

## Article

---

« Gnose et patristique. À propos de deux attestations du discours intérieur »

Paul-Hubert Poirier

*Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 2, 2001, p. 235-241.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401347ar>

DOI: 10.7202/401347ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

## GNOSE ET PATRISTIQUE

### À PROPOS DE DEUX ATTESTATIONS DU DISCOURS INTÉRIEUR

**Paul-Hubert Poirier**

Faculté de théologie et de sciences religieuses  
et Institut d'études anciennes  
Université Laval, Québec

*RÉSUMÉ* : Cette communication examine deux attestations du discours intérieur, chez Philon d'Alexandrie (Quaestiones in Genesim V [IV], 96) et Irénée de Lyon (Adversus haereses II, 13, 2).

*ABSTRACT* : This paper considers two attestations of the mental language, Philo of Alexandria (Quaestiones in Genesim V [IV], 96) and Irenaeus of Lyons (Adversus haereses II, 13, 2).

---

Je voudrais tout d'abord remercier mon collègue Claude Lafleur de m'avoir associé à cette table ronde, ce qui m'a donné l'occasion de découvrir et de lire le livre du prof. Panaccio. J'étais bien sûr au courant de ses travaux sur Guillaume d'Occam et sur le nominalisme, mais il ne m'avait pas encore été donné de m'y plonger. Je n'aurai cependant rien perdu à attendre, car, dans l'ouvrage dont nous discutons maintenant, le prof. Panaccio opère un vaste retour en arrière, qui lui permet de montrer l'enracinement traditionnel d'une composante majeure de la pensée de Guillaume d'Occam, et de procéder par le fait même à une relecture thématique de l'histoire intellectuelle, philosophique et théologique, depuis Platon et Aristote jusqu'aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Et tout cela, on l'a souligné, est mené de main de maître, avec grande clarté et parfaite élégance, mais sans jamais sacrifier le souci de l'exactitude et le recours aux sources. Dès lors, cet ouvrage intéressera non seulement les historiens de la philosophie mais aussi ceux de la littérature chrétienne ancienne. J'en veux pour preuve son analyse très fine du recours de Justin aux concepts, sinon au vocabulaire, de *logos endiathetos* et de *logos prophôrikos*, recours fondateur pour le développement de la théologie chrétienne — au sens strict de ce terme — des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles.

Puisqu'on m'a demandé d'intervenir au sujet de l'apport de ce livre à l'étude de la gnose et de la patristique, je tiens tout d'abord à relever que l'auteur a su déborder les limites traditionnelles de ce qu'on appelle la patristique, pour inclure dans son enquête tout texte chrétien pertinent, central ou marginal, reçu ou exclu, ce qui témoigne de sa culture historique et surtout confère à sa démarche et à ses conclusions

une base solide. Je ne saurais bien sûr, dans les limites de temps qui me sont imparties, considérer l'ensemble de son apport sur la gnose et la patristique. Je me contenterai plutôt de quelques remarques, sur deux points précis, mais qui peuvent avoir quelque portée méthodologique.

### PHILON D'ALEXANDRIE

Je suis tout à fait d'accord avec l'interprétation des textes de Philon d'Alexandrie que propose le prof. Panaccio aux pages 63-71 ; les textes cités illustrent particulièrement bien l'enracinement philosophique de sa pensée et de son allégorie biblique. Je voudrais simplement revenir sur la lecture d'un extrait des *Quaestiones in Genesim* (V [IV], 96 ; *Le discours intérieur*, p. 70), texte auquel le prof. Panaccio accorde une certaine importance. Comme on le sait, le maniement des *Quaestiones in Genesim et Exodum* de Philon est assez délicat, car, comme dans le cas de l'*Alexander*, il s'agit d'un écrit dont l'original grec est perdu et qui n'est plus accessible que par une traduction arménienne. Traduction fort heureusement très littérale, qui permet dans une large mesure de recouvrer le texte grec sous-jacent<sup>1</sup>.

Le texte qui est cité est une *quaestio* qui porte sur Gn 24,15 (« Pourquoi l'Écriture dit-elle : "Il arriva, avant qu'il eût achevé de parler en son intellect" », dans la LXX : καὶ ἐγένετο πρὸ τοῦ συντέλεσαι αὐτὸν λαλοῦντα ἐν τῇ διανοίᾳ<sup>2</sup>). Je cite tout d'abord la traduction (légèrement modifiée) de Mercier<sup>3</sup> :

[L'Écriture] fait savoir qu'il y a deux verbes (բանք = λόγοι [I, 431c]), celui qui habite dans la pensée (ի խորհուրդս = ἐν λογισμῶ [I, 976a]) et celui que nous proférons (արտաք բերեմք = προφέρομεν [I, 381b]). Chacun des deux a une voix (ձայն առանձինն = ἴδιον φθόγγον ou ἴδιαν φωνήν [II, 146a et I, 284c]) qui lui est propre ;

1. Sur les caractéristiques linguistiques et littéraires de cette traduction, on lira C. MERCIER, « L'École hellénistique dans la littérature arménienne », *Revue des études arméniennes*, nouvelle série, 13 (1978-1979), p. 59-75 ; E. LUCCHESI, dans J. PARAMELLE, E. LUCCHESI, *Philon d'Alexandrie, Questions sur la Genèse II, 1-7. Texte grec, version arménienne, parallèles latins*, Genève, Patrick Cramer (coll. « Cahiers d'orientalisme », 3), 1984, p. 59-73 ; A. TERIAN, *Philonis Alexandrini de Animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary*, Chico, California, Scholars Press (coll. « Studies in Hellenistic Judaism », 1), 1981, p. 9-14 ; A. TERIAN, *Philon d'Alexandrie. Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia (de animalibus) e versione armeniaca*, Paris, Cerf (coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie », 36), 1988, p. 23-29.
2. Il s'agit de l'épisode où le serviteur d'Isaac rencontre Rébecca, la future épouse de son maître.
3. C. MERCIER, *Philon d'Alexandrie. Quaestiones in Genesim III-IV-V-VI e versione armeniaca*, Paris, Cerf (coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie », 34b), 1984, p. 303 ; texte dans J.B. AUCHER, *Philonis Iudaei Paralipomena Armena*, Venise, Typis Coenobii PP. Armenorum in insula S. Lazari, 1826, p. 321-322 ; voir la traduction anglaise et les notes de R. MARCUS, *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis*, London, William Heinemann ; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press (coll. « Loeb Classical Library », 380), 1953, p. 380. Cette *questio* ne figure malheureusement pas au nombre des fragments grecs conservés (cf. F. PETIT, *Philon d'Alexandrie. Quaestiones Fragmenta Graeca*, Paris, Cerf [coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie », 33], 1978), ni dans la vieille version latine (cf. F. PETIT, *L'ancienne version latine des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, I. *Édition critique*, Berlin, Akademie-Verlag [coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 113], 1973). Pour les équivalents grecs, voir R. MARCUS, *loc. cit.*, ou le *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* (G. AWETIK'EAN, X. SIWRMELEAN, M. AWKERIAN, Նոր Բարգիւրք Հայկազեան Լեզուի [Nouveau dictionnaire de la langue arménienne], Venise, Presses des Pères Méchitaristes, 1836-1837), s. v. (références données ici entre crochets carrés).

celui que nous préférons, c'est celui (qui se réalise par) des noms et des mots/verbes (ի ձեռն անուանից և բանից (կամ բայից) = δι' ὀνομάτων [I, 220c] καὶ λόγων [II, 431c] ou ῥημάτων [II, 431a])<sup>4</sup> ; quant à celui qui est dans la pensée (ի խորհուրդս = ἐν λογισμῶ [I, 976a]), c'est celui (qui se réalise) par les pensées (ի ձեռն խորհուրդս = διὰ λογισμῶν [I, 976a]), les réflexions (և ընդամոռութեանց = καὶ ἐννοιῶν [I, 764b + I, 304c]) et l'intelligible (և իմանալու = καὶ νοητοῦ [I, 846a])<sup>5</sup>.

Aux fins de son exposé, le prof. Panaccio corrige la finale de la traduction de Charles Mercier de la manière suivante : « [...] quant au [discours] qui est intérieur, il a [une voix] qui s'exprime par la cogitation dans l'examen intellectif ». Il justifie cette modification par la traduction latine d'Aucher (Awkerean<sup>6</sup>), « laquelle révèle certainement beaucoup mieux, dans ce cas précis, l'allure exacte de l'original grec aujourd'hui perdu » (p. 70, n. 1). Voici d'ailleurs la traduction d'Aucher<sup>7</sup> : « *quod autem in consilio est, illam quae per cogitationem exprimitur in consideratione intellectiva* ». Si on compare cette traduction au texte arménien — lequel est, rappelons-le, un décalque du grec quant au nombre et à l'ordre des mots —, on constate qu'elle est légèrement paraphrastique, ce qui est tout à fait dans les habitudes d'Aucher. Dès lors, il est, à mon avis, fort risqué de la prendre pour base d'une traduction française ; ce qui est sûr, c'est que le grec comportait ici trois substantifs coordonnés, même si on peut hésiter sur le choix des termes en question.

Si on prend comme base le texte arménien — et son substrat grec, assez facile à reconstituer —, il appert que, d'après Philon, il existe deux discours, possédant chacun leur φωνή ou φθόγγος, l'un intérieur, l'autre extérieur :

(1) Le discours extérieur se réalise<sup>8</sup> par

(1.1) des noms (δι' ὀνομάτων) et

(1.2) des verbes (ou ῥημάτων<sup>9</sup>).

4. Sur la variante բանից/բայից, λόγων/ῥημάτων, voir *infra*, n. 9.

5. Pour իմանալի, R. Marcus (R. MARCUS, *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis*, p. 380, n. h, en ajoutant toutefois *vel sim.*) propose l'équivalent grec σύνεσις. Cependant, le terme arménien signifie à proprement parler « intelligible », d'où les équivalents νοητός et νοερός donnés, entre autres, par le *Nouveau dictionnaire* (G. AWETIK'EAN, X. SIWRMELEAN, M. AWKERIAN, *Նոր Բարդիբ հայկազեան լեզուի [Nouveau dictionnaire de la langue arménienne]*, p. 846a-c). Pour notre part, nous supposons que le grec portait le neutre τὸ νοητόν.

6. Pour des raisons de commodité, Mercier a reproduit en page paire de sa traduction française la traduction latine d'Aucher ; il ne faudrait cependant pas en conclure qu'il traduit la version d'Aucher ; sur la méthode et la nouveauté du travail de Mercier, voir J.-P. MAHÉ, « À propos de Philo Alexandrinus, *Questiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca*, introduction, traduction et notes par Ch. Mercier », *Revue des études arméniennes*, nouvelle série, 14 (1980), p. 473-477.

7. AUCHER, *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, p. 322 = MERCIER, *Philon d'Alexandrie. Quaestiones in Genesim III-IV-V-VI e versione armeniaca*, p. 302.

8. Les verbes « s'exprime », *pronunciatur* et *exprimitur* sont suppléés par Mercier et Aucher dans leur traduction respective.

9. L'édition d'Aucher signale ici (p. 322, 3-4), entre parenthèses, une variante : բանից (կամ բայից), qu'il intègre cependant dans sa traduction latine (*per nomina verbaque*). Pour le texte grec sous-jacent, on peut donc hésiter entre λόγων ou ῥημάτων. Si l'on considère cependant la date de la traduction arménienne de Philon, la leçon բայից apparaît beaucoup plus vraisemblable et on préférera dès lors ῥημάτων comme *Vorlage* grecque. Je remercie Jean-Pierre Mahé, directeur d'études à la section des sciences philologiques et historiques de l'École pratique des hautes études (Paris), des précisions qu'il m'a apportées sur ce point.

(2) Quant au discours intérieur, il se réalise par

- (2.1) des raisonnements (διὰ λογισμῶν),
- (2.2) par des réflexions (καὶ ἐννοιῶν) et
- (2.3) par l'intelligible (καὶ νοητοῦ).

Je suis tout à fait d'accord avec l'interprétation du prof. Panaccio, qui correspond bien à la pensée générale de Philon<sup>10</sup>, mais elle pourrait, me semble-t-il, être mieux arrimée à ce qui paraît bien être le substrat grec de l'arménien. Il a sans aucun doute raison quand il affirme que le *logos endiathetos* du texte de Philon « ne donne pas prise [...] à la décomposition grammaticale » (p. 70-71). Néanmoins, ce discours intérieur est décrit par trois termes, qui paraissent correspondre à autant de « facultés » différentes de l'âme, qui interviennent successivement, ou de bas en haut, dans la réalisation de celui-ci : premièrement, le λογισμός, le raisonnement qui contient les passions, empêche d'y céder et modère les appétits de l'âme irrationnelle ; deuxièmement, la διάνοια, productrice des ἐννοιαί, qui correspond à la raison discursive ; troisièmement, le νοητόν, l'intuition ou ce qui relève du domaine du νοῦς. Ces trois « facultés » font en quelque sorte entendre leur voix dans la production du discours intérieur.

### IRÉNÉE DE LYON ET LES GNOSTIQUES (p. 84-90)

Ma deuxième remarque touche la section de l'ouvrage, pages 84-90, où est invoqué le témoignage d'Irénée de Lyon, dans un passage de l'*Adversus haereses* (II, 13, 2), qui, perdu en grec, trouve heureusement un parallèle strict chez Maxime le Confesseur et Jean Damascène<sup>11</sup>. Pour l'intelligence de ce qui suit, citons tout d'abord le texte d'Irénée :

Le premier mouvement de l'intellect (*nus*) relatif à un objet déterminé s'appelle « pensée » (*ennoia*). Lorsque celle-ci perdure, s'intensifie et s'empare de l'âme tout entière, elle s'appelle « considération » (*enthymesis*). Cette considération à son tour, lorsqu'elle s'attarde sur le même objet et se trouve pour ainsi dire mise à l'épreuve, prend le nom de « réflexion » (*sensatio*). Cette réflexion, en s'amplifiant, devient « délibération » (*consilium*). Lorsque cette délibération grandit et s'amplifie encore, elle prend le nom de « pensée » (*cogitatio*). Cette dernière s'appelle aussi à bon droit « verbe immanent » (*per-*

10. En plus des passages que relève C. Panaccio, on pourrait citer encore le *Quis rerum divinarum* 4 : « le discours intérieur (τὸν δὲ κατὰ διάνοιαν λόγον) s'enchaîne en un cours irrépressible, accumulant dans sa méditation les beautés des pensées et non des paroles (νοημάτων οὐ ῥημάτων), avec une puissance vive et sublime » (éd. et trad. M. HARL, *Philon d'Alexandrie. Quis rerum divinarum heres sit*, Paris, Cerf (coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie », 15), 1966, p. 168-169).

11. Voir l'édition de A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre II. Édition critique, tome II, Texte et Traduction*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 294), 1982, p. 110-113 ; et l'appendice d'A. Rousseau dans A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre II. Édition critique, tome I, Introduction, Notes justificatives, Tables*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 293), 1982, p. 366-370.

*seuerans uerbum*), et c'est de lui que jaillit au-dehors le « verbe proféré » (*emissibilis uerbum*<sup>12</sup>).

Dans ce texte, Irénée s'applique à réfuter la thèse valentinienne des émissions des éons, en montrant que celle-ci contredit à la doctrine reçue des mouvements de l'intellect<sup>13</sup>. En particulier, il cherche à montrer que ces mouvements sont immanents à l'intellect et n'ont aucune existence indépendamment de celui-ci. En effet, explique-t-il, « ils reçoivent diverses appellations selon qu'ils perdurent et s'intensifient, mais nullement selon qu'ils se transformeraient en autre chose ; ils aboutissent au discours intérieur et sont produits au-dehors par la parole, tandis que l'intellect reste au-dedans, créant et gouvernant en toute indépendance, de la manière qu'il veut, les mouvements dont nous venons de parler » (*ibid.*, 13, 1).

Le prof. Panaccio note fort justement que la typologie des cinq mouvements de l'esprit qui, chez Irénée aboutit au discours intérieur, « ne paraît pas être de son cru » (p. 86). Le caractère traditionnel de cette pentade intellectuelle est garanti, en aval d'Irénée, par la manière stéréotypée dont elle réapparaît dans les *Actes grecs de Thomas*<sup>14</sup> (les cinq membres de l'Esprit) et dans les sources manichéennes<sup>15</sup> (les cinq membres de l'Homme parfait ou de l'âme). Quant à la question de savoir où Irénée a

- 
12. Texte et traduction, *ed. cit.* ; pour la *Vorlage* grecque et les équivalents de la version arménienne, voir la note justificative dans A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre II. Édition critique, tome I, Introduction, Notes justificatives, Tables*, p. 236-240.
  13. Voir à ce sujet l'analyse détaillée d'A. ORBE, *Estudios Valentinianos, I. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Rome, Universitas Gregoriana (coll. « *Analecta Gregoriana* », 99, série « *Facultatis Theologicae* », Sectio A), 1958, p. 363-386.
  14. Chap. 27, éd. M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha, II, 2*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1898, p. 142, 19-143, 1 ; trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques*, Genève, Patrick Cramer (coll. « *Cahiers d'Orientalisme* », 6), 1983, p. 58 ; cf., pour la version syriaque, P.-H. POIRIER, Y. TISSOT, « Actes de Thomas », dans F. BOVON, P. GEOLTRAIN, éd., *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Gallimard (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* », 442), 1997, p. 1352.
  15. On trouvera une synopse de la série manichéenne (en latin [*Acta Archelai*], grec [Épiphané], arabe [al-Nadim], syriaque [Théodore bar Koni], chinois, turc, sogdien et iranien), dans E. WALDSCHMIDT, W. LENZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften (coll. « *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1926, phil.-hist. Klasse* », 4), 1926, p. 42 ; H.H. Schaefer *apud* R. REITZENSTEIN, H.H. SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, Berlin, B.G. Teubner (coll. « *Studien der Bibliothek Warburg* », 7), 1926, p. 285 ; et M. TARDIEU, *Le Manichéisme*, Paris, PUF (coll. « *Que sais-je ?* », 1940), 1981, p. 107. Pour les attestations de la série copte, voir, pour le *Psautier*, l'index de C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book, Part II*, Stuttgart, W. Kohlhammer (coll. « *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection* », 2), 1938, p. 46\*, et pour les *Kephalaia*, I. GARDNER, *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden, E.J. Brill (coll. « *Nag Hammadi and Manichaean Studies* », 37), 1995, p. 297, auxquelles références on ajoutera celle de la p. 344, 4-8 (éd. W.-P. FUNK, *Kephalaia I. Zweite Hälfte, Doppellieferung 15/16*, Berlin, Kohlhammer [coll. « *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin* », I.2], 2000), qui donne les cinq membres de l'âme en ordre descendant (depuis le *voûç*), alors qu'on les trouve habituellement en ordre ascendant (depuis le *ΜΑΚΜΕΚ* = *λογιτομός*). Une première attestation grecque de la pentade, dans une source manichéenne non hérésiologique, a été identifiée à Kellis (Ismant el-Kharab), voir I. GARDNER, K.A. WÖRZ, « *Leaves from a Manichaean Codex* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 117 (1997), p. 150-151, 154. Enfin, il est maintenant assuré que la pentade fut citée par Mani lui-même, puisqu'on la retrouve dans la *Septième lettre à Ctésiphon* (Berlin P 15998), p. 50\*, 9-14 (je dois cette référence à W.-P. Funk), cf. I. GARDNER, « *The Reconstruction of Mani's Epistles from three Coptic Codices (Ismant el-Kharab and Medinet Madi)* » (inédit), p. 7.

pu la puiser, le prof. Panaccio formule deux hypothèses : la première, qu'Irénée l'aurait empruntée aux auteurs gnostiques qu'il critique, ce qu'il ne retient pas, étant donné l'aversion qu'il entretient à leur égard ; la seconde, qu'il dépendrait ici d'un auteur chrétien, qu'il n'hésiterait pas à suivre avec « une tranquille assurance », et le prof. Panaccio avance le nom de Justin. Irénée dépend effectivement de Justin, *et* pour sa démarche hérésiographique, *et* pour sa théologie, notamment dans la formulation de la thèse, centrale pour lui, de la récapitulation<sup>16</sup>. Mais, si on connaît assez bien ce que devait être le schéma du traité perdu de Justin *Contre toutes les hérésies* (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων), grâce aux travaux de R.A. Lipsius, A. von Harnack et P. Nautin<sup>17</sup>, il est, à mon avis, dangereux de le faire intervenir pour un *philosophoumenon* aussi répandu que celui qui nous occupe. Et cela, d'autant plus que le dossier, en amont d'Irénée, s'est enrichi et complexifié.

Il se trouve, en effet, que la pentade mentionnée dans l'*Adversus haereses* apparaît également dans deux traités de Nag Hammadi et du codex de Berlin 8502, dont l'un dépend de l'autre, à savoir *Eugnoste* (NH III et V)<sup>18</sup> et la *Sagesse de Jésus-Christ* (NH III, 4 ; BG 3)<sup>19</sup>. Le premier de ces textes date vraisemblablement de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, et constitue donc le plus ancien témoin de la pentade notionnelle qu'Irénée discute dans le cadre de sa polémique antignostique et qui sera reprise par les manichéens (via Bardesane, selon Michel Tardieu<sup>20</sup>, ou, plus simplement, par le biais des *Actes de Thomas*). Dans *Eugnoste* comme dans la *Sagesse*<sup>21</sup>, la pentade se

- 
16. Voir à ce sujet P.-H. POIRIER, « Nascita di un'antropologia cristiana (I-II secolo) », dans J. RIES, éd., *Trattato di Antropologia del Sacro, Volume 5 : Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, Milan, Jaca Book-Massimo, 1993, p. 273.
  17. Sur la dépendance d'Irénée par rapport à Justin, voir A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, Paris, Études augustiniennes (coll. « Études augustiniennes », série « Antiquité », 110-111), 1985, t. I, p. 157-186 (et t. 2, p. 572-573 pour la bibliographie).
  18. Éd. et trad. A. PASQUIER, *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant (NH III, 3 et V, 1)*, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Éditions Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 26), 2000 ; trad. M. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, Cerf (coll. « Sources gnostiques et manichéennes », 1), 1984. Pour le thème qui nous intéresse, voir NH III, p. 73, 8-11 = NH V, p. 3, 10-13, et NH III, p. 78, 5-10 = NH V, p. 7, 6-9. Sur l'arrière-plan philosophique d'*Eugnoste*, on lira A. PASQUIER, « Le contexte philosophique de la doctrine de l'autoengendrement de Dieu dans un texte gnostique et sa transposition mystique », dans L. LANGLOIS, J.-M. NARBONNE, éd., *Actes du XXVII<sup>e</sup> congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F.). La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin ; Québec, PUL (coll. « Zétésis »), 2000, p. 242-250.
  19. Éd. et trad. C. BARRY, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3 ; NH III, 4)*, Québec (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 20), 1993 ; trad. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*. Voir NH III, p. 96, 3-7 = BG 3, p. 86, 16-87, 1, et NH III, p. 102, 20-103, 1 = BG 3, p. 96, 13-19. Le témoignage de la *Sagesse de Jésus-Christ* a été exploité pour la première fois par A. ORBE, *Estudios Valentinianos, I. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, p. 375-377.
  20. M. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, p. 60 et 366 ; rien, cependant, dans les sources bardesaniennes ne permet d'étayer pareille supposition, même si on y trouve évoquée une triade constituée « d'atomes d'intellect, de puissance et d'intelligence » ; voir à ce propos A. CAMPLANI, « Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriane del bardesano e sulla sua collocazione storico-religiosa », *Cristianesimo nella storia*, 19 (1998), p. 552.
  21. Voir le commentaire et le tableau synoptique de M. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, p. 366-368.

présente exactement sous une forme quasi identique<sup>22</sup> à celle que lui connaît Irénée, à savoir : νοῦς, ἔννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις et λογισμός.

Dès lors, il ne m'apparaît pas impensable qu'Irénée reprenne, en II, 13, 2, la pentade gnostique, pour précisément en donner une interprétation qui la désamorce. Une interprétation philosophique ou épistémologique (introduite ici par un *enim* explicatif) qu'Irénée propose d'autant plus volontiers qu'elle devait faire figure de doctrine d'école<sup>23</sup>, si l'on en juge par la fixité avec laquelle elle est partout attestée. Ce qui revient à dire, et là je rejoins la conclusion du prof. Panaccio, que la pentade elle-même n'était peut-être pas le bien propre des gnostiques, auteurs ou lecteurs d'*Eugnoste* et de la *Sagesse*. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est sûr que le traité *Eugnoste* représente une source plus immédiate et plus tangible que l'ouvrage perdu de Justin, et qu'il devrait être pris en considération. Le témoignage d'*Eugnoste* montre en outre que la pentade faisait partie du patrimoine intellectuel commun à Irénée et à ses adversaires gnostiques. Voilà sans doute pourquoi Irénée se fait fort de dénoncer la manière dont ils en usent en leur donnant une petite leçon de « notions communes ».

Je m'arrête ici, en ajoutant seulement que le livre du prof. Panaccio restitue de façon remarquable tout un pan de l'histoire doctrinale de l'Antiquité chrétienne, ce dont nous lui sommes très reconnaissants.

22. Surtout si l'on se fie aux textes conservés par Maxime le Confesseur et Jean Damascène, cf. ROUSSEAU, DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre II. Édition critique, tome I, Introduction, Notes justificatives, Tables*, p. 367, et C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1999, p. 85-86.

23. On pourrait penser, en retournant l'interrogation de ROUSSEAU, DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre II. Édition critique, tome I, Introduction, Notes justificatives, Tables*, p. 238, qu'Irénée, tout en visant la reprise gnostique de la pentade, s'inspire « d'un écrit philosophique en lequel les termes en question étaient déjà l'objet d'explications plus étendues ».