, ni citadin », n'échappe à cette coutume (27 b, *Or.* II, 9, p. 27 Hobein).

οὔτε..., ἀλλ' οὐδέ : on peut, avec SCHWYZER (*Gnomon* 37, 1965, p. 488), préférer la leçon d'Eusèbe (voir MRAS, « Sprachregister », t. II, p. 586) à la correction de Dindorf adoptée par Stählin.

133, 9. La désignation des peuples de l'univers est peut-être empruntée à un texte poétique (Stählin). La citation d'Eusèbe permet de rétablir ἡόνων. Le passage est le plus précis de ceux où Clément définit cette notion commune de la divinité. Il emploie *προλήψις* dans son sens stoïcien (voir BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 103-104). L'une des « prénotions » d'autre part a pour contenu l'existence de la providence (voir V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 160 et 239), ou des dieux (le terme est employé dans cette acception, mais avec une valeur péjorative, par ATHÉNA-GORE, *Leg.* 5 : voir N. ZEEGERS - VANDER VORST, « La 'prénotion commune' au chapitre 5 de la *Legatio* d'Athénagore », dans *Vig. Christ.* 25, 1971, p. 161-170). Le thème est déjà présent, avec d'autres termes, *supra* 87, 2 et en *Strom.* I, 19, 94, 2 (voir E. MOLLAND, *Opuscula Patristica*, Oslo 1970, p. 123-129). Le trait remarquable ici est que la notion commune de la divinité est présentée comme une conséquence de l'universalité de la providence, perçue par la réflexion (cf. *supra*, 133, 8).

L'idée est souvent exprimée par Clément et par d'autres chrétiens de son époque (voir SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 325-331). Son exposé le plus complet sur la providence apparaît en *Strom.* VII, 2, 9, 1-4 (cf. *Strom.* VII, 2, 8, 3, avec l'expression τὸ ἡγεμονοῦν ; *Strom.* VII, 2, 6, 1 ; *Strom.* I, 11, 52, 3 :

la providence est à la fois particulière et générale). Il avait consacré au sujet un traité, connu par Maxime le Confesseur (voir *Fragmente*, t. III, p. 219 Stählin ; cf. *supra*, sur 6, 1-2, et *Strom.* VI, 15, 122, 3). Selon sa propre doctrine, le gouvernement (ἡγεμονία) de la providence est délégué à des êtres intermédiaires (voir *Strom.* IV, 4, 16, 2 ; cf. *E.T.* 70 ; *E.P.* 55). Mais si diversifiée et particularisée que soit l'énergie active, elle procède de la même providence « universelle » (καθολική : *Strom.* VI, 16, 148, 6 ; cf. 17, 153, 4).

134, 1. πολυπράγμονες : le mot est ici laudatif, contrairement à l'usage le plus courant dans la littérature grecque (le thème remonte à DÉMOCRITE, fr. 3, résumé par MARC-AURÈLE, *Pensées* IV, 24, 1, et se développe, non sans quelques différences, chez les épicuriens et chez les stoïciens : voir A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan 1953, p. 95-97). Le nom πολυπραγμοσύνη a cependant chez Clément une valeur péjorative (*Péd.* II, 12, 125, 1 ; c'est le défaut de Marthe opposée à Marie : *Q.D.S.* 10, 6-7), ainsi que parfois le verbe πολυπραγμονεῖν, quand il vise des enquêtes superflues ou impies (contre le polythéisme : *Protr.* 2, 11, 1 ; 2, 37, 3). Mais cette attitude est réhabilitée quand elle est associée au goût et à la nécessité de la recherche (voir *Protr.* 2, 10, 2 ; 10, 106, 5 ; *Péd.* III, 8, 42, 3 ; *Strom.* VI, 17, 150, 6 ; cf. *Strom.* II, 1, 3, 5 ; VI, 17, 154, 1). Elle caractérise la science expérimentale des objets particuliers (*Strom.* II, 17, 76, 3), qui s'exerce dans l'examen des problèmes philosophiques (*Strom.* IV, 3, 11, 2 ; I, 14, 60, 4) et dans l'exégèse spirituelle ou allégorique de l'Écriture (voir *Strom.* VI, 15, 132, 3 ; cf. *Q.D.S.* 2, 2). Elle peut même s'appliquer au « salut » (*Strom.* IV, 9, 73, 5), auquel leur « activité » prédispose les philosophes grecs.

Les emprunts de ces derniers à « la philosophie barbare » ont ici deux résultats : ils ont su d'abord désigner Dieu par des expressions convenables (cf. *supra*, 29, 4) ; on reconnaît dans les termes retenus le vocabulaire platonicien ou stoïcien (ἀοράτω : cf. XÉNOPHON, *Mémoires* IV, 3, 13-14, d'après une tradition antérieure même à Platon ; voir *R.H.T.* IV, p. 13-16 ; τῶν καλλίστων αἰτιωτάτω : cf. PLATON, *Rép.* VII, 517 c ; *Lettre* II, 312 e ; μόνω : cf. *supra*, 115, 1 ; τεχνικωτάτω : cf. *S.V.F.* II, 1027 et *supra*, 100, 4 ; une partie de ces attributs provient des exposés sur la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde : voir par exemple PHILON, *Spec.* I, 34-35). Ces philosophes ont pu d'autre part,

grâce à ces dénominations, accorder la « suprématie » au Dieu ainsi désigné, c'est-à-dire s'affranchir du polythéisme en reconnaissant le père et créateur de l'univers (προνομία est un mot fréquent chez Philon, avec le sens de « privilège, prérogative, droit de préséance »).

La fin de la phrase marque les limites du savoir des philosophes grecs, qui avaient besoin de la révélation chrétienne pour saisir le sens plein de leurs expressions, selon une thèse souvent développée par Clément. Le passage présent est repris et amplifié en *Strom.* VI, 17, 149-151, après une nouvelle esquisse en *Strom.* VI, 5, 39, 5. Le concept de περίφρασις (la leçon d'Eusèbe est confirmée par le texte de L en *Strom.* I, 19, 92, 2, ce qui permet de rétablir περίφρασιν en *Strom.* VI, 5, 39, 1) est emprunté à la rhétorique (voir TRYPHON, dans *Rhet. Gr.* III, p. 197, 4 s. Spengel ; cf. QUINTILIEN, *Inst.* VIII, 6, 59 et 61 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Thuc.* 29, *Pomp.* 2, 5, dans *Opuscula*, II, p. 228, 5 Usener). Cette « périphrase » en *Strom.* I, 19, 91, 5, c'est le « Dieu inconnu » du discours sur l'Aréopage ; c'est ici l'ensemble des dénominations que Clément vient d'énumérer, auxquelles il faut ajouter les noms de « père » et « créateur » (*supra*, 133, 7). En *Strom.* VI, 5, 39, 1, la formule κατά περίφρασιν s'oppose à κατ' ἐπίγνωσιν, comme en *Strom.* I, 19, 91, 5, où la pleine « connaissance » est dispensée « par l'intermédiaire du Fils ». Le choix du mot περίφρασις indique que tous ces noms ont beau être « véridiques », ils ne sont que des substituts approximatifs incapables de désigner le Dieu dont il est question dans l'Écriture et dont parlent le Christ et les Apôtres : « Il est donc une vérité de la philosophie ailleurs que chez les philosophes, et une beauté véritable, en dehors de la beauté déguisée. Aussi ne faut-il pas faire porter ses efforts (πολυπραγμονητέον) sur les vérités partielles, qui servent de prédicats à la vérité, mais sur la vérité elle-même, sans chercher à étudier les noms ; car le problème de Dieu n'est pas un, mais légion, et il y a une différence entre chercher Dieu et chercher ce qui concerne Dieu. D'une façon générale, il faut, pour chaque problème, distinguer les accidents et l'être » (*Strom.* VI, 17, 150, 5-7). Cela ne veut pas dire que les chrétiens trouveront un langage adéquat et suffisant (cf. *supra*, 82, 1-2), mais que l'objet de leur enquête est le seul et vrai Dieu, celui des Écritures, celui qui fait le salut de l'homme, celui à qui mène le Fils.

La citation du *Stromate* V s'achève sur les mots κατά περίφρασιν ἀληθῆ chez Eusèbe.

134. 2. La première interprétation de *Rom.* 3, 29, concernant la conversion des Grecs, est du même ordre que *supra*, 18, 8 ; elle est complétée par le thème de l'universalité du salut des justes, qu'ils aient vécu sous la Loi, avant la Loi, ou hors de la Loi, en *Strom.* VI, 6, 47, 1-4.

La seconde est restrictive et symbolique ; elle tire parti des silences de la parole de Paul : seuls les Juifs et les Grecs sont nommés (Clément a remplacé en *Rom.* 3, 29, ici, les « païens » par les « Grecs ») ; il s'ensuit ou bien que le savoir des Juifs et des Grecs, étant imparfait, réclame l'achèvement accessible à une élite, celle des vrais gnostiques, ou bien que ceux-ci, par la « connaissance » qui réunit et accomplit les vérités partielles de leurs prédécesseurs, se substituent aux Juifs et aux Grecs qui ont eu, de manières différentes, le privilège de participer à la vraie philosophie.

La fin de la phrase peut être rapprochée de *Strom.* VI, 6, 47, 2 : « Dieu n'est pas le Seigneur des seuls Juifs, il l'est de tous les hommes (cf. *Rom.* 3, 29) ; mais il est, de façon plus étroite (προσεχέστερον) le Père de ceux qui ont acquis la connaissance (τῶν ἐγνωκότων) » (cf. *supra*, 133, 6).

134. 3. Cf. *supra*, 134, 1. Le contenu de la « gnose » est ici indiqué à grands traits (voir ΜΕΝΑΤ, *Étude*, p. 432). La différence entre la philosophie des Grecs et la « connaissance » transforme la distinction soulignée par PHILON entre la question de l'existence de Dieu, facile à résoudre, et le problème « ardu et même insoluble » : qu'est-ce que l'être de Dieu ? (voir *Spec.* I, 32.35.42-44 ; cf. *R.H.T.* II, p. 564-565, 573 s. ; IV, p. 7-9 et tout le chapitre « L'existence et l'essence », p. 6-17). L'enseignement du Christ permet seul de concevoir le Dieu « inconnu » (voir *supra*, 82, 4).

135. 1. Les paroles de l'envoyé de Sennachérib (*Is.* 36, 7.8.10) sont interprétées comme le signe de l'universalité de Dieu, reconnu même par les païens. L'idée que ceux-ci sont appelés à remplacer les Juifs est absente du passage et Clément a omis dans la citation du texte prophétique la mention de l'infidélité d'Ézéchiass et du châtiement voulu par Dieu (il n'a retenu que le tour négatif et interrogatif : « est-ce sans la volonté du Seigneur... ? »). Clément est trop convaincu de l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de la continuité entre la révélation faite aux Juifs et le message évangélique (sous la forme de l'accomplissement), pour parler de substitution de l'Église issue du monde païen à

Israël. Sa vision de l'histoire est dominée par l'idée de progrès providentiel, qui lui permet de se représenter la conversion à la fois des Juifs et des philosophes grecs (voir Méhat, *Étude*, p. 395 s. ; et « l'appel de ceux qui viennent des Gentils » n'exclut pas le repentir d'Israël : *Strom.* II, 9, 43, 4).

135, 2 - 136, 1. Les citations de *Jonas* illustrent surtout la seconde interprétation de *Rom.* 3, 29 (*supra*, 134, 2) : le « prophète » symbolise le vrai gnostique, dont la connaissance est supérieure à celle des philosophes (cf. *Strom.* II, 20, 104 : *Jonas* figure, avec *Daniel* et *Job*, la vertu d'endurance et sa foi dans l'épreuve lui vaut d'échapper au monstre pour parler en prophète aux Ninivites). Clément d'autre part semble avoir perçu dans le *Livre de Jonas* une visée universaliste (voir Y.-M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris 1973, p. 189). Il présente les Ninivites comme des modèles pour les païens en *Protr.* 10, 99, 4.

136, 2-3. Les paroles de *Mal.* 1, 10-11 et 14 font partie des citations scripturaires utilisées par les chrétiens contre les Juifs (ainsi par JUSTIN : voir *Dial.* 28, 5 ; 41, 2,3 ; 117, 1 ; cf. IRÉNÉE, *Haer.* IV, 17, 5 ; 17, 6 ; 18, 1 ; voir M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1964, p. 204-206). Les offrandes des chrétiens, le pain et la coupe d'action de grâces, remplacent les sacrifices des Juifs (JUSTIN, *Dial.* 41, 2 ; le thème est abondamment exploité par la polémique ultérieure). *Mal.* 1, 11 et 14 fonde l'instruction de la *Didaché* (14, 3) sur la fraction du pain et l'action de grâce à la synaxe dominicale (voir S. GIET, *L'énigme de la Didaché*, Paris 1970, p. 231-237). Clément reprend les textes scripturaires dans une perspective différente, en omettant les formules sur lesquelles insistait l'apologétique anti-juive (cf. *supra*, 135, 1). Son souci principal est de montrer que les « nations », c'est-à-dire ici les philosophes grecs, qui célèbrent le nom « Dieu créateur », sont prédisposées à la conversion. Il ne cite que la fin de *Mal.* 1, 14, laissant de côté aussi *Mal.* 1, 12 (profanation du Nom), dont JUSTIN au contraire tire parti contre les Juifs, en assimilant le Nom à celui de Jésus (*Dial.* 120, 4).

Pour les croyants le Nom désigne le Fils : c'est l'interprétation d'IRÉNÉE (*Haer.* IV, 17, 6). La remarque de Clément est à rapprocher de 134, 3. Elle a aussi chez lui d'autres résonances (cf. *supra*, 38, 7).

136, 4. Ce bref exposé sur la liberté de l'homme est amené par la mention de la réflexion autonome développant la notion innée de Dieu, *supra*, 133, 7. La philosophie grecque résulte de cet effort rationnel. Il s'agit maintenant du passage à la doctrine chrétienne, où intervient la responsabilité de l'homme : Dieu est sauveur, mais les Grecs peuvent refuser le salut en n'écoutant pas la vérité (cf. *infra*, 137, 2). Le passage présent est donc une charnière importante du développement commencé *supra*, 133, 7.

Rép. X, 617 e est un texte fondamental pour le moyen platonisme (voir ALBINUS, *Did.* 26, 2) dans le débat sur la bonté de Dieu (cf. *Rép.* II, 379 b - 380 c) et l'existence du mal, comme le montre la présence de la formule *ἐλομέου αἰτία, θεὸς ἀνάτιος* dans le *Discours* de MAXIME DE TYR sur le sujet : « Dieu étant l'auteur des biens, d'où viennent les maux ? » (41, 5 Hobein). Il sert aussi à réserver la part de la liberté par rapport à la nécessité : ainsi dans le résumé de la doctrine platonicienne fourni par l'auteur de *l'Elenchos* (I, 19, 19). Clément l'utilise souvent pour souligner, comme ici, la responsabilité de l'homme (voir *Péd.* I, 8, 69, 1 ; *Strom.* I, 1, 4, 1 ; 17, 84, 1 ; II, 16, 75, 3 ; IV, 23, 150, 4 ; VII, 2, 12, 1 ; *Q.D.S.* 14, 4).

Dans la théorie des trois ordres de causes, la nécessité, le hasard et la liberté, exposée par PLUTARQUE (*Propos de table* IX, 5, 2, 740 D), la formule de Platon sert d'emblème au troisième terme.

Elle a été gravée sous l'hermès acéphale de Platon découvert à Tibur, de la main d'un platonicien du 1^{er} siècle avant J.-C., avant la sentence du *Phèdre* 245 c, « toute âme est immortelle » (*Inscr. Graec.* XIV, 1196 ; voir É. DES PLACES, *La religion grecque*, Paris 1969, p. 116).

Il est possible que Clément utilise ici un recueil de citations platoniciennes dans lequel la phrase « Car Dieu n'est jamais responsable des maux », résumant *Rép.* II, 379 b - 380 c, était présentée comme une expression de PLATON. Elle apparaît aussi en effet, associée à *Rép.* X, 617 e, chez THÉODORE DE CYR, qui ne semble pas recopier Clément, si l'on tient compte de certaines variantes textuelles (*Thérapeutique* VI, 57).

136, 5. Ces vers de Bacchylide viennent d'un dithyrambe dont de plus larges fragments sont connus grâce au papyrus contenant la plus grande partie de l'œuvre conservée du poète. Ils appartiennent au discours adressé par Ménélas

aux Troyens pour réclamer Hélène. Le texte transmis diffère de celui que cite Clément. Les vers illustrent chez lui la première partie du témoignage de PLATON (*Rép.* X, 617 e) sur la responsabilité.

137, 1. Le fragment de Pindare concerne aussi Thémis et la remarque de Clément (συνοικούντα faisant écho à σύνοικον) semble indiquer comment ces vers pouvaient être associés à ceux de Bacchylide dans le florilège qu'il a utilisé. Il en a fait pour sa part l'expression de la bonté de Dieu (cf. *supra*, 136, 4), tout en christianisant la doctrine platonicienne par l'interprétation du terme « sauveur ».

Pindare fait ici figure de poète religieux, comme le plus souvent chez Clément et, d'une façon générale, chez les Pères (voir I. OPELT, « Die Christliche Spätantike und Pindar », dans *Polychordia, Festschrift F. Dölger*, II, Amsterdam 1967, p. 284-288 ; cet article analyse la plupart des citations de Pindare dans l'œuvre de Clément).

Les autres fragments de cet hymne (à Zeus ?), dédié aux Thébains, sont connus surtout par des auteurs profanes du II^e siècle, antérieurs au choix fait au temps des Antonins parmi les poèmes de Pindare, ou contemporains de cette intervention des philologues. Clément, postérieur à ce choix, ne le reflète pas et fait ainsi exception dans la tradition indirecte : il ne cite que cinq fois les *Épinicies* et dix-neuf fois les autres œuvres (I. OPELT, *art. c.*, p. 285). Mais son témoignage ne contredit pas nécessairement les conclusions tirées des citations de Pindare chez les auteurs païens après le II^e siècle, qui sont tributaires de la sélection scolaire (comme l'a montré J. IRIGOIN, *Histoire du texte de Pindare*, Paris 1952) ; ou bien, en effet, il dépend d'anthologies constituées plus tôt, qui assurent une survie partielle des textes éliminés du choix (cf. J. IRIGOIN, *o.c.*, p. 96, n. 6) ; ou bien, s'il cite d'après le texte de Pindare (ce qui est moins probable : cf. *supra*), il est d'un temps proche encore du choix et il a vécu dans une ville où la sélection avait pu tarder à faire sentir ses effets.

Le premier vers du fragment est cité aussi par le métricien HÉRNÉSTION, philologue alexandrin du II^e siècle (*Enchiridion* 15, 11, p. 51, 6 Consbruch).

Une glose d'HÉSYCHIUS (s.v. ἀλαθέας "ὄρας) a permis de corriger les derniers mots de la citation.

137, 2. L'allusion à *I Tim.* 6, 3-4, qui introduit la citation

d'Euripide, rappelle l'attaque contre les « sophistes », grecs, mais aussi « barbares » (c'est-à-dire les hérétiques), dont l'orgueil produit l'ἀθεότης (*Strom.* I, 8, 40, 1-4). Le ὑψος en général est pour Clément un trait commun à l'erreur païenne (*Protr.* 7, 75, 4), à la suffisance de certains philosophes (*Strom.* II, 11, 52, 5 ; cf. VI, 18, 165, 4) et aux prétentions des gnostiques hétérodoxes (ainsi *Strom.* II, 11, 52, 5 ; cf. VII, 16, 104, 5).

Le pronom relatif au premier vers du fragment paraissait résulter de l'adaptation à la syntaxe de la phrase (ἀθλιός... δς...). Les éditeurs d'Euripide le remplaçaient par l'interrogatif τίς (voir Nauck). Au second vers, on a parfois corrigé δ' en θ', l'emploi de δὲ là où l'on attendrait οὐδὲ n'étant guère attesté, alors que le tour est connu avec τε ou καί (voir K.-G., II, 2, p. 291). Mais sur ces deux points la *Vie d'Euripide* par SATYROS est venue confirmer le texte de Clément ; le δ' se lit dans le papyrus et on doit y restituer le relatif δς (voir *Vita di Euripide* 38 [I, 16-30 Arrighetti], et *T.G.F., Suppl.*, p. 1039 Snell). Les vers cités par Satyros diffèrent par ailleurs considérablement de ceux que donne Clément.

La condamnation des « scrutateurs du ciel », dont les recherches seraient dangereuses pour la religion, est à rapprocher des *Nuées* d'ARISTOPHANE (v. 333 ; 336 s. ; 424 ; 1240 s. ; 1477 ; 1506-1507, etc.). Et même chez PLATON (mais dans un sens tout différent) μεταωρολόγοι et μεταωρολογία peuvent avoir une nuance ironique (voir *Cratyle* 401 b, et *Phèdre* 270 a). Le mot important, dans la lecture de Clément, est εἰκοβολεῖ : ces conjectures hasardeuses font la faiblesse de la « doctrine humaine ».

138, 1. Les vers de Parménide sont interprétés comme la promesse de découvrir l'œuvre du Créateur, réservée à ceux qui reçoivent la grâce divine, par la foi en la vérité (cf. *Strom.* VI, 18, 166, 2-4).

Clément est le seul à citer ce fragment, mais il est possible que PLUTARQUE y songe quand il défend contre l'épicurien Colotès la cosmologie de Parménide (*Adv. Col.* 13, 1114 B-C).

138, 2. Cf. *supra*, 116, 4. En la personne du disciple d'Épicure Métrodore, la philosophie grecque rend le plus bel hommage à la vérité (cf. *supra*, 87, 3). Mais la citation déforme la portée du texte en y introduisant le thème platonicien du vol de l'âme. Sous la forme qui a toutes chances d'être la plus proche des paroles authentiques de MÉTRODORE dans

sa *Lettre à Ménestrate* (ainsi Körte, p. 557), le texte indique en effet comme moyen de la montée non pas « l'âme », mais « les discussions sur la nature » (τοῖς περὶ φύσεως διαλογισμοῖς), c'est-à-dire les argumentations de la science physique (*Gnomologium Epicureum Vaticanum* 10). L'utilité de la physique et d'une « contemplation » de ce type est souvent affirmée par les épicuriens (voir notamment EPICURE, *Lettre à Pythoclès* 85 et 116, et *Gnom. Epic. Vat.* 45, phrase attribuée par A. Körte à MÉTRODORE, fr. 48). La modification de la formule la fait entrer dans l'ensemble de spéculations fort différentes développées auparavant (voir *supra*, 106). Elle permet à Clément de conclure l'exposé sur Dieu, commencé en 133, 7, par l'« éoptie », au moyen d'un texte de Platon qui fait écho à 133, 4-6, et qui est aussi transformé.

138, 3. Cette citation du *Phèdre*, 250 b-c, est le texte capital qui fonde la comparaison si importante chez Clément entre la révélation de la vérité au parfait gnostique et l'illumination des mystères d'Éleusis. L'origine platonicienne de l'analogie est ainsi clairement indiquée (cf. *Strom.* I, 28, 176, 2).

Mais chez Platon cette contemplation est antérieure à la présence de l'âme dans un corps et le mythe sert de support à la théorie de la réminiscence. Clément en fait une vision eschatologique, en substituant à l'aoriste εἶδον le futur ἐποπτεύσομεν (qui met en relief dès l'abord le thème de l'« éoptie ») et à l'imparfait ἐτελοῦντο le participe τελοῦμενοι ; le présent ὀργιάζομεν remplace aussi un imparfait de Platon. Il était cependant plus difficile de modifier la suite du texte, que Clément tenait à citer, car tous les mots pour lui étaient riches de signification. Cette difficulté lui était d'ailleurs utile : elle suggérait que dans la vision bienheureuse l'âme retournait à sa vraie nature, ou plutôt qu'elle actualisait le don de l'« image » et le ferment de la « ressemblance » reçus lors de la création. Clément en effet ne paraît pas avoir professé la préexistence et la chute des âmes (voir MÉHAT, *Étude*, p. 454, qui cite *Strom.* IV, 26, 167, 4 et III, 14, 94, 2 et, en dépit de son titre, l'exposé de J. HERING, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923, p. 28-34). Le présent ὀργιάζομεν laisse de plus entendre que la vision bienheureuse est possible dès cette vie pour le gnostique parfaitement purifié. Quant à l'aoriste ὑπέμεινεν, au lieu de l'imparfait de Platon, avec l'expression ἐν ὑστέρω χρόνῳ, il rappelle les conséquences

du péché, postérieures à la création. La portée du passage serait beaucoup moins riche si l'on corrigeait le texte (comme le voudrait FRÜCHTEL, « Nachträge », p. 536) pour le rapprocher de celui de Platon.

La mention de l'« éoptie » (déjà présente *supra*, 66, 2 ; 67, 3 ; 71, 1-2, au milieu du livre) prend d'autre part l'allure, à la fin du *Stromate* V, d'une promesse nouvelle, celle d'accomplir le programme présenté en *Strom.* IV, 1, 3, 1-2.

139, 1. Ce passage n'est pas seulement un retour à l'exposé sur le plagiat, ou la simple reprise de l'ouvrage qui serait la source de Clément sur ce sujet (BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*, p. 226) ; la « terre » dont il est question ici est le lieu de la contemplation parfaite décrite par la citation précédente. L'« anti-terre » des pythagoriciens (voir ROBIN, *La pensée grecque*, p. 86) devient le « ciel » de la béatitude, celui que l'âme « qui a choisi la meilleure vie reçoit de la justice de Dieu en échange de la terre (γῆς... ἀνταλλάσσεται) » (*Strom.* IV, 26, 167, 4). ORIGÈNE doit songer à une interprétation analogue dans son traité *Des Principes* II, 3, 6 (p. 121, 14 K.).

Jér. 3, 19 est associé peut-être à une réminiscence de *Ps.* 36, 11 (Stählin), mais surtout aux « Béatitudes » (cf. *Matth.* 5, 3.5.9.10), qui promettent d'ailleurs la vision de Dieu (*Matth.* 5 8 ; cf. *supra*, 138, 3).

139, 2. Cf. *supra*, 14, 1 ; 32, 2 ; 56, 1.

ἐπιρροῆι : l'image est courante pour suggérer la montée d'une foule (voir THÉOCRÈTE, XV, 59) et PLATON l'emploie métaphoriquement (voir *Phèdre* 229 d et surtout *Théétète* 177 c).

Le fragment d'AGATHON (*TrGF*, p. 164 Snell) sert aisément la rhétorique de telles interruptions ; ATHÉNÉE aussi en fait usage (V, 185 A) et en donne le texte originel (ποιούμεθα et ἐκπονούμεθα en fin de vers). L'opposition entre πάρεργον et ἔργον est exploitée ailleurs de façon analogue, ainsi par HERMOGÈNE (p. 35, 9 Rabe et p. 153, 1 ; le dicton ἔργου μείζον τὸ πάρεργον, utilisé par SYNÉSIS dans une réflexion sur le temps, *De somn.* 12, 144 d, II, p. 169, 5-6 Terzaghi, et proposé par Snell comme parallèle aux vers d'Agathon, a un sens différent).

140, 1. Cf. *supra*, 89, 1 ; 10, 1 ; *Strom.* I, 17, 81 ; II, 1, 1, 1.

C'est après avoir cité deux textes philosophiques et une opinion pythagoricienne que Clément interromp l'exposé sur le larcin : il recule alors devant la tâche énorme consistant

à commenter dans ce sens les textes des philosophes (140, 2). Au *Stromate* suivant, quand il donne pour preuve supplémentaire du vol les emprunts des Grecs entre eux, il s'appuie surtout sur les citations des poètes (*Strom.* VI, 2, 5, 2 - 26, 7). De même dans le *Stromate* V la part des philosophes est de beaucoup inférieure à celle des poètes dans les citations illustrant le plagiat des Grecs (voir surtout 99, 4 - 101, 4 ; 107 - 132 ; 136, 5 - 138, 1).

Dans le second cas (*Strom.* VI) Clément n'invoque plus pour excuse l'ampleur de l'effort à fournir : il peut passer sous silence les opinions des philosophes, parce que les représentants des diverses sectes reconnaissent eux-mêmes « dans leurs écrits » (ἐγγράφως) qu'ils ont reçu de Socrate leurs dogmes principaux (*Strom.* VI, 2, 5, 1). En l'occurrence, la tradition doxographique grecque avait déjà fait le travail.

Le premier cas (*Strom.* V) cependant est plus délicat : les opinions des philosophes sont présentes, même si leur volume est plus faible que celui des citations poétiques. Aussi a-t-on vu dans le passage présent une preuve de la maladresse de Clément (CHRIST, « Philologische Studien », p. 23) ; ou bien on serait en présence de la conclusion d'un traité originel sur le plagiat qui aurait été élargi par Clément, ou ses prédecesseurs, par l'adjonction de développements sur les philosophes (BOUSSER, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*, p. 226). Il est certain que Clément a utilisé des sources déjà fortement organisées. Mais il n'en dépend pas au point d'oublier la teneur d'un livre dont il marque ici l'achèvement. Sa dérobade peut signifier qu'il ne connaît pas de recueils comparables, par la richesse et l'étendue, à ceux qu'il a exploités pour démontrer les vols des poètes et qu'il perçoit l'insuffisance de la source utilisée dans la première partie du chapitre 14. Il est conscient du déséquilibre entre les deux ensembles, d'autant qu'en dehors des citations de Platon les philosophes sont surtout présents par des résumés doxographiques, ou, pour les péripatéticiens, par l'allusion à la démonstration d'Aristobule (97, 7). Il s'agit donc d'une appréciation de Clément lui-même sur l'exposé qu'il achève, au moment où la mention d'un thème pythagoricien, comparé à des formules de l'Écriture (à la fois de l'A.T. et du N.T.), risque de l'entraîner dans une tâche interminable. Celle-ci serait en outre un πέραργον par rapport au projet principal de l'auteur, qui est de progresser vers le terme de l'éthique, avant de passer enfin à la physique, qui doit commencer par l'exposé sur les « principes » (cf. *infra*, 140, 3).

140, 2. Le tour πλῆθος ὄσον est calqué sur les emplois de ὄσος avec des adjectifs exprimant la quantité, du type ὄχλος ὑπερφυῆς ὄσος (ARISTOPHANE, *Pl.* 750 ; voir LIDDELL-SCOTT, *s.v.*, I, 6).

Le verbe συναρπάζειν est attesté dans ce sens chez PLUTARQUE (*Mor.* 963 B) et désigne la collecte des exemples. ATTICUS l'emploie dans une comparaison pour parler de sculpteurs qui rassemblent divers éléments empruntés à des modèles anciens et prétendent en composer une œuvre (cité par EUSÈBE, *P.E.* XV, 7, 5 ; fr. 5 des Places, l. 53). L'*Eranistès* de Théodoret de Cyr doit son titre au nom du personnage opposé à « l'orthodoxe », nom auquel l'auteur donne pour équivalent « Polymorphe » et qui symbolise une doctrine erronée résultant de la réunion de pièces hétéroclites glanées ici et là (voir le prologue, 28-29, et l'introduction de G. H. ETTLINGER à l'*Eranistès*, Oxford 1975, p. 5, n. 2).

La métaphore de la collecte convient fort bien à l'entreprise évoquée par Clément : il s'agirait de faire un choix de textes pris chez divers philosophes et d'en composer un ouvrage où chacun d'entre eux serait mis en relation avec des citations scripturaires. Le travail proprement littéraire consisterait en notes explicatives, indiquant en l'occurrence l'origine biblique du contenu de chaque passage. Cela correspond à l'un des sens de ὑπομνήματα (voir R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, p. 29).

140, 3. L'un des aspects du Περὶ ἀρχῶν projeté par Clément apparaît ici : ce sera l'occasion de démontrer avec précision, en citant les textes, les emprunts des philosophes à l'Écriture. L'entreprise, limitée au sujet des « principes », est possible. Elle est en outre nécessaire, car l'explication des « mystères » se rattache à cet examen (cf. *Strom.* VI, 2, 4, 2) et ne peut se faire sans une saine conception des ἀρχαί. On sait en effet que la section « des principes » devait constituer la première partie de la physique, antérieure à l'« épopie », et critiquer les opinions des « sectes », aussi bien grecques que « barbares », c'est-à-dire hérétiques (voir *Strom.* IV, 1, 2, 1 ; cf. *Strom.* I, 1, 15, 2 ; III, 3, 13, 1 ; cf. NAUTIN, « La fin des *Stromates* », p. 282 ; 284 ; 287-289).

140, 4. Cf. *supra*, 140, 1-2. L'esquisse proposée dans le *Stromate* V fournit au gnostique une méthode de lecture pour aborder les ouvrages des philosophes : le rôle formateur des *Stromates* est clairement illustré ici. La métaphore de la

navigation remonte à PLATON (voir *Rép.* IV, 441 c ; V, 457 b ; *Parm.* 137 a ; cf. *supra*, 139, 2) ; mais c'est le verbe *διανήχασθαι* qui est plus commun au temps de Clément dans les emplois figurés (ainsi VETTIUS VALENS, p. 68, 12 Kroll).

140, 5. Les vers d'Empédocle servent à résumer le message qu'il faut tirer de l'enseignement du *Stromate* V sur Dieu et reprennent la « béatitude » de 138, 3 et l'avertissement de 137, 2. Le premier vers de ce fragment des *Catharmes* doit évoquer pour Clément l'assimilation à Dieu.

θείως : cf. ἐνθείως, *supra*, 138, 2.

La définition du bonheur comme « connaissance » complète le rapport établi entre bonheur et « vertu », *supra*, 97, 6.

140, 6. C'est la figure du philosophe telle que Clément l'incarne lui-même et celle qu'il offre en modèle au lecteur qu'il veut former (cf. *supra*, 140, 4). On pourrait lire à travers le verbe *πλανηθῆναι* de la sentence de Phocylide le souvenir de ses maîtres divers (voir *Strom.* I, 1, 11).

Le fragment d'Héraclite résume en conclusion les remarques sur la nécessité de la recherche faites au début du *Stromate* V. L'histoire de son interprétation a été dominée par le sens que Clément lui donne, en liaison avec la maxime de Phocylide, et qui prend *φιλοσόφους ἄνδρας* comme sujet. Cette construction est erronée, car elle amène à prêter à Héraclite un éloge du savoir multiple incompatible avec les fragments 40 (cité par Clément en *Strom.* I, 19, 93, 2) et 129 (voir J. LALLOT, « Une invective philosophique », *REA* 73, 1971, p. 17, qui traduit : « Il y a grand besoin que ceux qui enquêtent sur le multiple soient hommes épris de sagesse »). Il reste que la recherche de Clément est aussi, à sa manière, dominée par la quête de l'Un (cf. *supra*, 115, 1), comme le montre aussitôt la phrase suivante.

Le vers de Phocylide apparaît sous des formes diverses. Avec l'expression *πολλ' ἀπατηθῆναι*, PLUTARQUE y voit l'utilité de l'erreur, des méprises répétées qui impliquent un effort de compréhension de longue durée, et la fermeté de la connaissance une fois que celle-ci est acquise (il donne l'exemple de Xénocrate et de Cléanthe, lents à comprendre : *De audiendo* 47 E).

La tradition représentée par Clément, avec le terme ambigu *πλανηθῆναι*, admettait une interprétation positive.

Une autre version (retenue par Diehl) propose un sens moral : la valeur se fortifie dans l'épreuve recherchée, et

non seulement dans celle que l'on subit malgré soi, avec les termes *πολλ' ἔκοντα παθεῖν* (texte dans *Anecd. Par.*, Cramer 1, 166).

141, 1. La phrase indique que chez Clément la thèse du larcin des Grecs s'allie parfaitement à la croyance en l'origine providentielle de la philosophie (voir *supra*, 10, comm. *ad loc.*).

Elle récapitule en outre les remarques éparses dans le *Stromate* V sur la bonté et la justice de Dieu. Et elle ébauche une partie importante du « genre théologique », qui relève de l'« époptie » (cf. *Strom.* IV, 1, 3, 2), en parlant de l'éternité de l'action divine.

ἐξ ἀρχῆς ἀνάρχου : il s'agit du Fils, comme l'indique le passage parallèle *Strom.* VII, 1, 2, 3. Ailleurs, de façon plus générale, l'épithète *ἀναρχος* qualifie Dieu (*Strom.* IV, 25, 162, 5, d'après Tatien ; cf. *Protr.* 5, 65, 4) ; elle s'applique aussi à son projet créateur intemporel (*Strom.* VI, 12, 101, 6).

141, 2. Origène a développé les conséquences de cette proposition, en particulier dans son traité *Des Principes*.

L'idée est reprise dans le *Stromate* VI (8, 64, 1 ; 12, 104, 3 ; 16, 141, 2 ; voir VÖLKER, p. 80). En *Strom.* VI, 16, 141, 2, c'est la transposition d'un texte d'ARISTOBULE, connu par EUSÈBE, *P.E.* XIII, 12, 11.

141, 3. τῆς εὐποιίας : cf. *supra*, 141, 2, ἀγαθοποιῶν ; le souci de variété dans l'expression est manifeste (voir TENGBLAD, p. 5, qui signale, entre autres exemples, le développement sur la « bonté » du vrai gnostique, où apparaît le même vocabulaire : *Strom.* IV, 22, 135 [p. 308, 7.15.33 ; p. 309, 1.2.3.6.17]).

Cette dernière phrase de l'exposé déploie le contenu de la formule platonicienne citée *supra*, 136, 4. Elle rappelle aussi l'insistance initiale sur la liberté du vrai gnostique (voir *supra*, 3, 2-3).

141, 4. Ces mots sont très proches de ceux qui mettent un point final au *Stromate* III. Le sens des termes désignant l'œuvre de Clément a été souvent étudié (voir l'introduction de C. MONDÉSERT, dans *SC* 30, p. 6-11, et ΜΕΝΑΤ, *Étude*, p. 96-112).

BIBLIOGRAPHIE

I. - SIGLES

- ABAWM* *Abhandlungen der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich.
- ARW* *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig-Berlin.
- BIE* *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, Le Caire.
- BKV* *Bibliothek der Kirchenväter*, éd. J. Zellinger - J. Martin, Munich.
- CAF* *Comicorum Atticorum Fragmenta*, éd. Th. Kock, Leipzig 1880-1888.
- C.H.* *Corpus Hermeticum*, éd. A. D. Nock - A.-J. Festugière, Paris 1945-1954.
- CQ* *Classical Quarterly*, Oxford.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- D.-K.* *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. H. Diels - W. Kranz, Berlin 1960-1961¹⁰.
- DOP* *Dumbarton Oak Papers*, New York.
- EGF* *Epicorum Graecorum Fragmenta*, éd. G. Kinkel, Leipzig 1877.
- E.P.* *Eclogae Propheticae* (v. à II).
- E.T.* *Excerpta ex Theodoto* (v. à II).
- FGrHist* *Fragmente der griechischen Historiker*, éd. F. Jacoby, Berlin 1923 s.
- FHG* *Fragmenta Historicorum graecorum*, éd. C. Müller, Paris 1841-1870.

- FPG *Fragmenta Philosophorum graecorum*, éd. F. W. A. Mullach, Paris 1860-1881.
 GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin.
 JbAC *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster.
 JThS *Journal of Theological Studies*, Oxford.
 K.-G. v. à III, R. Kuhner - B. Gerth.
 PG *Patrologia Graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris.
 PLG *Poetae Lyrici Graeci*, I, éd. O. Schröder, Leipzig 1905⁵; II-III, éd. Th. Bergk, Leipzig 1882.
 PW *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, éd. Pauly-Wissowa-Kroll, Stuttgart.
 Q.D.S. *Quis dives salvetur* (v. à II).
 RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, éd. Th. Klauser, Stuttgart.
 REA *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux.
 RecSR *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris.
 REG *Revue des Études Grecques*, Paris.
 RhM *Rheinisches Museum*, Francfort.
 RHE *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
 RHR *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
 R.H.T. *La révélation d'Hermès Trismégiste* (v. à III, Festugière).
 RPh *Revue de Philologie*, Paris.
 SC *Sources Chrétiennes*, Paris.
 SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, Leipzig 1903.
 TGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, éd. A. Nauck, Leipzig; Suppl. B. Snell.
 TrGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, éd. B. Snell, Göttingen 1971.
 ThLZ *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.
 TU *Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin.
 TWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, éd. G. Kittel - G. Friedrich, Stuttgart.

- Vig. Christ. *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.
 ZKT *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck.
 ZNTW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Giessen.
 ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn.

II. - ŒUVRES DE CLÉMENT

- Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus*, éd. O. Stählin, rééd. U. Treu, GCS 12², Berlin 1972³.
 II. *Stromata Buch I-VI*, éd. O. Stählin, rééd. L. Früchtel (avec *Nachträge und Berichtigungen*, p. 519-540), GCS 52 (15), Berlin 1960³.
 III. *Stromata Buch VII und VIII : Excerpta ex Theodoto - Eclogae Propheticae - Quis dives salvetur - Fragmenta*, éd. O. Stählin, rééd. L. Früchtel, GCS 17², Berlin 1970².
 IV. *Register*, éd. O. Stählin, GCS 39, Leipzig 1936.
Clément d'Alexandrie. Le Protreptique, introd., trad. et notes de C. Mondésert, 2^e éd. revue et augmentée du texte grec, avec la collab. de A. Plassart, SC 2, Paris 1949.
Le Pédagogue, livre I, texte, introd. et notes de H.-I. Marrou, trad. de M. Harl, SC 70, Paris 1960.
Le Pédagogue, livre II, texte et trad. de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou, SC 108, Paris 1965.
Le Pédagogue, livre III, texte et trad. de C. Mondésert et Ch. Matray, notes de H.-I. Marrou, indices des livres I, II et III, SC 158, Paris 1970.
Les Stromates, Stromate I, introd. de C. Mondésert, texte, trad. et notes de M. Caster, SC 30, Paris 1951.
Les Stromates, Stromate II, introd. et notes de P.-Th. Camelot, texte et trad. de C. Mondésert, SC 38, Paris 1954.
Extraits de Théodote, introd., texte, trad. et notes de F. Sagnard, SC 23, Paris 1948.
Clement of Alexandria. Miscellanies, Book VII. The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissert-

tations and Indices, by F. J. A. Hort and J. B. Mayor, Londres 1902.

Des Clemens von Alexandria Teppiche. Buch IV-VI, trad. et notes de O. Stählin, BKV 2, 19 (4. Bd.), Munich 1937.

III. - ÉTUDES DIVERSES

Cette liste comprend essentiellement les titres d'ouvrages et d'articles qui sont cités plusieurs fois et d'une manière abrégée.

CH. K. BARRETT, *The N.T. Background*, Londres 1956.

BERNARD, *Die apologetische Methode* = J. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandria. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, Leipzig 1968.

BLOSS-DEBRUNNER = F. BLOSS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976¹⁴.

BOLL = F. BOLL, *Sphaera, neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903.

BOLLACK = J. BOLLACK, *Empédocle, I : Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965 ; II : « *Les Origines* ». *Édition et traduction des fragments et des témoignages*, Paris 1969 ; III, 1-2 : « *Les Origines* ». *Commentaire*, Paris 1969.

J. BOLLACK - H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb* = W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915.

BOYANCÉ, *Muses* = P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936.

BRÉHIER, *Chrysippe* = É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris 1910 ; rééd. Paris-Londres 1971.

BURKERT = W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nuremberg 1962.

CAMELOT, *Foi et gnose* = P.-Th. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945.

CANIVET = P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris 1957.

CASEY = R. P. CASEY, « *Clement and the two divine Logoi* », *JThS* 25, 1923-1924, p. 43-56.

CHANTRAINE = P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1977.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

CHRIST, « *Philologische Studien* » = W. CHRIST, « *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus* », *ABAW*, philos.-philol. Kl. 21, Abt. III, 1901, p. 457-526 (et volume séparé, Munich, Franz 1900).

P. COURCELLE, « *Connais-toi toi-même* », de *Socrate à saint Bernard*, t. I, Paris 1974.

F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949.

DANIÉLOU, *Message évangélique* = J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1961.

DANIÉLOU, *Les anges et leur mission* = J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission, d'après les Pères de l'Église*, Dinant 1953.

DEIBER = A. DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte (Mémoires de l'Institut français du Caire, X)*, Le Caire 1904.

DELATTE, *Études* = A. DELATTE, *Études de littérature pythagoricienne*, Paris 1915.

DELATTE, *Essai* = A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922.

DENNISTON = J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford 1954².

M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles 1962.

H. DÖRRIE, *Porphyrios' « Symmiktá Zetemata »*, Munich 1959.

R. B. EDLOW, *Galen on Language and Ambiguity*, Leyde 1977.

- ELTER = A. ELTER, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine*, Bonn 1893-1895.
- FESTUGIÈRE, R.H.T. = A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris 1950-1954 : III *Les doctrines de l'âme* ; IV *Le Dieu inconnu et la gnose*.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Les trois « Protreptiques » de Platon*, Paris 1973.
- FESTUGIÈRE, *Contemplation* = A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1950².
- W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- FRÜCHTEL (v. à II).
- J. GEFFCKEN, *Zwei Griechische Apologeten*, Leipzig 1907.
- GLOCKMANN = G. GLOCKMANN, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, TU 105, Berlin 1968.
- V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969².
- E. R. GOODENOUGH, *By Light Light*, New-Haven 1935.
- HADOT, *Marius Victorinus* = P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.
- P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris 1968.
- HANI = J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Thèse, Lille 1972 (et Paris 1976).
- A. HARNACK, *Marcion*, Leipzig 1921.
- HENDRIX, *Basilides* = P. HENDRIX, *De alexandrijnsche Haerestarch Basilides*, Amsterdam 1926.
- HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte* = A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, rééd. Darmstadt 1966.
- HOZAKOWSKI = V. HOZAKOWSKI, *De chronographia Clementis Alexandrini*, Münster 1896.
- A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.
- J. JEREMIAS, *Paroles inconnues de Jésus (Unbekannte Jesuworte)*, trad. de l'allemand par R. Henning, Paris 1970.
- JOLY, *Christianisme et philosophie* = R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

- KIRK = G. S. KIRK, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, rééd. 1962.
- R. KUHNER - B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, 2. Teil. *Satzlehre*, Leipzig 1898³, Darmstadt 1966 (2 vol.)
- LALLOT-WISMANN = J. LALLOT - H. WISMANN, « Le jugement cassé », *RPh* 48, 1974, p. 65-70.
- LAMPE = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968.
- LIDDELL-SCOTT = H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. J. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1958⁹.
- LILLA = S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.
- LOBECK = C. A. LOBECK, *Aglaophamus, sive de Theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg (Kaliningrad) 1829.
- MARROU, *Histoire de l'éducation* = H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965⁷.
- MARSH = H. G. MARSH, « The use of *μυστήριον* in the writings of Clement of Alexandria with special references to his sacramental doctrine », *JThS* 37, 1936, p. 66-74.
- J. MARTIN, *Antike Rhetorik (Handbuch der Altertumswissenschaft II, 3)*, Munich 1974.
- MÉHAT, *Étude* = A. MÉHAT, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.
- MÉHAT, *Kephalaia* = A. MÉHAT, *Kephalaia. Recherches sur les matériaux des « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, thèse dactyl., Paris 1966.
- MONDÉSERT, *Clément* = C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944.
- MOULE = C. F. D. MOULE, *An Idiom-Book of New Testament Greek*, Cambridge 1963.
- MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem* = C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965.
- MUNCK, *Untersuchungen* = J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart 1933.

- NAUTIN, « La fin des Stromates » = P. NAUTIN, « La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie », *Vig. Christ.* 30, 1976, p. 268-302.
- NILSSON = M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich 1950-1967.
- E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, rééd. Darmstadt 1974⁶.
- OSBORN = E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957.
- PASSOW = F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig 1841-1857.
- R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968.
- POHLENZ, *Stoa* = M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1948-1949, 1970⁴ (2 vol.).
- PRANTL = C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855-1870.
- P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé (I-XVI) et ses sources*, Paris 1961.
- A. RESCH, *Agrapha (TU 5, 4)*, Leipzig 1889.
- ROBIN, *La pensée grecque = L. ROBIN, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923, 1973³.
- ROPES = J. H. ROPES, *Die Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind (TU 14, 2)*, Leipzig 1896.
- SAGNARD, *La gnose valentinienne = F. M. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.
- SANDMEL, *Philo's Place in Judaism = S. SANDMEL, Philo's Place in Judaism: a Study of conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York 1971².
- SCHAM = J. SCHAM, *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 11, 4)*, Paderborn 1913.
- SCHMID-STÄHLIN = W. SCHMID - O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur (Handbuch der Altertumswissenschaft VII)*, Munich 1924.

- SCHMÖLE = K. SCHMÖLE, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974.
- E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, trad. angl. de G. Vermes et F. Millar, t. I, Édimbourg 1973.
- SCHWYZER = E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik (Handbuch der Altertumswissenschaft)*, Munich 1959.
- SCHWYZER, *Gnomon* = H. R. SCHWYZER, compte rendu de *Clemens Alexandrinus, II. Stromata Buch I-VI*, hrsg. von Otto Stählin 3. Aufl. neu hrsg. von Ludwig Früchtel, dans *Gnomon* 37, 1965, p. 484-490.
- K. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890.
- B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich 1971⁴.
- SPANNEUT, *Stoïcisme = M. SPANNEUT, Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957.
- STÄHLIN (v. à II).
- STRACK-BILLERBECK = H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I-IV, Munich 1922-1928.
- TARDIEU, *Trois mythes gnostiques = M. TARDIEU, Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris 1974.
- TENGBLAD = E. TENGBLAD, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien*, Lund 1932.
- THEILER, *Die Vorbereitung = W. THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
- THEILER, *Forschungen = W. THEILER, Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
- THESLEFF, *Introduction = H. THESLEFF, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo 1961.
- THESLEFF = H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965.
- TSERMOULAS = J. M. TSERMOULAS, *Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien*, Le Caire 1934.

- VÖLKER = W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin 1952.
- WALTER = N. WALTER, *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinem Fragmenten und zu pseudopigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur* (TU 86), Berlin 1964.
- WASZINK = J. H. WASZINK, *Tertulliani De Anima*, Amsterdam 1947.
- WENGST = K. WENGST, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefs*, Berlin 1971.
- WITT, Albinus = R. E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937.
- WOLFSON = H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) 1956.
- ZAHN, *Forschungen* = TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur : III Supplementum Clementinum*, Erlangen 1884.
- ZANDEE = R. KASSER, M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, J. ZANDEE, *Tractatus tripartitus*, Berne 1973.
- ZEEGERS - VANDER VORST = N. ZEEGERS - VANDER VORST, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du III^e siècle*, Louvain 1972.

INDEX DE MOTS GRECS

Cet index des mots grecs cités dans le commentaire regroupe les mots que nous avons jugés significatifs dans l'œuvre de Clément, ou, dans les passages parallèles, utiles pour l'explication de son texte.

Les références sont données aux paragraphes et subdivisions du texte.

ἀβουλήτως	30, 5	ἀδιάστατος	81, 6
ἀγαθός	2, 5 ; 3, 4 ; 4, 4 ; 6, 3 ; 7, 2,3 ; 71, 3 ; 93, 3 ; 130, 3-4	ἀδιάφορος	5, 3
ἀγαθοποιεῖν	141, 3	ἀδιδάκτως	133, 7
ἀγάπη	2, 6 ; 13, 1,2 ; 14, 2 ; 16, 5 ; 17, 1-2 ; 17, 3 ; 55, 3 ; 106, 3	ἀδιεξίτητος	81, 6
ἀγαπητικός	16, 6	ἀδικέω	86, 1
ἀγγελίον	88, 2	ἀδιόριστος	3, 2
ἄγγελος	10, 2	ἀειδής	37, 5 ; 71, 5 ; 93, 5
ἀγέννητος	29, 1-2 ; 81, 2 ; 90, 1	ἀείζωος	9, 4 ; 112, 1
ἀγιάζω	88, 3	ἀέναος	59, 4-5
ἀγιασμα	34, 5	ἀήρ	32, 3 ; 37, 1 ; 121, 4 - 122, 1
ἄγιος	25, 5 ; 45, 2 ; 71, 3 ; 72, 1 ; 88, 2 ; 93, 5	ἀθαμβής	19, 1
ἀγιότης	71, 3 ; 72, 1	ἀθανασία	72, 4
ἀγνεία	28 ; 120, 2	ἀθεεῖ	29, 4
ἀγνός	7, 3,4	ἄθεος	6, 1
ἄγνωστος	1, 5	ἀθεότης	137, 2
ἄγριος	27, 10	ἄθλιος	137, 2
ἀγωγή	7, 3 ; 14, 2	αἰεῖ	111, 7
ἀδελφός	98, 1	αἰθέριος	114, 2
ἄδελφος	98, 1	αἰθήρ	48, 3
ἄδηλος	5, 3,4	αἰνέω	12, 2
ἀδηρίτως	8, 3	αἰνιγμα	2, 1 ; 12, 3 ; 21, 4 ; 27-31
ἀδιάβλητος	10, 3	αἰνικτήρ	24, 3
ἀδιάλειπτος	16, 7	αἰνίσσομαι	2, 1 ; 13, 1 ; 50, 1
		αἰρέομαι	59, 4-5 ; 136, 4
		αἰρεσις	96, 6
		αἰρω	108, 2-3

αἴσα 45, 5
 αἰσθάνομαι 2, 2
 αἰσθησις 6, 2; 18, 3; 29, 4
 αἰτία 136, 4
 αἵτιος 7, 3; 81, 4; 134, 1
 αἰών 12, 1
 αἰώνιος 29, 1-2
 ἀκατάληπτος 74, 4; 81, 3
 ἀκατάπαυστος 36, 4
 ἀκίνητος 11, 1-3
 ἀκλινής 7, 3
 ἀκοή 7, 3
 ἀκολασία 27, 9
 ἄκομπος 24, 3
 ἀκονίτι 7, 1
 ἄκουσμα 27-31; 45, 2; 59, 1; 67, 3; 102, 2
 ἀκουσματικός 27-31; 58, 3; 59, 1
 ἀκούω 19, 1; 58, 2
 ἀκραφνής 74, 1
 ἀκρασία 54, 2; 86, 3
 ἀκρατής 54, 2
 ἀκριβολογία 58, 4
 ἀκροαματικός 58, 3
 ἀλαός 11, 5
 ἀλήθεια 10, 3; 16, 3; 41, 1; 75, 2; 113, 2
 ἀληθής 1, 3.4; 18, 5; 134, 1; 137, 1
 ἀληθῶς 78, 3
 ἀλλά 4, 4
 ἀλλότριος 4, 3
 ἄλλως 40, 3
 ἄλυτος 5, 3; 6, 1
 ἄμα 1, 3
 ἀμείλικτος 125
 ἀμερής 71, 2
 ἀμερῶς 88, 3
 ἀμετάβολος 7, 3
 ἀμετακίνητος 7, 3
 ἀμετανόητος 7, 3; 67, 1
 ἀμετάπτωτος 7, 3
 ἀμεταστάτως 7, 3

ἀμεταστρεπτή 7, 3; 8, 3
 ἄμειρος 87, 4
 ἄμορφος 37, 5; 89, 6
 ἄμυδρῶς 10, 3
 ἄμύητος 19, 2
 ἄμυνα 27, 10
 ἀμφιβολία 11, 6
 ἀναβιδύω 103, 4
 ἀναβλέπω 8, 6
 ἀναγέννησις 23, 1; 103, 4
 ἀναγκαῖος 86, 2
 ἀνάγκη 21, 1
 ἀναδέχομαι 7, 2
 ἀναδιδάσκω 71, 5
 ἀνάθημα 76, 2
 ἀναθυμίασμα 35, 4
 ἀνάτιος 110, 1; 136, 4
 ἀναλογία 71, 1
 ἀνάλυσις 71, 2
 ἀναμαρτησία 28
 ἀναμνηστικοί 96, 1.2
 ἀνάπαυσις 3, 1; 34, 1; 35, 1; 36, 4
 ἀναπόδεικτος 5, 4
 ἀνάπτω 29, 5
 ἀναρχος 141, 1
 ἀνασκινδυλεύω 108, 2-3
 ἀνάστασις 9, 4; 73, 2; 103, 4; 106, 1
 ἀναστρέφομαι 69, 1-5
 ἀνατείνω 38, 1
 ἀνατίθημι 41, 1
 ἄνατος 110, 1
 ἀναφέρω 38, 2; 101, 4
 ἀνδρεία 27, 10; 80, 9
 ἄνεμος 113, 2
 ἀνεξαπάτητος 56, 4
 ἀνέφικτος 81, 3
 ἀνθέω 72, 3
 ἄνθος 49, 3-4
 ἀνθραξ 37, 1
 ἀνθρωποπαθής 116, 4
 ἀνδρωτί 7, 1
 ἀνόσιος 6, 2

ἀντακολουθία 1, 3
 ἀνταλλάσσω 139, 1
 ἀνταποπληρῶω 2, 6
 ἀντί 59, 4-5
 ἀντιδιαστολή 26, 1
 ἀντικυρς 102, 3-4
 ἀντίμιμος 29, 1-2
 ἀντιπρόσωπος 35, 6
 ἀντιστρέφω 5, 3.4
 ἀνυπέρθετος 3, 2
 ἀνωνόμαστος 82, 1
 ἀωνόμως 79, 3
 ἄξιος 3, 2; 27, 4
 ἀξιώω 38, 6
 ἄβρατος 71, 5; 81, 3; 134, 1
 ἄβριστος 3, 2
 ἀπάγω 53, 4
 ἀπάθεια 1, 5; 7, 5; 16, 7; 67, 1
 ἀπαθής 34, 7; 36, 2
 ἀπαιτέω 7, 2
 ἀπαλείφω 16, 7
 ἀπαλλάσσομαι 59, 2
 ἀπαρέμφατος 1, 3
 ἀπατάω 140, 5
 ἀπεικός 51, 1
 ἄπειμι 15, 5
 ἄπειρος 57, 1; 81, 6
 ἀπεμπολάω 53, 2-3
 ἀπέραντος 3, 2; 80, 1; 81, 3
 ἀπερίγραφος 74, 4; 80, 1
 ἀπερίληπτος 74, 4; 80, 1
 ἀπερινόητος 81, 3
 ἀπερίοριστος 74, 4
 ἀπερισπάστως 67, 1
 ἀπερυθιάω 87, 2
 ἀπιστία 88, 5
 ἄπιστος 5, 1
 ἀπλότης 13, 4; 30, 3
 ἀπλοῦς 1, 1; 24, 3
 ἀπογράφομαι 1, 5
 ἀποδεικτικῶς 5, 4
 ἀπόδειξις 82, 3
 ἀποδίδωμι 89, 1

ἄποιος 89, 6
 ἀποκάλυψις 32, 3; 60, 1 - 62, 4
 ἀποκλίνω 8, 6
 ἀπόκυρτος 64, 1; 80, 5
 ἀπολείπω 4, 4
 ἀπολούω 39, 4
 ἀπόρημα 6, 1; 11, 6
 ἄπορος 11, 6; 70, 3
 ἀπόρητος 7, 7; 57, 3; 58, 1; 60, 1 - 62, 4; 66, 4-5; 67, 3
 ἀπόρροια 88, 2.3
 ἀποσκορακίζω 53, 2-3
 ἀπόσπασμα 88, 2
 ἀπόστασις 63, 3
 ἀποστολικός 2, 6
 ἀποτελέω 82, 2
 ἀπουσία 2, 6
 ἀποφάσκω 11, 6
 ἄπυρος 70, 3
 ἀργαλέος 9, 1
 ἀργία 49, 3-4
 ἀργός 11, 1-3
 ἀργυρῶω 20, 2
 ἀρετή 7, 2
 ἀριθμός 81, 5
 ἄριστος 73, 2
 ἄρμονία 35, 4
 ἀρρηγής 7, 3
 ἄρρητος 7, 3; 65, 2; 81, 3
 ἄρτος 35, 3
 ἀρσενόβηλος 126, 2
 ἀρχέγονος 94, 1
 ἀρχέτυπον 93, 4
 ἀρχή 1, 3; 5, 4; 21, 4; 38, 2; 89, 5.6; 140, 3; 141, 1
 ἀρχιερεύς 34, 7
 ἀρχός 128, 3
 ἄσημος 130, 1
 ἀσθενής 73, 5
 ἀσκησις 7, 2
 ἀσύμβολος 27, 1-4
 ἀσχημάτιστος 89, 6

ἀσώματος	74, 1
ἀτέλεστος	19, 2
ἀτελής	27, 1-4
ἄτομον	81, 5
ἄτραπός	31, 2
αὐγή	37, 1; 102, 1
αὖθις	93, 4
αὐλή	33, 2
αὐτάρκεια	96, 5
αὐτεξούσιος	3, 2; 7, 1
αὐτίκα	27, 1
αὐτογενής	78, 4; 126, 2
αὐτως	100, 2
ἀφαιρέω	71, 2.3
ἀφθαρσία	13, 2
ἄφθιτος	125
ἀφιλονεικῶς	8, 3
ἀπίστημι	54, 4
ἀφορμή	5, 3
ἀφοσιόω	27, 4
ἀφροσύνη	18, 6
ἀχανής	71, 3; 80, 1; 81, 3
ἀχρεῖος	12, 4
ἄχρονος	90, 1
βαθύς	81, 3
βάχος	17, 4
βάξις	17, 6
βαρυθυμία	30, 5
βαρύς	30, 1-3
βασιλεία	3, 2; 29, 1-2
βασιλείος	128, 3
βέβηλος	41, 1
βέδω	46, 6
βία	4, 2; 113, 2
βορά	35, 3
βόρειος	35, 3
βούλημα	6, 3
βούλομαι	70, 6
βρίθω	83, 1
βροτός	29, 5; 112, 1
βυθός	81, 3
γάνωμα	40, 1

γενητός	92, 2
γεννάω	16, 5
γένος	3, 3; 7, 7
γεωδής	7, 4
γῆ	139, 1
γινώσκω	9, 3; 13, 2; 23, 1; 134, 2
γλώσσα	27, 5-6; 48, 7
γνήσιος	58, 1; 59, 1.2
γνωρίζω	12, 2; 34, 1
γνώρισμα	7, 7; 34, 1
γνώσις	1, 2.3.4.5; 2, 5.6; 3, 1.2; 18, 3; 63, 2; 98, 3
γνωστικός	1, 4.5; 74, 4; 78, 2
γονεύς	6, 1
γοργός	131, 1-3
γράμμα	20, 3
γραμματικός	50, 2-3
γρίφος	12, 3
δαίμων	27-31; 67, 3; 88, 2; 91, 5; 99, 3; 108, 4-6; 127, 4; 130, 3-4
δακτύλιος	28, 4
δένδρον	72, 4
δηλόω	16, 3
δημιουργέω	89, 3
δημιουργός	102, 2
δήμος	31, 3
δημοτικός	20, 3
διά	115, 1
διαβάλλω	92, 5
διαθήκη	55, 4; 123, 2
διατρέω	59, 2
διατα	22
διακρίνω	11, 4; 38, 6 - 40, 2
διαλανθάνω	11, 6; 53, 2-3
διάληψις	1, 4
διαλογισμός	138, 2
διανήχομαι	140, 4
διάνοια	11, 4; 74, 1
διάπυρος	106, 3

διατέμνω	18, 4-5
διάφορος	7, 7
διαφυγγάνω	88, 5
διαφωνία	11, 5
διδασκός	7, 3
διδασκαλία	1, 4; 71, 1; 72, 3; 79, 1
διδάσκαλος	1, 3; 25, 5
διέξοδος	1, 3
δικαιοπραγία	86, 1
δικαιοσύνη	6, 3; 80, 9; 86, 1
δικη	9, 3.4
διόδος	38, 6 - 40, 2
διοίγνυμι	73, 2
διοράω	11, 4
διορίζω	3, 2
διττός	2, 4
δίωτος	13, 1
δίχα	57, 5-6
διψάω	54, 2
δόγμα	18, 4-5
δοκέω	9, 3; 38, 6 - 40, 2; 39, 4; 53, 2-3
δοκησισοφος	8, 1; 9, 3; 59, 4-5
δοκιμασία	56, 3
δόλιος	30, 1-3
δόλος	4, 2
δονέω	125
δόξα	17, 6; 40, 1; 59, 2.3; 88, 1
δοξαστικός	2, 4
δόσις	12, 2
δούλειος	30, 1-3
δύναμις	33, 5; 84, 2
δύναμις	7, 2.3; 10, 2.3; 36, 4; 55, 2; 88, 2.3; 104, 4
δυνατός	100, 6
δυσάλωτος	73, 3
δυσεξήγητος	82, 1
δύσζηλος	9, 1
δυσθήρατος	7, 3; 23, 2
δυσκόλως	28, 3
δυσφημέω	4, 2
δωδεκαταίος	103, 4
ἐβδομάς	37, 2
ἐγγράφος	140, 1
ἐγείρω	35, 4
ἐγκαλύπτω	11, 6
ἐγκολπίζω	81, 3
ἐγκρατεία	3, 4; 57, 5-6; 74, 6
ἐγκρύπτω	11, 4
ἐγκρυφίας	80, 3
ἔδος	28, 6
ἐθέλω	6, 3
εἰδικῶς	2, 2
εἶδος	29, 1-2; 29, 4
εἶδωλον	87, 3
εἰκῆ	7, 1
εἰκοβολέω	137, 2
εἰκῶν	28, 4; 28, 6; 29, 1-2; 93, 4; 94, 5
εἰμαρμένη	130, 2
εἰρήνη	8, 4
εἶς	59, 4-5; 90, 1; 128, 3
εἰσβιάζω	4, 3
εἰσκρῖνομαι	88, 2
εἴσοδος	94, 4
ἐκαθεν	48, 4-5
ἐκβακχεύομαι	129, 1
ἐκδέχομαι	48, 3
ἐκεῖ	79, 1
ἐκθύομαι	70, 6
ἐκκλησία	35, 4
ἐκκλησιαστικός	1, 4
ἐκκόπτω	128, 1
ἐκκρισίς	37, 1
ἐκλογή	3, 2; 96, 6
ἐκούσιος	3, 2; 7, 2
ἐκουσίως	7, 3
ἐκπνέω	7, 3
ἐκπύρωσις	9, 4; 90, 4
ἐκτρέπω	8, 6
ἐκφλέγω	48, 9
ἐκφωτίζω	29, 6

ἔλκω 7, 3, 4; 46, 6; 80, 9;
 83, 1
 ἐμπεδῶ 5, 4
 ἐμπνέω 10, 2
 ἐμποδῶν 11, 4
 ἐμπρησμός 9, 5-7
 ἐμφαίνω 39, 4
 ἐμφασίς 29, 4; 41, 1; 45,
 4; 87, 2; 116, 3
 ἐμφύσημα 88, 2
 ἔμφυτος 2, 5
 ἐμφύτως 133, 7
 ἐναντιότης 22
 ἐναργής 71, 5
 ἔναυσμα 88, 2
 ἐνδεικνυμαι 89, 2
 ἐνδειξις 46, 1; 82, 2
 ἐνδελείχεια 16, 7
 ἐνδελεσχίζω 18, 2
 ἐνδέω 7, 4
 ἐνδιαθετός 2, 5; 6, 3; 16, 5
 ἔνδον 11, 4
 ἐνδοξος 59, 2
 ἐνέργεια 36, 4; 67, 3; 104,
 1-5
 ἐνεροί 70, 6
 ἐνθέως 140, 5
 ἐνθύμημα 5, 3, 4
 ἔνοια 65, 2
 ἐντολή 3, 3
 ἐνόπιον 28
 ἐξαγωγή 131, 1-3
 ἐξαιρετος 2, 6; 3, 2
 ἐξαίφνης 71, 3
 ἐξαλλάσσω 20, 5
 ἐξάς 93, 4
 ἐξηγέομαι 50, 2-3
 ἐξηγητής 56, 4
 ἔξις 83, 2-3
 ἐξοικέομαι 13, 2
 ἐξουσία 3, 2
 ἐξοχή 27, 10
 ἔξω 106, 3
 ἐπαγωγή 71, 2; 73, 2;

74, 2
 ἐπαινετός 7, 2
 ἐπαμφιέννυμι 111, 4-6
 ἐπανάβασις 38, 6 - 40, 2
 ἐπαναπαύομαι 3, 1
 ἐπάνοδος 133, 5
 ἐπεισόδιος 94, 4
 ἐπέκεινα 1, 4; 38, 6; 71,
 3; 81, 4
 ἐπενδύω 38, 6 - 40, 2; 40, 3
 ἐπεξηγέομαι 86, 4
 ἐπερείδομαι 82, 1
 ἐπέχω 32, 3
 ἐπήβολος 10, 3
 ἐπί 38, 6 - 40, 2
 ἐπιβάλλω 10, 3
 ἐπιβολή 1, 4; 74, 1
 ἐπιγενεσιουργός 37, 2
 ἐπιγλύφω 28, 4
 ἐπίγνωσις 35, 6; 60, 1 -
 62, 4; 134, 1
 ἐπιγράφω 25, 5
 ἐπιδιαμένω 105, 1
 ἐπιδρομή 1, 1
 ἐπιζητέω 5, 4
 ἐπιθυμητικός 80, 9
 ἐπιθυμία 27, 10; 80, 9
 ἐπικεκρυμμένως 27, 1
 ἐπίκρυψις 2, 1; 21, 4; 28,
 4-5; 32-40; 38, 6 - 40, 2;
 41, 1; 44, 2-4; 50, 2-3; 55,
 1; 56, 3; 57, 2; 58, 5; 64, 4;
 68, 3; 71, 4; 80, 2; 80, 8, 9
 ἐπιλογισμός 10, 3
 ἐπίνοια 2, 5
 ἐπίπνοια 29, 4
 ἐπιρραίνω 48, 4-5
 ἐπιπραπίζω 25, 3
 ἐπιρρέω 139, 2
 ἐπιρρίπτω 71, 3
 ἐπισκοπέω 70, 6
 ἐπίστασις 17, 1
 ἐπιστήμη 5, 4; 6, 3; 35, 6
 ἐπιστημονικός 2, 4

ἐπιστολογραφική 20, 3
 ἐπισφραγίζομαι 80, 6
 ἐπιτελέω 2, 6
 ἐπιτήδειος 7, 2
 ἐπιφέρω 10, 2
 ἐπιψάλλω 48, 4-5
 ἐποικοδομέω 2, 5, 6
 ἔπομαι 8, 3
 ἐπομβρία 9, 5-7
 ἐποπτεία 1, 5
 ἐποπτεύω 12, 2; 67, 3;
 71, 1; 71, 3; 138, 3
 ἐποπτικός 58, 3
 ἐπτά 35, 2
 ἐπτάς 37, 2
 ἐπωμίς 37, 2
 ἐργάτις 37, 2
 ἔργον 1, 1; 1, 5; 3, 4; 7, 2;
 139, 2
 ἔρις 9, 1; 11, 4
 ἔριστικός 8, 1
 ἔριμνέω 10, 3; 130, 3-4
 ἐσθία 30, 5
 ἔσχατος 7, 7
 ἔτι 6, 1
 εὐδοξος 59, 3
 εὐθυρρημόνως 111, 4
 εὐλογος 7, 3
 εὐνή 27, 9
 εὐπάθεια 7, 3, 4
 εὐπειθεια 7, 3
 εὐποία 141, 3
 εὐρεσις 16, 6
 εὐσεβής 6, 3
 εὐστοχος 116, 1-2
 εὐστόχος 29, 4
 εὐφρημέω 4, 2
 εὐφροσύνη 48, 8
 ἐφάπτω 7, 4
 ἐφεκτικός 8, 1
 ἐφετικός 27, 10
 ἐφικτός 82, 1
 ἐφίσταμαι 17, 1
 ἐφ' ᾧ τε 59, 3

ἐχεμυθέω 67, 3; 79, 1
 ἐχερρημοσύνη 57, 3; 67, 3
 ἔχομαι 15, 5
 ἔχθομαι 15, 5
 ζάψ 47, 2
 ζάω 6, 3; 12, 1; 106, 1;
 115, 1
 ζηλῶ 44, 1
 ζητέω 10, 3
 ζήτημα 6, 1; 12, 3
 ζήτησις 5, 2; 71, 5
 ζητητικός 8, 1
 ζοφερός 32, 3; 37, 1
 ζυγός 30, 1-3
 ζωή 72, 4
 ἡγεμονία 133, 9
 ἡγεμονικόν 1, 4; 94, 4
 ἡδονή 19, 2
 ἡλιος 48, 3
 ἡμεῖς 25, 4
 ἡμέρα 28, 1; 133, 5; 133, 7
 ἡμερος 27, 10
 ἡμερότης 106, 3
 Ἡράκλεια (λίθος) 7, 3
 ἡρεμέω 106, 3
 ἡσυχία 5, 1
 ἦών 133, 9
 θαλλός 45, 5
 θάμβος 19, 2
 θανατηφόρος 34, 1
 θάνατος 67, 2; 106, 1
 θαῦμα 112, 1
 θέα 1, 5
 θεάομαι 16, 5
 θεατής 66, 2
 θεῖος 29, 4
 θείως 140, 5
 θέλημα 6, 3; 7, 2; 25, 5
 θέλω 7, 1; 34, 6; 87, 3
 θεμέλιος 2, 5, 6; 5, 4; 86, 1
 θέμις 79, 1

θεόθεν	6, 3
θεολογέω	21, 1
θεός	8, 3; 34, 6; 38, 6
θεοσέβεια	13, 1; 40, 1
θεοφιλής	88, 2
θεραπεύω	9, 4
θέσις	34, 6; 35, 6
θέω	8, 3; 34, 6
θεωρέω	25, 5
θεωρητικός	73, 3
θεωρία	1, 5; 36, 4
θήρ	111, 2-3
θήρα	7, 3
θηράω	71, 2
θηρεύω	67, 2
θηριώδης	27, 10
θηητός	59, 4-5
θόρνυμαι	111, 4-6
θρόνος	35, 1
θρυλέω	7, 3
θρύπτω	111, 4-6
θύμα	66, 4-5
θυμικός	80, 9
θυμός	27, 10; 80, 9
θύραθεν	88, 2
θυσία	35, 4; 67, 1
θύτης	46, 4-5
Ἰγνητες	47, 5
ιδέα	71, 3; 73, 3
ιδίωμα	34, 1; 88, 2
ιερογλυφική	20, 3
ιερός	45, 2; 93, 5
ιεροσκοπία	46, 4-5
ἵππος	52, 1
ισότης	30, 2
ιστορία	3, 1; 28, 6
ισχυρός	55, 2
ἴσως	59, 2
ἰυγῆ	48, 4-5
καθάπαξ	5, 3
καθαριότης	89, 4
καθαρός	19, 4

καθόδος	105, 2
καθολικός	133, 9
καθοράω	12, 2
καικός	8, 3; 18, 4; 93, 3
κακύνω	47, 2
καλέω	3, 2; 82, 1
κάλλος	3, 2
καλός	7, 3; 39, 3; 53, 1; 86, 2; 103, 1; 134, 1
κάλυμμα	33, 3
κάματος	7, 2
καμπυλόχρως	49, 3-4
κάνθαρος	21, 2
κανών	1, 4
καρδία	12, 1; 30, 5
καρδιογνώστης	96, 4
καρίς	47, 4
καρπός	55, 3
καρποφορέω	72, 3
κατάβασις	103, 3
καταγγέλλω	84, 3
κατακολουθέω	129, 6
καταλαμβάνω	9, 4; 66, 2
καταληπτικῶς	7, 7; 10, 3
κατάληψις	7, 7; 66, 2; 71, 1
καταμαντεύομαι	74, 2
καταπέτασμα	32, 3
κατασκευή	7, 2
κατηχέω	37, 4
κατοικίζω	88, 2
κατόρθωμα	3, 2
κάτω	105, 2
κηλίσ	16, 7
κηρύσσω	37, 4
κιβωτός	36, 3
κινέω	10, 3
κλείς	27, 6
κλέος	59, 2
κλέπτης	49, 1-2
κλητός	18, 7
κλύω	2, 2
κνηρός	48, 7
κνησιάω	51, 3
κοινός	5, 4

κόλασις	6, 1
κολαστής	90, 5
κολλάω	52, 3
κολοφών	69, 5
κόλπος	81, 3
κομψός	33, 5
κόσμος	28, 6; 36, 3; 79, 4
κρατέω	18, 4
κρεμάννυμι	72, 3
κρηπίς	2, 5
κρίνω	9, 4
κρύπτω	88, 5
κρύφα	4, 3; 64, 3
κρύφιος	58, 3
κτάομαι	7, 2
κτίσις	3, 2
κύλιξ	12, 3
κυριακός	36, 3
κυριολογικός	20, 3
κύριος	12, 2; 63, 6; 64, 1
κυριώς	82, 1
κόλυμα	33, 2
λάθρα	4, 3
λαλία	27, 1-4
λάλος	11, 6; 12, 3; 27, 2-3
λέγω	2, 1; 12, 3; 16, 3; 23, 1; 63, 2; 94, 3; 130, 4; cf. 82, 2
λείπω	4, 4
λειτουργία	36, 4
λέξις	11, 6; 45, 4
λεωφόρος	31, 2
λήρος	12, 3
λίθος	7, 3
λογικός	3, 2; 7, 2
λογικῶς	6, 3
λόγιος	38, 2; 39, 1
λόγιος	44, 1
λογιστικός	80, 9
λόγος	6, 3; 11, 6; 16, 5; 18, 4-5; 34, 1; 35, 4; 54, 2; 69, 5; 80, 9; 82, 2; 88, 2
λοιπός	29, 2

λοξός	21, 4
λουτρόν	70, 7
λυρικός	101, 1
λύω	55, 3
μάθη	85, 3
μάθημα	71, 3
μαθηματικός	27-31; 58, 3; 59, 1
μάθησις	2, 6; 7, 2; 71, 1; 85, 3; 87, 1
μαθητεία	64, 4
μαθητεύομαι	17, 1-2
μαθητής	25, 5
μανθάνω	58, 4; 71, 1
μαντεία	29, 4
ματαιοπονία	5, 1
μέγας	4, 2; 7, 7; 38, 6-40, 2; 59, 6; 71, 3; 128, 3; 139, 2
μέγεθος	71, 3
μέθεξις	88, 3
μέθη	85, 3
μεθόριος	53, 2-3
μελέτη	67, 2; 106, 1
μελιτόν	48, 7
μέλλω	15, 5
μελοποιός	101, 1
μέντοι	9, 3
μερίζω	88, 3
μερικῶς	10, 3
μέρος	10, 3; 29, 4; 45, 5; 81, 6; 88, 3
μεσάιτατος	33, 2
μεσευθός	93, 4
μετάγω	20, 5
μετάνοια	7, 7; 8, 2
μεταρρυθμίζω	20, 5
μετάρσιος	3, 1
μετασηματίζω	20, 5
μετατίθημι	20, 5; 71, 2
μετεωρολόγος	137, 2
μέτρον	9, 4; 48, 9
μηνύω	89, 2

μηρυκάομαι	51, 4	οἶκος	63, 7
μητροπάτωρ	125, 3; 126, 2	οἶος	40, 1
μοῖρα	7, 3; 83, 2-3; 87, 4; 88, 1.2	δικαστερ	59, 4-5
μονάς	93, 4	ἐλευθερος	105, 2
μονή	4, 4	ἄλκη	7, 3
μόνιμος	30, 2	ἄλοφρων	36, 2
μονογενής	79, 3, 4; 81, 3; 112, 2	ἄλος	73, 3; 81, 5
μόνος	134, 1	ἄλοσχερής	111, 4-6
μυσταγωγία	79, 1	ἄμμα	11, 4; 73, 2; 131, 1-3
μυστήριον	65, 4; 72, 2; 80, 7	ἄμοιος	13, 2; 18, 5; 109
μυστικός	79, 1	ἄμοιότης	16, 4
μυστικῶς	33, 4; 102, 2	ἄμολογία	71, 2
μωρία	18, 6	ἄμοούσιος	87, 4
ναρθηκοφόρος	17, 4	ἄμωρόφιος	27, 1.4
νεβη	11, 5	ἄμως	15, 5
νεῦσις	2, 5	ἄμῶς	15, 5
νέφος	78, 5	ἄναρ	69, 6
νημερτής	2, 3	ἄνειρος	24, 2
νόημα	65, 2	ἄνειρωγμός	28, 1
νόησις	3, 2; 71, 5	ἄνομα	29, 4; 65, 2; 71, 5; 74, 4
νοητός	29, 1-2; 36, 3; 38, 6; 67, 3	ἄνωτος	75, 2
νόμος	55, 3	ἄρατός	93, 5
νοῦς	11, 4; 15, 4; 16, 4; 29, 2; 32, 1; 67, 3; 73, 3; 83, 4; 88, 1.2.3; 100, 3; 102, 3-4	ἄράω	8, 6; 39, 3; 138, 3
νῦν	87, 2; 89, 2	ἄργή	27, 10
νύξ	29, 6; 133, 5	ἄργιάζω	138, 3
ξύλον	72, 4	ἄρθῶς	75, 2
ὀγδοάς	36, 3	ἄριστικῶς	7, 7
ὀδος	31, 1-2; 105, 2	ἄρμάω	7, 2; 8, 3
ὀθεν	98, 3	ἄρμη	5, 3; 27, 10
ὀήσις	25, 3	ἄρμητικός	52, 1
ὀησισοφος	8, 1	ἄρος	121, 1
ὀικεῖος	12, 2; 63, 7; 84, 3	ἄσος	140, 2
ὀικειότης	20, 5	οὐδέ	133, 8; 137, 2
ὀικονομία	1, 2	οὐνεκα	9, 1
		οὐρανός	8, 6; 79, 1.2; 114, 2
		οὐς	12, 3
		οὐσία	2, 5; 3, 2; 16, 4; 87, 3; 88, 3.4; 104, 1-5
		οὔτε	133, 8
		ὀφθαλμός	35, 2
		ὀψις	11, 4; 19, 2

παθητός	1, 2	περιέπω	9, 4
πάθος	34, 7; 70, 6	περιέχω	73, 3
παιδεύω	1, 3	περιλαμβάνω	5, 4
παιδιά	102, 3-4	περίπτωσης	10, 3
παιδοφονία	27, 4	περισσεύω	1, 4
παῖς	50, 2-3	περιστήθιον	38, 2
παλαιός	87, 3	περίφρασις	134, 1
παλιγγενεσία	7, 7; 104, 1-5	πεφυκέναι	19, 1
πάνσοφος	74, 4; 78, 2	πεφυκός	7, 2.3; 13, 3
πάντη	133, 6.7	πηγή	10, 3; 54, 2
παντοκρατορικός	6, 3	πηδάω	37, 4; 83, 1
παντοκράτωρ	87, 2; 126, 1	πιστεύω	4, 2; 88, 2
παραβολή	6, 3	πίστις	1, 1; 1, 3.4; 2, 4.5.6; 3, 2.3; 5, 4; 6, 1; 9, 1; 35, 4; 54, 4; 88, 2
παραγωγή	48, 6	πιστός	3, 3; 5, 4
παραδείγμα	93, 4	πλανάω	140, 6
παραθέσις	35, 3	πλάσις	88, 2
παρακολουθητικός	71, 2	πλέω	28, 3
παραλαμβάνω	127, 4	πλήθος	7, 6; 140, 2
παράνομος	23, 1	πλήκτρον	47, 6; 48, 1
παραπέτασμα	19, 3; 24, 2; 32, 3	πλησίον	68, 2
παραφράζω	126, 3	πλήσσω	47, 6
παρεΐδυσσις	90, 2	πνεῦμα	7, 3; 8, 6; 25, 5; 29, 4; 80, 8; 88, 2
παρέλκω	3, 3	πνευματικός	11, 4; 19, 3; 25, 5; 88, 2
πάρεργον	139, 2; 140, 1	πνοή	10, 3
παρευδοκίμειω	4, 2	πόθος	17, 1-2
παρέχω	12, 3	ποιέω	4, 2; 86, 2; 89, 3
παρρησιάζομαι	114, 1	ποιητής	10, 3; 86, 2; 130, 1
παρρησιαστής	44, 2-4	ποικίλω	7, 1
πᾶς	1, 5; 10, 3; 12, 3; 29, 6; 59, 4-5; 61, 3; 65, 2; 83, 2-3; 129, 1; 130, 4; 133, 7	ποιότης	2, 5
πάσχω	58, 4; 71, 1; 140, 5	πόλος	36, 1
πατήρ	1, 3.4; 4, 3; 6, 3; 7, 3; 80, 9; 127, 1	πολύημερος	96, 6
παῖρος	17, 4	πολυθύλητος	7, 3
πεῖθω	16, 5	πολύμοχθος	125
πεποίθησις	87, 1	πολυπράγμων	134, 1
πέρας	55, 3	πολύς	17, 4; 35, 6; 140, 5
περιαγωγή	133, 5	πολυφωνία	27, 1.4
περίβολος	32, 2	πονέω	34, 3
περιγραφή	16, 5	πορεύομαι	106, 3
		πόρωθεν	73, 4
		πράγμα	21, 4; 71, 1; 82, 1

πράξις 3, 4; 51, 5
 πράττω 86, 2; 89, 3
 πρεσβύτης 5, 3
 προαγόμενοι 20, 1
 προαίρεσις 3, 2; 7, 1; 86, 1
 προβαίνω 11, 1
 πρόβλημα 6, 1; 25, 1
 πρόγραμμα 20, 1
 προγυμνάζω 7, 1
 πρόδηλος 5, 3
 πρόδρομος 55, 1.2.3
 προειπεῖν 108, 4-6
 προελθεῖν 16, 5
 προκαταρκτικός 7, 3
 προκοπή 79, 1; 102, 2
 πρόληψις 1, 4; 3, 2; 133, 9
 προμυθεύομαι 6, 1
 προνοητικός 6, 1
 πρόνοια 7, 7; 51, 3; 74, 4;
 87, 2
 προνομία 134, 1
 προπαιδεία 33, 4
 πρόπαικα 28, 4
 πρόρρησις 20, 1
 πρὸς 1, 3; 133, 7
 προσαποδίδωμι 89, 1
 προσγίνομαι 88, 2
 προσεπιπνέομαι 88, 2
 προσεχής 55, 3; 89, 3
 προσέχω 23, 1
 προσεχῶς 39, 2; 73, 4;
 88, 3; 134, 2
 προσκυνέω 45, 5
 προσμαρτυρέω 84, 2
 πρόσσδος 31, 3
 προσοικοδομέω 88, 2
 προστίθημι 10, 2
 προσχαρίζομαι 56, 5
 πρόσωπον 12, 2; 20, 2; 34,
 1; 38, 6 - 40, 2; 71, 3
 προτείνω 5, 4
 προτρέπω 7, 2
 προτροπή 88, 4
 προφαίνω 11, 1

πρόφασις 54, 4
 προφητεία 88, 4
 προφορικός 6, 3; 16, 5
 πρωτόγονος 37, 2
 πρωτόκτιστος 35, 1; 89, 4
 πτερῶν 83, 1
 πτηνός 8, 3
 πτίλον 111, 4-6
 πτώσις 11, 6
 πῦρ 9, 4; 26, 4; 100, 4;
 103, 4
 πυρός 103, 4
 πυρώω 121, 4 - 122, 1
 πως 36, 4
 πῶς 1, 2
 ῥαθυμία 30, 5
 ῥαπίζω 25, 3
 ῥᾶστος 68, 5
 ῥητός 65, 2; 71, 5
 ῥύμβος 114, 2
 σαλεύομαι 131, 4
 σαρκοφάγος 27, 1.4
 σαρκοφόρος 34, 1
 σάρξ 88, 2.3
 σέβομαι 9, 4; 37, 2
 σείω 127, 3
 σημεῖον 28, 4; 71, 2
 σθένος 100, 3
 σῆλος 11, 4
 σκανδαλίζω 54, 4
 σκάπτω 83, 1
 σκῆνος 94, 3
 σκιρτάω 37, 4; 83, 1
 σκοτεινός 64, 1
 σοφία 3, 3; 6, 3; 7, 3;
 68, 5
 σόφισμα 11, 6
 σοφός 6, 2; 8, 1; 11, 1-2;
 53, 2-3; 59, 2
 σπάω 129, 4
 σπερματικός 88, 2
 σπῆλαιον 28, 6

σπουδάζω 56, 4
 σπουδαῖος 15, 1
 σπουδή 7, 2
 στέργω 9, 4
 στρωτόμα 94, 1
 στέφομαι 101, 2-3
 στίχος 48, 4-5
 στοιχείον 20, 3; 32, 3; 46,
 3; 86, 1
 στοιχειωδής 86, 1
 στοχασμός 10, 3
 στοχός 10, 3
 στρώμα 27, 7
 συγγένεια 7, 3
 συγγενής 7, 2; 13, 3
 σύγγραμμα 58, 3
 συγγράφω 103, 3
 συγκατάθεσις 3, 2
 συγκατατίθεμαι 28, 2
 συγκριτικός 15, 4
 συχωρέω 4, 3
 συμβαίνω 13, 2; 81, 5
 σύμβολον 27-31; 45, 2;
 45, 4; 55, 1; 55, 4; 67, 3;
 79, 1
 συμπάθεια 10, 3; 37, 2;
 133, 7
 συμπλοκή 82, 2
 σύμπνοια 35, 4
 σύμπότης 12, 3
 συμφωνία 2, 1; 80, 9
 συναίτιος 7, 3
 σύνδεσις 48, 2
 συνεκδοχή 57, 1
 συνεχτικός 7, 3
 συνεμφασίς 56, 5
 συνερανίζω 140, 2
 συνεργέω 7, 3; 16, 7
 συνεργός 7, 3
 σύνεσις 11, 4; 60, 1 - 62, 4
 συνετός 19, 1
 σύνθεσις 35, 4
 συνθήκη 32, 2
 σύνθημα 67, 3

σύνοδος 35, 4
 συνοικέω 137, 1
 συνουσία 8, 3
 σύντομος 2, 6; 80, 9
 συνωδία 2, 1
 συνωνύμως 79, 3
 σύστημα 131, 1-3
 σφάλλω 57, 1
 σφίγγε 49, 1-2
 σφραγίς 73, 2; 88, 3
 σχῆμα 71, 4; 81, 6; 89, 6
 σφίζω 4, 2; 7, 2; 127, 3
 σώμα 80, 8; 88, 2.3
 σώρος 11, 6
 σωτηρία 2, 5
 σωφρονίζειν 91, 2
 σωφροσύνη 80, 9; 86, 2
 τάξις 6, 1; 6, 3; 55, 4;
 125
 τάσσω 3, 2
 ταυτότης 89, 3
 τέκνον 16, 5
 τελειότης 85, 3
 τελειώσις 7, 2; 7, 7
 τελέομαι 138, 3
 τελετή 7, 6; 58, 2
 τέλος 6, 3; 95, 1; 97, 6
 τεταρταῖος 106, 4
 τετρασκελής 52, 1
 τεχνικός 6, 2; 134, 1
 τεχνιτεύω 29, 2
 τεχνίτης 5, 4; 29, 1-2
 τιθήνη 100, 5; 102, 2
 τιμάω 9, 4; 30, 2
 τιμωρία 27, 10
 τλάω 36, 2
 τοῖνον 86, 2
 τόπος 16, 4; 71, 4.5; 73, 3
 τρέμω 131, 4
 τριμερής 80, 9
 τρόπος 5, 4
 τρυγών 27, 2-3
 τρυφή 7, 3

τύπος	27, 7-8; 28, 3.4; 55, 1
τύφος	27, 7-8; 28, 3; 137, 2
τύφω	48, 6
τύχη	128, 1
ὕδωρ	131, 1-3
υἱοθεσία	3, 2; 7, 2
υἱός	1, 3.4; 8, 6; 10, 2.3; 80, 9
ὕλη	89, 5
ὕπαιθρος	28, 6
ὕπακοή	80, 9
ὕπαρξις	2, 5
ὕπαρχω	3, 2
ὕπατος	116, 3
ὕπεμβρυόω	111, 4-6
ὕπερ	38, 1; 79, 1
ὕπεράνω	71, 5
ὕπεραύπτω	106, 3
ὕπερσπουδάζω	7, 1
ὕπερτίθεμαι	79, 2
ὕποβαίνω	10, 2
ὕπογραμμός	49, 1-2
ὕποδεής	10, 2
ὕποδοχή	89, 5
ὕπολείπομαι	71, 1
ὕπομένω	138, 3
ὕπόμνημα	140, 2
ὕπονοέω	45, 4; 87, 3
ὕπνοια	27-31
ὕπστασις	3, 2
ὕποχθόνιος	57, 5-6
ὕς	51, 3
ὕστερος	138, 3
φανερῶς	60, 1 - 62, 4
φαντασία	3, 2; 28, 2; 56, 5
φαῦλος	24, 3
φείδομαι	22
φεύγω	8, 3
φημή	29, 4
φημί	63, 7
φθάνω	140, 2

φθίμενος	57, 5-6
φθόνος	19, 2; 24, 2
φιλαυτία	10, 3
φιλέω	13, 1
φιλοθεάμων	19, 2
φιλόθεος	96, 6
φιλοπονία	5, 1
φιλόσοφος	7, 6; 140, 6
φιλότης	15, 4
φίλτρον	8, 4
φλόξ	37, 1
φλυαρία	12, 3
φόβος	133, 7
φορά	7, 2
φρήν	85, 3
φρίσσω	125
φρονέω	88, 2
φρόνησις	29, 4; 80, 9
φρουρέω	36, 1
φύλαξ	8, 4
φυλάσσω	9, 3
φυσικῶς	7, 2
φύσις	2, 5; 3, 2.3; 7, 2; 29, 1-2; 138, 2
φυτεύω	126, 5
φωνή	65, 2
φώς	111, 2-3
φῶς	2, 6; 70, 6; 100, 4
φωτεμβολέω	35, 1
φωτίζω	12, 2; 34, 1
χαλινός	46, 3
χαρακτήρ	88, 3
χάρις	7, 2; 83, 4; 88, 2; 129, 2
χείρ	38, 2; 51, 5
χειραγωγέω	82, 1
χειροποίητος	75, 4
χελιδών	27, 1.4
χθών	47, 6
χλόη	70, 3
χορός	19, 2
χράομαι	2, 2
χρήσιμος	86, 2

χρηστός	86, 1	ψιλός	1, 1; 2, 5; 5, 4; 67, 3
χρηστότης	6, 3	ψυχή	7, 2.3; 11, 4; 53, 1; 67, 3; 70, 6; 80, 8; 80, 9; 88, 2.3.4; 105, 2; 112, 1
χριστός	86, 1	ἄμος	37, 2; 38, 2
χρόνος	3, 3; 22; 71, 5; 138, 3	ἄν (ὄ)	34, 5
χύτρα	13, 1	ἄρα	137, 1
χώρα	16, 4; 73, 3; 93, 5	ἄφελέω	56, 4
χωρισμός	67, 1		
ψευδαποφάσκω	11, 6		
ψιθυρισμός	27, 1.4		

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	7
COMMENTAIRE	9
Foi, recherche et connaissance (1,1-18,8) . .	9
La philosophie et la théologie, chez les Grecs et chez les Barbares, usent du style symbo- lique (19,1-58,6)	95
L'ésotérisme (59,1-89,1)	217
Le « larcin » des Grecs (89,2-141,4)	291
BIBLIOGRAPHIE	377
INDEX	387
(Mots grecs présents dans le Commentaire)	

SOURCES CHRÉTIENNES

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

Pour abrégé cette liste, nous ne donnons le détail des volumes qu'à partir du n° 200. Cependant, tous les volumes sont mentionnés dans la liste alphabétique qui suit.

200. LÉON LE GRAND : *Sermons*. Tome IV. Sermons 65-98, Éloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. *Évangile de Pierre*. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deselle (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : *Jésus, Fils unique du Père*. I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : *Institutions divines*, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livre I. J. Sirinelli, É. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *Lettres théologiques*. P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : *Poème d'actions de grâces et Prière*. C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. Id. — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : *Morales sur Job*. Livres XI-XIV. A. Boccagnano (1974).
213. LACTANCE : *L'ouvrage du Dieu créateur*. Tome I. Introd., texte et trad. M. Perrin (1974).
214. Id. — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).

215. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre VII. G. Schröder, É. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : La chair du Christ. Tome I. Introduction, texte critique, traduction. J.-P. Mahé (1975).
217. Id. — Tome II. Commentaire et Index. J.-P. Mahé (1975).
218. HYDACE : Chronique. Tome I. Introduction, texte critique, traduction. A. Tranoy (1975).
219. Id. — Tome II. Commentaire et Index. A. Tranoy (1975).
220. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres. Tome II. G. Lagarrigue (1975).
221. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. Livres XV-XVI. A. Boccagnano (1975).
222. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. Tome III. Livre XIII. C. Blanc (1975).
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or). J. Déchanet (1975).
224. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome III. S. Lancel (1975).
225. DHUODA : Manuel pour mon fils. P. Riché, B. de Vregille et C. Mondésert (1975).
226. ORIGÈNE : Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre). É. Junod (1976).
227. ORIGÈNE : Contre Celse. Tome V. Introduction et Index. M. Borret (1976).
228. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres II-III. É. des Places (1976).
229. PSEUDO-PHILON : Les Antiquités Bibliques. D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux. Tome I. Introduction critique, texte et traduction (1976).
230. Id. — Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index (1976).
231. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome I. Dial. I et II. G. M. de Durand (1976).
232. ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie. P. Nautin et P. Husson. Tome I. Introduction et homélie I-XI (1976).
233. DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse. Tome I (Sur Genèse I-IV). P. Nautin et L. Doutreleau (1976).
234. THÉODORET DE CYR : Histoire des moines de Syrie. Tome I. Introduction et Histoire Philothée I-XIII. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1977).
235. HILAIRE D'ARLES : Vie de S. Honorat. M. D. Valentin (1977).
236. Rituel cathare. Ch. Thouzellier (1977).
237. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome II. Dial. III-V. G. M. de Durand (1977).
238. ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie. Tome II. Homélie XII-XX et homélie latine, index. P. Nautin et P. Husson (1977).
239. AMBROISE DE MILAN : Apologie de David. P. Hadot et M. Cordier (1977).
240. PIERRE DE CELLÉ : L'école du cloître. G. de Martel (1977).
241. Conciles gaulois du IV^e siècle. J. Gaudemet (1977).
242. S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu. Tome I. Livres I et II. É. Bonnard (1978).
243. CÉSAIRE D'ARLES : Sermons au peuple. Tome II. Sermons 21-55. M.-J. Delage (1978).
244. DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse. Tome II (Sur Genèse V-XVII). Index. P. Nautin et L. Doutreleau (1978).

245. Targum du Pentateuque. Tome I : Genèse. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1978).
246. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome III. Livres VI et VII, index. G. M. de Durand (1978).
247. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 1-3. J. Bernardi (1978).
248. La Doctrine des douze apôtres. W. Rordorf et A. Tuilier (1978).
249. S. PATRICK : Confession et Lettre à Coroticus. R.P.C. Hanson et C. Blanc (1978).
250. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 27-31 (Discours théologiques). P. Gallay (1978).
251. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome I. A. de Vogüé (1978).
252. ORIGÈNE : Traité des principes. Livres I et II. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
253. Id. — Tome II. Commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
254. HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu. Tome I. Introduction et chap. 1-13. J. Doignon (1978).
255. GERTRUDE D'HELPTA : Œuvres spirituelles. Tome IV. Le Héraut. Livre IV. J.-M. Clément, B. de Vregille et les Moniales de Wisques (1978).
256. Targum du Pentateuque. Tome II : Exode et Lévitique. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
257. THÉODORET DE CYR : Histoire des moines de Syrie. Tome II. Histoire Philothée (XIV-XXX), Traité sur la Charité (XXXI) et Index. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1979).
258. HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu. Tome II. Chap. 14-33, appendice et index. J. Doignon (1979).
259. S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu. Tome II. Livres III et IV, index. É. Bonnard (1979).
260. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome II. Livres I-III. A. de Vogüé et P. Antin (1979).
261. Targum du Pentateuque. Tome III : Nombres. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
262. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres IV - V, 1-17. O. Zink et É. des Places (1979).
263. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre I. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1979).
264. Id. — Tome II. Texte et traduction (1979).
265. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome III. Livre IV, tables et index. A. de Vogüé et P. Antin (1980).
266. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres V, 18-36 et VI. É. des Places (1980).
267. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. R. Gryson (1980).
268. ORIGÈNE : Traité des principes. Tome III. Livres III et IV : Texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
269. Id. — Tome IV. Livres III et IV : commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
270. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 20-23. J. Mossay (1980).
271. Targum du Pentateuque. Tome IV. Deutéronome, bibliographie, glossaire et index des tomes I-IV. R. Le Déaut (1980).
272. JEAN CHRYSOSTOME : Sur le sacerdoce (dialogue et homélie). A.-M. Malingrey (1980).
273. TERTULLIEN : A son épouse. C. Munier (1980).

274. **Lettres des premiers Chartreux**, tome II : les moines de Portes. Par un Chartreux (1980).
275. **PSEUDO-MACAIRE : Œuvres spirituelles**, t. I. V. Desprez (1980).
276. **THÉODORET DE CYR : Commentaire sur Isaïe**. T. I : introduction et sections 1-3. J.-N. Guinot (1980).
277. **JEAN CHRYSOSTOME : Homélie sur Ozias**. J. Dumortier (1980).
278. **CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate V**. T. I : Introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction par P. Voulet (1981).
279. **Id.** — T. II : Commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec (1981).

Hors série :

Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.

La Règle de S. Benoît. VII. Commentaire doctrinal et spirituel. A. de Vogüé.

SOUS PRESSE

- TERTULLIEN : Contre les Valentiniens**. J. C. Fredouille (2 tomes).
- ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes**, t. V. J. Grosdidier de Matons.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 24-26**. J. Mossay.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies**, livre II. A. Rousseau et L. Doutreleau.
- THÉODORET DE CYR : Commentaire sur Isaïe**, t. II, J.-N. Guinot.
- CYPRIEN DE CARTHAGE : A Donat et La vertu de patience**. J. Molager.
- GUILLEAUME DE BOURGES : Livre des guerres du Seigneur**. G. Dahan.
- JEAN CHRYSOSTOME : Panégyriques de S. Paul**. A. Plédagnel.
- ORIGÈNE : Homélie sur le Lévitique**. M. Borret.
- LACTANCE : La colère de Dieu**. C. Ingremeau.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation Évangélique**, livre XI. G. Favrelle et É. des Places.
- FRANÇOIS D'ASSISE : Écrits**.
Les règles des saints Pères. A. de Vogüé.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-279)

- ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE** : 194, 195, 224.
- ADAM DE PERSEIGNE**.
Lettres, I : 66.
- ALFRED DE RIEVAUX**.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN**.
Apologie de David : 239.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc : 45 et 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE**.
Huit homélie mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY**.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG**.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH** : 144 et 145.
- ARISTÉE (LETTRE D')** : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE**.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
- ATHÉNAGORE**.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN**.
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE)** : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE**.
Homélie sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Sur le Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLEUCIE**.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOUVIN DE FORD**.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.)** : 181-186.
- CALLINICOS**.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN**, voir Jean Cassien.
- CÉSAIRE D'ARLES**.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
— 21-55 : 243.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118** : 189 et 190.
- CHARTREUX**.
Lettres des premiers Chartreux : 88, 274.
- CHROMACE D'AQUILÉE**.
Sermons : 154 et 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE**.
Le Pédagogue : 70, 108 et 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 33.
Stromate V : 278 et 279.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME**.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE** : 241.
- CONSTANCE DE LYON**.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS**.
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE**.
Deux dialogues christologiques : 97.
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM**.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUGÉ**.
Livre d'étincelles : 77 et 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE**.
La hiérarchie céleste : 53.
- DHUODA**.
Manuel pour mon fils : 225.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ**.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE**.
Sur la Genèse : 233 et 244.
Sur Zacharie : 83-85.
- A DIOGNÈTE** : 33.
- LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES** : 248.
- DOROTHÉE DE GAZA**.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE**.
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE**.
Journal de voyage : 21.

EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique : 31, 41, 55 et 73.
Préparation évangélique, I : 206, II-III : 228, IV - V, 1-17 : 202, V, 18-36 - VI : 266, VII : 215.

ÉVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique : 170 et 171.

ÉVANGILE DE PIERRE : 201.

EXPOSITO TOTIUS MUNDI : 124.

GÉLASE 1^{er}.
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65.

GERTRUDE D'HELPTA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut : 139, 143, 255.

GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de prières : 78.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
Discours 1-3 : 247, 20-23 : 270, 27-31 : 250.
Lettres théologiques : 208.
La passion du Christ : 149.

GRÉGOIRE DE NYSSE.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.

GRÉGOIRE LE GRAND.
Dialogues : 251, 260 et 265.
Morales sur Job, I-II : 32, XI-XIV : 212, XV-XVI : 221.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.

GUERRIC D'IGNY.
Sermons : 166 et 202.

GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.

GUILAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.

HERMAS.
Le Pasteur : 53.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélie pascale : 187.

HILAIRE D'ARLES.
Vie de S. Honorat : 235.

HILAIRE DE POITIERS.
Sur Matthieu : 254 et 258.
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.

La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PAQUES : 146.

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36, 48.

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161.

HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opusculs spirituels : 155.

HYDACE.
Chronique : 218 et 219.

IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, I : 263 et 264, III : 210 et 211, IV : 100, V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons, 1-17 : 130, 18-39 : 207.

JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.

JEAN CASSIEN.
Conférences : 42, 54 et 64.
Institutions : 109.

JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Homélie sur Ozias : 277.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 138.
Sur le mariage unique : 138.
Sur le sacerdoce : 272.
La Virginité : 125.

PSEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascale : 187.

JEAN DAMASCÈNE.
Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80.

JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.
Homélie sur le Prologue de Jean : 151.

JÉRÔME.
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259, Sur Jonas : 43.

JULIEN DE VÉZELAY.
Sermons : 192 et 193.

LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39, (2 vol.).

Institutions divines, V : 204 et 205.
L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214.

LÉON LE GRAND.
Sermons : 22, 49, 74 et 200.

LÉONGE DE CONSTANTINOPLE.
Homélie pascale : 187.

LIVRE DES DEUX PRINCES : 198.

PSEUDO-MACAIRE.
Œuvres spirituelles, I : 275.

MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE, voir Vie.

MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : 95.

NERSÈS ŠNORHALI.
Jésus, Fils unique du Père : 203.

NICÉTAS STÉTHIATOS.
Opusculs et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine Liturgie : 4.

ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean : 120, 157, 222.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur Jérémie : 232 et 238.
Homélie sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.
Philocalie 21-27 : 226.
Traité des principes : 252, 253, 268, 269.

PATRICK.
Confession : 249.
Lettre à Coroticus : 249.

PAULIN DE PELLA.
Poème d'action de grâces : 209.
Prière : 209.

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.

PSEUDO-PHILON.
Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélie : 44.

PIERRE DAMIEN.
Lettres sur la toute-puissance divine : 191.

PIERRE DE CELLE.
L'école du cloître : 240.

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.

POTLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.

QUODVULTDEUS.
Livre des promesses : 101 et 102.

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour : 168 et 169.

RITUELS.
Rituel cathare : 236.
Trois antiques rituels du Baptême 59.

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes : 99, 110, 114, 128.

RUFIN D'AQUILÉE.
Les bénédictions des Patriarches 140.

RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres de Saint-Esprit, Livres I-II : 131, III-IV : 165.

SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres : 176 et 220.

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267.

SULPICE SÈVÈRE.
Vie de S. Martin : 133-135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
Catéchèses : 96, 104 et 113.
Chapitres théologiques gnostiques et pratiques : 51.
Hymnes : 156, 174 et 196.
Traités théologiques et éthiques : 122 et 129.

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261 et 271.

TERTULLIEN.
A son épouse : 273.
De la prescription contre les hérétiques : 46.
La chair du Christ : 216 et 217.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.

THÉODORET DE CYR.
Commentaire sur Isaïe, I : 276.
Correspondance : 40, 98, 111.
Hist. des moines de Syrie : 234 et 257.
Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol.).

THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolyceus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

- 1 Introduction générale, De opificio mundi. R. Arnaldez (1961).
- 2 Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
- 3 De cherubim. J. Gorez (1963).
- 4 De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
- 5 Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer (1965).
- 6 De posteritate Caini. R. Arnaldez (1972).
- 7-8 De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
- 9 De agricultura. J. Pouilloux (1961).
- 10 De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11-12 De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
- 13 De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
- 14 De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
- 15 Quis rerum divinarum heres sit. M. Hari (1966).
- 16 De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
- 17 De fuga. E. Starobinsky-Safran (1970).
- 18 De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
- 19 De somniis. P. Savinel (1962).
- 20 De Abrahamo. J. Gorez (1966).
- 21 De Iosepho. J. Laporte (1964).
- 22 De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
- 23 De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
- 24 De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel (1975).
- 25 De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
- 26 De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Serval, P. Delobre (1962).
- 27 De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert (1961).
- 28 Quod omnis probus liber sit. M. Petit (1974).
- 29 De vita contemplativa. F. Daumas, P. Miquel (1964).
- 30 De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
- 31 In Flaccum. A. Pelletier (1967).
- 32 Legatio ad Calum. A. Pelletier (1972).
- 33 Quaestiones in Genesim et in Exodum, Fragmenta graeca F. Petit (1978).
- 34 A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.) (1979).
- 34 B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.). (en préparation).
- 34 C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.). (en préparation).
- 35 De Providentia I-II. M. Hadas-Label (1973).

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON-QUETIGNY,
LE QUINZE JANVIER M CM LXXXI

Numéro d'édition 7328

Dépôt légal 1^{er} trimestre 1981

N° ISBN 2-204-01610-1