

Ce volume est tiré d'un mémoire de Master II (mention Littérature, Philologie, Linguistique, spécialité Lettres classiques) soutenu en mai 2018 sous la direction de M. Olivier Munnich à Sorbonne Université, Paris.

Le Prix Pierre-Louis Malosse 2019 de l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT) a été décerné à ce mémoire, le jury étant composé de la présidente, Mme Françoise Thelamon (Université de Rouen, émérite), de Mmes Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours), Hélène Grelier-Deneux (Université de Paris-Ouest Nanterre) et Delphine Lauritzen (Sorbonne Université) et de MM. François Ploton-Nicollet (École Nationale des Chartes) et Bernard Pouderon (Université de Tours, émérite).

Rédigé en grec entre les années 222 et 235 ap. J.-C. et longtemps attribué à Hippolyte de Rome, le traité intitulé *Réfutation de toutes les hérésies* présente un grand intérêt pour l'étude des mouvements gnostiques. Parmi ses différentes notices, l'une est consacrée à la figure de Simon de Samarie, mentionné dans les *Actes des Apôtres*. La présente étude propose l'examen détaillé des sources utilisées par le Pseudo-Hippolyte pour la rédaction de cette notice (Ref. VI, 6-20), ainsi que l'analyse des procédés de l'harmonisation de celles-ci. L'ensemble de ces sources se résume aux trois que voici : la légende d'Apséthos, les fragments du traité simonien *Apophasis Megalè* et la notice sur Simon le Mage d'une source hérésiologique, traditionnellement identifiée avec la notice du plus célèbre traité d'Irénée de Lyon, *Contre toutes les hérésies*. Une autre hypothèse concernant l'identification de cette troisième source est cependant avancée dans cette étude. Il s'agirait du *Syntagma*, traité perdu du vrai Hippolyte de Rome.

Alexey MOROZOV – Le dossier de Simon de Samarie dans la *Réfutation de toutes les hérésies* du Pseudo-Hippolyte

Image en couverture : statue de Saint Hippolyte de Rome, Bibliothèque Apostolique Vaticane, Rome – photographies Sarah E. Bond, Université de l'Iowa, États-Unis d'Amérique

Revue des Études Tardo-antiques  
Collection Pierre-Louis Malosse I



Né en 1990 à Orenbourg (Russie), M. Alexey Morozov a obtenu son baccalauréat en 2007. En 2011, il a fini ses études en licence de Théologie à Samara (Russie). De 2013 à 2016, il a fait ses études en licence de Lettres classiques à l'Université Paris IV-Sorbonne. En 2018, il a obtenu son diplôme de master de Lettres classiques à Sorbonne Université, après avoir soutenu son travail de Master II qu'il avait préparé sous la direction de M. Olivier Munnich. Depuis 2018, engagé comme assistant diplômé auprès de la Chaire de Patristique et d'Histoire de l'Église ancienne à l'Université de Fribourg (Suisse), il prépare sa thèse de doctorat en cotutelle avec Sorbonne Université sous la direction de MM. Franz Mali et Olivier Munnich.

## Le dossier de Simon de Samarie dans la *Réfutation de toutes les hérésies* du Pseudo-Hippolyte

Alexey MOROZOV

2020

*Revue des Études Tardo-antiques*

Collection Pierre-Louis Malosse

I

*Ce volume est tiré d'un mémoire de Master II (mention Littérature, Philologie, Linguistique, spécialité Lettres classiques) soutenu en mai 2018 sous la direction de M. Olivier Munnich à Sorbonne Université, Paris.*

Le dossier de Simon de Samarie dans  
la *Réfutation de toutes les hérésies*  
du Pseudo-Hippolyte

Alexey MOROZOV

Sous la direction de M. Olivier MUNNICH

Le Prix Pierre-Louis Malosse 2019 de l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT) a été décerné à ce mémoire, le jury étant composé de la présidente, Mme Françoise Thelamon (Université de Rouen, émérite), de Mmes Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours), Hélène Grelier-Deneux (Université de Paris-Ouest Nanterre) et Delphine Lauritzen (Sorbonne Université) et de MM. François Ploton-Nicollet (École Nationale des Chartes) et Bernard Pouderon (Université de Tours, émérite).

Le texte a été soumis à l'approbation du comité directeur de la *RET* qui a chargé Mme Delphine Lauritzen d'en suivre les différentes étapes de la publication en collaboration avec l'auteur.

La préparation ainsi que la mise en page du manuscrit pour sa publication en ligne ont été réalisées par M. Arun Maltese (bibliotecnica.bear@gmail.com).

## REMERCIEMENTS

Toute ma gratitude va à M. Olivier Munnich qui m'a donné l'occasion de travailler dans le domaine des études du mouvement gnostique auquel je m'intéresse depuis la fin de mes études théologiques en Russie.

Je remercie pour ses conseils pratiques Mme Stéphanie Aydin ainsi que Mme Laurence Geoffroy pour son aide en français lors de la rédaction du mémoire initial.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude la plus sincère à l'association Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive et au comité de sélection pour l'attribution du Prix Pierre-Louis Malosse.

Je remercie également la Revue des Études Tardo-antiques et son comité de rédaction pour avoir accueilli ce volume dans la collection Pierre-Louis Malosse et je leur suis très reconnaissant pour ce grand honneur de l'inaugurer.

Je remercie plus particulièrement Mme Sylvie Crogiez-Pétrequin pour la relecture du manuscrit initial et Mme Delphine Lauritzen pour tout son travail qui a permis la réalisation de cette publication. Je leur suis très reconnaissant.

Je tiens aussi à remercier M. Arun Maltese pour l'énorme travail qu'il a accompli pour la mise en page de mon texte.

Je remercie également M. Franz Mali pour m'avoir donné la possibilité de continuer mes recherches sur ce sujet en m'intégrant dans l'équipe qui prépare la nouvelle édition critique de ce traité *Elenchos*.

J'exprime aussi ma gratitude à tous mes amis de France, de Suisse et de Russie pour leur soutien et tous les moments passés ensemble.

Enfin, je suis très reconnaissant à mes parents pour tout ce qu'ils ont été pour moi jusqu'à présent.

## RÉSUMÉ

Rédigé en grec entre les années 222 et 235 ap. J.-C. et longtemps attribué à Hippolyte de Rome, le traité intitulé *Réfutation de toutes les hérésies* présente un grand intérêt pour l'étude des mouvements gnostiques. Parmi ses différentes notices, l'une est consacrée à la figure de Simon de Samarie, mentionné dans les *Actes des Apôtres*. La présente étude propose l'examen détaillé des sources utilisées par le Pseudo-Hippolyte pour la rédaction de cette notice (*Ref. VI, 6-20*), ainsi que l'analyse des procédés de l'harmonisation de celles-ci. L'ensemble de ces sources se résume aux trois que voici : la légende d'Apséthos, les fragments du traité simonien *Apophasis Megalè* et la notice sur Simon le Mage d'une source hérésiologique, traditionnellement identifiée avec la notice du plus célèbre traité d'Irénée de Lyon, *Contre toutes les hérésies*. Une autre hypothèse concernant l'identification de cette troisième source est cependant avancée dans cette étude. Il s'agirait du *Syntagma*, traité perdu du vrai Hippolyte de Rome.

*Mots-clés* : Hippolyte de Rome, *Elenchos*, *Réfutation de toutes les hérésies*, Simon de Samarie, Simonien, gnose, gnostique, gnosticisme, Apséthos, *Apophasis Megalè*, Irénée de Lyon, *Syntagma*

## SUMMARY

Written in Greek between 222 and 235 AD and longtime attributed to Hippolytus of Rome, the treatise entitled *Refutation of All Heresies* is of great interest for the study of Gnostic movements. Section *Ref. VI, 6 –20* is dedicated to Simon of Samaria, who is mentioned in the *Acts of the Apostles*. The present study proposes a detailed examination of the three textual sources, as well as an analysis of the methods employed to combine them. The sources are the legend of Apsethus, the fragments of the Simonian treatise *Apophasis Megale* and a passage on Simon the Magician, traditionally identified with the famous treatise by Irenaeus of Lyon, *Against All Heresies*. We propose a different hypothesis in this study: that this third source is the *Syntagma*, the lost treatise of the true Hippolytus of Rome.

*Keywords*: Hippolytus of Rome, *Elenchos*, *Refutation of All Heresies*, Simon of Samaria, Simonians, Gnosis, Gnostic, Gnosticism, Apsethus, *Apophasis Megalè*, Irenaeus of Lyon, *Syntagma*

## NOTES PRÉLIMINAIRES

1. Toutes les citations tirées de l'*Elenchos*, ainsi que toutes les références (livre, chapitre, sous-chapitre) sont données d'après l'édition critique de ce texte, faite par Miroslav Marcovich et elles sont accompagnées de notre traduction française.
2. Dans les chapitres II et III de ce travail, toutes les références concernant l'*Elenchos* comportent le numéro du livre en chiffre romain et celui du chapitre et du sous-chapitre en chiffre arabe sans indication de l'œuvre elle-même.
3. Toutes les références des traités gnostiques de Nag-Hammadi sont données d'après l'édition de la traduction française de ces traités dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade », publiée sous la direction de Jean-Pierre Mahé et de Paul-Hubert Gréghneur.
4. La traduction française de la plupart des textes grecs et latins cités est la nôtre, mais, lorsque nous utilisons une traduction déjà existante, la référence à cette traduction est indiquée dans une note de bas de page.

### PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

#### Écrits bibliques

Actes	<i>Actes des apôtres</i>
1 Cor.	<i>1 Corinthiens</i>
Dan.	<i>Daniel</i>
Dt.	<i>Deutéronome</i>
Eph.	<i>Éphésiens</i>
Ex.	<i>Exode</i>
Gen.	<i>Genèse</i>
Jos.	<i>Livre de Josué</i>
Judith.	<i>Livre de Judith</i>
Is.	<i>Isaïe</i>
Jn.	<i>Jean</i>
Lc.	<i>Luc</i>
Mth.	<i>Matthieu</i>
Ph.	<i>Philippiens</i>

Prov. *Proverbes*  
 Sirac. *Livre de Ben Sira le sage*

### Écrits gnostiques

NH VI, 4 *Entendement de la Grande Puissance*  
 NH IX, 3 *Témoignage véritable*

### Écrits juifs et chrétiens

Adv.Haer. *Contre Toutes les Hérésies d'Irénée*  
 Adv.Omn.Haer. *Contre Toutes les Hérésies du Ps.-Tertullien*  
 Adv.Val. *Contre les Valentiniens*  
 Anim. *De Anima*  
 Ant. juives *Antiquités juives*  
 Apol. *Apologie*  
 Dial. *Dialogue avec Tryphon*  
 Hist.Eccl. *Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe*  
 Hom. *Homélie pseudo-clémentines*  
 Pan. *Panarion*  
 Protr. *Protreptique*  
 Réf. *Réfutation contre Toutes Hérésies*  
 Strom. *Stromates*

### Écrits philosophiques

Adv.Math. *Contre les Mathématiciens*  
 Anim. *De Anima*  
 Diss. *Dissertations*  
 Fin. *Des termes extrêmes des biens et des maux*  
 Hist. Var. *Histoire Variée*  
 Odyss. *Odyssée*  
 Métaph. *Métaphysique*  
 Rép. *République*

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction	
L'histoire de la transmission du texte de l' <i>Elenchos</i>	11
La structure et les particularités de l' <i>Elenchos</i>	13
L'identité de l'auteur de l' <i>Elenchos</i>	15
La notice de l' <i>Elenchos</i> , consacrée à Simon le Mage	17
État de la question	18
Objectifs, problèmes et questions-clés du mémoire	19
Chapitre I. La notice de l' <i>Elenchos</i> , consacrée à Simon le Mage (VI, 6, 1–20, 4) : structure et particularités	
1. Introduction générale du livre VI	21
2. Plan interne de la notice consacrée à Simon le Mage	29
3. Les données biographiques de Simon le Mage, présentées par le Pseudo- Hippolyte	
Lieu de naissance	32
La mort de Simon	37
4. La question relative à l'existence des Simonien	42
Chapitre II. L'histoire d'Apséthos et ses sources	49
1. Les textes parallèles de la légende	51
2. Plan narratif des trois versions	
3. Le personnage principal de la légende : son origine et son prénom	55
4. Analyse comparative du lexique des trois versions de la légende	58
5. Conclusions	63
Chapitre III. Les fragments de l' <i>Apophysis Megalè</i>	75
1. Les données préliminaires, relatives à ce traité gnostique	76
2. Les citations bibliques et leur commentaire simonien	79
3. Les auteurs païens mentionnés dans la notice	91
Héraclite	93
Aristote et Platon	95
Empédocle	100
Homère	104
4. L'histoire des recherches, relatives à ces fragments	106

L'authenticité des fragments	107
L'origine simonienne de l' <i>Apophasis Megalè</i>	110
5. L' <i>Apophasis Megalè</i> à la lumière du corpus de la littérature hérésiologique, apocryphe et gnostique	
Parallèles entre les fragments de l' <i>Apophasis Megalè</i> et la littérature relative à la figure de Simon le Mage	112
Parallèles entre les fragments de l' <i>Apophasis Megalè</i> et le corpus gnostique de <i>Nag-Hammadi</i>	119
Chapitre IV. La notice d'Irénée consacrée à Simon le Mage et celle de l' <i>Elenchos</i>	
1. Analyse thématique, stylistique et lexicque	129
2. Textes parallèles de la notice de l' <i>Elenchos</i> et de la notice du <i>Contre les hérésies</i> d'Irénée	136
Analyse du chapitre 38 du livre VI de l' <i>Elenchos</i>	140
Analyse de la notice de l' <i>Elenchos</i> , consacrée à Marc le Mage (VI, 39–55)	142
Analyse des chapitres 19 et 20 de l' <i>Elenchos</i>	146
3. Une autre source commune ?	156
Conclusion	163
Bibliographie	167
Annexe	
1. Texte et traduction de la notice de l' <i>Elenchos</i> consacrée à Simon le Mage (VI, 6, 1–20, 4).	171
Texte grec	172
Traduction française	173
2. Le résumé de la notice de l' <i>Elenchos</i> consacrée à Simon le Mage (VI, 6, 1–20, 4) dans le livre X (12, 1–4).	199
Texte grec	200
Traduction française	201
Index des textes anciens cités	203
Index général	215

## INTRODUCTION

Les premiers siècles de l'histoire du christianisme sont marqués par la parution d'un mouvement, à la fois religieux et philosophique, qui a reçu le nom de gnosticisme. Ce mouvement était très divers et comprenait plusieurs écoles différentes. Une de ces écoles a été considérée comme l'ancêtre de tous les autres mouvements gnostiques par la tradition hérésiologique de la Grande Église. C'est l'école simonienne dont le fondateur prétendu, comme son nom l'indique, est Simon de Samarie, mentionné dans les *Actes des Apôtres* (*Actes* 8, 9–24). En effet, c'est précisément à la doctrine simonienne qu'Irénée de Lyon rattache toutes les autres écoles gnostiques, y compris celle de Valentin, à la fin du II<sup>e</sup> siècle (*Adv. haer.* I, 22, 2). Au début du III<sup>e</sup> siècle, cette école a reçu une attention particulière de la part de l'auteur d'une œuvre dont le titre exact est *ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, c'est-à-dire *la Réfutation contre toutes les hérésies*. Dans ce travail, nous nous intéresserons précisément à la notice de ce traité rédigé entre les années 222 et 235<sup>1</sup>, notice consacrée à Simon de Samarie, et qui nous est parvenue grâce à un seul manuscrit conservé actuellement à la Bibliothèque Nationale de France, consulté par nous grâce à l'obligeance de M. Ch. Förstel, Conservateur en chef au Département des manuscrits de la *BNF*.

### *L'histoire de la transmission du texte de l'Elenchos*

Le livre I de ce traité nous est connu depuis longtemps grâce aux cinq manuscrits (*Laurentianus IX 32*, *Ottobonianus 194*, *Barberinianus 496*, *Barberinianus 36* et *Taurinensis C I 10*)<sup>2</sup> et il a été édité pour la première fois en 1701 par Gronov sous le titre de *Philosophoumena*, attribué à Origène<sup>3</sup>. En fait, une telle appellation s'explique non seulement par le contenu du livre I, mais aussi par son emploi de la part de l'auteur

<sup>1</sup> Cette datation du traité est dictée par deux faits : la mention de la mort du pape Calliste (IX, 12, 26) qui est survenue en 222 et la référence au traité *Synagoge* du Pseudo-Hippolyte (X, 30, 1 et 5) dont la rédaction s'est achevée vers 234 : *Refutatio omnium haeresium*, MARCOVICH M. (éd.), Berlin, 1986, pp. 16–17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1.

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

du traité (IX, 8, 2). Mais si elle peut parfaitement s'appliquer au livre I, cependant elle ne convient absolument pas au reste du traité qui nous est parvenu, comme nous l'avons déjà dit, grâce à un seul manuscrit, le *Parisinus Suppl. gr. 464* qui date du XIV<sup>e</sup> siècle et qui a été découvert dans un des monastères du Mont Athos et expédié en France par Minoïde Mynas en 1842<sup>4</sup>. Ce manuscrit ne contient que les sept derniers des dix livres du traité. Après la découverte de ce manuscrit, on s'est rendu rapidement compte qu'il était la suite du traité déjà connu, *Philosophoumena*. C'est pourquoi, dès la première édition du texte de ce nouveau manuscrit, il a été publié, précédé du texte du livre I. Ensuite, pendant les deux siècles qui ont suivi cette découverte, ce traité a vu cinq éditions complètes. Il s'agit des éditions de Miller (1851, c'est la première édition du texte), de Duncker-Schneidewin (1859), de Cruice (1860), de Wendland (1916) et de Marcovich (1986).

Quant aux traductions de cette œuvre, elles ont été faites d'abord en latin en accompagnant ainsi les éditions de Duncker-Schneidewin et de Cruice. Aussi, il nous paraît nécessaire d'ajouter que l'édition et la traduction latine de Duncker-Schneidewin ont été insérées dans la *Patrologie Grecque* de Migne, dans le volume 16c, consacré à Origène (col. 3009–3454). En outre, on possède actuellement plusieurs traductions en langues vivantes : trois traductions complètes en anglais (une traduction est faite par MacMahon dans le volume 5 de la collection « Ante-Nicene Fathers » à partir de l'édition de Miller (1886, pp. 12–289), la deuxième est faite par F. Legge à partir de l'édition de Cruice (1921); la dernière est faite par M. David Litwa dans le volume 40 de la collection « Writings from the Greco-Roman World » où il donne aussi un nouveau texte critique (2016) ; en italien, la traduction a été faite tout récemment par Aldo Magris (2012) ; en allemand, il existe la traduction faite par Graf Konrad Preysing dans la collection « Bibliothek der Kirchenväter » (t. 40) en 1922 ; en portugais, est disponible une traduction partielle des livres I, IV, V et la première partie du livre VI, faite à partir de la traduction anglaise de MacMahon par T. et T. Clark ; enfin, on peut ajouter plusieurs traductions russes qui sont toutes partielles (une traduction des livres I et IV a été faite par Preobrazhensky entre les années 1871–1876 dans la revue *Pravoslavnoe obozrenie* (« Aperçu orthodoxe ») et qui a été rééditée plusieurs fois ensuite. Un passage du livre IX (IX 18–28) a été traduit par Eliazarov en 1971, Matousova a traduit deux paragraphes du livre I (I 18–20) en 1995, Karpuk a donné aussi la traduction d'un petit passage du même livre en 2007, enfin, certaines notices, consacrées aux gnostiques (V 6, 3–11, 1 ; V 12, 1–17, 13 ; V 19, 1–22, 1 ; VIII 8, 2–10, 11), ont été traduites par Aphonasine dans son livre *Gnosis : fragments et témoignages*, publié en 2008. Quant à la traduction française, c'est Auguste Siouville qui a donné en 1928 la traduction complète des livres V–IX et de la deuxième partie du X. En revanche pour les livres I, IV et la première partie du X, il a fait des résumés. En outre,

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 5–6.

Guillaume Ducœur a traduit les notices consacrées aux brahmanes et aux encratites (I, 24, 1–7 et VIII, 20, 1–3) en 2001. Enfin, il faut ajouter qu’actuellement une équipe sous la direction d’Enrico Norelli prépare une édition critique, accompagnée de la traduction française, de ce traité dans la collection des *Sources chrétiennes*.

### *La structure et les particularités de l'Elenchos*

La *Réfutation contre toutes les hérésies* ou tout simplement *Elenchos*, nom par lequel cet ouvrage sera appelé le plus souvent dans notre étude, est écrit en grec et comprend dix livres dont huit seulement nous sont parvenus. En effet, les livres II, III et le début du livre IV de cette œuvre sont perdus, mais nous pouvons supposer, d’une façon générale, leur contenu. Cette possibilité nous est offerte par le prologue qui accompagne cette œuvre où l’auteur indique son projet :

ἀλλ’ ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα <τὴν> ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπιχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων· δοκεῖ οὖν πρότερον ἐκθεμένους τὰ δόξαντα τοῖς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφοις ἐπιδείξει τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὄντα τούτων παλαιότερα καὶ πρὸς τὸ θεῖον σεμνότερα, ἔπειτα συμβαλεῖν ἐκάστην αἴρεσιν ἐκάστω :

Mais les hérétiques ont des opinions qui tirent leur origine à partir de la sagesse des Grecs, c’est-à-dire, à partir des doctrines créées par les philosophes, des mystères pratiqués et de l’égarement des astrologues. Il semble donc bon, tout d’abord, de montrer aux lecteurs, après l’avoir exposé, que ce que les philosophes parmi les Grecs ont pensé est plus ancien et plus vénérable en ce qui concerne la divinité que la doctrine de ces hérétiques. Ensuite il convient de comparer chaque hérésie au système correspondant (Pro. 8–9).

Ce passage présente clairement la division bipartite de l’ouvrage : une partie « païenne » et une partie « hérétique ». Dans la partie « païenne », l’auteur se propose d’aborder l’enseignement des philosophes et des astrologues, ainsi que les mystères. Cette division a été bien suivie par l’auteur, parce que les livres I et IV contiennent des notices consacrées aux enseignements non chrétiens, tandis que les livres V–IX sont consacrés aux hérétiques. Quant au livre I, il est consacré aux vingt philosophes auxquels l’auteur ajoute les brahmanes, les druides et Hésiode. À la fin de ce livre I, on lit : δοκεῖ δὲ πρότερον ἐκθεμένους τὰ μυστικά καὶ ὅσα περιέργωγς περι ἄστρα τινὲς ἢ μεγέθη ἐφαντάσθησαν εἰπεῖν : « Il semble bon de parler d’abord, après l’avoir exposé, des mystères et de tout ce que certains se sont imaginé avec curiosité en ce qui concerne les astres ou les grandeurs » (I, 26, 4). Ainsi, nous constatons que les livres suivants sont consacrés aux mystères, aux astrologues et aux mathématiciens. En effet, le terme de *μεγέθη*, qui est souvent utilisé dans le domaine mathématique, peut être compris comme une allusion aux mathématiciens de la même manière que le terme *ἄστρα* sert à désigner le domaine des astrologues. Mais dans le livre IV, nous ne trouvons que des notices liées aux astrologues, aux mathématiciens et aux magiciens,

alors que la partie consacrée aux mystères est complètement absente, ce qui nous fait supposer qu'elle aurait pu être donnée dans les deux livres perdus. Cependant, il faut mentionner l'hypothèse d'Adhémar d'Alès<sup>5</sup> qui propose de voir ces deux livres partiellement conservés et intégrés dans le livre IV<sup>6</sup>. Ce savant donne plusieurs arguments en faveur de sa théorie, mais il n'a été suivi par personne. Ainsi, par exemple, Miroslav Marcovich, le dernier éditeur de ce traité, considère ces deux livres comme perdus<sup>7</sup>. Quant à la partie « hérétique », les livres V, VI, VII et VIII sont consacrés aux différentes écoles gnostiques, tandis que le livre IX réfute les hérésies qui sont liées aux évêques de Rome. Enfin, dans le livre X, l'auteur résume les livres précédents et expose la vraie foi.

Ce livre IX où sont réfutées les hérésies de Noët, de Calliste, des Elcéséens et des Juifs a attiré l'attention particulière de plusieurs savants qui travaillaient ce traité. En effet, le fait que l'auteur inclut Calliste à la fin de son traité en parlant de lui comme d'un ennemi personnel (*Ref.*, IX, 11, 3) a fait supposer à plusieurs d'entre eux que tout le traité n'était que le contexte dans lequel l'auteur voulait mettre son ennemi personnel en en faisant le couronnement de toutes les hérésies, ce qui était la méthode traditionnelle de la polémique à cette époque. D'autres savants ont supposé que ce traité avait été rédigé comme une réponse aux attaques de Celse qu'il avait dirigées contre les chrétiens dans son *Discours véritable*. Ces deux théories sont bien résumées par Gérard Vallée, dans son livre intitulé *A Study in antignostic polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius* où la première théorie est présentée par les ouvrages d'Alès et de Koschorke<sup>8</sup>, alors que la deuxième a été exprimée par Andresen<sup>9</sup>. Quant aux méthodes polémiques que l'auteur de l'*Elenchos* utilise dans son traité, Gérard Vallée identifie trois types de réfutation des hérésies présentes dans ce traité. En cela, il suit entièrement la typologie proposée par Koschorke<sup>10</sup>. D'après celui-ci, le premier type est l'accusation des hérétiques en tant que plagiaires des Grecs, le deuxième est l'exposé de la doctrine hérétique, enfin le troisième présente la démonstration de la succession des hérétiques entre eux. En outre, Gérard Vallée fait l'analyse du sens du mot ἐλέγχω, ἔλεγχος en général et dans l'œuvre, qui signifie « prouver », « désapprouver », « réfuter », mais dans l'*Elenchos*, ce mot a presque toujours le sens d'exposer<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> D'ALÈS A., « Les livres II et III des Philosophumena », *REG* 19, 83 (1906) pp. 1–9.

<sup>6</sup> Voici sa répartition de la matière du texte, édité par les éditeurs en tant que livre IV, qu'il donne dans l'article cité ci-dessus (p.9) :

« L. II, chapitres 1–27 des premières éditions, Cruice, pp. 53 à 93, 6.

L. III, chapitres 28–42 des premières éditions, Cruice, pp. 93, 7 à 113, 8.

L. IV, chapitres 43–51 des premières éditions, Cruice, pp. 113, 9 à 136 ».

<sup>7</sup> *Refutatio, op. cit.*, p. 19.

<sup>8</sup> VALLÉE G., *A Study in anti-Gnostic polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Waterloo, 1981, pp. 45–46.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 46–47.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 47–56.

### *L'identité de l'auteur de l'Elenchos*

Jusqu'à maintenant, nous avons parlé de l'auteur de l'*Elenchos* sans le nommer. En effet, l'identification de l'auteur de ce traité était et demeure une question très compliquée. Son histoire commence dès la découverte du manuscrit. Nous nous limiterons ici à évoquer seulement les étapes importantes de l'histoire de l'attribution, sans exposer tous les détails des arguments des savants en faveur de tel ou tel auteur. Le premier éditeur de ce traité, Miller, présente ce texte comme celui d'Origène à cause de l'attribution faite à cet auteur dans les manuscrits contenant le livre I<sup>12</sup>. Après cette édition, le savant allemand Jacobi conteste une telle attribution en proposant Hippolyte de Rome comme auteur, en 1851<sup>13</sup> ; Il a été soutenu par Bunsen, qui publie quatre volumes de l'ouvrage intitulé *Hippolytus and his Age*<sup>14</sup>. Cette hypothèse a été contestée en 1853 d'abord par Cruice, dans sa thèse où il propose de voir Tertullien ou Caius, un prêtre romain, comme auteur de l'*Elenchos*<sup>15</sup>, ensuite par deux Allemands, Baur et Doellinger, qui ont réfuté les arguments de Bunsen<sup>16</sup>. Mais à partir de 1855, grâce à l'ouvrage de Völkmar, *Die Quellen der Ketzergeschichte vis zum Nicänum – I. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen*, l'identification d'Hippolyte en tant qu'auteur de ce traité devient acceptée par tous<sup>17</sup>, et c'est sous le nom de celui-ci qu'apparaissent toutes les éditions suivantes du texte (Duncker-Schneidewin (1859), Wendland (1916)), sauf celle de Cruice (1860) qui présente ce traité comme *Opus Origeni adscriptum*.

Cependant en 1947, un savant français Pierre Nautin, publie dans la collection « Études et Textes pour l'histoire du dogme de la Trinité », un livre intitulé *Hippolyte et Josipe, contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*. Cet auteur démontre dans son livre l'impossibilité d'attribuer l'*Elenchos* à Hippolyte. Cette démonstration s'appuie sur la comparaison de ce traité et du traité intitulé *Contre Noët*, dont l'attribution hippolytienne est incontestable. Nautin fait cette comparaison en quatre étapes : la théologie des deux traités, la méthode hérésiologique, la formation d'esprit de l'auteur et le style<sup>18</sup>. À la fin de son analyse comparative, il conclut de la

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 52–54.

<sup>12</sup> NAUTIN P., *Hippolyte et Josipe: contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, 1947, pp. 21–22.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 22–23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 23–26.

<sup>15</sup> CRUICE P. F. M., *Études sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des Philosophumena et relatifs aux commencements du christianisme en particulier de l'Église de Rome*, Paris – Lyon, 1853, p. 146.

<sup>16</sup> NAUTIN, *Hippolyte et Josipe, op. cit.*, pp. 28–30.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 30–31.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 48–53.

façon suivante : « L'étude comparée de l'*Elenchos* et du fragment d'Hippolyte *Sur Noët* montre ainsi nettement une différence d'auteur. Il nous faut donc renoncer au mythe d'un Hippolyte à la fois antipape, saint et Père de l'Église »<sup>19</sup>. Cependant, Nautin ne se limite pas à sa réfutation, mais il propose de voir un certain Josipe, prêtre romain, comme auteur non seulement de l'*Elenchos*<sup>20</sup>, mais aussi de deux autres traités attribués habituellement à Hippolyte. Il s'agit des *Chroniques*<sup>21</sup> et du *Traité sur l'Univers*<sup>22</sup>. Ce nom de Josipe vient du nom de l'auteur auquel Jean Philopon, Photius et un fragment des *Sacra Parallela* attribuent le *Traité sur l'Univers*<sup>23</sup>. Cette hypothèse a été critiquée par Stanislas Giet<sup>24</sup>, mais malgré cela, elle a été acceptée presque par tous en ce qui concerne la partie qui réfute l'attribution à Hippolyte. Par exemple, Emanuel Castelli la présente comme un fait bien établi<sup>25</sup>, ainsi que Manlio Simonetti qui propose, par ailleurs, une théorie originale où il s'agirait de l'existence de deux Hippolyte<sup>26</sup>. Quant à l'attribution de l'*Elenchos* à Josipe, elle n'a été soutenue que par quelques savants parmi lesquels se trouve Aline Pourkier qui présente Josipe comme l'auteur de ce traité<sup>27</sup>. Cependant, il faut aussi souligner que le dernier éditeur du XX<sup>e</sup> siècle de l'*Elenchos*, Miroslav Marcovich, continue à soutenir l'attribution hippolytienne en avouant pourtant que les arguments contre Hippolyte sont pertinents<sup>28</sup>. Quant à nous, nous trouvons les arguments de Nautin contre l'attribution à Hippolyte convaincants, ce qui ne peut être dit au sujet de son attribution à Josipe. C'est pourquoi, nous préférons avec précaution, dans ce travail, appeler l'auteur de l'*Elenchos* le Pseudo-Hippolyte.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 85–88.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 63–70.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 71–79.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>24</sup> GIET St., « Compte rendu sur le livre de Pierre NAUTIN, *Hippolyte et Josipe, Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, (Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, n° 1), 1947 », *Revue des Sciences Religieuses* 22, 3–4 (1948) pp. 338–339.

<sup>25</sup> CASTELLI E., « The Author of the *Refutation omnium haeresium* and the attribution of the *De universo* to Flavius Josephus », dans : ARAGIONE G., NORELLI E. (dirs.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques*: Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies », Genève, 13–14 juin 2008, Lausanne, 2011, p. 219.

<sup>26</sup> SIMONETTI M., « Per un profilo dell'autore dell'*Elenchos* », dans : ARAGIONE et NORELLI, *op. cit.*, p. 257.

<sup>27</sup> POURKIER Aline, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, 1992, pp. 63–70.

<sup>28</sup> *Refutatio, op. cit.*, p. 10.

*La notice de l'Elenchos, consacrée à Simon le Mage*

Comme l'objet de notre étude porte sur la doctrine simonienne dont la notice se trouve dans le livre VI de l'*Elenchos* (VI, 6–20) qui nous est parvenue grâce à un seul manuscrit dont le texte se trouve en mauvais état, nous proposons de l'étudier à partir du texte édité par Miroslav Marcovich. Toutefois, cette édition, bien que récente, présente des conjectures effectuées par l'éditeur qui ajoutent parfois des éléments portant un sens doctrinal différent, en altérant ainsi le sens primaire du texte. C'est pourquoi, dans l'annexe de notre travail, nous avons donné notre traduction de cette notice, faite à partir de cette édition, mais en renonçant à certaines conjectures de Marcovich. Nous avons signalé ces conjectures de l'éditeur omises par nous dans le texte grec, par une note qui dirige le lecteur à la fin de la traduction, où il trouvera l'explication de notre choix.

Quant à la figure de Simon de Samarie, elle apparaît pour la première fois dans les *Actes des Apôtres* (*Actes* 8, 9–24). Parmi les nombreux méfaits de ce personnage, l'auteur de ce livre néotestamentaire mentionne aussi sa présentation en tant que Grande Puissance (*Actes* 8, 10). Ensuite, nous trouvons la mention de Simon dans les deux œuvres de Justin le Martyr qui nous sont parvenues : *Apologie* (*Apol.* 26, 2–3 ; 56, 2–3) et *Dialogue avec Tryphon* (*Dial.* 120, 6). Dans ces deux traités, Simon est présenté pour la première fois comme maître de la doctrine gnostique. Nous y trouvons aussi la figure d'Hélène, compagne de Simon, présentée comme l'incarnation de l'entité féminine de la divinité. Par ailleurs, dans son *Apologie*, Justin mentionne aussi le fait qu'il avait rédigé un *Syntagma contre toutes les hérésies* où il avait exposé la matière concernant ces doctrines hétérodoxes (*Apol.* 26, 8). Après Justin, Irénée de Lyon a consacré à Simon de Samarie une notice dans son traité *Contre les hérésies* (*Adv. haer.* I, 23, 1–4). Cette notice présente ce personnage comme l'ancêtre de tous les gnostiques et donne une description détaillée non seulement de la doctrine simonienne, mais aussi des coutumes des adeptes de celle-ci. Nous trouvons également chez Tertullien la mention de la légende simonienne concernant Hélène et ses réincarnations dans le traité *De Anima* (*Anim.* 34, 2–5). Simon de Samarie est mentionné aussi dans un court traité *Contre toutes les hérésies*, attribué à Tertullien (*Adv. omn. haer.* I, 2). Puis, c'est dans l'*Elenchos* que nous trouvons une grande notice consacrée à ce personnage, et que nous étudierons dans ce travail. En outre, il faut mentionner deux œuvres apocryphes où Simon le Mage est présenté comme l'adversaire personnel de l'apôtre Pierre. Il s'agit des *Actes de Pierre* et des *Homélie pseudo-clémentines*. Enfin, il faut aussi dire quelques mots à propos d'Épiphane de Salamine et de Théodoret qui ont consacré une notice dans leurs traités hérésiologiques. Dans son *Panarion* (*Pan.* 21, 1–7), Épiphane expose non seulement la doctrine simonienne et les coutumes des Simoniens, mais aussi il y donne une vraie réfutation scripturaire et théologique, ce qui n'est pas le cas pour les notices antérieures. Quant à Théodoret, il expose dans son *Haereticarum Fabularum Compedium* (*Comp.* 286–289), outre la matière commune à tous les hérésiologues concernant le mythe d'Hélène, aussi celle qui provient de la notice de l'*Elenchos* seule (*Comp.* 287).

### *État de la question*

La figure de Simon de Samarie, mentionnée dans les *Actes des Apôtres*, a déjà fait l'objet de plusieurs études. Parmi les monographies consacrées à ce personnage, il en existe au moins quatre qui sont les plus importantes pour les études, relatives à ce Simon et à sa doctrine. Il s'agit de :

1. BEYSCHLAG K., *Simon Magus und die Christliche Gnosis*, Tübingen, 1974.
2. HAAR S., *Simon Magus: The First Gnostic*, Berlin, 2003.
3. FERREIRO A., *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden, 2005.
4. CÔTÉ D., *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris, 2001.

Les deux premières monographies, celles de Beyschlag et de Haar, sont consacrées à Simon en tant que premier gnostique. Elles examinent toutes les sources antiques qui ont conservé une information relative à ce personnage, ainsi qu'à sa doctrine. Après cet examen, parfois assez sommaire, ces deux auteurs essaient de construire à partir de tous les éléments recueillis, un système cohérent de la doctrine gnostique des Simoniens. Quant au livre de Ferreiro, l'auteur aborde le développement de la représentation de l'histoire de Simon le Mage au cours des deux millénaires. En outre, il faut aussi souligner que ce livre n'est qu'un recueil d'articles relatifs à ce personnage biblique qui ont été publiés par cet auteur dans différentes revues. Enfin, la quatrième monographie, celle de Côté, est consacrée entièrement à la représentation de Simon en tant qu'adversaire de l'apôtre Pierre dans l'œuvre nommée habituellement le *Roman pseudo-clémentin*. Outre l'examen de l'information donnée dans ce *Roman*, l'auteur analyse aussi, dans son dernier chapitre, les autres sources concernant ce personnage.

Toute cette bibliographie que nous venons d'aborder ne donne qu'un tableau général de l'histoire de la représentation du personnage de Simon le Mage en tant que premier gnostique. Quant aux études consacrées à ce personnage dans la notice de l'*Elenchos*, elles sont peu nombreuses. En effet, les deux premières monographies, celles de Beyschlag et de Haar, contiennent des paragraphes consacrés à cette notice, mais l'information qui y est donnée est très sommaire. Ainsi, il n'existe aucune étude qui serait entièrement consacrée à cette notice du Pseudo-Hippolyte. Cependant, il y a deux monographies ainsi qu'un article qui font l'analyse d'une partie de cette notice. Il s'agit des fragments d'un ouvrage gnostique *Apophasis Megalè*, attribué à Simon le Mage par l'auteur de l'*Elenchos*, qui se trouvent insérés dans la notice étudiée. Voici la liste de ces ouvrages :

1. FRICKEL J., *Die „Apophasis megale“ in Hippolyt's refutatio (VI 9–18): eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, Rome, 1968.
2. SALLES-DABADIE J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage*. Tome I, *L'Apophasis megalè*, Paris, 1969.

3. POUDERON B., « La notice d'Hippolyte sur Simon. Cosmologie, Anthropologie et Embryologie », dans : *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Actes du 3<sup>e</sup> Colloque d'études patristiques, Paris 9-11 septembre 2004, BOUDON-MILLOT V., POUDERON P. (dirs.), Paris, 2005, pp. 49-71.

Les deux monographies, celles de Frickel et de Salles-Dabadie, donnent l'analyse complète des fragments de cet ouvrage gnostique, et elles essaient de retrouver les sources de ce traité, la personnalité de son auteur, ainsi que son héritage postérieur. Quant à l'article de Bernard Pouderon, il est entièrement consacré à l'exégèse de l'auteur de l'*Apophasis Magalè* concernant le récit de la *Genèse* qui décrit la création de l'homme et sa situation au Paradis. Cet article fait l'analyse comparée des données embryologiques de l'exégèse gnostique avec celles de la science médicale de l'Antiquité.

### *Objectifs, problèmes et questions-clés du mémoire*

Comme nous venons de l'affirmer, il n'existe aucun ouvrage qui aborde la notice de l'*Elenchos* consacrée à Simon de Samarie, dans sa totalité. C'est pourquoi, l'objectif de notre travail sera l'examen précis de cette notice dans son intégralité, ainsi que de sa position au sein de l'œuvre même du Pseudo-Hippolyte.

Parmi les problèmes que nous allons essayer de résoudre au cours de nos recherches, il nous faut en évoquer trois. Tout d'abord, il s'agit du préjugé qui est porté par certains chercheurs à l'égard de la véracité de l'information exposée dans les notices « gnostiques » de l'*Elenchos*. C'est pourquoi, en étudiant la structure complète de la notice, ainsi que les moyens employés par l'auteur de l'ouvrage pour harmoniser toutes ses différentes sources, nous essayerons d'établir des critères permettant de juger du degré des modifications volontaires introduites par le Pseudo-Hippolyte, dans la matière utilisée, pour atteindre le but de la rédaction de ces notices, c'est-à-dire la réfutation des doctrines hétérodoxes exposées. Deuxièmement, il s'agit de l'origine de l'œuvre *Apophasis Megalè*, dont les fragments sont insérés dans la notice de l'*Elenchos*. En effet, les deux monographies, celles de Frickel et de Salles-Dabadie, ont fait une analyse comparée, très complète, de ce traité par rapport à d'autres sources dont ces auteurs disposaient à leur époque. Mais après ces publications, la découverte la plus importante du XX<sup>e</sup> siècle dans le domaine des études gnostiques a vu le jour. Il s'agit de la *Bibliothèque gnostique de Nag-Hammadi*. C'est pourquoi, nous voulons aussi retrouver les traités de cette *Bibliothèque* qui ont le plus d'affinité avec la doctrine exposée dans ces fragments. Enfin, la notice de l'*Elenchos* consacrée à Simon le Mage, outre les fragments de l'*Apophasis Megalè*, présente aussi des éléments de la biographie de ce docteur gnostique qui ont des affinités et en même temps des différences considérables avec les autres sources dont nous disposons actuellement. C'est pourquoi, il sera aussi intéressant d'essayer de situer notre notice au sein de ces différentes

traditions du développement de la représentation de Simon le Mage dans la littérature chrétienne des quatre premiers siècles.

Ainsi, notre travail essaiera d'apporter une réponse aux questions suivantes :

Quelles sources le Pseudo-Hippolyte utilise-t-il dans la rédaction de sa notice ?

Comment et pourquoi cet auteur introduit-il ses modifications dans la matière exposée ?

Est-ce que le traité de l'*Apophasis Megalè* est une œuvre de l'école gnostique simonienne ou appartient-il à un autre mouvement ?

Quelle ou quelles doctrines gnostiques, connues grâce aux textes de *Nag-Hammadi*, se rapprochent le plus de celle des fragments insérés dans la notice étudiée ?

Quels liens littéraires existent-ils entre cette notice et l'œuvre de l'*Elenchos* dans son intégralité ?

Quelle place occupe la tradition relative au personnage de Simon le Mage, exposée dans la notice par rapport aux autres sources où figure ce docteur gnostique ?

Pour résoudre ces problèmes et répondre aux questions posées, nous allons diviser notre travail en quatre chapitres. Dans le premier chapitre, nous allons étudier les questions d'ordre général concernant la notice consacrée à Simon de Samarie. Les trois chapitres suivants présenteront l'analyse des trois sources utilisées par le Pseudo-Hippolyte pour la rédaction de cette notice. Ainsi, le deuxième chapitre présentera l'analyse de la légende d'Apséthos qui ouvre l'exposé du Pseudo-Hippolyte. Le troisième chapitre sera l'analyse des fragments du traité simonien *Apophasis Megalè*, employé par l'auteur de l'*Elenchos* pour exposer la doctrine de Simon de Samarie. Le dernier chapitre sera consacré à l'étude des deux derniers chapitres de la notice, fondés sur une source hérésiologique pour laquelle nous entreprendrons un examen approfondi afin de retrouver l'identité de son auteur.

# CHAPITRE I. LA NOTICE DE L'*ELENCHOS*, CONSACRÉE À SIMON LE MAGE (VI, 6, 1–20, 4) : STRUCTURE ET PARTICULARITÉS

La figure de Simon le Mage présenté en tant qu'ancêtre et origine, d'une certaine façon, de tous les autres mouvements gnostiques, apparaît dès les débuts du genre littéraire de la réfutation dans le milieu chrétien. La notice de l'*Elenchos* consacrée à la gnose simonienne présente certaines particularités par rapport aux auteurs antérieurs qui l'ont évoquée. Tout d'abord, il faut souligner que l'ordre des notices de cet ouvrage est dicté par la chronologie, ou si l'on peut dire autrement, par des liens de cause, c'est-à-dire qu'une doctrine suit celle à laquelle elle a emprunté les éléments. Par exemple, la structure globale de l'*Elenchos* reflète ce principe où les quatre premiers livres abordent les doctrines philosophiques et païennes qui sont présentées comme sources d'emprunts pour toutes les écoles gnostiques dont les enseignements sont exposés dans les cinq livres suivants. Cette même structure concerne aussi la majorité des notices « gnostiques » entre elles. Par exemple, la notice valentinienne est suivie des notices consacrées aux disciples de Valentin dont le dernier est Marc le Mage. Mais une telle répartition n'est pas toujours respectée par l'auteur de l'*Elenchos*.

## 1. Introduction générale du livre VI

Quant au livre VI contenant trois grandes notices consacrées à Simon de Samarie (VI, 7–20), puis à l'école valentinienne (VI, 21–38) et enfin à Marc le Mage (VI, 39–54), il est dans la continuité du livre V qui, d'après l'introduction générale du livre VI, est consacré aux « doctrines de ceux qui avaient reçu du serpent, les principes de leur système » (τοῖς ἀπὸ τοῦ ὄφεως τὰς ἀρχὰς παρεληφόσι, VI, 6, 1). Mais de quelles doctrines s'agit-il ?

En effet, le livre V contient quatre notices consacrées aux Naassènes (V, 6–11), aux Pérates (V, 12–18), aux Séthiens (V, 19–22) et à Justin le Gnostique (V, 23–27). Toutes ces doctrines sont présentées comme un enseignement où la figure du serpent joue un rôle important. Pour l'illustrer, il semble utile de présenter brièvement le rôle de cet animal dans chacune des écoles de ce livre.

Tout d'abord chez les Naassènes, c'est même leur appellation qui évoque la figure du serpent. En effet le Pseudo-Hippolyte ne manque pas dès le début de cette notice

de rappeler à son lecteur, l'étymologie du nom de ce groupe gnostique (V, 6, 2-4). D'après notre auteur, ce nom provient du mot hébreu *naas* signifiant serpent. Ainsi, la première école gnostique par laquelle commence la deuxième partie de l'*Elenchos*, présente cette figure du serpent même par son nom. En outre le Pseudo-Hippolyte précise plus loin dans sa notice le rôle de cet animal qu'il caractérise dans l'introduction au livre V comme la « cause de l'erreur » (V, 6, 2). Selon lui, le serpent est l'objet d'adoration de ces gnostiques en tant qu'élément humide dont la puissance domine tout (V, 9, 11-12). Dans le même passage, le Pseudo-Hippolyte nous rapporte une étymologie intéressante. Il s'agit de l'origine du mot *ναοί* (temples). D'après l'auteur Naassène, ce mot tire son origine précisément du nom *naas* et il s'ensuit que tous les Hommes n'honorent que ce serpent à qui ces temples sont consacrés.

Quant aux Pérates, le serpent est présenté dans cette notice comme synonyme du Fils de Dieu (V, 16, 6-17, 2). Ce Fils, véritable et parfait serpent, appelé aussi le Dieu de salut, est opposé aux serpents du désert qui sont des dieux de perdition. Au même endroit, l'auteur de l'*Elenchos* donne aussi à son lecteur toutes les images de l'*Ancien Testament* qui servent à désigner ce serpent véritable. Il s'agit du bâton de Moïse transformé en serpent, du discours d'Eve, de l'Eden, du fleuve d'Eden, du signe de Caïn, etc. En outre, c'est ce serpent qui s'est incarné au temps d'Hérode. Ainsi pour les Pérates, le serpent est aussi l'objet d'adoration comme c'est le cas pour les Naassènes.

Passons maintenant à la troisième notice du livre V. Dans cette notice consacrée aux Séthiens, le serpent est l'image du vent par lequel la génération a pris son origine (V, 19, 18-21). En outre, cet animal est aussi la forme que le Verbe a prise pour pénétrer dans « la matrice impure pour rompre ensuite les liens qui enserraient l'esprit parfait ». Ici, il s'agit également de l'incarnation du Verbe et ainsi, le serpent devient indirectement aussi l'objet d'adoration pour ces gnostiques.

Enfin, la dernière notice consacrée à Justin le Gnostique, contient aussi la figure du serpent qui est de nouveau désigné par le nom hébreu *naas*, comme dans la première notice gnostique (V, 26, 3-7 ; 26, 21-26 ; 26, 31). Mais cette figure du serpent a plusieurs particularités par rapport non seulement à la notice des Naassènes, mais aussi à toutes les notices précédentes du livre V. Tout d'abord, le *Naas* n'est pas une simple image, mais le nom propre d'un des douze anges engendrés par Eden, entité féminine de la cosmologie justinienne. Deuxièmement, ce *Naas* n'est pas le Dieu sauveur, mais le principe inférieur, représenté par l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Enfin, ce Serpent doué d'une grande puissance était chargé par l'Eden d'infliger tous les maux aux hommes comme porteur d'Elohim, principe masculin de la cosmologie, qui a abandonné Eden en la trahissant. Ainsi, cette quatrième notice, par le rôle attribué au serpent, rompt l'ensemble du livre qui aurait dû présenter des écoles où la figure du serpent fait l'objet d'adoration, comme cela avait été annoncé dans l'introduction au livre V par le Pseudo-Hippolyte lui-même (V, 6, 2).

Nous pouvons donc constater que le livre V regroupe quatre doctrines différentes qui ne sont liées ni par la chronologie, ni par des liens de cause, mais sont regroupées dans le même livre à cause du rôle que joue la figure du serpent. En outre, la première

école des Naassènes porte pour la première fois le nom des gnostiques, ce que l'auteur de l'*Elenchos* précise dès le début en disant que ce titre est employé par eux-mêmes (V, 6, 3).

Ainsi, en reprenant l'étude de l'introduction du livre VI, ces quatre écoles sont présentées comme l'origine « des hérésies » postérieures, y compris la doctrine de Simon de Samarie. Une telle présentation de Simon est inhabituelle pour les hérésiologues antérieurs à l'*Elenchos*. En effet, ce Samaritain est d'habitude présenté comme le Père de « toutes les hérésies ». L'exemple le plus célèbre est la notice consacrée à ce personnage du premier livre de *Contre toutes les hérésies* d'Irénée de Lyon, où toutes les hérésies sont dérivées de Simon de Samarie (*Adv. Haer.* I, 23, 2). Comment peut-on expliquer une telle démarche inhabituelle du Pseudo-Hippolyte par rapport aux traditions hérésiologiques qu'il connaissait sans doute ? En effet, la fin du premier livre d'Irénée présente quelques écoles à part dont certains éléments se rapprochent des doctrines exposées dans le livre V de l'*Elenchos*. Il s'agit des Barbéliotes (*Adv. Haer.* I, 29, 1-4) et des Ophites (*Adv. Haer.* I, 30, 1-14). Mais ici de nouveau, Irénée affirme la paternité simonienne pour ces deux doctrines gnostiques (*Adv. Haer.* I, 29, 1). À notre avis, la réponse pourrait se trouver dans la logique interne de l'*Elenchos*. Tout d'abord, pour le Pseudo-Hippolyte, ce sont principalement des systèmes philosophiques qui deviennent sources d'inspiration de l'enseignement gnostique (Pro. 8-9). Deuxièmement, l'auteur de l'*Elenchos* considère la figure du serpent comme la première cause de l'erreur en faisant ainsi allusion au chapitre III du livre de la *Genèse* où le serpent devient la cause de la chute du premier homme. C'est pourquoi, le Pseudo-Hippolyte aurait pu placer ces écoles « adorateurs du serpent » en tête de sa liste des gnostiques. En outre, il faut aussi souligner que l'image du serpent comme symbole des gnostiques a été utilisée par Irénée de Lyon (*Adv. Haer.* III, 2, 3). Ainsi, le Pseudo-Hippolyte crée dans son *Elenchos* deux généalogies parallèles : d'une part, à partir des doctrines philosophiques dérivent les doctrines gnostiques, d'autre part, le serpent est considéré comme origine de l'erreur, tandis que chaque hérésie est présentée comme le développement des erreurs précédentes. Mais il faut tout de suite préciser qu'aucune de ces généalogies n'est pleinement respectée par l'auteur.

Quant aux procédés stylistiques employés par le Pseudo-Hippolyte pour introduire une nouvelle matière dans son ouvrage, il nous faut souligner deux traits caractéristiques de l'*Elenchos*. Premièrement, il s'agit de la phrase qui sert de transition traditionnelle permettant à l'auteur de passer d'une notice à l'autre. Quant au livre VI, cette phrase se trouve pour la première fois à la fin de la notice consacrée à Simon de Samarie, et qui est suivie de la notice consacrée à Valentin. L'auteur de l'*Elenchos* crée le lien entre ces deux notices en présentant le Samaritain comme source d'inspiration de Valentin :

ἀφ' οὗ Οὐαλεντίνος τὰς ἀφορμὰς λαβὼν ἄλλοις ὀνόμασι <ν ὁμοία> καλεῖ. [...] ἴδωμεν τί λέγει  
καὶ Οὐαλεντίνος

C'est de Simon que Valentin emprunta la doctrine comme point de départ en donnant d'autres noms aux éléments semblables [...] voyons ce que dit aussi Valentin (VI, 20, 4).

Cette question rhétorique avec le verbe « ὄρω » à la 1<sup>e</sup> personne du pluriel du subjonctif aoriste est le procédé habituel de l'auteur qui lui permet de faire une sorte de transition entre deux écoles doctrinalement différentes, mais dont la deuxième s'inspire de la première ; par exemple nous rencontrons le même procédé à la fin de la notice sur l'école valentinienne qui permet à l'auteur de passer à l'examen de l'école d'un autre gnostique, Basilide : ἴδωμεν τί λέγει καὶ Βασιλείδης (VI, 55, 3), ou bien à la fin de la notice sur Marcion pour passer à Carpocrate : ἴδωμεν τί λέγει <καὶ> Καρποκράτης (VII, 31, 8). Quant à notre notice, cette question qui permet de passer de Justin le Gnostique à Simon le Mage se trouve à la fin du livre V : ἴδωμεν οὖν τί καὶ Σίμων λέγει (V, 28, 1).

Deuxièmement, dans cette introduction générale, nous trouvons aussi un autre procédé stylistique que le Pseudo-Hippolyte emploie comme transition d'une doctrine à l'autre. Il s'agit de l'engagement de la part de l'auteur de « ne pas passer sous silence » une telle hérésie :

*νυνὶ δὲ καὶ τῶν ἀκολούθων τὰς γνώμας οὐ σιωπήσω, ἀλλ' οὐδὲ μίαν ἀνέλεγκτον καταλείψω, εἴ γε δυνατὸν πάσας ἀπομνημονεῦσαι καὶ τὰ τούτων ἀπόρρητα ὄργια*

Mais maintenant, je ne passerai pas non plus sous silence les opinions de leurs successeurs et je ne laisserai aucune hérésie sans réfutation, si vraiment il est possible de les rappeler toutes avec leurs orgies secrètes (VI, 6, 1).

En effet, dans l'ensemble de l'*Elenchos*, l'emploi du verbe σιωπῶ accompagné des particules de négation οὐ ou μή, et qui se rapporte au discours de l'auteur lui-même, se rencontre 18 fois (Pro. 1, 5 ; Pro. 1, 6 ; I, 25, 2 ; IV, 15, 4 ; IV, 27, 1 ; IV, 34, 1 ; IV, 35, 1 ; VI, 6, 1 ; VII, 14, 1 ; VII, 29, 3 ; VII, 31, 2 ; VIII, 8, 1 ; VIII, 8, 2 ; VIII, 11, 2 ; IX, 13, 6 ; IX, 14, 3 ; IX, 17, 3, IX, 17, 4). Parmi ces dix-huit emplois, trois se trouvent dans les introductions générales qui accompagnent les livres VI, VII et VIII et deux dans le Prologue qui accompagne l'œuvre tout entière. Regardons d'abord les emplois dans les introductions générales en commençant par celle du livre VII.

Cette introduction du livre VII est intéressante pour deux raisons : premièrement, c'est l'emploi de la même expression que dans l'introduction étudiée, deuxièmement, elle nous donne aussi la caractérisation des écoles dont les doctrines sont décrites dans le livre VI. Voici comment elle le fait :

*Ἐπειδὴ οὖν ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἐξ ἐκτεθείμεθα τὰ <τοῖς> πρότερον <δοκοῦντα>, δοκεῖ νῦν <καὶ> τὰ Βασιλείδου μὴ σιωπᾶν <ὄν>τα Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγαίριτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ*

Eh bien, puisque nous avons exposé dans le livre VI, celui qui précède ce livre-là, les opinions

qu'avaient les premiers hérétiques, maintenant il paraît bon aussi de ne pas passer sous silence la doctrine de Basilide qui est d'Aristote le Stagirite et non du Christ (VII, 14, 1).

Comme nous pouvons le constater, ce verbe *σιωπῶ* accompagné d'une négation sert de transition, ce qui permet à l'auteur d'introduire une nouvelle doctrine. Quant à la caractérisation des doctrines du livre VI, que nous traduisons comme « les doctrines des premiers hérétiques », elle pose un problème important. En effet dans le manuscrit, nous lisons seulement : *ἐκτεθείμεθα τὰ πρότερον*, ce qui peut être traduit comme « nous avons exposé les doctrines antérieures ». Quant à notre première traduction, elle reflète les conjectures faites par l'éditeur de ce texte, Marcovich, où l'article du neutre pluriel à l'accusatif est complété par le participe neutre du verbe *δοκῶ* au présent, alors que l'adverbe *πρότερον* est précédé de l'article masculin au datif du pluriel *τοῖς*, ce qui change complètement la structure syntaxique de cette expression. En effet dans le manuscrit, cet adverbe caractérise le participe sous-entendu, alors qu'après l'introduction des conjectures, il devient la caractérisation du complément indirecte exprimé par cet article ajouté. Ainsi, comme ces conjectures ne sont appuyées sur aucun autre passage parallèle de l'*Elenchos*, ce que Marcovich fait souvent, cette lecture peut être erronée. Et même si nous nous tenons au texte du manuscrit *τὰ πρότερον*, c'est-à-dire, « ce qui était avant », littéralement, cela peut être compris de deux façons : soit il s'agit du fait que l'école de Basilide est postérieure aux écoles exposées dans le livre VI, ce qui est exprimé aussi chez Irénée concernant Simon de Samarie (*Adv. Haer.* I, 24, 1), mais non pas concernant Valentin qui est considéré comme postérieur à Basilide (*Adv. Haer.* I, 31, 3), soit il s'agit de la trace de la tradition antérieure où Simon est considéré comme ancêtre de tous les autres gnostiques. Ainsi, même si la deuxième hypothèse n'est pas tout à fait certaine, alors la première est sûre et exprime ainsi encore une différence chronologique des généalogies gnostiques entre le Pseudo-Hippolyte et Irénée.

Passons maintenant à l'introduction qui accompagne le livre VIII. Ce texte est intéressant aussi, comme le précédent, pour les deux raisons suivantes : premièrement, c'est l'emploi de la même expression dans la transition, deuxièmement, la notion de la réfutation est exprimée par le substantif *ἔλεγχος*. Pour mieux apprécier tous les enjeux de l'auteur, nous donnerons ce texte de l'introduction presque dans sa version intégrale :

Ἐπει [οἱ] πολλοί, τῇ τοῦ κυρίου συμβουλία μὴ χρώμενοι, τὴν δοκὸν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἔχοντες <ἄλλους ποιεῖν> ὄραν ἐπαγγέλλονται τυφλώττοντες, δοκεῖ ἡμῖν μηδὲ τὰ τούτων δόγματα σιωπᾶν, ὅπως κἂν διὰ τοῦ ὑφ' ἡμῶν γινομένου ἐλέγχου [πρὸς] αὐτῶν αἰδεσθέντες ἐπιγνώσιν ὡς συνεβούλευσεν ὁ σωτὴρ ἐξαιρεῖν τὴν δοκὸν πρῶτον, εἴτα διαβλέπειν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ. αὐτάρκως οὖν καὶ ἰκανῶς ἐκθέμενοι τὰ τῶν πλειόνων <δόγματα> ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἑπτὰ, νῦν <καὶ> τὰ <τῶν> ἀκολουθῶν οὐ σιωπήσομεν.

Puisque beaucoup d'hommes ne se servent pas du conseil du Seigneur, comme ayant une poutre dans l'œil, ils promettent de faire voir les autres, étant eux-mêmes aveugles, il nous paraît bon de ne pas passer sous silence aussi leurs doctrines. Afin que, grâce à la réfuta-

tion dirigée contre eux que nous faisons, éprouvant de la honte, ils comprennent aussi que le Sauveur a conseillé d'enlever d'abord la poutre, et de regarder ensuite avec les yeux ouverts la paille dans l'œil du frère. Eh bien, comme nous avons suffisamment et amplement exposé les doctrines de plusieurs d'entre eux dans le livre VII qui précède ce livre-là, maintenant aussi, nous ne passerons pas sous silence les doctrines de leurs successeurs (VIII, 8, 1-2).

Ainsi, le Pseudo-Hippolyte utilise de nouveau le même procédé pour introduire les nouvelles notices. En outre, nous pouvons constater encore une fois la tentative de la part de l'auteur de créer une sorte de chronologie qui est présente dans ces trois introductions : τῶν ἀκολουθῶν τὰς γνώμας οὐ σιωπήσω (VI, 6, 1), τὰ <τοῖς> πρότερον <δοκοῦντα> (VII, 14, 1), τὰ <τῶν> ἀκολουθῶν οὐ σιωπήσομεν (VIII, 8, 2). Une autre particularité consiste dans le fait que la promesse de ne pas garder le silence à propos de telle ou telle doctrine est considérée comme synonyme de la réfutation. En effet, après la phrase déjà traditionnelle : δοκεῖ ἡμῖν μηδὲ τὰ τούτων δόγματα σιωπᾶν, le Pseudo-Hippolyte introduit par la conjonction ὅπως la proposition de but où de nouveau, il répète la raison grâce à laquelle ce but peut être atteint : διὰ τοῦ ὕφ' ἡμῶν γινομένου ἐλέγχου. Ainsi, le verbe σιωπῶ, accompagné de la négation μηδέ, est mis en parallèle avec le substantif ἐλέγχος. Une telle compréhension de la réfutation est encore plus visible dans le Prologue accompagnant l'œuvre étudiée.

En effet, tout au début de son Prologue, le Pseudo-Hippolyte affirme que ce sont le silence et le secret qui aidaient les hérétiques à garder la confiance populaire à propos de leur piété :

οἱ δὲ τὸ σιωπᾶν ἀποκρύπτειν τε τὰ ἄρρητα ἑαυτῶν μυστήρια ἐνομίσθησαν πολλοῖς θεὸν σέβειν

Puisque les hérétiques gardaient le silence et cachait leurs mystères secrets, ils furent considérés par beaucoup de gens comme ceux qui honorent Dieu (Pro. 1, 1).

Après ce passage, l'auteur de l'*Elenchos* continue en nous indiquant qu'auparavant il a déjà composé un autre ouvrage de réfutation dans lequel il n'a pas tout décrit en détails, mais n'a donné que des allusions. Comme ce procédé n'a pas eu d'effets sur ses adversaires, il a décidé de tout mettre au grand jour sans rien passer sous silence dans un nouvel ouvrage qui est l'œuvre étudiée dans ce mémoire :

Ἄλλ' ἐπεὶ ἀναγκάζει ἡμᾶς ὁ λόγος εἰς μέγαν βυθὸν διηγήσεως ἐπιβῆναι, οὐχ ἡγούμεθα σιγᾶν, ἀλλὰ τὰ πάντων δόγματα κατὰ λεπτὸν ἐκθέμενοι οὐδὲν σιωπήσομεν. δοκεῖ δέ, εἰ καὶ μακρότερος ἔσται ὁ λόγος, μὴ καμῆϊν· οὐδὲ γὰρ μικρὰν τινα βοήθειαν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ καταλείψομεν πρὸς τὸ μηκέτι πλανᾶσθαι, φανερώς πάντων ὁρώντων τὰ κρύφια αὐτῶν καὶ ἄρρητα ὄργια, ἃ ταμεινόμενοι μόνοις τοῖς μύσταις παραδιδόασιν.

Mais puisque le sujet nous oblige à nous avancer dans un grand abîme de notre exposé, nous ne pensons pas garder le silence, mais exposant les doctrines de tous les hérétiques, nous ne passerons rien sous silence. Il paraît bon, bien que notre sujet soit assez long, de ne pas céder à la fatigue. Car cela sera une grande aide que nous laisserons pour la vie des hommes, afin

qu'ils ne soient plus trompés, puisque tous verront clairement leurs mystères secrets et horribles qu'ils administrent en les transmettant uniquement aux initiés (Pro. 1, 5).

Ainsi, dès le début de l'*Elenchos*, le Pseudo-Hippolyte définit sa réfutation comme mise en lumière des mystères cachés et secrets des hérétiques. C'est en cela que consiste le premier trait de sa réfutation. Quant au deuxième, il s'agit de la mise en parallèle des doctrines gnostiques avec des systèmes philosophiques. En outre, il faut aussi ajouter que cette réfutation où rien ne sera passé sous silence, se manifeste aussi dans l'introduction étudiée où le verbe « οὐ σιωπήσω » est mis en parallèle avec la promesse de ne rien laisser sans réfutation (οὐδὲ μίαν ἀνέλεγκτον καταλείψω). Cet emploi de l'adjectif dont la racine exprime l'idée de réfutation, tandis que son préfixe le nie, dans le contexte négatif, confirme notre thèse où pour l'auteur de cet ouvrage, la réfutation correspond à la mise en lumière des doctrines hétérodoxes.

Enfin, il nous faut aussi souligner le fait que dans cette introduction générale, tous les verbes qui se rapportent à l'auteur de l'*Elenchos* lui-même se trouvent à la première personne du singulier : ἐξεθέμην, σιωπήσω, καταλείψω, χρήσωμαι. Cet emploi de la première personne du singulier n'est pas la règle non seulement pour l'œuvre de l'*Elenchos* dans son intégralité, mais aussi pour cette seule notice consacrée à Simon de Samarie. En effet, le Pseudo-Hippolyte procède de deux façons : soit il utilise la première personne du singulier, soit celle du pluriel. Par exemple, au long de notre notice, nous retrouvons les emplois suivants des verbes qui se rapportent à la parole de l'auteur : δείξομεν (VI, 7, 1), ἐξεθέμεθα (VI, 7, 1), ἐπιχειρήσωμεν (VI, 9, 1), ἐπιδείξομεν (VI, 9, 2), ἡμῖν δοκεῖ (VI, 20, 4), ἴδωμεν (VI, 20, 4). Ainsi, comme nous pouvons le constater, la notice consacrée à Simon ne présente aucun verbe à la première personne du singulier, mais c'est uniquement le pluriel qui est employé. Une telle répartition du singulier et du pluriel entre l'introduction générale du livre VI et de la notice, elle-même, pourrait suggérer l'hypothèse d'après laquelle l'introduction n'aurait pas été rédigée par le Pseudo-Hippolyte, mais par quelqu'un d'autre. Toutefois, deux arguments s'opposent à cette hypothèse. Premièrement, les autres introductions contiennent tantôt le pluriel, comme c'est le cas pour le livre VII et VIII (ἐκτεθείμεθα [VII, 14, 1] ; δοκεῖ ἡμῖν, ὑφ' ἡμῶν, σιωπήσομεν [VIII, 8, 1 – 2]), tantôt le singulier, comme c'est le cas pour le livre VI étudié, ainsi que pour le livre V, par exemple (νομίζω, ἀναδέδεγμα [V, 6, 1]). Deuxièmement, il arrive à l'auteur de l'*Elenchos* d'utiliser les verbes à la fois au singulier et au pluriel non seulement dans une même notice, mais aussi dans une même phrase. Comme exemple, nous pouvons donner cette introduction du livre V où les deux premiers verbes sont au singulier, tandis que les deux verbes suivants sont employés au pluriel : ἐκτεθείμεθα, δείξομεν (V, 6, 2). Mais l'exemple le plus frappant d'une telle association est présenté dans l'introduction à la deuxième notice du livre VI consacrée à Valentin :

εἰ γὰρ καὶ ἐν τοῖς πρότερον ὑφ' ἡμῶν πεπονημένοις ἔγκεινται καὶ τὰ Πυθαγόρα καὶ Πλάτωνι δεδοκημένα, ἀλλὰ γε καὶ νῦν οὐκ ἀλόγως ὑπομησθήσομαι δι' ἐπιτομῆς τὰ κορυφαίωτα τῶν αὐτοῖς ἀρεσκομένων

En effet, bien que les doctrines de Pythagore et de Platon se trouvent dans les exposés que nous avons avec effort rédigés auparavant, mais néanmoins, ce ne sera pas sans raison que je vous rappellerai encore maintenant avec concision les points saillants de leurs choix (VI, 21, 2).

Comme nous pouvons le constater, le Pseudo-Hippolyte utilise dans une phrase le pronom à la première personne du pluriel **ἡμῶν** en parlant de lui-même, et ensuite change le nombre et utilise déjà le verbe à la première personne du singulier **ὑπομνησθήσομαι**. Ainsi, l'hypothèse d'auteurs différents doit être rejetée. Cependant, ce qui est étonnant dans l'ensemble des textes de l'introduction du livre VI et de la notice consacrée à Simon de Samarie, c'est la répartition nette du singulier pour l'introduction et du pluriel pour la notice. Ce phénomène peut être expliqué par le fait que le Pseudo-Hippolyte pouvait être indifférent à de telles subtilités rhétoriques. D'autre part, il peut être supposé que même si l'auteur de l'introduction et l'auteur de la notice est la seule et même personne, comme nous l'avons déjà démontré, néanmoins le Pseudo-Hippolyte a pu rédiger son introduction séparément de la notice qui la suit, de même cette rédaction a pu être antérieure à celle de la notice. Toutefois cette hypothèse ne peut pas trouver de preuves en sa faveur, ni être réfutée à cause de l'absence d'indications nécessaires.

Enfin, le dernier point que nous voudrions aborder en examinant cette introduction générale, concerne la présence d'un détail intéressant. Il s'agit de l'étymologie que le Pseudo-Hippolyte donne pour le terme des mystères :

εἴ γε δυνατὸν πάσας ἀπομνημονεῦσαι καὶ τὰ τούτων ἀπόρρητα ὄργια—ἃ δικαίως ὄργια κλητέον· οὐ γὰρ μακρὰν ἀπέχουσιν <θεοῦ> ὄργης τοιαῦτα τετολημῆκότες, ἵνα καὶ τῇ ἐτυμολογίᾳ χρῆσωμαι.

Si vraiment il est possible de les rappeler toutes avec leurs orgies secrètes, auxquelles c'est à juste titre qu'il faut donner le nom d'orgie. En effet, ils ne sont pas si loin de la fureur de Dieu, eux qui avaient osé de tels blasphèmes, pour que je puisse me servir aussi de l'étymologie (VI, 6, 1).

Cette étymologie où le terme d'orgies vient de la colère divine n'est pas en réalité une invention de l'auteur de l'*Elenchos*, mais un emprunt fait à partir d'une source antérieure. Une telle étymologie se trouve, en effet, chez le Pseudo-Apollodore, ou autrement dit Apollodore le Mythographe auteur de la *Bibliothèque* qui est un abrégé de la mythologie grecque et qui nous est parvenue dans un état fragmentaire. Le passage qui nous intéresse est cité par Clément d'Alexandrie dans son *Protreptique* (*Protr.* II, 13, 1–2). Voici le texte de ce fragment :

Καί μοι δοκεῖ τὰ ὄργια καὶ τὰ μυστήρια δεῖν ἐτυμολογεῖν, τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὄργης τῆς Διοῦς τῆς πρὸς Δία γεγενημένης, τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ μύσου τοῦ συμβεβηκότος περὶ τὸν Διόνυσον· εἰ δὲ καὶ ἀπὸ Μυσοῦντός τινος Ἀττικοῦ, ὃν ἐν κλησίᾳ διαφθάρηται Ἀπολλόδωρος λέγει, οὐ φθόνος ὑμῶν δεδοξάσθαι τὰ μυστήρια ἐπιτυμβίῳ τιμῇ.

Il me semble aussi nécessaire de donner l'étymologie des termes « orgies » (ὄργια) et « mystères » (μυστήρια) : l'un vient de la colère (ὄργη) de Dêo contre Zeus, l'autre vient de la souillure (μῦσος) qui fut commise à l'égard de Dionysos. Mais si ce dernier terme vient d'un certain Myous, originaire d'Attique, qui fut tué au cours de la chasse d'après les paroles d'Apollodore, sans difficulté on peut affirmer que vos mystères ont été glorifiés d'un honneur funeste (*Protr.* II, 13, 1-2).

Ainsi, il est évident que l'étymologie qui fait dériver le mot ὄργια du substantif ὄργη signifiant « colère », existait déjà bien avant la rédaction de l'*Elenchos*. D'autre part, il faut aussi souligner que ni l'œuvre de Clément d'Alexandrie, ni même celle du Pseudo-Apollodore n'ont été utilisées par le Pseudo-Hippolyte. En effet, dans la citation que nous venons de donner, ce n'est pas seulement le terme de ὄργια qui est expliqué, mais aussi le terme associé de μυστήρια qui reçoit son étymologie. De même chez le Pseudo-Hippolyte, ces deux notions sont presque toujours citées ensemble (par exemple, V, 7, 1 et V, 20, 5), ainsi il ne pouvait pas se limiter à donner l'étymologie à un seul de ces deux termes. D'autre part, il est intéressant aussi de souligner le changement que l'auteur de l'*Elenchos* produit en utilisant cette étymologie « païenne » en vue de sa réfutation. En effet, il supprime le complément du nom, en faisant de ὄργη τῆς Δηοῦς tout simplement ὄργη (en fait, le complément de ce nom θεοῦ, est ajouté par l'éditeur), neutralisant ainsi le caractère païen de l'étymologie.

## 2. Plan interne de la notice consacrée à Simon le Mage

Passons maintenant au plan interne de cette notice. Comme nous l'avons déjà signalé, la notice consacrée à Simon de Samarie se trouve dans le livre VI de l'*Elenchos* et elle est précédée d'**une introduction générale** qui ouvre ce livre. Après cette introduction que nous venons d'examiner, le Pseudo-Hippolyte a mis **l'introduction de la notice** même, consacrée à Simon. Dans cette introduction, le lecteur apprend des informations biographiques concernant la personne du maître gnostique abordé, ainsi que les reproches principaux présentés par l'auteur de l'*Elenchos* à son égard. Il s'agit, d'une part de la magie, d'autre part de l'auto-divinisation entreprise par ce personnage. Après ce bref exposé, le Pseudo-Hippolyte donne à son lecteur une légende qui contient une tentative d'auto-divinisation, semblable à celle de Simon. Il s'agit de **l'Histoire d'Apséthos**. Ce récit picaresque devient pour l'auteur de la notice, le point de départ pour son exposé doctrinal de cette école gnostique. Cet **exposé de la doctrine « simonienne »** est basé sur des citations que le Pseudo-Hippolyte fait dans cette partie de la notice, à partir du traité intitulé comme *Apophasis Megalè* (*Grande Révélation*) et attribué à ce Simon de Samarie.

Cette partie doctrinale peut être divisée en trois sous-parties. Tout d'abord, le Pseudo-Hippolyte expose l'enseignement de l'*Apophasis Megalè*, relatif à la

**cosmologie.** Dans cette sous-partie, il s'agit de trois sujets : 1. **Le feu comme origine et principe de Tout** ; 2. **Les six racines** ; 3. **La septième puissance.** Cette partie cosmologique est suivie d'une **anthropologie** qui est le centre et le but de la création de ce monde d'après ce traité gnostique. Cette doctrine anthropologique est introduite en quatre temps : tout d'abord, c'est **la création de l'homme** ; ensuite ce sujet est complété par l'**exégèse « anatomique » du passage de la Genèse, relatif à cette création** ; puis elle est suivie par l'**exégèse du nombre des livres de la Loi** qui concerne les sens de l'enfant ; enfin il s'agit de **l'homme en tant que demeure de la septième puissance.** La dernière sous-partie de la doctrine « simonienne » présente l'enseignement « **triadologique** » où il s'agit du Père, de l'Intellect et de la Pensée.

Après cette partie doctrinale, contenant des fragments de l'*Apophysis Megalè*, le Pseudo-Hippolyte propose à son lecteur l'**histoire d'Hélène** qui est en effet un des passages empruntés à un ouvrage hérésiologique antérieur. Après cette histoire, l'auteur fait un exposé relatif **aux habitudes et aux comportements des disciples de Simon.** Enfin, le Pseudo-Hippolyte présente une version de **la fin de la vie de Simon le Mage**, après laquelle il fait une sorte de **transition** pour passer à la deuxième notice du livre VI de l'*Elenchos* consacrée à Valentin et à ses disciples.

Comme nous pouvons le constater, la première notice du livre VI présente plusieurs parties thématiques qui sont empruntées à des sources différentes. Nous avons pu en extraire huit qui se présentent sous la forme suivante :

**I. Introduction générale du livre VI (VI, 6, 1).**

**II. Introduction de la notice (VI, 7, 1).**

**III. Histoire d'Apséthos (VI, 7, 2-9, 1).**

**IV. Exposé de la doctrine « simonienne » (VI, 9, 2-18, 7).**

**A. Cosmologie (VI, 9, 3-14, 4) :**

1. Le feu comme origine et principe de Tout (VI, 9, 3-11, 1).
2. Les six racines (VI, 12, 1-13, 1).
3. La septième puissance (VI, 14, 1-4).

**B. Anthropologie (VI, 14, 5-17, 7) :**

1. La création de l'homme (VI, 14, 5-6).
2. L'exégèse du passage de la *Genèse*, relatif à la création de l'homme (VI, 14, 7-11).
3. L'exégèse du nombre des livres de la Loi (VI, 15, 1-16, 6).
4. L'homme en tant que demeure de la septième puissance (VI, 17, 1-7).

**C. « Triadologie simonienne » (VI, 18, 1-7).**

**V. Histoire d'Hélène (VI, 19, 1-5).**

**VI. Simon et « Simoniens » (VI, 19, 6-20, 1).**

**VII. Fin de l'histoire de la vie de Simon (VI, 20, 2-3).**

**VIII. Transition entre la notice consacrée à Simon le Mage et la notice consacrée aux Valentiniens (VI, 20, 4).**

Cette analyse du plan interne de la notice met en évidence un élément important pour la compréhension du projet de l'auteur de l'*Elenchos*. Il s'agit de l'intention du Pseudo-Hippolyte de démontrer dans chaque notice « gnostique », l'origine païenne de la doctrine « hérétique ». Ce projet est clairement exposé dans l'introduction générale qui accompagne le premier livre de l'*Elenchos*. Voici ce qu'y écrit l'auteur à ce sujet :

δοκεῖ οὖν πρότερον ἐκθεμένους τὰ δόξαντα τοῖς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφοις ἐπιδείξει τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὄντα τούτων παλαιότερα καὶ πρὸς τὸ θεῖον σεμνότερα, ἔπειτα συμβαλεῖν ἐκάστην αἴρεσιν ἐκάστῳ ὡς τούτοις τοῖς ἐπιχειρήμασιν ἐπιβαλόμενος ὁ πρωτοστατήσας τῆς αἵρέσεως ἐπλεονέκτησε λαβόμενος τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ τούτων ἐπὶ τὰ χεῖρονα ὀρμηθεὶς <τὸ> δόγμα συνεστήσατο.

Il semble donc bon tout d'abord de montrer aux lecteurs, après l'avoir exposé, que ce que les philosophes parmi les Grecs ont pensé, est plus ancien et plus vénérable en ce qui concerne la divinité que la doctrine de ces hérétiques. Ensuite il convient de comparer chaque hérésie au système correspondant, pour démontrer comment le chef de l'hérésie, après avoir appliqué ces tentatives, en a eu l'avantage ayant pris pour soi les principes, et c'est à partir de ceux-ci que lui, poussé vers le pire, a composé sa propre doctrine (Pro. 9).

Ainsi, ce passage établit non seulement le plan de l'ouvrage en le divisant en deux parties : « païenne » et « hérétique », mais aussi le plan de chaque notice en proposant d'y accomplir une analyse comparative de chaque doctrine gnostique au système philosophique. Un tel projet suppose au moins la répartition de chaque notice en deux parties distinctes : « philosophique » et « gnostique ». L'exemple le plus manifeste d'une telle répartition est la notice consacrée à la doctrine valentinienne que nous avons étudiée l'année dernière (VI, 21–38). Les deux premiers chapitres (21–22) de cette notice sont l'introduction dans laquelle l'auteur de l'*Elenchos* expose son but, sa méthode de travail et même le plan qu'il suivra dans sa notice. Cet énoncé du plan se trouve tout à la fin de cette courte introduction :

ἴν' οὖν παρακολουθήσωμεν τοῖς λόγοις οἷς καταβέβληται Οὐαλεντίνος, προεκθήσομαι νῦν τίνα ἐστὶν ἂν Πυθαγόρας ὁ Σάμιος μετὰ τῆς ὑμνουμένης ἐκείνης παρὰ τοῖς Ἑλλήσι <σι>γῆς φιλοσοφεῖ, εἶθ' <ὡς> αὐτῶς ταῦτα ἂν <παρὰ> Πυθαγόρου λαβὼν καὶ Πλάτωνος Οὐαλεντίνος σεμνολογῶν ἀνατίθησι Χριστῷ καὶ πρὸ τοῦ Χριστοῦ τῷ Πατρὶ τῶν ὄλων καὶ Σιγῇ.

Afin que donc nous suivions de près les enseignements dont Valentin est l'auteur, tout d'abord je vais exposer maintenant ce que Pythagore de Samos donne comme enseignement philosophique avec ce fameux silence chez les Grecs, ensuite de la même manière ce que Valentin en parlant avec emphase attribue, après l'avoir pris chez Pythagore et Platon, au Christ et, avant le Christ, au Père du tout et à Silence (VI, 22, 2).

Comme nous pouvons le constater, l'auteur de l'*Elenchos* définit clairement les deux parties de sa notice : la première partie est l'exposé de la doctrine pythagoricienne et la

deuxième l'exposé de celle valentinienne. En effet, les quinze chapitres suivants peuvent être divisés en deux parties. La partie « philosophique » comprend six chapitres (23–28) et la partie « gnostique » s'étend sur neuf chapitres (29–37), tandis que le chapitre 38 expose les opinions différentes des disciples de Valentin.

Malgré la présence de cet exemple de répartition stricte des notices « gnostiques » en deux parties distinctes, cette structure n'est pas une règle pour toutes les notices. En effet, la notice consacrée à Simon le Mage ne possède pas une telle division, comme nous l'avons déjà démontré en étudiant le plan de cette notice. Un seul élément qui peut être considéré comme signe de cette répartition est l'introduction de l'histoire d'Apsestos, qui était païen, mais cette histoire n'éclaircit pas la doctrine « simonienne ». C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que cette partie « philosophique » est absente de la notice de notre recherche. Ainsi, le projet initial de l'auteur de l'*Elenchos* n'est accompli que partiellement et la notice consacrée à Valentin est une des exceptions de cette situation qui est générale presque pour toutes les autres notices.

### 3. *Les données biographiques de Simon le Mage, présentées par le Pseudo-Hippolyte*

Comme nous l'avons déjà signalé dans notre analyse du plan de la notice consacrée à Simon le Mage, l'introduction de la notice ainsi que sa conclusion contiennent une information, relative à la biographie de ce personnage. En effet, c'est un des rares cas dans l'*Elenchos* où son auteur présente non seulement la doctrine gnostique, mais aussi la biographie du fondateur de l'école. Ce phénomène de ne pas mentionner la biographie des maîtres gnostiques est un des traits assez répandus dans la littérature hérésiologique du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle. Par exemple, pour Valentin qui est le fondateur de l'école la plus dangereuse aux yeux d'Irénée de Lyon, nous retrouvons quelques brèves mentions chez Irénée et Tertullien qui ne concernent que sa rupture avec l'Eglise (*Adv. Haer.* III, 4, 3 et *Adv. Val.* IV, 1). C'est pourquoi, il sera intéressant d'analyser non seulement la doctrine « simonienne » exposée dans la notice, mais aussi les données biographiques sur Simon de Samarie présentes respectivement au début et à la fin de cette même notice. Pour cet examen, nous procéderons en deux temps : d'abord, nous allons analyser le lieu de naissance de Simon, ensuite sa mort.

#### *Lieu de naissance*

Lorsque le Pseudo-Hippolyte évoque les maîtres gnostiques dont il expose les doctrines, il lui arrive souvent de mentionner aussi les lieux d'origine de ces fondateurs des différentes écoles. Pour être plus précis, il nous faut mentionner ici tous les cas où cette information est donnée par l'auteur de l'*Elenchos*.

En effet, la mention du lieu d'origine du maître gnostique se rencontre pour la première fois dans la notice que nous étudions ici. Après elle, c'est dans le livre VII que l'on trouve la mention suivante qui concerne l'origine, ou plutôt la ville de résidence de Saturnil : *Σατορνείλος δέ τις, συνακμάσας τῷ Βασιλείδῃ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον,*

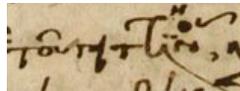
διατρίψας δ' ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας (« Un certain Satornil qui florissait à la même époque que Basilide, résidait à Antioche de Syrie », VII, 28, 1). La troisième mention se trouve dans la notice consacrée à Marcion, et qui suit la précédente : Μαρκίων δὲ ὁ Ποντικός (« Marcion de Pont », VII, 29, 1). En outre, c'est à propos de Théodote que l'auteur de l'*Elenchos* nous donne l'origine : Θεόδωτος δὲ τις, ὢν Βυζάντιος (« Un certain Théodote d'origine de Byzance », VII, 35, 1). Nous avons vu que tous ces exemples proviennent du livre VII ; quant au livre VIII lui aussi, il présente quelques indications de lieux d'origine. D'abord, il s'agit de Monoïme qui est caractérisé par le Pseudo-Hippolyte comme Arabe : Μονοίμος ὁ Ἄραψ (« Monoïme l'Arabe », VIII, 12, 1). Deuxièmement, c'est à propos des Montanistes que l'auteur de l'*Elenchos* utilise leur origine phrygienne en tant que nom de leur mouvement : Ἴτεροι δὲ, καὶ αὐτοὶ αἰρετικώτεροι τὴν φύσιν, Φρύγες τὸ γένος (« D'autres, eux aussi des hérétiques quant à leur nature, sont des Phrygiens quant à leur race », VIII, 19, 1). Quant au livre IX, le Pseudo-Hippolyte y expose quatre doctrines différentes. La première notice de ce livre est consacrée à la doctrine de Noët. À propos de ce personnage, l'auteur de l'*Elenchos* nous donne non seulement son origine : Γεγένηται τις ὀνόματι Νοητός, τῷ γένει <ὢν> (Σ)μυρναῖος (IX, 7, 1), mais aussi ses données biographiques de façon abondante. C'est aussi le cas pour la notice suivante qui est consacrée à Calliste, mais dans cette notice le Pseudo-Hippolyte n'indique pas directement l'origine de ce personnage. Néanmoins, il la donne au successeur de Calliste, à Alcibiade, auquel l'auteur de l'*Elenchos* consacre une notice à part : Ἀλκιβιάδης τις καλούμενος, οἰκῶν ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας (IX, 13, 1). Ainsi, après avoir énuméré les neuf cas, y compris celui de Simon, où nous possédons une information relative à l'origine des « hérésiarques », il nous faut aussi les comparer avec notre notice pour mettre en lumière les différences qui existent entre la façon de nommer l'origine de Simon de Samarie et celles qui sont employées dans les autres notices énumérées.

La première remarque qu'il nous faut faire concerne la façon dont l'auteur de l'*Elenchos* introduit cette information relative aux lieux d'origine. En effet, parmi ces huit références, cinq présentent des adjectifs indiquant l'origine des « hérésiarques » : Ποντικός, Ἄραψ, Φρύγες, Βυζάντιος, Σμυρναῖος. Les trois premiers de cette liste concernent des régions, tandis que les deux derniers appartiennent à la dénomination des habitants des villes. Une autre façon d'indiquer l'origine consiste dans l'emploi des verbes qui ont le sens d' « habiter » : διατρίβω et οἰκῶ et qui sont complétés par le complément de lieu, exprimé par la préposition ἐν, suivie du nom de la ville qui est complété à son tour par le complément de nom au génitif indiquant la région : διατρίψας δ' ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας et οἰκῶν ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας.

Passons maintenant au passage du livre VI où le Pseudo-Hippolyte donne à son lecteur une information concernant l'origine de Simon : Δοκεῖ οὖν καὶ τὰ Σίμωνος τοῦ Γειττηνοῦ, κώμης τῆς Σαμαρείας, <δόγματα> νῦν ἐκθέσθαι (« Il paraît donc opportun d'exposer maintenant aussi les opinions de Simon, originaire de Gittine, village de la Samarie », VI, 7, 1). Ainsi, l'origine de Simon est exposée dès la première phrase de la notice où Simon est présenté comme originaire du village de Samarie, nommé Gittine.

Nous pouvons facilement constater que la façon d'indiquer cette origine ne trouve aucun parallèle parmi les autres références de l'*Elenchos* que nous venons d'examiner. En effet dans ce cas, l'auteur n'emploie ni l'adjectif d'origine, ni le verbe accompagné du complément de lieu, mais il utilise le complément de nom au génitif, appliqué au nom de Simon, qui désigne le nom du village. Ce nom du village est précisé ensuite par la nature de cet endroit qui est caractérisé comme « village de Samarie ». Comment alors pouvons-nous expliquer cette différence qui ne concerne que Simon le Mage?

Pour trouver des explications à cette question, analysons d'abord l'orthographe de ce nom géographique. En effet dans la notice même, l'orthographe du nom de ce village présente des variantes, car le Pseudo-Hippolyte le mentionne deux fois dans sa notice : au début (VI, 7, 1) et à la fin (VI, 20, 3), et chaque fois le seul manuscrit qui a conservé ce texte présente des cas difficiles à traiter. En effet la première fois, nous observons des hésitations de la part du scribe au sujet de l'orthographe de ce nom :



Supplément grec 464, f. 59<sup>r</sup>

Si nous transcrivons ce texte de façon exacte, nous aurons : τοῦ γιττι<sup>η</sup>νοῦ. Ainsi, le scribe a des doutes par rapport à la voyelle de la deuxième syllabe : il écrit d'abord Γιττινοῦ, mais ensuite il corrige en remplaçant ι par η : Γιττιηνοῦ, sans pourtant avoir rayé la première variante. Quant à l'édition de Marcovich, cet éditeur voit ce nom écrit comme γειττι<sup>η</sup>νοῦ et choisit la variante corrigée Γειττιηνοῦ.

Passons maintenant au deuxième emploi de ce nom. Le passage qui le contient présente encore plus de difficultés d'ordre paléographique que le précédent :



Supplément grec 464, f. 67<sup>r</sup>

Comme nous pouvons le constater, ce passage est très abimé. Ce que nous pouvons lire avec certitude, c'est ἐντ. ἰ.τῆ. Marcovich propose dans son édition, suivant la conjecture de Hilgenfeld, de lire : ἐν τ(ῆ) Γ(ι)τ(τ)η. Si nous acceptons cette conjecture, nous avons une nouvelle orthographe du nom de la ville de Simon.

Regardons maintenant s'il existe d'autres orthographes du nom de ce lieu dans le corpus grec. En effet, l'orthographe que l'on trouve au début de la notice de l'*Elenchos* est unique, tandis que celle à la fin de la notice trouve encore dix parallèles dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe (*Ant. juives* VI, 8 ; VI, 30 ; VI, 171 ; VI, 192 ; VI, 245 ; VI, 247 ; VI, 319 ; VI, 320 ; VIII, 18 ; IX, 275) et un parallèle chez Constantin VII Porphyrogénète (*De virt. et vit.*, 23). Quant aux autres orthographes, il en existe encore

au moins six : Γιθᾶ (*De bello jud.* I, 327), Γιθίων (chez Georges le Syncelle dans ses *Ecloga chronographica*<sup>1</sup>) Γιθῶ (chez le même auteur<sup>2</sup>), Γίθων (Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* II, 13, 3 ; Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*<sup>3</sup>) ou Γιθῶν (qui est présent beaucoup plus fréquemment que toutes les orthographes précédentes ; parmi les auteurs et les œuvres où cette forme est employée, il faut mentionner Justin le Martyr (*Apol.* I, 26, 2), les *Homélie Pseudo-Clémentines* (*Hom.*, I, 15, 3), Epiphane de Salamine (*Pan.*, I, 1) et les *Constitutions apostoliques* (VI, 7), Γεθῶν (*Hom.* II, 22, 3) et enfin en latin, ce nom est présenté comme *Getthonum* (*Recogn.* I, 12, 2 ; II, 7, 1).

Comme nous pouvons le constater, l'orthographe de ce nom varie beaucoup d'une source à l'autre et à l'intérieur d'un même traité, comme par exemple notre notice, ainsi que des *Homélie Pseudo-Clémentines*. Mais si ce nom a plusieurs variantes, alors existe-t-il encore l'adjectif dérivé de ce nom qui servirait à désigner les habitants de cette ville ? En effet, parmi ces huit formes d'orthographe, seules deux, celle de Γίττη et celle de Γεθῶν ont donné un tel adjectif : Γίτταιος et Γεθθαῖος. Mais il existe encore une troisième forme Γεθθαῖος qui sert à désigner les habitants de la ville de Gath ou Geth, une des villes des Philistins (*Jos.* II, 22 ; 13, 3 ; *1 Samuel* 5, 7–10 ; 6, 17 ; 7, 14 ; *1 Chr.* 18, 1 ; *1 Rois* 2, 39–40 ; *2 Rois* 12, 18). Toutefois cette ville est située sur le territoire de Judée<sup>4</sup>, et non en Samarie, ce qui empêche son identification avec la ville de Simon. Quant aux deux autres adjectifs, eux aussi, ils ne sont employés qu'à l'égard des habitants de cette ville biblique. Par exemple, c'est toujours le cas chez les auteurs du quatrième siècle dans leurs traités exégétiques qui concernent les *Psaumes* (Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire le Théologien, Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Astérius et Diodore).

Ainsi, nous pouvons conclure que même si la forme de deux de ces trois adjectifs correspond bien aux formes respectives du nom de la ville de Simon, leur emploi n'est réservé qu'à l'égard des habitants de la ville biblique. C'est pourquoi dans notre notice, l'auteur n'emploie pas cet adjectif, ni le verbe qui a le sens d' « habiter » suivi du complément de lieu, parce que ce n'était pas l'endroit où Simon de Samarie a passé sa vie. En effet, à la fin de notre notice, nous retrouvons la mention du fait que Simon est venu s'installer à Rome : ἕως καὶ τῆ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἀντέπεσετοῖς ἀποστόλοις (« tant qu'il ne se heurtât aux Apôtres, après être venu s'installer à Rome », VI, 20, 2).

Après avoir présenté la façon dont le Pseudo-Hippolyte introduit le lieu d'origine de Simon, il nous faut aussi examiner d'où cette information pouvait provenir.

<sup>1</sup> MOSSHAMMER A. A., *Georgius Syncellus. Ecloga chronographica*, Leipzig, 1984, p. 405.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>3</sup> COLEMAN-NORTON P. R., *Palladii dialogus de vita S. Joanni Chrysostomi*, Cambridge, 1928, p. 5.

<sup>4</sup> CURTIS A., *Oxford Bible Atlas*, Oxford, 2007, p. 132–133.

Commençons par la première mention de ce personnage dans le corpus littéraire, c'est-à-dire par les *Actes des Apôtres*. En effet dans cet écrit néotestamentaire, nous ne trouvons que le nom de Samarie comme indication de l'origine de Simon : Σίμων προῦπήρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας (« Il y avait déjà dans cette ville Simon qui pratiquait la magie et qui étonnait la population de Samarie », *Act.* 8, 9). Ainsi, même dans ce verset, il ne s'agit pas du lieu d'origine, mais plutôt de l'endroit où a eu lieu l'activité de Simon en tant que magicien. Quant à l'ouvrage d'Irénée de Lyon, aucune mention du nom de la ville de Simon n'est présente. Cependant, le nom de Samarie y est déjà considéré non seulement comme région où Simon pratique sa magie, mais aussi comme nom de son lieu d'origine : *Simon Samarites* (*Adv. haer.* I, 23, 1).

Quant aux sources qui contiennent cette précision à propos de Gitthon, il s'agit de la *Première Apologie* de Justin le Martyr, ainsi que des *Homélies Pseudo-Clémentines*. Chez Justin, c'est la formulation suivante qui décrit l'origine de Simon : Σίμωνα μὲν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιτθῶν (« Un certain Simon Samaritain, qui est originaire du village, appelé Gitthon », *Apol.* 26, 2). Quant aux *Homélies*, nous retrouvons cette formule deux fois (en effet, nous n'avons indiqué ici que la présence de cette formule dans le texte des *Homélies*, tandis que leur abréviation faite par Siméon le Métaphraste au X<sup>e</sup> siècle présente encore 3 références) : Σίμωνι τῷ ἀπὸ Γιτθῶν Σαμαρεῖ (« à Simon Samaritain, originaire de Gitthon », *Hom.* I, 15, 3) et Σίμων οἰτός πατρός μὲν ἐστὶν Ἀντωνίου, μητρὸς δὲ Ραχήλ, Σαμαρεὺς τὸ ἔθνος, ἀπὸ Γετθῶν κώμης (« Ce Simon a comme père Antonios et comme mère Rachel, étant Samaritain par sa nation, originaire du village de Getthon », *Hom.* II, 22, 2-3). Ainsi, comme nous pouvons le constater, ce lieu d'origine de Simon est considéré dans ces deux œuvres comme un village, κώμη. D'autre part, il faut souligner aussi que le nom de Samarie est utilisé dans sa forme du substantif masculin indiquant l'origine Σαμαρεὺς, et non pas comme le nom simple de la région Σαμαρεία, comme c'est le cas dans la notice étudiée ici. En outre, dans tous ces traités, le nom du village est sous sa forme indéclinable la plus répandue : Γιτθῶν ou Γετθῶν, et non pas sous la forme déclinable Γειττηγός de la notice de l'*Elenchos*. Aussi, ce nom est toujours précédé de la préposition ἀπό pour indiquer l'origine, tandis que le Pseudo-Hippolyte utilise le génitif simple.

Ainsi, nous pouvons conclure que l'indication du village de Gitthon par l'auteur de l'*Elenchos* suit la tradition antérieure (en effet, même si la rédaction finale des *Homélies Pseudo-Clémentines* pourrait être plus tardive que celle de notre ouvrage, la *Première Apologie* de Justin date du milieu du II<sup>e</sup> siècle sans aucun doute<sup>5</sup>). Mais ce n'est pas par l'emploi des textes directs que le Pseudo-Hippolyte insère cette information dans sa notice, ce que nous montrent les différences des procédés syntaxiques employés par lui d'une part, et par les auteurs des deux ouvrages correspondants, d'autre part.

<sup>5</sup> JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, MUNIER Ch. (éd.), (SC 507), Paris, 2006, p. 28.

### *La mort de Simon*

Passons maintenant à un autre point important de la biographie de Simon, sa mort. En effet, la description de la mort de Simon n'est présente que dans trois sources différentes datant des III<sup>e</sup>–IV<sup>e</sup> siècles : d'une part les traités hérésiologiques (*Elenchos* du Pseudo-Hippolyte [VI, 20, 3] et *Panarion* d'Épiphane de Salamine [21, 5, 2]), d'autre part un écrit apocryphe (*Actes de Pierre*, 32<sup>6</sup> dont la version primitive date de la fin du II<sup>e</sup> et du début du III<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>). Dans les *Actes de Pierre*, appelés encore comme *Actus Petri cum Simone*, il s'agit de la chute de Simon après qu'il se fut élevé dans les airs à Rome pour démontrer sa supériorité par rapport à l'apôtre Pierre. Mais à cause de la prière de l'apôtre, Simon est tombé en bas en se brisant ainsi la jambe. Ensuite, il a été conduit de Rome à Terracina en ayant fait étape à Aricie. Et c'est à Terracina qu'il est mort après l'amputation de sa jambe<sup>8</sup>. Quant à Épiphane, il ne donne qu'une allusion concernant la mort de Simon lorsqu'il pose des questions rhétoriques à Simon qui sont censées réfuter complètement la doctrine simonienne. Parmi ces questions, nous retrouvons la suivante :

πῶς δὲ ἐν χρόνῳ τινὶ εὐρίσκεται κατὰ διαδοχὴν τὸ χρεῶν ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων ἀποδοῦς, ὅτε ἐν μέσῃ τῶν Ῥωμαίων πόλει ὁ τάλας καταπεσὼν τέθνηκεν

Comment à un certain moment, se trouve-t-il qu'il a rendu, selon la tradition, ce qu'il devait à la nature dans la cité des Romains, lorsqu'au centre de la cité des Romains ce misérable est mort à cause de sa chute ? (*Pan.* 21, 5, 2).

Comme nous pouvons le constater, Épiphane se réfère à une certaine tradition κατὰ διαδοχὴν selon laquelle Simon est mort à Rome après sa chute. Cette tradition pourrait être les *Actes de Pierre*, et si c'est le cas, nous voyons déjà la présence d'un léger changement par rapport à la version originale : au lieu de mourir à Terracina, Simon est mort à Rome. Dans tous les cas, ces deux sources présentent unanimement la chute de Simon à Rome comme cause directe de sa mort. Mais, passons maintenant à une autre version de cette mort, exposée dans la notice de l'*Elenchos*.

En effet, le passage (VI, 20, 3) qui clôt la notice nous donne aussi la description de la mort de Simon le Mage. Cette description est complètement différente de celle trouvée dans les deux œuvres précédentes :

<sup>6</sup> Les références pour cet écrit sont données d'après leur traduction, publiée dans la Bibliothèque de la *Pléiade* : « Actes de Pierre », POUPON G. (tr.), dans : *Écrits apocryphes chrétiens*, Vol. I, BOVON F., GEOLTRAIN P. (dirs.), Paris, 1997, p. 1041–1114.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 1044.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 1104–1105.

Οὗτος ἐπὶ τέλει ἐλθὼν ἐν τῇ Γί(τ)τη, ὑπὸ πλάτανον καθεζόμενος ἐδίδασκε. καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος διὰ τὸ ἐγχρονίζειν, ἔφη ὅτι εἰχωσθεῖη ζῶν ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός.

À la fin, venu à Gittine, celui-ci enseignait, étant assis sous un platane. Et c'est à ce moment donc, quand sa réfutation était imminente, s'il s'attardait, qu'il dit que s'il était enterré vivant, il ressusciterait le troisième jour. Et à ce moment-là, ayant donné l'ordre de creuser une fosse, il ordonna d'être enterré par ses disciples. Eh bien, ceux-ci accomplirent ce qui leur avait été commandé, mais celui-là y est resté jusqu'à maintenant. Car il n'était pas le Christ (VI, 20, 3).

Comme nous pouvons le constater, le premier point qui met à part cette description, consiste dans l'indication de l'endroit où Simon rencontre la mort. C'est Gitthon (ἐν τῇ Γίττη), c'est-à-dire, le village natal de Simon (nous avons déjà vu que le nom de cet endroit pose des problèmes paléographiques à cause du mauvais état du folio du manuscrit) et non pas Rome, ni Terracina, comme dans le *Panarion* et les *Actes de Pierre*. Le deuxième point de cette différence concerne la façon dont Simon meurt. En effet, dans les deux œuvres précédentes, c'est après être tombé en bas de son vol magique que Simon est mort, alors que dans notre version, il est enterré vivant par ses disciples qui ont reçu cet ordre de la part de Simon, lui-même. Mais est-ce que le Pseudo-Hippolyte connaissait cette tradition commune, relative au séjour de Simon à Rome et à ses rencontres avec Pierre dans cette Ville ? À cette question, la réponse sera positive à cause de l'information présente dans le passage qui précède cette description de la mort de Simon :

οὗτος ὁ Σίμων μαγείαις πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη. καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται, ἀπευδοκῆσας ὕστερον ταῦτὰ ἐπεχείρησεν, ἕως καὶ τῇ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἀντέπεσετοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη, μαγείαις πλανῶντα πολλούς.

Ce Simon, égarant beaucoup d'hommes par ses pratiques magiques en Samarie, fut confondu par les Apôtres. Et, ayant été maudit, comme il est écrit dans les *Actes*, désespéré plus tard il entreprit de nouveau les mêmes pratiques tant qu'il ne se heurtât aux Apôtres, après être venu s'installer à Rome. C'est contre lui que Pierre s'opposa plusieurs fois, à lui qui égarait beaucoup d'hommes par ses pratiques magiques (VI, 20, 2).

Ainsi, il est clair que le Pseudo-Hippolyte connaissait bien la tradition commune, relative au séjour de Simon à Rome et à ses discussions avec Pierre dans cette Ville que nous connaissons aussi grâce au *Roman Pseudo-Clémentin*, aux *Actes de Pierre* et au *Panarion*. Mais le passage que nous venons de citer confirme uniquement ces deux aspects de la tradition commune, tandis qu'il ne concerne pas du tout la tradition où il s'agit de la mort de Simon dans la capitale de l'Empire ou du moins, de sa chute fatale qui sont pourtant absentes aussi du *Roman Pseudo-Clémentin*.

En outre, il est intéressant aussi de souligner l'allusion aux *Actes des Apôtres*, faite par le Pseudo-Hippolyte dans ce passage. En effet, il mentionne cet écrit néotestamentaire deux fois dans cette notice : au début (VI, 7, 1) et à la fin, dans le passage que nous venons de citer. Comparons-les :

VI, 7, 1 :	VI, 20, 2 :
ὄν ἐν ταῖς Πράξεσιν οἱ ἀπόστολοι ἠλέγησαν	ὁ Σίμων [...] ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη· καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται

Ainsi, ces deux allusions se rapportent au chapitre 8 (9–23) des *Actes des Apôtres*. Mais le début de la notice ne présente que le fait que Simon a été réfuté par les apôtres, alors que la fin de cette même notice ajoute à cette réfutation la malédiction, prononcée contre lui. Il est intéressant de souligner d'abord que le verbe ἐλέγω, employé dans ces deux passages et dont les agents sont les apôtres, ne se rencontre pas dans ce chapitre des *Actes*. Deuxièmement, la malédiction, exprimée par l'adjectif ἐπάρατος, fait écho au discours de Pierre où il dit :

Τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἶη εἰς ἀπώλειαν, ὅτι τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι. οὐκ ἔστιν σοι μερίς οὐδὲ κληρὸς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ [...]

Périss ton argent et toi avec lui, pour avoir cru que tu pouvais acheter avec de l'argent, le don gratuit de Dieu. Il n'y a pour toi ni part ni héritage dans ce qui se passe ici [...] (*Act.* 8, 20–21)<sup>9</sup>.

En outre, cette insistance de la part de l'auteur de l'*Elenchos* sur la réfutation de Simon, faite par les apôtres eux-mêmes, s'explique par son désir de souligner le fait qu'il aborde le sujet, déjà bien traité par ces prédécesseurs, par les apôtres. Aussi, ces deux mentions de la réfutation de Simon le Mage, décrite dans les *Actes*, encadrent d'une certaine façon la notice tout entière.

À ce procédé stylistique de l'auteur qui s'exprime par l'emploi des mêmes termes et des mêmes thèmes au début et à la fin de cette notice, il faut aussi ajouter la dernière affirmation de la part du Pseudo-Hippolyte dans laquelle il refuse à Simon le titre du Christ : οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός (VI, 20, 3). Cette même réfutation se trouve aussi au début de la notice, entre l'histoire d'Apséthos et l'exposé consacré à la doctrine « simonienne » : Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων (VI, 9, 2). Ainsi, la dernière phrase de la notice qui est en quelque sorte le résumé de la notice tout entière est la même que l'affirmation que

<sup>9</sup> *La Bible*. Traduction œcuménique. 10<sup>e</sup> édition, Paris, 2004, p. 2655.

le Pseudo-Hippolyte promet de prouver par tout son exposé. Enfin, il faut aussi ajouter que le verbe ἐλέγχω, qui est le mot-clé de l'œuvre tout entière, est répété deux fois dans ce dernier chapitre de la notice. La première fois, c'est l'allusion aux *Actes des Apôtres* que nous avons déjà vue, la deuxième fois, c'est la raison pour laquelle Simon se met à cette entreprise fatale (ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος, VI, 20, 3).

Ainsi, nous pouvons constater la présence de certains éléments qui sont dus à l'harmonisation produite par l'auteur de l'*Elenchos*. Mais l'histoire de la mort de Simon, étant unique dans tout le corpus hérésiologique, a-t-elle été inventée par le Pseudo-Hippolyte, ou bien a-t-il utilisé de nouveau des sources antérieures ? Face à cette question, nous sommes plus disposé à accepter la deuxième hypothèse où cette description provient d'une source aujourd'hui perdue. Pour la prouver, il faut d'abord dire que toutes les notices du livre V, ainsi que la notice du livre VI consacrée à Simon le Mage, sont d'une certaine façon une succession de plusieurs citations ou paraphrases que l'auteur de l'*Elenchos* tire de différents ouvrages pour la rédaction de ses notices. Deuxièmement, il faut souligner aussi que cette histoire est bien élaborée non seulement du point de vue de son contenu, mais aussi du point de vue stylistique, ce qui est vraiment inhabituel pour notre auteur. Parmi les détails qui font partie de cette élaboration stylistique, il faut compter la précision de la place où Simon était lorsqu'il a donné cet ordre fatal, ainsi que de sa position assise : ὑπὸ πλάτανον καθέζομενος ἐδίδασκε ; puis c'est la syntaxe de la proposition participiale qui explique pourquoi cet ordre a été donné : ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος ; aussi c'est l'emploi du lexique homérique : τάρφος et χόω dans sa forme passive, dont l'emploi est assez rare ; ensuite c'est l'emploi du discours direct de Simon, introduit par ἔφη ὅτι, enfin c'est l'emploi d'une part ironique, d'autre part actualisant, de la formule prépositionnelle : ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν qui fait de cette description un passage véritablement littéraire.

Le dernier détail évoqué est digne d'une attention particulière. En effet, l'usage classique ainsi que l'emploi de cette formule prépositionnelle dans la *Septante* exige la présence de l'article neutre au génitif du singulier entre la préposition et l'adverbe : ἕως τοῦ νῦν. Quant à l'emploi sans article, il est constant au long de l'*Elenchos* tout entier où il est utilisé cinq fois : VI, 19, 7 ; VI, 20, 3 ; X, 27, 1 ; X, 30, 7 ; X, 31, 3. Si le livre X, qui présente trois fois cette formule, contient l'exposé de la vraie doctrine et est dû plutôt à l'auteur lui-même, alors le premier emploi est intéressant, car il se trouve dans le passage qui est présent aussi chez Irénée de Lyon et où cette formule est absente (*Adv. haer.* I, 16, 2). En outre, il est intéressant aussi de souligner qu'un tel usage de cette formule sans article est caractéristique du *Commentaire sur le livre de Daniel* d'Hippolyte de Rome, auteur à qui on a attribué longtemps l'*Elenchos* : I, 15, 1 ; II, 38, 4 ; III, 16, 3 ; III, 24, 9 ; IV, 43, 2 ; tandis que son autre traité, *De antichristo* 51, présente un seul emploi avec article.

Troisièmement, il faut aussi souligner que le discours de Simon contient une allusion aux paroles du Christ présentes dans l'*Évangile de Luc* :

<i>Elenchos</i> , VI, 20, 3 :	<i>Évangile de Luc</i> :
<p>εἰ χωσθείη ζῶν ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ</p>	<p><b>18, 32–33</b> : παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαιχθήσεται καὶ ὑβρισθήσεται καὶ ἐμπτυσθήσεται, καὶ μαστιγώσαντες ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ <b>τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται.</b></p> <p><b>24, 7</b> : λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ <b>τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι</b></p> <p><b>24, 46</b> : Οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ <b>ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ</b></p>

Il est clair que même par la structure de la phrase où la première partie décrit ce que doit supporter Simon, tandis que la deuxième partie copie exactement ce qui correspond dans l'*Évangile de Luc* à la prédication de la résurrection du Christ, l'auteur de cette histoire de la mort de Simon voulait mettre en parallèle le Christ et Simon qui prétendait être le Christ. En outre, il nous paraît opportun de mentionner aussi le fait que parmi les auteurs du II<sup>e</sup> siècle, qui utilisaient le plus cette formule évangélique, se trouve en premier lieu Justin le Martyr (dans son *Dialogue avec Tryphon*, cette formule apparaît sept fois : 51, 2 ; 76, 7 ; 97, 1 ; 100, 1 ; 100, 3 ; 107, 1).

Enfin, il faut aussi mentionner le fait que cette histoire de la mort de Simon, qui est bien élaborée dans sa structure interne, présente une grande difficulté de compréhension par rapport à ce qui la précède. En effet, il n'est pas clair pourquoi la confusion de Simon était imminente (ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος), alors qu'il a fui Pierre et d'autres apôtres qui étaient venus à Rome où Simon séjournait déjà en les laissant ainsi loin de Samarie. En outre, il n'est pas évident non plus de savoir pourquoi cette confusion aurait eu lieu à cause du retard (διὰ τὸ ἐγχερονίζειν). Il s'en suit que le Pseudo-Hippolyte a utilisé une source contenant cette histoire, mais il l'a maladroitement insérée dans sa notice sans se soucier de la logique du fil de sa narration.

Ainsi, nous pouvons conclure que la description de la mort de Simon le Mage a été empruntée par l'auteur de l'*Elenchos* dans une source actuellement perdue. Cette source pourrait être soit un écrit apocryphe, soit un traité hérésiologique antérieur au Pseudo-Hippolyte. Il est plus probable qu'une *Réfutation des hérésies* perdue pourrait être une des sources de notre auteur. Une telle conclusion résulte du fait que la mort de Simon est présentée comme son plus grand échec et qui réfute ainsi sa doctrine qui l'identifie au Christ. Quant aux écrits apocryphes, ceux qui nous sont parvenus ont plus souvent la tendance d'attribuer les échecs de Simon à l'intervention des apôtres et non pas aux idées insensées du Magicien. C'est le cas pour les *Actes de Pierre*, ainsi que pour le *Roman Pseudo-Clémentin* dans ses deux versions : grecque et latine. En outre, il faut aussi préciser que l'auteur n'a pas simplement emprunté ce récit, mais il l'a harmonisé partiellement. En effet, s'il est possible d'ôter la difficulté de compréhension, liée à la réfutation imminente de Simon, par le fait que l'emploi de ce verbe est dû à

l'harmonisation produite par l'auteur, néanmoins il restera une autre difficulté concernant l'explication de cette réfutation par le retard de Simon.

#### 4. La question relative à l'existence des Simonien

La description de la mort de Simon le Mage que nous venons d'analyser contient aussi la mention des disciples de Simon. Ils y sont désignés de deux façons : d'abord par μαθητής (ὑπὸ τῶν μαθητῶν), lorsque Simon ordonne de l'enterrer, ensuite par οἱ μὲν, lorsqu'ils accomplissent l'ordre de leur maître. C'est pourquoi, il nous paraît important d'aborder aussi cette question relative aux disciples de Simon, d'abord dans la littérature antérieure à l'*Elenchos*, ensuite dans la notice consacrée à Simon le Mage.

Pour notre examen concernant la littérature antérieure à l'*Elenchos*, nous nous limiterons seulement à l'analyse de deux œuvres qui ont été employées ensuite par Eusèbe de Césarée pour la rédaction de ses chapitres consacrés à Simon le Mage dans le livre II de son *Histoire Ecclésiastique* (XIII–XIV). Il s'agit de l'*Apologie* de Justin le Martyr, notre premier témoin concernant la figure de Simon en tant que gnostique (*Hist. Eccl.* II, 13, 2), et le livre I du traité d'Irénée de Lyon, *Contre toutes les hérésies* (*Hist. Eccl.* II, 13, 5). En outre, nous analyserons aussi les traités gnostiques de *Nag-Hammadi*.

Commençons par Justin le Martyr. Comme nous l'avons déjà indiqué dans notre introduction, l'information qui concerne Simon de Samarie se trouve dans deux chapitres de l'*Apologie* : 26 et 56. Dans ces deux chapitres, Justin indique que Simon avait des adeptes auxquels l'auteur ne donne pas vraiment d'appellation particulière. Dans le chapitre 26, il s'agit du témoignage concernant l'existence des adhérents à la doctrine simonienne même à l'époque de Justin :

καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι· καὶ Ἑλένην τινά, τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι<sup>10</sup>.

Aussi presque tous les Samaritains, ainsi qu'un petit nombre d'hommes parmi d'autres nations, reconnaissant cet individu en tant que premier dieu, l'adorent aussi. Et ils affirment qu'une certaine Hélène, qui l'accompagnait à cette époque-là, après avoir passé sa vie dans une maison de débauche, devient sa première Pensée (*Apol.* 26, 3).

Ainsi, dans ce passage, nous avons le témoignage d'après lequel la plupart des Samaritains, ainsi que des représentants d'autres nations suivent l'enseignement de ce Simon même à l'époque de Justin, ce qui est souligné par l'emploi du présent

<sup>10</sup> JUSTIN, *Apologie*, *op. cit.*, pp. 198–200.

(προσκυνοῦσι et λέγουσι). Cependant, Justin ne qualifie pas directement ces gens en tant que « disciples » de ce dernier. Néanmoins, nous retrouvons cette qualification dans la suite de ce chapitre où c'est Ménandre, successeur de Simon, qui reçoit ce titre de disciple :

Μένανδρον δέ τινα, καὶ αὐτὸν Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης Καππαρεταίας, γενόμενον μαθητὴν τοῦ Σίμωνος [...]<sup>11</sup>.

Aussi, un certain Ménandre, lui aussi Samaritain, originaire du village Capparétéé, devint disciple de Simon [...] (*Apol.* 26, 4).

En outre, il faut aussi ajouter que cette insistance de Justin sur le fait que les adeptes de la doctrine simonienne sont encore actifs à son époque apparaît aussi dans le chapitre 56 :

Σίμωνα μὲν καὶ Μένανδρον ἀπὸ Σαμαρείας, οἱ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξήπάτησαν καὶ ἔτι ἀπατωμένους ἔχουσι<sup>12</sup>.

Simon et Ménandre, originaires de Samarie, qui, ayant utilisé des puissances magiques, trompèrent beaucoup d'hommes et ils les maintiennent encore dans un état d'erreur (*Apol.* 56, 1).

Comme nous pouvons le voir dans cette phrase, non seulement Justin utilise le verbe au présent (ἔχουσι), mais aussi il le renforce par l'adverbe ἔτι pour souligner le caractère actuel du danger présenté par la doctrine de ces derniers. Enfin, il nous paraît aussi nécessaire de citer ici un passage tiré d'une autre œuvre de Justin, *Dialogue avec Tryphon*, où de nouveau Justin affirme que l'adoration de Simon en tant que dieu par les Samaritains est un phénomène qui existe encore à son époque :

οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἑμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν, εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι, ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι<sup>13</sup>.

Car, même sans me soucier de ma propre race, je parle des Samaritains, lorsque je m'adressais par écrit à César, j'ai dit qu'ils se trompent, ces gens qui croient au mage de leur race, Simon, à propos de qui ils affirment que c'est lui qui est dieu au-dessus de toute Principauté, de toute Vertu et de toute Puissance (*Dial.* 120, 6).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>13</sup> JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, Vol. I, Bobichon Ph. (éd.), (Paradosis 47/1), Fribourg, 2003, p. 198.

Ainsi, l'existence des adeptes de la doctrine simonienne est de nouveau confirmée par Justin, ainsi que leur origine samaritaine. Mais comme nous l'avons déjà vu, l'apologiste n'emploie aucun terme spécifique à leur égard en réservant même le titre de disciple au seul Ménandre, fondateur d'un autre mouvement gnostique. En outre, il est intéressant aussi de souligner que l'éditeur et le traducteur de l'*Apologie* de Justin dans la *Collection des Sources Chrétiennes* voit dans ce passage du *Dialogue avec Tryphon* l'aveu de la part de Justin que les éléments de la doctrine gnostique, exposés dans son *Apologie* à propos de Simon, appartiennent aux adeptes de la secte « simonienne » et non pas à Simon, lui-même qui a des points communs avec ses adhérents que sous forme de son appartenance à la même nation<sup>14</sup>.

Passons maintenant à la notice consacrée à Simon de Samarie du premier livre du *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon. L'information qui nous intéresse ici se trouve dans le paragraphe 4 du chapitre 23. Tout d'abord, nous y apprenons la conduite licencieuse des chefs de la secte « simonienne », caractérisés comme mystagogues, en latin *horum mystici sacerdotes* (*Adv. haer.* I, 23, 4). Mais l'information la plus précieuse pour notre examen se trouve un peu plus loin :

*Habent quoque et uocabulum a principe impiissimae sententiae Simone, uocati **Simoniani**, a quibus falsi nominis scientia accepit initia, sicut ex ipsis assertionibus eorum adest discere.*

Ils portent aussi un nom dérivé de Simon, l'initiateur de leur doctrine impie, puisqu'ils sont appelés **Simonien**s, et c'est d'eux que tire son origine la « gnose » au nom menteur, ainsi qu'il est loisible de l'apprendre par leurs déclarations mêmes (*Adv. haer.* I, 23, 4)<sup>15</sup>.

Ainsi, non seulement Irénée confirme l'existence des adeptes de la doctrine « simonienne », mais aussi il nous donne pour la première fois leur nom de Simonien, en affirmant en outre leur premier rôle dans le développement de toutes les hérésies postérieures. Cependant, il est aussi clair que ce nom est attribué non pas par les adhérents de cette doctrine mêmes, mais plutôt par des membres de la Grande Église qui les appellent ainsi en faisant dériver ce nom du prénom de leur prétendu fondateur, Simon le Mage. Une telle conclusion résulte de l'emploi du participe passif *uocati*.

Comme nous avons pu le constater, les deux auteurs ecclésiastiques affirment l'existence des adeptes de la doctrine attribuée à Simon de Samarie, tandis que seul Irénée nous informe à propos de l'existence du nom particulier, employé à l'égard des adeptes de la doctrine « simonienne ». Quant à la tradition gnostique, représentée par les écrits coptes de la *Bibliothèque de Nag-Hammadi*, nous y trouvons une seule mention relative à l'existence des disciples de Simon, nommés « Simonien », terme

<sup>14</sup> JUSTIN, *Apologie*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>15</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I, Tome II, ROUSSEAU A. et DOUTRELEAU L. (éd.), (SC 264), Paris, 1979, pp. 318–321.

qui est employé aussi par l'évêque de Lyon. Cette mention se trouve dans le traité, intitulé *Témoignage véritable* (NHIX, 3). Ce traité, datant du début du III<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup> et dont l'auteur professe à la fois la doctrine valentinienne et la stricte continence<sup>17</sup>, est un écrit polémique qui est dirigé non seulement contre la Grande Église, mais aussi contre d'autres mouvements gnostiques parmi lesquels se trouvent aussi les héritiers de la doctrine « simonienne ». Voici la traduction de ce passage concernant les Simoniens :

Ils ne sont [pas] d'accord entr[e]ux. En effet les si[mo]niens prennent f[emme], ils font des enfants, mais les [.... -i]ens cont[iennent] de leur nature [.....] vers une pa[ssion .....] les gouttes de [.....] le[s] oign[ent .....] † mais [ceux q]ue nous avons [.... sont d'acc]ord en[tre] eux [.....] à lui [..] .. [.....] ils d[isent] : « ..... ‡ (NHIX, 3, 58)<sup>18</sup>.

Comme nous pouvons le constater, ce passage est très mal conservé et présente plusieurs lacunes : au début il manque de 16 à 13 lignes, au milieu l'endroit marqué par *crux*, il manque 10 lignes et à la fin il manque de 15 à 30 lignes. En outre, le mot qui nous intéresse le plus, c'est-à-dire, Simoniens, présente aussi une lacune et a été restauré par les éditeurs. En effet, la page 58 du neuvième codex de *Nag-Hammadi* présente à la fin de la ligne 2 trois lettres  $\pi \sigma \tau$  qui sont suivies d'une lacune qui pourrait contenir encore deux lettres, qui sont  $\mu \omega$ , d'après la conjecture des éditeurs, tandis qu'au début de la ligne 3, on lit :  $\mu \alpha \nu \theta \sigma$ . Ainsi, cette conjecture nous semble convaincante, et ici il s'agit bel et bien des Simoniens. Quant à l'information que ce passage nous apporte, il s'agit de l'affirmation qui réfute la thèse des hérésiologues, non seulement celle d'Irénée, mais aussi celle du Pseudo-Hippolyte, d'après laquelle les disciples de Simon mènent une vie de débauche. En effet, ce traité les présente comme pères de familles qui se marient et qui ont ensuite des enfants. Quant au deuxième groupe que l'auteur de ce traité oppose aux Simoniens, les traducteurs de cet écrit en français proposent d'y voir les Coddien, mentionnés par Épiphane de Salamine (*Pan.* 26, 3, 6)<sup>19</sup>.

Passons maintenant à l'analyse de la notice de l'*Elenchos*. Au début de ce texte, nous trouvons une mention qui pourrait concerner les disciples de Simon :

$\pi \alpha \rho' \omicron \upsilon \kappa \alpha \iota \tau \omicron \upsilon \varsigma \acute{\alpha} \kappa \omicron \lambda \omicron \upsilon \theta \omicron \upsilon \varsigma \delta \epsilon \dot{\iota} \xi \omicron \mu \epsilon \nu \acute{\alpha} \phi \omicron \rho \omicron \mu \acute{\alpha} \varsigma \lambda \alpha \beta \acute{\omicron} \nu \omicron \tau \alpha \varsigma \acute{\epsilon} \tau \acute{\epsilon} \rho \omicron \iota \varsigma \delta \nu \acute{\omicron} \mu \alpha \sigma \iota \nu \delta \mu \omicron \iota \alpha \tau \epsilon \tau \omicron \lambda \mu \eta \kappa \acute{\epsilon} \nu \alpha \iota$

Nous démontrerons que c'est de lui aussi que les successeurs avaient reçu des principes et osèrent ensuite composer des doctrines semblables avec d'autres noms (VI, 7, 1).

<sup>16</sup> « Témoignage véritable (NHIX, 3) », MAHÉ A., MAHÉ J.-P. (tr.), dans : *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag-Hammadi*, MAHÉ A., MAHÉ J.-P., POIRIER P.-H. (éd.), Paris, 2007, p. 1391.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1392.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1419.

<sup>19</sup> MAHÉ et POIRIER, *Écrits gnostiques, op. cit.*, p. 1419.

Ainsi, les hommes qui ont emprunté de Simon les principes de sa doctrine sont nommés ici comme ses successeurs (ἀκόλουθοι). Mais, s'agit-il dans ce passage vraiment des Simonien ou plutôt des maîtres des mouvements postérieurs ? À cette question, c'est la deuxième moitié de la phrase qui apporte la réponse. En effet, ces successeurs de Simon sont caractérisés comme ceux qui ont composé des doctrines pareilles, mais en employant d'autres noms. La même caractérisation est aussi donnée à la fin de la notice à l'enseignement valentinien :

ἀφ' οὗ Οὐαλεντίνος τὰς ἀφορμὰς λαβῶν ἄλλοις ὀνόμασι <ν ἕμοια> καλεῖ

C'est à partir de la doctrine de Simon que Valentin emprunta d'abord les principes en appelant par d'autres noms les mêmes éléments (VI, 20, 4).

Ainsi, au début de la notice il s'agit des Valentiniens et non des Simonien.

Quant au reste de la notice, tout au long de l'exposé qui est basé sur les citations tirées de l'*Apophysis Megalè*, le Pseudo-Hippolyte souligne de différentes manières le fait que cet enseignement gnostique est délivré par Simon, lui-même (tous ces procédés seront détaillés dans la partie de notre travail qui sera consacrée exclusivement à ce traité gnostique). Cependant, dans cet exposé doctrinal, l'auteur de l'*Elenchos* ne fait allusion que trois fois aux disciples de Simon de Samarie. Il s'agit des deux passages que voici :

Τοιαύτης οὖν τινος καὶ παραπλησίου τῆς κατασκευῆς τοῦ κόσμου(ου) γενομένης **παρ' αὐτοῖς**, «ἐπλασε», **φησὶν**, «ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβῶν».

Eh bien, alors que l'organisation du monde **chez les Simonien** a été à peu près de cette sorte, « Dieu », **dit Simon**, « façonna l'homme, ayant pris de la poussière de la terre » (VI, 14, 5).

τρεῖς γάρ, **φησὶν**, εἰσὶν ἐστῶτες <αἰῶνες>, καὶ ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἐστῶτας αἰῶνας οὐ κοσμεῖ ὁ γεννητός, ὁ **κατ' αὐτοὺς** ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ καθ' ὁμοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπου(ράν)ιος, <ὁ> **κατ'** οὐδεμίαν ἐπίνοιαν ἐνδεέστερος τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως (γε) <ν> ὠμένος. τοῦτ' ἔστιν, ὁ **λέγουσιν**. «ἐγὼ καὶ σὺ ἐν· <τὸ> πρὸ ἐμοῦ σὺ, τὸ μετὰ σέ ἐγὼ». αὕτη, **φησὶν**, ἐστὶ <ν ἡ> δύναμις μία, διηρημένη <δ' > ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννώσα, αὐτὴν αὔξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν εὐρίσκουσα, αὐτῆς μήτηρ οὐσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ, αὐτῆς υἱός, [μήτηρ, πατήρ,] ἐν οὐσα· ρίζα τῶν ὄλων.

Car, **dit Simon**, ils sont au nombre de trois éons qui se tiennent, et sans l'existence de ces trois éons qui se tiennent, l'être engendré ne peut pas orner, lui qui se porte, **selon eux**, sur les eaux, qui est formé selon la ressemblance, étant un être parfait et céleste, lui qui est né, sans être inférieur, même par la pensée, à la puissance inengendrée. C'est ce qu'**ils disent** : « Toi et moi, nous sommes un. Toi, tu es celui qui existe avant moi, moi je suis celui qui existe après toi ». Cette puissance, **dit Simon**, est seule, répartie en haut, en bas, s'engendrant elle-même, s'accroissant elle-même, se cherchant elle-même, se trouvant elle-même, étant la mère d'elle-même, le père d'elle-même, la sœur d'elle-même, l'épouse d'elle-même, la sœur d'elle-même, le fils d'elle-même, étant un : elle qui est la racine du Tout (VI, 17, 2-3).

Comme nous pouvons le constater dans ces deux passages, l'auteur de l'*Elenchos* emploie deux types de procédés pour désigner les disciples de Simon : soit le pronom de la troisième personne au pluriel *αὐτοί*, précédé de prépositions différentes (*παρ' αὐτοῖς* et *κατ' αὐτούς*), soit le verbe de parole à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel (*λέγουσιν*). Si le premier procédé indique seulement que la doctrine exposée de ce traité est en vigueur chez les disciples de Simon, alors le deuxième présente la citation qui le suit, comme parole directe des disciples de ce Mage.

Ces allusions aux disciples de Simon posent, au moins, deux problèmes majeurs. Premièrement, nulle part dans le texte qui précède ces mentions des disciples, l'auteur de l'*Elenchos* n'évoque leur existence. Ainsi, ils apparaissent subitement au milieu du texte qui présente la doctrine « simonienne » basée sur les citations, tirée de l'*Apophasis Megalè*, sans aucune explication supplémentaire et sous la forme des pronoms de la 3<sup>e</sup> personne. Deuxièmement, ce caractère confus de la présence de ces disciples dans le texte est renforcé par le fait que la doctrine exposée par le Pseudo-Hippolyte, appartient à l'auteur de l'*Apophasis Megalè*, et non pas à ses disciples, ce qui est souligné par l'emploi du verbe *φησίν*. Cette confusion, créée par les allusions aux disciples, est fréquemment présente aussi dans la notice consacrée à la doctrine valentinienne, où les éléments doctrinaux rapportés sont attribués tantôt à Valentin, tantôt à ses disciples. En revanche, dans la notice consacrée à Simon le Mage, elle n'est présente que dans deux passages étudiés. On peut l'expliquer par la différence qui existe entre ces deux notices. En effet, l'exposé de la doctrine de Simon est appuyé sur l'*Apophasis Megalè* que le Pseudo-Hippolyte attribue au Mage, tandis que la doctrine de Valentin n'est appuyée sur aucune source directe, nommée implicitement ou explicitement par l'auteur de l'*Elenchos*. Il s'en suit que les deux passages que nous avons cités présentent ces allusions seulement à cause du désir de l'auteur de démontrer que la doctrine exposée était commune pour tous les Simoniens.

Quant à la fin de la notice (VI, 19, 5–20, 2) que le Pseudo-Hippolyte rédige en s'appuyant sur une source qui est proche de la notice d'Irénée, elle présente une information relative à la conduite et aux habitudes des disciples de Simon, qui sont ainsi nommés (*μαθηταί*, VI, 19, 4) par l'auteur de l'*Elenchos* lui-même. Mais à la différence d'Irénée et du traité gnostique *Témoignage véritable*, nous ne trouvons nulle part dans notre notice le terme *Simonien* comme désignation des disciples de Simon.

Ainsi, nous pouvons conclure que l'existence des adeptes de la doctrine de Simon est affirmée pour la première fois par Justin le Martyr, mais ces gens reçoivent une appellation particulière seulement chez Irénée de Lyon. Ce nom des Simonien, présenté par l'évêque de Lyon, est aussi utilisé par certains représentants d'autres mouvements gnostiques à l'égard des adeptes de la doctrine « simonienne » dont le témoin le plus précieux est un des traités coptes de la *Bibliothèque de Nag-Hammadi*. Quant au Pseudo-Hippolyte, il ne s'occupe nulle part dans sa notice de l'origine des disciples de Simon, mais il les introduit directement dans le corps de sa notice sans aucune explication supplémentaire. Deuxièmement, tout au long de ce texte, l'auteur

de l'*Elenchos* n'utilise jamais le terme « Simoniens » à l'égard des disciples de Simon le Mage, mais il les nomme soit par le pronom de la 3<sup>e</sup> personne au pluriel, soit en les désignant tous simplement comme « disciples ». Ce dernier trait est étrange si nous prenons en compte que la dernière partie de la notice est très proche de la notice d'Irénée de Lyon et certains passages sont parallèles à ceux d'Irénée. Mais nous y reviendrons un peu plus tard lors de notre analyse plus détaillée de ces deux derniers chapitres de la notice.

## CHAPITRE II. L'HISTOIRE D'APSÉTHOS ET SES SOURCES

Au début de la notice consacrée à Simon le Mage (VI, 7, 1), le Pseudo-Hippolyte rapporte à son lecteur l'audace inouïe de Simon qui s'est proclamé lui-même dieu : θεοποιῆσαι ἑαυτὸν ἐπεχείρησεν (« il a tenté ensuite de se faire lui-même dieu »). Cette brève précision permet à l'auteur de la notice d'y introduire un récit où il est raconté la même tentative, faite par un certain Apséthos le Libyen. Cette curieuse histoire occupe tout le chapitre 8 du livre VI de l'*Elenchos*.

Mais, avant de l'aborder, examinons aussi les deux phrases introductives (VI, 7, 2) qui la précèdent. En effet, dans cette introduction à l'histoire, le Pseudo-Hippolyte donne non seulement le nom du personnage principal de cette aventure, mais aussi on y trouve une caractéristique de son acte qui nous sera précieuse pour l'analyse de cette histoire, elle-même. C'est pourquoi, il nous paraît utile de donner ici ce passage en entier :

Ὁὗ πολλῶ σοφώτερον καὶ μετριώτερον Ἄψεθος ὁ Λίβυς, ὄρεχθεὶς θεὸς νομισθῆναι ἐν Λιβύῃ, ἐπεχείρησεν. οὐ τὸν μῦθον, οὐ πολὺ τι ἀπεμφαίνοντα τῆς Σίμωνος τοῦ ματαίου ἐπιθυμίας, δοκεῖ διηγῆσασθαι, ὄντα ἄξιον τῆς τούτου ἐπιχειρήσεως.

C'est d'une manière beaucoup plus sage et mesurée qu'Apséthos le Libyen, ayant désiré être considéré comme dieu en Libye, tenta la même chose. C'est parce que sa légende n'est pas en grand désaccord avec le désir de ce Simon insolent, qu'il semble opportun de la raconter, car elle est digne de la tentative de celui-ci (VI, 7, 2).

Tout d'abord, remarquons qu'à l'égard d'Apséthos, le Pseudo-Hippolyte emploie le même verbe que pour la tentative de Simon le Mage : ἐπεχείρησεν. Mais dans ce passage, l'auteur de la notice a joint à ce verbe deux adverbes : σοφώτερον et μετριώτερον (« d'une manière plus sage et plus mesurée ») sous la forme de comparatif, renforcés en même temps par πολλῶ. Cette comparaison vise Simon, exprimé dans cette phrase par le pronom relatif οὗ. Ainsi, le Pseudo-Hippolyte crée, dès le début, le portrait négatif de Simon en le présentant inférieur, par sa sagesse et son sens de la mesure, même par rapport à ce Libyen. Ce portrait négatif est complété aussi par l'emploi des termes qui décrivent ce désir audacieux. En effet, si pour Simon il est utilisé le substantif ἐπιθυμία qui a un sens plutôt négatif en tant que désir des choses interdites<sup>1</sup>, alors à

<sup>1</sup> *Greek Dictionary of The New Testament*, STRONG J. (éd.), Albany, 1997, p. 181.

l'égard d'Apsethos le Pseudo-Hippolyte emploie le participe du verbe ὀρέγομαι dont le substantif ὄρεξις signifie l'excitation de l'esprit ou tout simplement le désir, utilisé à la fois avec un bon et un mauvais sens<sup>2</sup>. En outre, ce verbe se trouve aussi dans les poèmes homériques, ce qui lui donne ici l'allure d'une certaine noblesse.

Aussi, nous pouvons ajouter parmi ces indices que l'auteur de l'*Elenchos* utilise pour souligner le caractère négatif du personnage de Simon, les verbes qui expriment l'idée de transformation en dieu. Comme nous l'avons déjà vu à l'égard de Simon le Mage, c'est le verbe θεοποιῶ qui est utilisé tout au début de la notice, tandis que pour Apsethos, le Pseudo-Hippolyte emploie la forme du passif du verbe νομίζω, accompagné du substantif θεός. Cette différence d'emploi des deux verbes est, en effet, l'explication implicite de la raison pour laquelle l'auteur de la notice caractérise la tentative d'Apsethos comme « beaucoup plus sage et mesurée ». En effet, d'après la logique du Pseudo-Hippolyte, le désir de se faire dieu est absolument irréaliste et souligne le caractère insensé de celui qui le désire, tandis que celui d'être considéré comme dieu démontre plus la présence de bon sens chez celui qui s'en limite. Enfin, Simon est qualifié d'un homme insolent (μάταιος).

Jusqu'à maintenant, nous avons vu que le but de cette introduction à l'histoire d'Apsethos était la création du portrait négatif de Simon le Mage, mais il n'est pas le seul. En effet, même si Simon est présenté ici comme inférieur à ce Libyen, cela ne signifie pas que le Pseudo-Hippolyte donne un portrait positif d'Apsethos. En effet, il affirme une certaine parenté de cette histoire à celle de Simon, malgré certaines différences. En outre, la tentative du Libyen est qualifiée comme « digne » de celle du Mage. Cette précision ôte tous les doutes concernant la façon dont l'auteur de l'*Elenchos* considère l'histoire d'Apsethos.

Enfin, le mot μῦθος employé ici pour désigner le récit qui va suivre cette introduction se rencontre 16 fois dans l'*Elenchos*. Tout d'abord, le Pseudo-Hippolyte l'utilise comme désignation des doctrines gnostiques et païennes qui ne sont que des inventions humaines et qui ne possèdent en elles aucune vérité. Par exemple, c'est le cas des doctrines du gnostique Justin (V, 24, 2 ; V, 27, 5), de Marc le Mage (VI, 42, 2), de Simon, lui-même, (VI, 19, 4 ; VI, 20, 4), de Socrate (VIII, 17, 2) et de tous les païens en général (I Pro 1, 1). Deuxièmement, ce substantif a aussi dans cette œuvre le sens d'une légende écrite par quelqu'un. C'est le cas de la légende sur Hercule et les génisses de Géryon que l'on trouve chez Hérodote (*Hist.* IV, 8–10). Elle est rapportée dans la notice consacrée à Justin, et c'est le mot μῦθος que l'auteur de l'*Elenchos* lui applique (V, 25, 4 ; V, 26, 6). Quant à l'emploi dans ce passage étudié, c'est précisément ce deuxième sens qu'il faut y comprendre. Car il s'agit bel et bien d'une légende qui n'a aucun rapport avec la doctrine de Simon. Mais si pour la légende d'Hercule, le Pseudo-Hippolyte indique la source qui est le livre d'Hérodote, alors ici ce n'est pas le cas.

<sup>2</sup> *A Patristic greek lexicon*, LAMPE G. W. H. (éd.), Oxford, 1961, pp. 970–971.

Ainsi, dès le début de la notice, le lecteur a inconsciemment des préjugés négatifs, à la fois à l'égard de ces deux personnages.

Comme nous venons de le dire, le Pseudo-Hippolyte ne nous informe pas sur les sources d'où il a emprunté cette légende d'Apséthos. Mais existe-t-il d'autres parallèles dans le corpus de littérature grecque ? En effet, toute la littérature grecque qui nous est parvenue ne possède que deux exemples parallèles de cette histoire racontée dans l'*Elenchos*. Il s'agit de la légende de Psaphon, rapportée par Maxime de Tyr dans ses *Dissertations* (*Diss.* 29, 4 b–d) et de celle d'Annon présente dans l'*Histoire Variée* d'Elie (Hist. Var. 14, 30).

### 1. Les textes parallèles de la légende

En effet, tous ces auteurs ont vécu à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle, ce qui peut indiquer que ce soit ces deux œuvres qui pourraient être la source de l'auteur de l'*Elenchos*, œuvre rédigée entre les années 222 et 235, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre introduction. Pour confirmer ou infirmer cette hypothèse, nous nous proposons de faire un examen comparatif de cette légende dans ses trois versions parvenues jusqu'à nous.

Commençons par l'histoire présente dans les *Dissertations* de Maxime de Tyr. Notre légende se trouve dans la *Dissertation* 29 où Maxime essaie de donner une réponse à la question suivante : Quelle est la fin de la philosophie ? En y répondant, l'auteur affirme la prédominance des recherches du bonheur comme la raison qui peut expliquer toutes les actions humaines. Dans la première partie de son développement (*Diss.* 29, 1–4), pour illustrer sa théorie du bonheur, Maxime de Tyr donne des exemples de certaines actions des hommes, dont la raison d'être était cette recherche du bonheur. Notre histoire est le dernier exemple de cette liste, après quoi Maxime de Tyr passe à la démonstration de l'ignorance de la part des hommes de ce qu'est le vrai bonheur en illustrant ainsi son affirmation principale : 'Ενέφυσεν γάρ τι ὁ θεὸς ζώπυρον τῶ τῶν ἀνθρώπων γένει τῆς προσδοκίας τοῦ ἀγαθοῦ, ἀπέκρυψεν δὲ αὐτοῦ τὴν εὐρεσιν. (« Car le Dieu a planté dans la race des hommes une étincelle de l'attente du bonheur, mais il a caché sa découverte », *Diss.* 29, 6c). Voici le texte de cette légende d'après l'auteur des *Dissertations* :

Καὶ ἐν Λιβύῃ ἀνὴρ Λίβυς, Ψάφων ὄνομα, ἐραστὴς εὐδαιμονίας οὐ ταπεινῆς, μὰ Δία, οὐδὲ τῆς περιθεούσης ταύτης, ἀλλὰ ἤθελεν γὰρ θεὸς εἶναι δοκεῖν· ξυλλαβῶν οὖν τῶν ὠδικῶν ὀρνίθων πολλούς, εἰδίδασκεν ἄδειν τοὺς ὀρνίθια· 'Μέγας θεὸς Ψάφων·' καὶ ἠφίει αὐθις ἐπὶ τὰ ὄρη. Οἱ δὲ οἱ αὐτοὶ τε ἤδον, καὶ οἱ ἄλλοι ὀρνίθες ἐθιζόμενοι τῇ φωνῇ. Λίβυες δὲ θείαν νομίσαντες εἶναι τὴν φήμην, ἔθυσον Ψάφω, καὶ ἦν αὐτοῖς θεὸς ὑπὸ ὀρνίθων κεχειροτονημένος· οὐδὲν οἶμαι τοῦ Περσικοῦ φαυλότερος, ὃν οὐ πρότερον προσεκύνησαν Πέρσαι, πρὶν αὐτὸν ἐχειροτόνησεν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὑβριστῆς ἵππος<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes*, TRAPP M. B. (éd.), BT, Stuttgart – Leipzig, 1994, p. 241.

Aussi en Libye, un Libyen, Psaphon quant à son nom, était passionné d'un genre de bonheur, qui n'était ni vil certes, ni celui qui est répandu partout. Car il voulait paraître dieu. Après avoir donc réuni beaucoup d'oiseaux chanteurs, il apprenait à ces oiseaux à chanter : « Psaphon est un grand dieu ». Et il les laissait plus tard s'envoler dans les montagnes. Ces mêmes oiseaux y chantaient ainsi, de même que les autres qui étaient accoutumés à cette chanson. Les Libyens, ayant pensé que cet oracle était d'origine divine, offraient des sacrifices à Psaphon et il était dieu chez eux, étant ainsi désigné par les oiseaux. À mon avis, il n'est en rien plus inhabile que ce Perse devant lequel les Persans ont refusé de se prosterner avant que le cheval fougueux ne l'ait désigné au pouvoir (*Diss.* 29, 4b-d).

Cette légende est aussi citée dans sa totalité par Michel Apostolius (XV<sup>e</sup> s.)<sup>4</sup> dans sa *Collection des Proverbes* (*Coll. Prov.* 18, 48)<sup>5</sup>, ainsi que par Janus Lascaris (XV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> ss.)<sup>6</sup> dans son épigramme 23<sup>7</sup>, consacrée à Ange Politien, humaniste italien du XV<sup>e</sup> siècle.

La deuxième légende qui présente des parallèles évidents vis-à-vis de celle située dans la notice de l'*Elenchos*, se trouve dans l'*Histoire Variée*, rédigée par Claude Elie, qui a vécu entre les années 170/80 et 230/40<sup>8</sup>. Cet ouvrage n'est qu'un recueil d'histoires qui illustrent le passé de la Grèce. Les traducteurs de ce traité en français, Lukinovich A. et Morand A.-F., lui donnent la caractéristique suivante : « Fidèle aux penchants et aux intérêts de la deuxième Sophistique, Elie a recueilli dans son *Histoire Variée*, comme le titre déjà l'indique, une masse disparate et bigarrée d'informations érudites relatives aux hommes (ce sont également les rapports entre les dieux et les hommes qui entrent en ligne de compte, les rapports entre les hommes et les animaux, ou entre les hommes et le milieu naturel, la nature comme habitat humain, etc.) »<sup>9</sup>. L'histoire qui nous intéresse se trouve dans le livre 14 de cet ouvrage et n'a aucun lien logique avec ce qui la précède, ni avec ce qui la suit, ce qui démontre bien sa caractéristique d'une « masse disparate et bigarrée ». Voici le texte de cette légende d'après Elie :

<sup>4</sup> À propos de cet auteur, on peut consulter : ΣΑΘΑΣ Κ., *Νεοελληνική Φιλολογία, Βιογραφίαι των εν τοις γεγάμησι διαλαμψάντων Ελλήνων από της καταλύσεως της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μέχρι της Ελληνικής Εθνεγερσίας 1453-1821*, Αθήνα, 1868, pp. 70–74.

<sup>5</sup> VON LEUTSCH E.L., *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 2, Göttingen, 1851, pp. 730–731.

<sup>6</sup> À propos de cet auteur, on peut consulter : CERESA M., « LASCARIS, Giano », dans : *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 63, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2004 (Ce dictionnaire est consultable en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris_(Dizionario-Biografico))) (consulté le 23 décembre 2017).

<sup>7</sup> Le texte de toutes les épigrammes de cet auteur a été édité dans : MESCHINI A., *Giano Laskaris Epigrammi greci, Studi Bizantini e Neogreci 9*, Padua, 1976, pp. 35–93.

<sup>8</sup> ELIE, *Histoire Variée*, LUKINOVICH A., MORAND A.-F. (tr.), Paris, 2004, p. VIII.

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

Ἄννων ὁ Καρχηδόνιος ὑπὸ τρυφῆς ἐν τοῖς ἀνθρώπων ὄροις οὐκ ἤξιου διαμένειν, ἀλλ' ἐπενόει φήμας ὑπὲρ ἑαυτοῦ κατασπείρεσθαι κρείττονας ἢ κατὰ τὴν φύσιν, ἦνπερ οὖν ἔλαχεν. ὄρνιθας γάρ τοι τῶν ᾠδικῶν παμπόλλους πριάμενος ἔτρεφεν ἐν σκότῳ αὐτοῦς, ἐν διδάσκων μάθημα λέγειν 'θεός ἐστιν Ἄννων.' ἐπεὶ δὲ ἐκεῖνοι μίαν φωνὴν ταύτην ἀκούοντες ἐγκρατεῖς ταύτης ἐγένοντο, ἄλλον ἄλλοσε διαφῆκεν, οἰόμενος διαρρεύσειν τῶν ὄρνιθων τὸ ὑπὲρ ἑαυτοῦ μέλος. οἱ δὲ τὸ πτερόν ἀπολύσαντες ἅπαξ καὶ ἐλευθερίας λαβόμενοι καὶ ἐς ἦθη τὰ σύντροφα αὐτοῖς ἐλθόντες, τὰ οἰκεία ἦδον καὶ τὰ τῶν ὄρνιθων ἐμουσούργουν, μακρὰ χαίρειν εἰπόντες Ἄννωνι καὶ μαθήμασι τοῖς ἐν τῇ δουλείᾳ<sup>10</sup>.

Annon de Carthage, par son orgueil, ne consentait pas à demeurer dans les limites fixées aux hommes, mais il concevait de répandre en sa faveur une renommée plus grande que celle qui était due à la nature qu'il avait donc obtenu par le sort. C'est pourquoi, ayant acheté un très grand nombre d'oiseaux chanteurs, il les nourrissait dans un lieu sombre, en leur apprenant une seule leçon : dire « Annon est un dieu ». Lorsque ces oiseaux, n'entendant que cette seule voix, eurent commencé à maîtriser cela, il les laissa s'envoler partout, en pensant que par ces oiseaux le chant en sa faveur serait partout diffusé. Mais, ces oiseaux, lorsqu'ils eurent déployé une fois leurs ailes, eurent obtenu leur liberté et furent revenus à leurs coutumes naturelles, se mirent à chanter leurs propres chants et à composer les sons propres aux oiseaux, ayant dit ainsi adieu pour toujours à Annon et à ses leçons, données dans l'esclavage (*Hist. Var.* 14, 30).

Cette version de la légende, rapportée pour la première fois par Elien, a été aussi utilisée par deux auteurs plus tardifs. Il s'agit d'Eustathe de Thessalonique (XII<sup>e</sup> s.)<sup>11</sup> et de Nicéas Choniates (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> s.)<sup>12</sup>. Quant au premier auteur, il utilise cette histoire comme le début de son discours 8<sup>13</sup> prononcé sur le logothète du Drome, Michel Agiothéodorithès. Quant au deuxième écrivain, c'est dans son *Histoire* que nous trouvons cette légende, utilisée comme image illustrant l'acte de l'empereur Isaac. En effet, cet empereur a fait circuler dans la ville de Constantinople une rumeur concernant sa victoire, rapportée lors de sa campagne militaire contre les Valaques et les Coumans, alors que cette campagne était un échec pour l'armée byzantine<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> CLAUDIUS AELIANUS, *De natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2, HERCHER R. (éd.), Leipzig, 1866, pp. 167–168.

<sup>11</sup> À propos de cet auteur, on peut consulter : KAZHDAN A., « Eustathios of Thessalonike », dans : *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, KAZHDAN A. (éd.), Oxford, 1991, p. 754.

<sup>12</sup> À propos de cet auteur, on peut consulter : SIMPSON A., « Niketas Choniates : the Historian », dans : *Niketas Choniates: A Historian and a Writer*, SIMPSON A., EFTHYMIADIS S. (éd.), Genève, 2009, p. 13–34 ; et EFTHYMIADIS S., « Niketas Choniates : the Writer », dans : *Ibid.*, pp. 35–58.

<sup>13</sup> WIRTH P., *Eustathii Thessalonicensis opera minora (magnam partem inedita)*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 32, Berlin, 1999, p. 141.

<sup>14</sup> NICÉAS CHONIATÈS, « Isaac II Ange, livre 3 », dans : J. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae historia, pars prior*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis II.1, Berlin, 1975, pp. 429–431. L'histoire même d'Annon se trouve à la page 431 de cette édition.

Enfin, nous pouvons aussi mettre dans cette liste des versions du récit, une brève mention de cette légende qui par ces éléments constitutifs se rapproche plus de la version de l'*Elenchos* que de celles de Maxime de Tyr et d'Elie. Il s'agit du récit qui se trouve dans les scholies d'Aréthas de Césarée qui a vécu à la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> et au début du X<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Ce sont des scholies sur Dion Chrysostome où on trouve précisément la mention de cette légende<sup>16</sup>, présentée de la façon suivante :

Ὅποῖον ἱστορεῖται καὶ περὶ τοῦ Λιβυῶν βασιλέως Ἀψεφᾶ διὰ τῶν ψιττάκων μεμηχανῆσθαι, ἰπταμένων καὶ κελαδούντων. Ἀψεφᾶς θεός ἐστιν.

Comme il est raconté aussi au sujet de la machination d'Apsephas, roi des Libyens, produite au moyen des perroquets qui volaient et faisaient retentir les paroles suivantes : « Apsephas est un dieu ».

Cette scholie d'Aréthas de Césarée commente le paragraphe 14 du premier discours de Dion Chrysostome *Sur la Royauté* où le philosophe donne l'exemple d'Homère qui affirme que l'homme, incapable d'être maître de lui-même, est aussi incapable de gouverner les autres. Cette règle est toujours valable, même si tous les hommes affirment autrement que de même les animaux et les oiseaux lui sont soumis (*Disc. I, 14*)<sup>17</sup>. C'est précisément à cette dernière partie de l'affirmation que l'auteur des scholies consacre son commentaire.

Ainsi, parallèlement à la version de la légende rapportée dans la notice consacrée à Simon le Mage, nous possédons deux versions différentes ainsi qu'une scholie d'Aréthas de Césarée. À leur tour, chacune de ces deux versions a été reprise presque littéralement par les auteurs byzantins du deuxième millénaire qui représentaient des genres littéraires différents : histoire, prédication, épigrammes, anecdotes. Pour notre examen comparatif, nous ne garderons que la scholie d'Aréthas ainsi que ces deux versions de Maxime de Tyr et d'Elie en laissant de côté leurs reprises postérieures.

Pour cette analyse comparative, nous proposons d'examiner d'abord le plan narratif de chacune de ces versions, ensuite de faire des recherches concernant la personnalité du héros principal, puis d'analyser le lexique employé dans toutes ces versions, enfin d'aborder aussi la question liée à leurs conclusions.

<sup>15</sup> À propos de cet auteur, on peut consulter : KAZHDAN A., « Arethas of Caesarea », dans : *The Oxford Dictionary of Byzantium*, op. cit., p. 163.

<sup>16</sup> SONNY A., *Ad Dionem Chrysostomum analecta*, Kioviae, 1896, p. 96.

<sup>17</sup> VON ARNIM J., *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vol. 1, Berlin, 1893, pp. 3-4.

### 2. Plan narratif des trois versions

Commençons par le plan narratif de l'histoire rapportée dans la notice. En effet, le récit peut être divisé en quatre parties distinctes : **introduction** (Ἄψεθος ὁ Λίβυς [...] πεπιστευκέναι φωνῇ, VI, 8, 1), **description de l'aventure d'Apséthos** (συναθροίσας γούν [...] ἀλλαχόσε τοὺς ψιττακοὺς, VI, 8, 2), **effet produit sur les Libyens** (πετομένων δὲ τῶν ὀρνίθων [...] εἶχον τὸν Ἄψεθον, VI, 8, 3) et, enfin **découverte de la ruse d'Apséthos** (τῶν δὲ Ἑλλήνων τις [...] κατέκαυσαν τὸν Ἄψεθον, VI, 8, 4). Cette même répartition en quatre parties peut être aussi appliquée au récit exposé par Maxime de Tyr. Il s'agit ici aussi d'une **introduction** (Καὶ ἐν Λιβύῃ [...] εἶναι δοκεῖν), d'une **description de l'aventure d'Apséthos** (ξυλλαβῶν οὖν [...] ἐθιζόμενοι τῇ φωνῇ), de l'**effet produit sur les Libyens** (Λίβυες δὲ [...] ὀρνίθων κεχειροτονημένος) et d'une **comparaison de cette histoire avec un autre évènement historique** (οὐδὲν οἶμαι [...] ὑβριστῆς ἵππος). Quant à la version d'Elie, elle ne peut être divisée qu'en trois parties : **introduction** (Ἄννων ὁ Καρχηδόσιος [...] οὖν ἔλαχεν), **description de l'aventure d'Apséthos** (ὀρνίθας γὰρ [...] ἑαυτοῦ μέλος) et **conclusion exposant les raisons de l'échec de cette tentative** (οἱ δὲ τὸ πτερόν [...] ἐν τῇ δουλείᾳ). Ainsi, d'après tous ces plans, il est facile de constater, sans même avoir examiné en détails ces versions, qu'il existe une parenté des premières moitiés de chacune de ces histoires, tandis que la fin de chaque récit présente des divergences évidentes. Cette conclusion qui s'en suit peut être nuancée par des recherches autour de la personne du héros principal.

### 3. Le personnage principal de la légende : son origine et son prénom

En effet, les trois auteurs ne sont d'accord que sur un seul point. Il s'agit de l'origine du personnage. C'est un Libyen. Ce fait est affirmé directement par le Pseudo-Hippolyte et par Maxime de Tyr, qui emploient à son égard l'adjectif Λίβυς : Ps.-Hipp. : ὁ Λίβυς (VI, 8, 1) ; Max. : ἀνὴρ Λίβυς (*Diss.* 29, 1). Quant à Elie, il attribue à son personnage l'adjectif Καρχηδόσιος, c'est-à-dire originaire de Carthage. Une telle attribution ne contredit pas la tradition commune des deux sources précédentes qui le présentent comme Libyen, parce que les Carthaginois font partie des nombreux peuples habitant la Libye. Par exemple dans l'*Histoire* d'Hérodote, nous trouvons la liste de tous les peuples de Libye dans laquelle les Carthaginois sont énumérés en dernier lieu (*Hist.*, IV, 196, 1-3). Ainsi, Elie seul nous donne cette précision concernant l'origine non seulement libyenne, mais aussi carthaginoise du personnage. En outre, la scholie d'Aréthas de Césarée, en suivant la tradition commune qui voit dans ce héros un Libyen, précise aussi son statut social, alors qu'aucune autre source qui est à notre disposition ne le fait directement. Pour Aréthas, il s'agit bien du roi libyen. La question se pose alors de savoir si cette affirmation est un développement tardif de la légende, ou bien si elle s'enracine dans une tradition ancienne. Pour répondre à ces questions, il nous faut aborder aussi le problème lié au prénom du personnage.

En effet, trois des quatre sources principales appellent cet homme de façon semblable : Ἀψεθος chez le Pseudo-Hippolyte, Ψάφων chez Maxime de Tyr et Ἀψεφᾶς chez Aréthas de Césarée. Malgré les différences d'orthographe de ces trois variantes, ces prénoms se rapprochent par leur assonance qui résulte de l'emploi de deux consonnes : ψ et deux aspirées qui varient d'un auteur à l'autre (θ ou φ). En outre, il faut aussi souligner que la variante présentée dans la scholie d'Aréthas est en quelque sorte la fusion des deux traditions précédentes. En effet, elle présente α initiale et ε de la deuxième syllabe de l'orthographe qui se retrouve dans la notice du Pseudo-Hippolyte, tandis que pour la consonne aspirée, elle utilise l'orthographe de Maxime de Tyr. Quant à la forme de Ἀψεθος, elle n'est présente qu'onze fois dans le corpus littéraire grec. A chaque fois, il s'agit de la notice du livre VI de l'*Elenchos* (VI, 7, 2 ; 8, 1 ; 8, 2 ; 8, 2 ; 8, 3 ; 8, 3 ; 8, 4 ; 8, 4 ; 8, 4 ; 9, 1 ; 18, 1). Cette orthographe du pronom n'apparaît nulle part ailleurs : ni dans des inscriptions, ni même dans des papyrus. Quant à la variante d'Aréthas, elle est unique dans tous les corpus des textes grecs. Concernant la fréquence de l'emploi de la variante présentée chez Maxime de Tyr, la situation change un peu. En effet, dans le corpus littéraire grec, cette forme apparaît neuf fois : trois fois chez Maxime de Tyr même et six fois chez deux auteurs byzantins qui avaient utilisé le récit de Maxime pour leurs propres œuvres et que nous avons déjà évoqué plus haut (deux fois chez Janus Lascaris et quatre fois chez Michel Apostolius). Quant au corpus des papyrus, ce nom en est absent, cependant il est trois fois dans le corpus des inscriptions grecques. Il s'agit des inscriptions suivantes : celle de *Paphos V App. I, 305* où il n'y a que ce prénom (Ψάφων[ος]), celle de *Syringes 924* où ce prénom au nominatif est accompagné d'un autre prénom au génitif qui est utilisé comme patronyme (Διόδωρος Ψαφών) et celle de *IosPE I<sup>2</sup> 718* où ce prénom est rétabli à partir de la première lettre Ψ et qui, par conséquent, n'est pas sûr. De ces trois inscriptions, seule celle de *Syringes 924* peut témoigner de l'existence de ce prénom en Egypte grâce à sa provenance. Ainsi, nos recherches autour de l'orthographe du prénom utilisé par le Pseudo-Hippolyte, Maxime de Tyr et Aréthas, montrent bien que seule l'orthographe de Maxime de Tyr a d'autres parallèles dans tous les corpus des textes grecs qui nous sont parvenus jusqu'à maintenant. Cependant, ces parallèles ne peuvent d'aucune manière éclaircir l'origine du développement concernant le statut royal du personnage présent dans la scholie d'Aréthas. Regardons maintenant la deuxième tradition concernant le prénom de ce personnage, représentée par l'œuvre d'Elie.

En effet, si les trois sources précédentes présentent une orthographe plus ou moins semblable, en revanche chez Elie, ce Libyen porte le nom d'Annon (Ἄνων). Dans le corpus littéraire grec, ce prénom apparaît 216 fois sous deux formes : avec ou sans aspiration initiale, ce prénom phénicien étant très répandu dans l'Antiquité. La première mention de ce nom se trouve dans l'*Histoire* d'Hérodote (VII, 165). Dans ce passage, il s'agit du roi des Carthaginois, Amilcar, qui était précisément fils d'Hannon. Cet Amilcar en aidant Thérille en Sicile a été vaincu par Gélon au moment où les Grecs ont battu le roi Xerxès à Salamine, c'est-à-dire en 480 av. J.C. Pendant la même guerre médique, nous retrouvons aussi une autre mention d'Hannon en tant que général à

Carthage. C'est Aristote qui le mentionne aux côtés du général Pausanias de Sparte dans ses *Politiques* (1307a). Chez Aristote, se trouve aussi une autre mention de ce prénom. Il s'agit de *Mirabilium auscultationes* (833a) où le philosophe donne la description de ce qui se passe hors des colonnes d'Héraclès d'après le récit d'Hannon. Ce récit nous est parvenu aussi sous le nom du *Périple d'Hannon*. Cette œuvre se présente comme une traduction en grec de l'inscription faite par Hannon, roi des Carthagois, dans le temple de Cronos (*Perip. Hann. T.*). À cette liste des personnages portant le nom d'Hannon, il faut aussi ajouter un des généraux carthagois qui a participé aux guerres puniques et qui, par conséquence, est mentionné plusieurs fois dans les *Histoires* de Polybe (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), dans la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (I<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) et dans l'*Histoire romaine* (livres VI, VII et VIII) d'Appien d'Alexandrie (I<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.). Ainsi, nous avons au moins trois personnages historiques qui sont tous les trois carthagois et qualifiés comme rois ou comme généraux : Hannon celui qui a vécu pendant les guerres médiques, Hannon « voyageur », enfin Hannon, pendant les guerres puniques.

Parmi toutes ces nombreuses mentions d'Annon, trois doivent être mises à part, car il s'agit d'une légende liée à un animal, comme c'est le cas dans notre récit. On la trouve chez deux auteurs grecs et un auteur latin : chez Plutarque, dans ses *Préceptes d'administration publique* (799 e), chez Elien lui-même, dans son *Histoire des animaux* (V, 39), et chez Pline l'Ancien, dans son *Histoire Naturelle* (VIII, 55). Ces auteurs affirment que le premier qui ait dompté un lion, c'était Annon, général des Carthagois. Cet apprivoisement lui a coûté l'exil. Selon une des nombreuses hypothèses, la date approximative de la vie de cet illustre carthagois pourrait être située au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>18</sup>, ce qui rapproche ce personnage du général carthagois, participant aux guerres puniques.

Enfin, il faut aussi dire, comme nous l'avons fait pour les trois premières variantes du nom de ce personnage, que dans le corpus papyrologique, ce prénom ne figure nulle part, tandis que dans le corpus épigraphique, sont présentes treize mentions de ce nom. Parmi ces treize emplois, cinq sont suivies de l'adjectif *Καρχηδόνιος*.

Ainsi, concernant la personnalité du personnage principal de notre légende, nous pouvons conclure que son origine libyenne fait partie du récit primitif, tandis que son prénom divise nos sources en deux parties distinctes : d'une part, le Pseudo-Hippolyte, Maxime de Tyr et Aréthas, d'autre part, Elien. Alors que la première variante du prénom ne trouve presque aucun parallèle avec des personnages historiques, la variante d'Elien en possède en grande abondance. En particulier, la mention d'Hannon en tant que dompteur de lion aurait pu suggérer à Elien d'utiliser ce prénom pour sa variante de la légende, à cause du sujet commun de ces deux récits : l'apprivoisement des animaux d'une part, et l'inspiration de ce personnage à la tyrannie mentionnée

<sup>18</sup> ELIEN, *Histoire variée*, *op.cit.*, p. 193.

chez Plutarque et Pline l'Ancien d'autre part. En outre, cette légende du lion dompté était connue d'Elie, ce qui rend vraisemblable une telle hypothèse. Ainsi, pour le récit primitif, nous ne pourrions garder que la variante, présentée avec une orthographe variée chez les trois autres auteurs (Ἀψεθος, Ψάφων, Ἀψεφᾶς). D'autre part, l'existence de deux traditions distinctes aurait pu être le résultat de l'anonymat du personnage de la légende primitive, mais il est plus probable qu'Elie a choisi le prénom d'Annon à cause de sa célébrité en tant que personnage historique, lié à la Libye en le préférant ainsi à un Psaphon inconnu de tous.

Quant au statut royal d'Apsephas présent dans la scholie d'Aréthas, il peut s'expliquer de deux manières. D'une part, comme nous l'avons vu, Annon d'Elie présente le prénom de plusieurs personnages historiques qui étaient qualifiés comme rois ou généraux par les historiens antiques. Ce fait a pu créer cette image du roi libyen, désireux d'être proclamé dieu, à cause de la diffusion de toutes ces variantes de la légende et de leur confusion possible pour les auditeurs postérieurs. Toutefois cette hypothèse rencontre un obstacle. En effet, la scholie d'Aréthas résulte plutôt de la variante de Maxime de Tyr par la forme de l'orthographe du prénom et par la mention de l'origine libyenne sans aucune autre précision. Et si Aréthas connaissait la variante d'Elie, il l'aurait certainement évoquée. Nous pouvons, bien sûr, supposer que cette fusion de la légende ait eu lieu bien avant la rédaction de cette scholie, mais nous préférons plutôt exposer une autre possibilité qui expliquerait aussi cette affirmation du scholiaste. En effet, Maxime de Tyr en concluant sa légende compare ce Psaphon et le roi Darius qui était venu au pouvoir grâce à la désignation produite par un cheval fougueux (cette histoire de Darius est aussi rapportée par Hérodote (*Hist.* III, 84–86)). Une telle comparaison a pu aussi donner aux lecteurs cette assimilation royale. Dans tous les cas, la considération du personnage de notre légende en tant que roi présente plus de preuves en faveur de son enracinement dans la tradition ancienne qu'en faveur de son développement tardif.

#### 4. *Analyse comparative du lexique des trois versions de la légende*

Après avoir fait cet examen relatif au personnage principal de cette légende, il nous faut aussi analyser et comparer le lexique employé par le Pseudo-Hippolyte, Maxime de Tyr et Elie, pour essayer de rétablir le récit primitif de cette légende et de mettre en relief les procédés littéraires que le Pseudo-Hippolyte a utilisés pour harmoniser ce récit avec le reste de sa notice. Pour cette analyse lexicale, nous suivrons le plan narratif même de la légende. Commençons par les trois introductions.

Tout d'abord, il faut souligner que l'introduction de la notice du Pseudo-Hippolyte est deux fois plus longue que celles des deux autres auteurs. En effet, la première moitié de l'introduction (Ἀψεθος ὁ Λίβυς [...] δοκεῖν γεγονέναι) a des points communs avec les deux autres versions, tandis que la deuxième moitié (καὶ ἔδοξέ [...] πεπιστευκέναι φωνῆ) est complètement absente chez les deux autres. Quant au lexique même de cette

première moitié de l'introduction, il présente un champ lexical lié au désir : ἐπεθύμησε, τῆς ἐπιθυμίας, ἠθέλησε. Comme nous pouvons le constater, le Pseudo-Hippolyte utilise ici des mots assez simples et communs de la langue grecque indiquant le désir. Aussi, il nous faut souligner que dans la première phrase de l'introduction générale qui accompagne cette légende, le mot ἐπιθυμία qui a un sens toujours négatif n'a été employé qu'à l'égard de Simon. Cet emploi inattendu de la part de l'auteur à l'égard d'Apséthos s'explique par le fait que le projet initial de ce personnage n'était pas de se limiter à obtenir une considération divine à son égard, mais de devenir réellement dieu (θεὸς γενέσθαι). Toutefois à cause de son échec, il est passé à ce deuxième projet limité, c'est-à-dire, n'avoir qu'une réputation d'être dieu. L'échec est exprimé par le verbe ἀπετύγχανε, et son effet est augmenté par l'auteur grâce à l'emploi du participe πολυπραγμονῶν qui signifie « appliquer beaucoup d'effort ». Ce participe à son tour est renforcé par l'adverbe πάνν. Tous ces procédés permettent au Pseudo-Hippolyte de démontrer le degré élevé du désir d'Apséthos, mais aussi de renforcer les liens qui rapprochent Simon et ce personnage.

Quant à Maxime de Tyr, le style de son introduction est à la fois ironique et plus élaboré que celui du Pseudo-Hippolyte. En effet, même si nous retrouvons le même verbe ἠθέλησε chez ces deux auteurs, Maxime de Tyr, contrairement au Pseudo-Hippolyte, utilise le nom ἐραστής comme attribut du sujet ἀνὴρ Λίβυς qui porte une signification plus forte que le simple désir. C'est un homme passionné, c'est-à-dire qui éprouve le désir au plus haut degré. Ce nom est accompagné du complément du nom au génitif : εὐδαιμονία (bonheur) qui est le sujet principal de cette *Dissertation* de Maxime de Tyr. Une telle combinaison se trouve encore une fois dans le corpus de littérature grecque, et c'est de nouveau Maxime de Tyr qui l'utilise à l'égard de Socrate dans sa *Dissertation* 19 (*Diss.* 19, 3). Ce bonheur est caractérisé par l'adjectif ταπεινή (« pauvre ») et par un participe actif au féminin du présent du verbe περιθέω (« courir autour, parcourir en tous sens ») qui sont précédés tous les deux par les deux particules négatives οὐ et οὐδέ. Cette litote qui crée une atmosphère ironique du discours est renforcée aussi par l'expression μὰ Δία qui accompagne la négation du premier adjectif. Toute cette tournure souligne le caractère extraordinaire de l'entreprise de Psaphon en lui donnant en même temps un ton ironique. Quant à la fin de cette introduction de Maxime de Tyr, nous retrouvons la même expression qui décrit le désir du personnage : ἠθέλεν γὰρ θεὸς εἶναι δοκεῖν (chez le Pseudo-Hippolyte, c'est ἠθέλησε καὶ δοκεῖν γεγονέναι). Comme nous pouvons le constater, il s'agit, dans ces deux versions, du désir de paraître être, ou bien, être devenu dieu. Cette différence du verbe qui complète le verbe δοκεῖν s'explique par le fait que dans l'*Elenchos*, ce n'était pas le projet initial (cette idée est exprimée aussi par la particule καὶ), alors que l'auteur des *Dissertations* le présente ainsi.

Si les deux premières versions présentent des ressemblances qui appartiennent, par conséquent au récit primitif, malgré certains ajouts faits selon les objectifs respectifs de chacun des auteurs : la création de la similitude de l'histoire de Simon avec celle d'Apséthos dans l'*Elenchos* et la démonstration des différentes formes de bonheur chez

les personnages dans les *Dissertations*, en revanche la version d'Elieen est très différente. Tout d'abord, Elieen ne donne dans son introduction aucun renseignement préliminaire relatif au projet d'Annon. Deuxièmement, tout son lexique relève du champ lexical du destin : ἐν τοῖς ἀνθρώπων ὅροις (dans les limites fixées aux hommes), φήμας ὑπὲρ ἑαυτοῦ κρεῖττονας ἢ κατὰ τὴν φύσιν (une renommée en sa faveur plus grande que celle qui est due à la nature), ἤνπερ οὖν ἔλαχεν (la nature qu'il avait obtenue par le sort). Ainsi, Elieen crée dès le début le portrait négatif du personnage en considérant son entreprise comme quelque chose qui s'oppose au destin. Ce portrait négatif est renforcé par l'emploi du nom *τρυφή* (« orgueil ») en tant que complément de cause qui explique la raison qui a poussé Annon à une telle entreprise. En effet, ce nom a deux sens. Premièrement, il signifie la mollesse ou la délicatesse, qui sont traditionnellement considérées dans la société antique, en particulier romaine, comme des traits négatifs s'il s'agit d'un homme. Deuxièmement, il porte aussi la signification du dédain ou de l'orgueil qui sont aussi des traits négatifs du caractère. Ainsi, la version d'Annon, quoiqu'elle ne présente aucun trait commun avec les deux versions précédentes, se rapproche de celle du Pseudo-Hippolyte par son ton négatif à l'égard du personnage.

Enfin, il nous reste encore à examiner la deuxième partie de l'introduction du récit rapporté dans notre notice. Les deux phrases qui la constituent présentent un résumé de la légende. La première phrase montre la réussite de cette entreprise par l'emploi de la même expression en n'y changeant que le temps du verbe *δοκεῖν* en aoriste. Cette réussite est aussi soulignée par l'ajout du complément de temps au datif, accompagné de l'adjectif dans la forme de comparatif *χρόνω πλείονι*. Ce comparatif renforce ainsi l'effet de l'entreprise d'Apsestos. Enfin, l'adverbe *ἀληθῶς* se rapporte au verbe *γεγονέναι* en soulignant de nouveau la réussite d'Apsestos, mais l'auteur de l'*Elenchos* l'atténue en l'accompagnant par la conjonction comparative *ὡς*. Quant à la deuxième phrase, elle présente plus de renseignements nouveaux. Tout d'abord, le Pseudo-Hippolyte nous informe que les Libyens offraient des sacrifices à Apsestos : *ἔθνον γὰρ οἱ [...] Λίβυες αὐτῷ*. Cette information n'est mentionnée que dans l'introduction du récit, alors qu'elle se trouve dans la troisième partie de la version de Maxime de Tyr (*Λίβυες [...] ἔθνον Ψάφωνι*), décrivant les effets que l'entreprise du personnage a eus sur les Libyens. Ce parallèle nous montre clairement que ce détail fait partie du récit primitif. En outre, sa position dans cette version primitive aurait dû occuper la place qu'elle a trouvée dans le récit de Maxime, à cause de son appartenance logique à la partie des effets plutôt qu'à la partie de l'introduction. Enfin, cette phrase présente aussi une particularité intéressante par rapport à la suite du texte de la notice. En effet, à ce moment de la description des actions des Libyens à l'égard d'Apsestos, c'est-à-dire des sacrifices, il y est caractérisé comme une puissance divine (*θεία τι δυνάμει*). Cette notion de puissance divine est mentionnée une seule fois dans cette version de la légende de notre notice, tandis que le nom *θεός* y apparaît six fois. Quant au texte de la notice tout entière, c'est aussi une seule fois que cette combinaison y apparaît, cependant la notion de la puissance toute seule en tant qu'une entité divine est répétée 49 fois. Selon le système de la doctrine du traité, appelé la *Grande Révélation*, que l'auteur de l'*Elenchos*

attribue à Simon, la puissance infinie est l'origine de Tout (VI, 9, 3). Cependant, le Pseudo-Hippolyte n'appelle nulle part dans cette notice Simon comme « puissance infinie », mais ce nom peut être appliqué à ce magicien grâce à deux parallèles établis par l'auteur. Premièrement, selon des citations tirées de la *Grande Révélation*, la puissance infinie est identifiée à « celui qui se tient debout, s'est tenu et se tiendra » (par exemple : VI, 12, 2). Deuxièmement, Simon lui-même est, selon notre notice, « celui qui se tient debout, s'est tenu et se tiendra » (par exemple : VI, 9, 2). Ainsi, selon la logique interne de ces deux affirmations, c'est Simon qui est cette puissance infinie.

En concluant cette première partie de notre analyse, nous pouvons dire que l'introduction de cette légende qui se trouve dans la notice consacrée à Simon le Mage, reprend bien des éléments communs du récit primitif que nous avons pu relever grâce à l'analyse comparative de ses trois versions. Ce sont deux phrases qui se retrouvent dans la version de Maxime de Tyr. Il s'agit du contenu du désir du personnage de la légende : ἠθέλησε καὶ δοκεῖν γεγονέναι, et des sacrifices offerts par les Libyens : ἔθυσον γὰρ οἱ [...] Λίβυες αὐτῷ (mais la place de ce deuxième élément du récit primitif a subi un changement de la part de l'auteur de l'*Elenchos*). Cependant, cette introduction présente déjà des éléments introduits par le Pseudo-Hippolyte en vue de l'harmonisation de cette légende avec le reste de la notice. Il s'agit du dédoublement du projet d'Apsethos (d'abord devenir dieu, ensuite paraître être devenu dieu) et de l'introduction de la notion de la « puissance divine » dans le récit comme synonyme de celle de « dieu » tout court.

Après l'introduction, les trois versions possèdent, sans exception, une partie narrative où il est décrit la tentative même du personnage. Cette partie narrative contient, dans toutes ces versions, trois étapes principales : l'acquisition des oiseaux, leur apprentissage et leur « libération ».

Quant à la première étape de la narration chez Maxime de Tyr, elle n'occupe qu'une phrase participiale, comme c'est le cas aussi pour Elien, tandis que le Pseudo-Hippolyte développe beaucoup plus cette étape en l'étendant sur deux phrases bien élaborées. Quant au lexique, les deux versions, celles de l'*Elenchos* et de Maxime de Tyr, présentent deux verbes différents sous la forme des participes actifs à l'aoriste : συναθροίσας chez le Pseudo-Hippolyte et ξυλλαβῶν dans la *Dissertation*. Cependant, ces verbes expriment une seule et même idée de rassemblement, en étant composé du même préverbe : συν-. Quant à Elien, il donne une autre version, en employant le verbe sous la forme du participe moyen : πριάμενος (*acheter*). Pour compléter cette affinité qui existe entre les deux premières versions, il faut aussi ajouter que ces deux participes, exprimant l'idée de rassemblement, sont posés tout au début de la phrase et sont suivis des particules de liaison qui marquent la continuation du récit : γοῦν et οὔν respectivement. Dans la version d'Elien, le participe est mis à la fin de la description de cette première étape.

Concerant les compléments d'objet direct de ces trois participes, ces trois versions s'accordent sur ce point, en le désignant par le nom de ὄρνις (*oiseau*). Ces oiseaux sont

caractérisés par l'adjectif *πολύς*, ayant dans chaque version sa forme particulière : chez Maxime de Tyr, il est utilisé cette forme simple (*πολλούς*), dans la version de l'*Elenchos*, c'est sa forme de superlatif qui est employée (*πλείστους*), enfin, dans l'*Histoire Variée*, nous trouvons la forme composée (*παμπόλλους*). En outre, l'auteur des *Dissertations*, ainsi qu'Elie, précise la nature de ces oiseaux : *ᾠδικός* (« chanteur »). Dans la notice du Pseudo-Hippolyte, cette précision va plus loin. En effet, il leur donne le nom de perroquets (*ψιττακός*) en ajoutant aussi une glose sur la région de leur habitat et sur leur capacité à imiter la voix humaine. Cette même précision où il s'agit des perroquets se retrouve dans la scholie d'Aréthas.

Quant à la deuxième étape, elle présente encore plus d'affinité entre ces trois versions. Tout d'abord, il faut souligner que dans l'*Elenchos* et dans l'*Histoire Variée*, nous retrouvons une précision concernant le fait que ces oiseaux sont nourris par le personnage (respectivement *διαθρέψας* et *ἔτρεφεν*). Ensuite, pour exprimer l'idée d'enseignement, toutes ces versions emploient le verbe *διδάσκω*. Quant à la leçon que les oiseaux doivent apprendre, ces trois auteurs la présentent d'une façon semblable :

Pseudo-Hippolyte :	Maxime de Tyr :	Elie :
Ἄψεθος θεός ἐστίν	Μέγας θεός Ψάφων	θεός ἐστίν Ἄνων

Comme nous pouvons le constater, ces trois expressions ne contiennent que trois mots parmi lesquels figurent le nom propre du personnage et le terme *θεός*. Quant au troisième mot, les deux versions, parmi lesquelles celle de l'auteur de l'*Elenchos*, présentent le verbe « être », tandis que Maxime de Tyr emploie l'adjectif qualitatif *μέγας* comme l'épithète de *θεός*. En outre, il faut aussi souligner que l'ordre des mots est différent pour ces trois versions.

Concernant la dernière étape de la narration, les trois auteurs emploient le même verbe sous différentes formes (composées et non-composée) pour désigner la libération des oiseaux : *ἔασεν* (*Elenchos*), *ἠφίει* (*Dissertation*) et *διαφῆκεν* (*Histoire Variée*). Une autre expression qui rapproche deux de ces versions, celles du Pseudo-Hippolyte et d'Elie, est *ἄλλον ἀλλαχόσε* du premier auteur ou *ἄλλον ἄλλοσε* du deuxième. Enfin, il faut aussi ajouter que cette troisième étape présente plus de divergences par rapport aux deux premières. La présence abondante de tous ces éléments différents est la conséquence des conclusions respectives de chacun de ces auteurs que nous aborderons dans la suite de notre analyse.

Passons maintenant à la troisième partie du récit qui n'est présente que dans les deux versions suivantes : celle de l'auteur de l'*Elenchos* et celle de Maxime de Tyr. Cette partie est la description de l'effet produit par ces oiseaux chanteurs sur les Libyens. Chez ces deux auteurs, c'est la réussite de l'entreprise du personnage. Cependant, il faut souligner que le lexique, employé dans la *Dissertation* dans cette partie, ne se trouve pas chez le Pseudo-Hippolyte à la même place, comme nous l'avons déjà dit, mais nous le retrouvons dans l'introduction :

Pseudo-Hippolyte :	Maxime de Tyr :
ἔθνον γὰρ οἱ ἀνόητοι Λίβυες αὐτῶ <ὡς> θεία τιῖ δυνάμει, νομιζόντες ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ πεπιστευκέναι φωνή	Λίβυες δὲ θείαν νομίσαντες εἶναι τὴν φήμη, ἔθνον Ψάφωι

Ce tableau qui met ces deux passages en parallèle montre clairement leur ressemblance. Il faut aussi souligner que si dans la version de l'*Elenchos*, le résultat (c'est-à-dire les sacrifices offerts à Apséthos) est suivi par sa cause (la confiance des Libyens dans la voix céleste), alors chez Maxime de Tyr, l'ordre est renversé. Quant à la partie exposant la cause, dans la version du Pseudo-Hippolyte, l'accent est mis sur la provenance de la voix φωνή, mot employé aussi chez Maxime de Tyr, mais dans la description de l'étape de la libération des oiseaux, et chez Elien, dans celle de l'enseignement. Cette provenance est décrite au moyen de l'adverbe et du complément circonstanciel de lieu – ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ – qui peuvent être considérés comme synonyme de l'épithète θεία de la version de la *Dissertation*. En outre, l'auteur de ce dernier traité emploie au lieu de φωνή le mot φήμη qui est présent aussi chez Elien, mais dans son introduction. En effet, ce mot a deux significations principales : la révélation par la parole ou par le signe (augure, présage, oracle) et ce qui est annoncé par la parole (bruit, réputation, renommée). Dans le cas étudié, ce mot a le premier sens, tandis que chez Elien, il porte le deuxième. Enfin, la conclusion de cette partie chez ces deux auteurs est presque identique : la considération du personnage comme dieu par les Libyens, mais son expression est différente. En effet, le Pseudo-Hippolyte présente une version simple où il emploie le verbe ἔχω avec le complément d'objet direct à l'accusatif qui est le nom du personnage et ce nom a son attribut de complément θεός. Tandis que Maxime de Tyr utilise une autre construction avec le verbe « être », accompagné du datif, avec le sens de « un tel est à un tel ». Cette construction est complétée du participe parfait κεχειροτονημένος qui a un sens politique : « être désigné par un vote à main levée ». Ce dernier emploi s'explique par la fin de la légende dans la version de Maxime, où l'auteur met en parallèle le roi Darius qui est devenu roi de cette façon. Quant à la troisième partie de ce récit dans la version du Pseudo-Hippolyte, elle répète la même idée, mais exprimée d'une autre façon que nous allons étudier plus en détails dans le paragraphe suivant, car sa construction ne pourra être éclairée qu'à travers la conclusion du récit.

### 5. Conclusions

Les trois conclusions de cette légende présentent un grand désaccord entre elles, ce qui nous pourrait montrer qu'aucune d'entre elles ne faisait partie du récit primitif. Néanmoins, il existe une certaine parenté entre la version du Pseudo-Hippolyte et celle d'Elien. Il s'agit de l'affirmation de l'échec de l'entreprise du personnage, mais si dans

le cas de l'*Elenchos* cet échec suit la réussite sur une longue durée d'Apsestos, alors l'*Histoire Variée* présente son échec immédiat. En effet, pour Elien, les oiseaux une fois devenus libres oublient tout ce qu'ils étaient censés apprendre chez Annon. Cette fin présente ainsi une situation ironique qui est soulignée par l'emploi de l'expression : μακρὰ χαίρειν εἰπόντες Ἄννωνι καὶ μαθήμασι (ayant dit adieu pour toujours à Annon et à ses leçons). D'autre part, l'auteur de cette conclusion oppose volontairement deux notions d'ordre sociopolitique : la liberté et l'esclavage (ἐλευθερία et δουλεία) en créant ainsi une leçon morale relative à l'inefficacité de l'apprentissage par la contrainte qui tombe dans l'oubli, une fois la liberté acquise.

Quant à la version de Maxime de Tyr, sa conclusion présente une comparaison entre l'entreprise de Psaphon et celle de Darius, roi des Perses. Cette conclusion est d'ordre politique. C'est pourquoi, nous trouvons tout le lexique lié à ce sujet : προσκυνῶ (« se prosterner en saluant », acte de reconnaissance du tyran dans la pensée antique), χειροτονῶ (« désigner quelqu'un par un vote à main levée »), ἀρχή (« pouvoir, magistrature »). Ce même lexique politique, en particulier le verbe χειροτονῶ, est employé aussi, comme nous l'avons déjà dit, dans la partie de la description des effets de l'entreprise de Psaphon. En outre, il faut aussi souligner que c'est la seule version où l'entreprise du personnage ne voit que son succès.

Ainsi, nous pouvons affirmer que chacune des conclusions de ces deux versions est élaborée selon les objectifs que les auteurs poursuivent dans leur traité. Pour Elien, c'est une illustration du passé de la civilisation grecque (d'où viennent aussi cette leçon morale et cette opposition entre la liberté et l'esclavage). Quant à Maxime de Tyr, c'est la recherche du bonheur par l'humanité. Et notre légende s'inscrit dans ce programme, étant adaptés ainsi à d'autres exemples d'origine politique qui la précèdent.

Quant à la version du Pseudo-Hippolyte, elle ne fait pas exception à tout ce que nous venons de dire concernant les deux autres versions. Pour le prouver, examinons en détail cette troisième conclusion.

Tout d'abord, il faut dire que la conclusion de la version de l'*Elenchos* est beaucoup plus élaborée et plus grande que celles qui la précèdent. Le lecteur y apprend la raison pour laquelle la réussite d'Apsestos a été suivie d'un échec et d'une fin tragique du personnage. Il s'agit d'un Grec qui a entendu des oiseaux chanter ce chant divinisant notre personnage. Il a appris aux perroquets une nouvelle leçon qui dévoilait la ruse d'Apsestos. Ainsi, les Libyens ont découvert ce qui avait été fait par ce prétendu dieu et ils l'ont brûlé.

Cette fin de la légende d'Apsestos est un élément indispensable pour la compréhension des procédés que le Pseudo-Hippolyte a utilisés pour harmoniser ce récit non seulement avec le reste de la notice consacrée à Simon le Mage, mais aussi avec son œuvre tout entière. Pour le démontrer, nous allons mettre en relief seulement deux points. D'abord, nous examinerons le lexique que l'auteur utilise pour compléter le portrait négatif des personnages de la légende. Ensuite, nous aborderons le thème de la réfutation qui est le thème central de ce passage final du récit.

Quant au premier point, nous trouvons dans ce passage des termes qualitatifs, employés à l'égard de trois sujets différents : Apsestos lui-même, son entreprise et,

enfin les Libyens. Concernant Apséthos, il est qualifié par deux adjectifs de nature purement péjorative : ἀλαζών et φορτικός. Le premier adjectif a deux significations : vagabond ou bien charlatan, vantard. Dans notre texte, il a plutôt le sens de charlatan. Ainsi, cet adjectif rapproche cet Apséthos de Simon le Mage qui est qualifié, lui aussi, d'une épithète signifiant charlatan (VI, 7, 1). Il s'agit de γόης. Ces deux adjectifs, désignant tous les deux le charlatan, ont une certaine particularité concernant leur sens. En effet, le mot ἀλαζών se rapporte plutôt à des mensonges, produits au moyen de la parole ou des promesses. En particulier, ce mot est souvent appliqué aux sophistes, considérés dans la société antique comme des personnes capables de défendre n'importe quel mensonge dans leur discours, tandis que le mot γόης concerne plus souvent les magiciens, bien qu'il soit aussi parfois employé à l'égard des sophistes. Ainsi, ces deux synonymes sont appliqués selon leur emploi respectif, à deux types de charlatans : le mage, présenté par Simon, et le sophiste, incarné par la figure d'Apséthos. Quant au deuxième adjectif φορτικός, employé une seule fois dans l'*Elenchos* (c'est aussi le cas de ἀλαζών), ce mot signifie originellement celui qui sert à porter des fardeaux. Quant au deuxième sens de cet adjectif, dans lequel ce mot est précisément employé dans ce texte, il exprime une chose ou une personne vulgaire ou grossière, de même qu'il est retrouvé aussi avec le sens de celui qui est insupportable par sa grossièreté ou par sa sottise. Ainsi, cette dernière signification, où il s'agit de la sottise, est le point de rapprochement entre Apséthos et Simon le Mage. En effet, dans le même passage où Simon est qualifié de γόης, le Pseudo-Hippolyte lui attribue aussi une seconde qualité : μεστός ἀπονοίας (plein de folie). Outre ce rapprochement entre ces deux personnages, il est possible de voir dans cet emploi du deuxième adjectif, une certaine allusion à la version de la légende chez Maxime de Tyr. Cet auteur qualifie l'entreprise de Psaphon comme n'étant pas vulgaire, en employant le participe du verbe περιθέω, accompagné d'une négation. Comme nous avons déjà examiné cet emploi et que ce parallèle n'est pas sûr à cause de la différence des termes, ainsi qu'à cause de la différence des sujets auxquels sont appliquées ces épithètes, nous le laissons de côté sans entrer dans des détails.

Quant à l'entreprise d'Apséthos, le Pseudo-Hippolyte lui donne deux termes qualitatifs : πανούργευμα et σόφισμα. Ces deux notions expriment dans ce contexte un sens péjoratif. Quant au premier substantif, tout d'abord il faut souligner que sa forme présente un intérêt particulier. En effet, dans le corpus de littérature grecque, chez les auteurs non chrétiens, on le trouve plus souvent sous la forme de πανούργημα, tandis que la forme, où la η est remplacée par la diphtongue ευ, ne se rencontre dans le corpus de littérature grecque que six fois pendant la période qui précède la rédaction de l'*Elenchos*. Il s'agit de trois emplois dans la *Septante*, (*Judith*. II, 8 ; *Sirac.* I, 6 ; 42, 18), d'un seul emploi chez Flavius Josèphe (*Guerre* I, 619) et de deux emplois par Hippolyte de Rome qui n'est pas l'auteur de l'*Elenchos* (*De Theoph.* 4 ; *De bened.* VI<sup>19</sup>). D'autre

<sup>19</sup> Hippolyte de Rome, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, M. BRIÈRE, L. MARIÈS, B.C. MERCIER (éd.), (*Patrologia Orientalis* 27, fasc. 1-2), Paris, 1954, p. 22.

part, la forme de πανούργημα est aussi présente 5 fois dans l'*Elenchos* (IV, 35, 1 ; IV, 35, 2 ; VI, 41, 3 ; VI, 41, 5 ; IX, 13, 4). Chaque fois ce mot est employé dans les phrases qui expriment la pensée de l'auteur, lui-même. Examinons plus en détail chacune de ces références :

Référence :	Texte grec :	Traduction française :
IV, 35, 1	Ἄλλ' οὐδὲ τὴν λεκανομαντείαν αὐτῶν οὖσαν πανούργημα σιωπήσομαι.	Mais, je ne laisserai pas non plus sous silence leur divination au moyen d'un bassin de métal qui est <b>un tour de fourberie</b> .
IV, 35, 2	οὓς καθρωῶν ὁ πλανώμενος, τὸ πανούργημα καταπέπληγε τοῦ μάγου καὶ λοιπὸν πάντα πιστεύει τὰ ὑπ' αὐτοῦ ῥηθησόμενα.	Alors que celui que le mage trompe regarde ces apparences, <b>ce tour de fourberie</b> du magicien le frappe de stupeur et, du reste, il a confiance en tout ce qui sera dit par celui-là.
VI, 41, 3	<οἱ> καὶ διὰ τοῦ τοιούτου πανουργήματος συνέχειν δοκο(ῦ)σι τοὺς ἀκροατάς.	Ces gens-là pensent aussi que, par <b>un tel tour de fourberie</b> , ils peuvent garder leurs auditeurs attachés à eux.
VI, 41, 5	καὶ τοῦτο δέ <ἐστι> πανούργημα πρὸς τὸ ἀεὶ παραμένειν τοὺς μαθητάς τῷ ἐπισκόπῳ	C'est aussi <b>un tour de fourberie</b> , destiné à garder toujours les disciples attachés à leur évêque.
IX, 13, 4	Ταῦτα δὲ ἐτόλμησε τεχνάσαι τὰ πανουργήματα ἀπὸ τοῦ προειρη-μένου δόγματος ἀφ(ο)ρμὴν λαβών.	Ce sont <b>les tours de fourberie</b> de ce genre dont Alcibiade a osé d'user, ayant pris comme point de départ l'enseignement, exposé plus haut.

D'après ce tableau, il est facile de constater que ce terme est employé par l'auteur de l'*Elenchos* pour donner sa propre opinion concernant la caractérisation des actes rapportés dans ses notices. En effet, ces cinq références proviennent de trois notices différentes : « Sur les pratiques magiques », « Sur Marc le Mage » et « Sur les Elcéséens ». Les deux premières références caractérisent la technique d'un des types de divinations, employé par le magicien. Les deux suivants se rapportent aux pratiques des disciples de Marc le Mage : le deuxième baptême de rédemption et les paroles secrètes et inintelligibles, révélées par l'évêque aux hommes qui meurent. Enfin, la dernière référence concerne aussi le deuxième baptême de rédemption, inventé par Alcibiade. Ainsi, comme nous pouvons le constater, ce terme est employé par le Pseudo-Hippolyte pour caractériser les inventions des différents docteurs hétérodoxes et des magiciens qui étaient destinées à tromper les adhérents de ces doctrines.

Deuxièmement, il nous faut aussi analyser le sens exact de ces deux formes du terme étudié. En effet, la forme de πανούργημα, qui est plus ancienne (attestée pour la première fois chez Sophocle [*Elec.* 1387]), a un seul sens négatif : « trait de fourberie

ou de méchanceté », ou encore, « sophisme »<sup>20</sup>. Quant à la deuxième forme, *πανούργευμα*, elle a deux sens : négatif et positif. Le premier sens est identique à celui de la première forme, tandis que le deuxième présente le côté positif en indiquant la sagesse ou l'exploit merveilleux<sup>21</sup> (par exemple, dans ce sens positif, ce mot est employé dans la *Septante* (*Judith.* II, 8 ; *Sirac.* 42, 18)).

Concernant l'emploi de *πανούργευμα* dans notre notice, il faut tout d'abord souligner que son contexte ne présente aucun indice pour qu'il soit considéré comme l'expression directe de l'opinion de l'auteur de l'*Elenchos*, portée sur l'entreprise d'Apséthos. Puis, il est important aussi de remarquer que, dans le contexte de notre légende, ce terme exprime exclusivement un sens négatif en faisant ainsi écho au verbe *κακουργῶ* *accomplir des mauvais actes*, employé à l'égard de Simon dans l'introduction de la notice (VI, 7, 1). Si nous prenons en compte tout ce que nous venons de dire à propos des emplois de ces deux formes, alors cette unique référence de *πανούργευμα* dans l'*Elenchos* ne peut s'expliquer que par le fait que le texte de la conclusion aurait été copié par le Pseudo-Hippolyte à partir d'une source qui ne nous est pas parvenue. En effet, si ce texte avait été rédigé et inventé par notre auteur lui-même, alors y aurait figuré plutôt la forme de *πανούργημα*, que le Pseudo-Hippolyte utilise beaucoup plus souvent, comme nous avons pu le voir, et qui conviendrait mieux au contexte du récit. À ce propos, on pourrait opposer une hypothèse d'après laquelle, cette unique forme est due à la correction ou au manque d'attention du copiste, mais les cinq références de l'emploi de la deuxième forme ne permettent pas de la faire. Ainsi, nous pouvons affirmer avec un certain degré de précautions que cette conclusion, ainsi que la légende tout entière, a été empruntée par le Pseudo-Hippolyte dans une source écrite, mais cette source « virtuelle » ne serait pas identique aux sources de Maxime de Tyr, ni celles d'Elie.

Quant au deuxième terme, employé à l'égard de l'entreprise d'Apséthos, *σόφισμα*, il complète le portrait de notre personnage en tant que « sophiste », en faisant écho au terme de *ἀλαζών*.

Concernant donc les Libyens mêmes, ils sont qualifiés comme des gens qui sont insensés. Cette idée vient de l'emploi du verbe *ἐννοῶ* (« comprendre »), accompagné de la particule de négation *μή*, dont le sujet est ces Libyens. Ainsi, ils sont opposés aux Grecs, non seulement qui comprend *ἐννοῶ*, mais aussi, qui comprend exactement (*ἀκριβῶς*). Le deuxième élément de cette description des Libyens est leur stupeur, suscitée par la voix des oiseaux. C'est l'adjectif *καταπληγής* qui est attribué par le Pseudo-Hippolyte aux Libyens pour exprimer cette idée. En effet, c'est précisément

<sup>20</sup> *A Greek-English lexicon*, LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. S., MCKENZIE R. (éd.), Oxford, 1996, p. 1299.

<sup>21</sup> *Ibid.*

cette stupeur qui est la cause de l'incapacité de comprendre. Enfin, il faut aussi souligner que cette même idée à l'égard des Libyens est exprimée dans l'introduction de la légende par l'adjectif *ἀνόητος* et qui est absente du passage parallèle dans la version de Maxime de Tyr. Ce qui signifie que sa présence est plutôt due à l'auteur de l'*Elenchos* qu'au texte du récit primitif.

Après avoir examiné tous ces procédés de la création des portraits négatifs, nous pouvons passer au deuxième point de notre analyse de la conclusion. Il s'agit du thème de la réfutation qui est présent dans cette conclusion de la légende et qui, d'après notre hypothèse, est le reflet de la compréhension de la réfutation, propre à l'auteur de l'*Elenchos*.

En effet, dans cette conclusion, nous trouvons le verbe *ἐλέγχω* (« réfuter »), employé comme la description de l'action du Grec anonyme (*τῶν δὲ Ἑλλήνων τις*) vis-à-vis de l'entreprise d'Apséthos. Ce verbe si important pour cet ouvrage, qui porte d'ailleurs comme titre le substantif de la même racine (*ἐλεγχος*), s'y rencontre 18 fois (I Pro. 1, 1 ; I Pro. 1, 6 ; IV, 5, 4 ; IV, 7, 3 ; IV, 13, 2 ; VI, 7, 1 ; VI, 8, 4 ; VI, 20, 2 ; VI, 20, 3 ; VI, 39, 2 ; VII, 31, 8 ; VII, 36, 3 ; VIII, 8, 2 ; IX, 13, 5 ; IX, 23, 4 ; IX, 30, 5 ; X, 5, 2 ; X, 33, 15). Pour prouver notre hypothèse concernant la méthode de la réfutation du Pseudo-Hippolyte, nous n'allons analyser que quatre de ces emplois du verbe à cause de leur place importante dans l'œuvre même. Il s'agit des deux premières références qui se trouvent dans le Prologue accompagnant le premier livre de l'*Elenchos* (I Pro. 1, 1 ; I Pro. 1, 6) et de quatre emplois de ce verbe dans la notice étudiée, y compris l'emploi situé dans cette légende d'Apséthos (VI, 7, 1 ; VI, 8, 4 ; VI, 20, 2 ; VI, 20, 3).

Commençons par le Prologue. Le premier emploi de ce verbe concerne l'ouvrage que l'auteur de l'*Elenchos* avait antérieurement composé sur le même sujet. Il s'agit du passage suivant :

ὄν και πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτόν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἀδρομερῶς ἐλέγξαντες—μὴ [ἀν] ἄξιον ἠγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν.

Autrefois aussi, nous avons exposé avec modération leurs doctrines, sans les avoir présentées en détails, mais les **ayant réfutées** en gros. Car nous n'avons pas jugé digne de mettre en lumière leurs mystères secrets (I Pro. 1, 1).

Ce passage est intéressant non seulement à cause du témoignage relatif à l'existence d'un autre ouvrage de la réfutation du même auteur, mais aussi à cause de l'explication implicite de ce qui est la réfutation pour le Pseudo-Hippolyte. En effet, dans la première phrase, sont présents les trois verbes : *ἐκτίθῃμι* (« exposer »), *ἐπιδείκνυμι* (« démontrer ») et *ἐλέγχω* (« réfuter »). Le verbe *ἐλέγχω* est accompagné de l'adverbe *ἀδρομερῶς* qui signifie « en gros ». Ce qui indique que la réfutation générale ou, comme nous pourrions l'appeler, « légère », aux yeux de l'auteur de l'*Elenchos*, ne comprend que l'exposé de la doctrine des adversaires. Quant à la réfutation « sérieuse », elle doit nécessairement comporter aussi la démonstration en détails (*κατὰ λεπτόν*). Ainsi, le premier élément de la réfutation, selon le Pseudo-Hippolyte, est la démonstration

détaillée de la doctrine des « hérétiques ». Cette idée est développée tout au long de la première partie du Prologue.

Quant au deuxième élément de la réfutation selon l'auteur de l'*Elenchos*, il se trouve aussi dans la deuxième partie du Prologue où le Pseudo-Hippolyte prévient son lecteur du projet qu'il a l'intention d'accomplir. Ce projet est la démonstration du fait que toutes les hérésies tirent leur origine non pas à partir des Ecritures Saintes, mais à partir de la sagesse grecque. Voici ce qu'il écrit :

Ἵνα οὖν, καθὼς φθάσαντες εἶπομεν, ἀθέους αὐτοὺς ἐπιδείξωμεν καὶ κατὰ γνώμην καὶ κατὰ τρόπον καὶ κατὰ ἔργον, ὅθεν τε τὰ ἐπιχειρήματα αὐτοῖς γεγένηται, καὶ ὅτι μὴθὲν ἐξ ἁγίων γραφῶν λαβόντες ταῦτα ἐπεχείρησαν, ἢ τινος ἁγίου διαδοχὴν φυλάξαντες ἐπὶ ταῦτα ὤρμησαν, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα <τὴν> ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπιχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων· δοκεῖ οὖν πρότερον ἐκθεμένους τὰ δόξαντα τοῖς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφοις ἐπιδείξει τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὄντα τούτων παλαιότερα καὶ πρὸς τὸ θεῖον σεμνότερα, ἔπειτα συμβαλεῖν ἐκάστην αἴρεσιν ἐκάστῳ ὡς τούτοις τοῖς ἐπιχειρήμασιν ἐπιβαλόμενος ὁ πρωτοστατήσας τῆς αἰρέσεως ἐπλεονέκτησε λαβόμενος τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ τούτων ἐπὶ τὰ χείρονα ὀρμηθεὶς <τὸ> δόγμα συνεστήσατο.

Ainsi, afin que nous démontrions, comme nous avons dit auparavant, que ces gens sont impies en ce qui concerne leur opinion, leur conduite et leurs actes, et que nous présentions d'où proviennent leurs tentatives, et que nous montrions qu'ils l'ont entrepris sans avoir rien emprunté à partir des Écritures Saintes, ou, que ce n'est pas en gardant un enseignement d'un saint père qu'ils se sont lancés sur cela. Mais, ils ont des opinions qui tirent leur origine à partir de la sagesse des Grecs, c'est-à-dire, à partir des doctrines créées pas les philosophes, des mystères pratiqués et de l'égarément des astrologues. Il semble donc bon, tout d'abord, de montrer aux lecteurs, après l'avoir exposé, que ce que les philosophes parmi les Grecs ont pensé est plus ancien et plus vénérable en ce qui concerne la divinité que la doctrine de ces hérétiques. Ensuite il convient de comparer chaque hérésie au système correspondant, pour démontrer comment le chef de l'hérésie, après avoir appliqué ces tentatives, en a eu l'avantage, ayant pris pour soi les principes, et c'est à partir de ceux-ci que lui, poussé vers le pire, a composé sa propre doctrine (Pro. 8-9).

Ce passage nous montre clairement que l'auteur de l'*Elenchos*, même avant d'aborder n'importe quelle doctrine hétérodoxe, a déjà une idée bien déterminée, c'est-à-dire, l'idée d'après laquelle la source de cette doctrine ne peut être qu'une des écoles philosophiques, ou bien l'enseignement des astrologues, ou encore les mystères païens. De même, d'après ce projet du Pseudo-Hippolyte, chaque notice, étant la réfutation d'une doctrine particulière, devrait comporter deux parties distinctes : d'abord, l'exposé de la doctrine païenne considérée comme ancêtre de la doctrine hétérodoxe, ensuite l'exposé détaillé de la doctrine gnostique. Si la structure de l'œuvre tout entière correspond bien à ce projet où les quatre premiers livres exposent des doctrines païennes, alors que les cinq suivants les doctrines « hérétiques », alors ce n'est pas toujours le cas pour les notices, elles-mêmes. En effet, plusieurs notices ne comportent pas cette division bipartite, y compris la notice étudiée. Cependant, comme exemple de la notice, correspondant bien au projet annoncé, nous pourrions donner la notice

consacrée à la doctrine valentiniennne (VI, 21–37), où la première partie expose la doctrine pythagoricienne (VI, 23–28), ancêtre de la doctrine de Valentin, d'après l'auteur de l'*Elenchos*, et la partie proprement « gnostique » (VI, 29–37).

Mais, pourquoi ne trouvons-nous pas dans cette compréhension de la réfutation, d'après le Pseudo-Hippolyte, les trois types des arguments qui sont présents dans l'ouvrage fondamental d'Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, c'est-à-dire, des arguments philosophiques, scripturaires ou théologiques, et enfin sociopolitiques<sup>22</sup> ? La réponse à cette question se trouve dans le deuxième emploi du verbe ἐλέγχω dans le Prologue : Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἄγιον πνεῦμα (« Mais, celui qui réfutera ces doctrines n'est autre que le Saint-Esprit, transmis dans l'Eglise », I Pro. 1, 6). Cette précision sur le rôle du Saint-Esprit dans la réfutation des hérétiques explique bien le refus par l'auteur de l'*Elenchos* d'employer des arguments spécifiques, étant donné que pour lui, sa tâche se limite à exposer en détails ces doctrines, ainsi que des doctrines païennes qui sont ancêtres de celles-là, tandis que la réfutation sera accomplie par le Saint-Esprit.

Quant aux références de ce verbe dans notre notice, excepté celle qui se trouve dans la légende d'Apséthos, toutes les trois sont employées à l'égard de Simon qui est l'objet de cette réfutation. Deux d'entre elles sont mentionnées par rapport aux Apôtres qui ont accompli cette réfutation (VI, 7, 1 ; VI, 20, 2). Concernant la dernière référence (VI, 20, 3), elle est beaucoup plus intéressante. En effet, le Pseudo-Hippolyte y affirme que le danger de la réfutation imminente est devenu pour Simon la cause de sa dernière entreprise qui l'a amené à sa fin tragique. Dans ce passage, il n'est pas clair de la part de qui venait cette réfutation, pourtant l'échec fatal de l'entreprise de Simon est présenté par l'auteur de l'*Elenchos* comme la preuve certaine de la fausseté de la doctrine du Mage. Voici ce passage :

ἔφη ὅτι εἰ χωσθεῖν ζῶν ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ δὴ τάφρον κελύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθέν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. οὗτος δὲ καὶ ὁ κατὰ τὸν Σίμωνα μῦθος.

Il dit que s'il était enterré vivant, il ressusciterait le troisième jour. Et à ce moment, ayant donné l'ordre de creuser une fosse, il ordonna d'être enterré par ses disciples. Eh bien, ceux-ci accomplirent ce qui leur avait été commandé, mais celui-là y est resté jusqu'à maintenant. Car il n'était pas le Christ. Voilà précisément quelle était la doctrine mensongère de Simon (VI, 20, 3).

Ainsi, même dans ce passage qu'on peut caractériser comme « biographique », le Pseudo-Hippolyte affirme clairement sa compréhension de la réfutation. Mais, reve-

<sup>22</sup> Ces trois types d'arguments chez Irénée de Lyon sont proposés dans : VALLÉE G., *A Study*, *op. cit.*, p. 13.

nons à la conclusion de notre légende et regardons-la du point de vue de la compréhension du terme *ἐλέγχω* par l'auteur de l'*Elenchos*.

En effet, dans le texte de notre légende, non seulement un Grec réfute Apsethos, mais aussi il l'anéantit (*ἀφανίζω*). Ce verbe pose des problèmes par rapport au sujet que nous abordons ici. Est-il simplement l'expression de l'effet produit par cette réfutation, ou bien, reflète-t-il l'élaboration produite par le Pseudo-Hippolyte en vue de l'harmonisation de ces sources ? Pour répondre à cette question, nous allons examiner l'emploi de ce verbe dans l'œuvre tout entière, car ce verbe apparaît neuf fois dans l'*Elenchos* (I, 20, 6 ; V, 21, 5 ; VI, 8, 4 ; VI, 9, 10 ; VI, 12, 4 ; VI, 16, 6 ; VI, 39, 3 ; IX, 12, 9 ; X, 12, 4). De ces neuf références, cinq se trouvent dans la notice consacrée à Simon le Mage, et dans son résumé situé dans le livre X. Excepté l'emploi de ce verbe dans le récit de notre légende, ce verbe se trouve dans des fragments du traité *Aprophasis Megalè*, que le Pseudo-Hippolyte cite dans cette notice. Dans ces textes, ce verbe décrit l'effet de ce qui arrivera à l'homme s'il n'est pas complètement formé, étant ainsi associé au verbe *ἐξεικονίζω* que nous allons étudier dans la partie de notre travail, consacrée à ces fragments du traité gnostique. D'autre part, il faut aussi souligner que cet anéantissement de celui qui n'a pas réussi à être complètement formé est décrit sous l'image du feu dévorant dans deux de ces fragments :

ἅπαντα, φησί, ταῦτα τοῦ μεγάλου δένδρου ἀναφθέντα ὑπὸ τῆς παμφάγου τοῦ πυρὸς φλογὸς ἀφανίζεται· ὁ δὲ καρπὸς τοῦ δένδρου, ἐὰν ἐξεικονισθῆ καὶ τὴν ἑαυτοῦ μορφήν ἀπολάβῃ, εἰς ἀποθήκην τίθεται, οὐκ εἰς τὸ πῦρ.

Toutes ces parties (*la souche, les branches, les feuilles, l'écorce*) du grand arbre, dit-il, allumées, sont détruites par la flamme dévorante du feu. Mais le fruit de l'arbre, s'il est complètement formé et s'il reçoit sa propre figure, est déposé dans le magasin et non pas dans le feu (VI, 9, 10).

Ainsi, selon l'auteur de ce traité gnostique, toute la matière sera détruite par le feu, tandis que la partie spirituelle échappe à une telle fin uniquement à la condition d'avoir été complètement formée, sinon selon la logique, elle sera aussi détruite par le feu. Quant au deuxième fragment, il s'agit de l'arbre qui n'apporte pas de fruit et qui sera ainsi jeté dans le feu :

ἐὰν δὲ μείνῃ δ(έ)νδρον μόνον, καρπὸν μὴ ποιῶν ἐξεικονισμένον, ἀφανίζεται. «ἐγγὺς γάρ που», φησίν, «ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ρίζας τοῦ δένδρου· πᾶν δένδρον», φησί, «μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται».

Mais si elles restent seulement un arbre, sans porter du fruit, complètement formé, elles disparaissent. « Car, la cognée, dit Simon, est proche des racines de l'arbre. Tout arbre, dit-il, qui n'apporte pas de bon fruit, est coupé et jeté dans un feu » (VI, 16, 6).

Comme nous pouvons le constater, l'anéantissement de celui qui n'atteint pas une formation complète est lié au feu, c'est aussi le cas pour l'emploi de ce verbe dans la

conclusion de notre légende. En effet, le châtement subi par Apséthos n'est autre que l'incinération. Ainsi, cette fréquence du verbe ἀφανίζω dans notre notice, et en particulier, son appartenance à la source gnostique, employée par l'auteur de l'*Elenchos* en tant qu'œuvre de Simon le Mage, ainsi que les liens de ces emplois avec l'image du feu, nous font plutôt penser que son introduction dans le récit est due à l'auteur de la notice et non pas à sa présence dans le récit primitif. Cette hypothèse peut aussi être confirmée d'une certaine façon par le passage de la transition entre cette légende et la partie relative à la doctrine gnostique où le Pseudo-Hippolyte réaffirme la ressemblance de la légende tout entière avec l'histoire de Simon, en mettant en avant la ressemblance de leur fin tragique : εἰ δὲ ἔχει τὰ τῆς εἰκόνης ἀκριβῶς καὶ πέπονθεν ὁ μάγος πάθος τι παραπλήσιον Ἀψέθῳ (« Et si la ressemblance est exacte et le Mage a subi un châtement semblable à Apséthos », VI, 9, 1). Ainsi, l'auteur de l'*Elenchos* crée une situation ironique où Simon, prétendu auteur de l'*Apophasis Megalè*, est anéanti à cause de la ressemblance de sa mort avec celle d'Apséthos, de la même façon dont sont anéantis ceux qui n'ont pas atteint la formation complète, exigée dans son propre traité.

Mais si le verbe ἀφανίζω est plutôt dû à l'harmonisation produite par le Pseudo-Hippolyte et n'exprime pas vraiment la compréhension du processus de la réfutation par ce dernier, cela ne signifie pas que le reste de cette conclusion ne correspond pas à sa vision de l'objet principal de l'*Elenchos*. En effet, cette réfutation d'Apséthos produite par un Grec anonyme, se fait d'une façon tout à fait identique à celle du Pseudo-Hippolyte. Tout d'abord, ce personnage comprend la ruse d'Apséthos (ἐννοῶ), étant ainsi opposé aux Libyens insensés, ensuite il donne une nouvelle leçon (μεταδιδάσκω) à ces perroquets où il expose en premier lieu l'origine de l'enseignement d'Apséthos (Ἀψέθος ἡμᾶς κατακλείσας ἠνάγκασε λέγειν ; « Après nous avoir enfermés, Apséthos nous a obligés à dire »), puis la doctrine même de ce personnage (Ἀψέθος θεός ἐστιν ; « Apséthos est un dieu »). Et cette stratégie du Grec porte ses fruits : les Libyens ont unanimement brûlé Apséthos. Comme nous pouvons le constater, cette division bipartite de la nouvelle leçon donnée aux perroquets, correspond bien à la vision du Pseudo-Hippolyte sur la façon dont il faut réfuter les « hérésies » que nous avons déjà vues plus haut. En outre, de même que Simon est comparé à Apséthos, de même nous pouvons affirmer des parallèles entre les Libyens et les simples chrétiens, entre le Grec et l'auteur de l'*Elenchos* lui-même, enfin entre les perroquets et les disciples de Simon. Une telle comparaison plus développée trouve aussi sa confirmation dans la suite de la phrase où le Pseudo-Hippolyte conclut la légende en affirmant la ressemblance exacte des deux histoires : celle d'Apséthos et celle de Simon :

ἐπιχειρήσωμεν μεταδιδάσκειν τοῦ Σίμωνος τοὺς ψιττακοὺς ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἐστὼς  
στάς στησόμενος, ἀλλ' ἄνθρωπος [ἦν], ἐκ σπέρματος γέννημα γυναικός, ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας  
σαρκικῆς καθάπερ καὶ οἱ λοιποὶ <ἄνθρωποι> γεγεννημένος· καὶ ὅτι ταῦθ' οὕτως ἔχει, προϊόντος  
τοῦ λόγου ῥαδίως ἐπιδείξομεν.

Essayons d'apprendre dans le sens contraire aux perroquets de Simon à dire que Simon n'était pas le Christ, celui qui se tient debout, qui s'est tenu debout, et qui se tiendra debout,

mais qu'il était un homme, issu de la semence, enfant d'une femme, né du sang et du désir charnel, comme aussi les autres hommes. Le fait que c'est ainsi, nous le démontrerons facilement dans la suite de notre discours (VI, 9, 1-2).

En terminant notre analyse de la légende d'Apséthos, rapportée par l'auteur de l'*Elenchos* au début de sa notice consacrée à Simon le Mage, nous pouvons faire les conclusions suivantes :

- Tout d'abord, aucune des versions parallèles qui nous sont parvenues (il s'agit de la *Dissertation 29* de Maxime de Tyr et de l'*Histoire Variée* d'Elie), n'a servi de source au Pseudo-Hippolyte dans sa rédaction de la partie étudiée de notre notice.
- Cependant, pour ces trois versions, il existait un récit primitif dont des éléments essentiels ont été relevés au long de notre analyse comparative de ces trois variantes de la légende. Il s'agit :
  - de l'origine libyenne du personnage, ainsi que de son prénom qui pourrait remonter, avec plus de probabilité, à la version de Maxime de Tyr (c'est-à-dire, Psaphon) ;
  - du contenu du désir du personnage qui s'exprime par l'emploi du verbe *δοκῶ*, suivi de l'infinitif de *εἶμι* ou de *γίνομαι* avec *θεός* comme attribut ;
  - de l'idée de rassemblement des oiseaux chanteurs par le personnage qui les nourrissait et leur apprenait à dire son prénom, accompagné du verbe *εἶμι* et de *θεός* comme attribut ;
  - de l'idée de libération des oiseaux, exprimée par le verbe *ἤμι*, accompagnée de l'expression *ἄλλον ἄλλοσε* ;
  - de la réussite de l'entreprise du personnage, exprimée par la confiance des Libyens dans la voix céleste qui avait comme conséquence les sacrifices offerts à Apséthos (pourtant, cette description a été mise dans l'introduction de la version de l'*Elenchos*, tandis qu'elle trouve sa bonne place dans la partie relative aux effets chez Maxime de Tyr).
- Mais le Pseudo-Hippolyte n'a pas simplement copié sa source, il y a également introduit des éléments qui lui ont servis à harmoniser cette histoire avec le reste de sa notice. Il s'agit :
  - de l'introduction générale qui précède la légende et où l'auteur de l'*Elenchos* crée non seulement le portrait négatif de Simon, mais aussi celui d'Apséthos en rapprochant ainsi ces deux personnages ;
  - du double projet d'Apséthos (d'abord, devenir dieu, ensuite, paraître être devenu dieu) et de l'introduction de la notion de la « puissance divine » dans le récit comme synonyme de celle de « dieu » tout court ;
  - de la précision relative à la nature des oiseaux (perroquets), accompagnée aussi de l'information supplémentaire concernant l'habitat et les capacités de ces oiseaux.
- Quant aux conclusions de ces trois variantes de la légende, elles sont dictées par les buts que chaque auteur a poursuivis dans son œuvre où cette histoire a été insérée.

- Néanmoins, il est bien probable que la conclusion de la version de l'*Elenchos* n'a pas été inventée par l'auteur lui-même, mais qu'elle a été copiée d'une source, (il est même possible que cette source ait été autre que le récit primitif de la légende, utilisé par le Pseudo-Hippolyte). Nous avons appuyé cette affirmation sur l'analyse lexicale de la conclusion. En particulier, il s'agit de l'emploi de *πανούργευμα* au lieu de *πανούργημα*.
- Pourtant, malgré cette hypothèse, relative à l'existence d'une source écrite contenant cette histoire finale, nous avons aussi constaté des remaniements produits par l'auteur en vue de l'harmonisation de ce texte non seulement avec la notice consacrée à Simon le Mage, mais aussi avec sa vision de ce que doit être la réfutation d'après lui. Il s'agit :
  - de la considération d'Apséthos en tant que sophiste et de la création du portrait négatif de ce dernier par l'emploi des termes du sémantisme négatif : *ἀλαζών*, *φορτικός*, *σόφισμα* ;
  - de l'emploi du verbe *ἀφανίζω*, terme important pour le système doctrinal, exposé dans les fragments du traité *Apophasis Megalè* ;
  - de l'association de ce verbe avec l'incinération dans les deux cas ;
  - de l'emploi du verbe *ἐλέγχω*, verbe-clé de l'œuvre tout entière ;
  - de l'explication de cette action de la réfutation comme démonstration de l'origine de la doctrine, suivie de celle du contenu de l'enseignement.
- Enfin, cette conclusion est la démonstration « allégorique » non seulement de l'histoire de Simon, mais aussi des procédés de l'auteur de l'*Elenchos*, lui-même.

### CHAPITRE III. LES FRAGMENTS DE L' *APOPHASIS MEGALÈ*

Après l'histoire d'Apséthos, le Pseudo-Hippolyte propose de démontrer à son lecteur le caractère mensonger des prétentions divines de Simon le Mage :

ἐπιχειρήσωμεν μεταδιδάσκειν τοῦ Σίμωνος τοὺς ψιττακοὺς ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἐστὼς  
στάς στησόμενος, ἀλλ' ἄνθρωπος [ἦν], ἐκ σπέρματος γέννημα γυναικός, ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας  
σαρκικῆς καθάπερ καὶ οἱ λοιποὶ <ἄνθρωποι> γεγεννημένοι· καὶ ὅτι ταῦθ' οὕτως ἔχει, προϊόντος  
τοῦ λόγου ῥαδίως ἐπιδείξομεν.

Essayons d'apprendre, dans le sens contraire, aux perroquets de Simon à dire que Simon n'était pas le Christ, celui qui se tient debout, qui s'est tenu debout et qui se tiendra debout, mais qu'il était un homme, issu de la semence, enfant d'une femme, né du sang et du désir charnel, comme aussi les autres hommes. Le fait que c'est ainsi, nous le démontrerons facilement dans la suite de notre discours (VI, 9, 1-2).

Il est intéressant de souligner que l'auteur de l'*Elenchos* emploie dans ce passage une métaphore pour souligner de nouveau la ressemblance entre le Libyen et le Mage en proposant d'apprendre aux perroquets de Simon (τοῦ Σίμωνος τοὺς ψιττακοὺς), c'est-à-dire, aux Simoniens de réfuter leurs propres doctrines concernant l'origine divine de leur prétendu maître. Deuxièmement, le Pseudo-Hippolyte promet aussi de démontrer dans la suite de sa notice l'origine purement humaine de Simon. Mais, au lieu de cet exposé promis, le lecteur trouve un autre exposé qui concerne la doctrine simonienne. En effet, dans les chapitres qui suivent cette promesse de l'hérésiologue, il s'agit de la cosmologie (VI, 9, 3-14, 4), de l'anthropologie (VI, 14, 5-17, 7) et de la « triadologie » (VI, 18, 1-7) simoniennes.

Dans ce paragraphe, nous étudierons la source qui a servi à l'auteur de l'*Elenchos* pour rédiger cette grande partie de sa notice, occupant ainsi dix de ses quatorze chapitres. Pour cette analyse, nous donnerons d'abord une information préliminaire concernant ce traité (titre, quantité de fragments, procédés stylistiques) ; ensuite nous étudierons aussi la forme des citations bibliques que l'on rencontre dans ces fragments ; enfin, nous aborderons aussi la question liée à la présence de textes ou d'allusions à des auteurs païens dans cet extrait étudié. Après cet examen lié au texte même des fragments, nous devons aussi étudier les recherches contemporaines, relatives à l'authenticité des ces fragments et à leur attribution. En outre, il nous faudra aussi comparer ce traité employé par le Pseudo-Hippolyte, avec les traités gnostiques de la *Bibliothèque de Nag-Hammadi*.

### 1. Les données préliminaires, relatives à ce traité gnostique

Après ce commentaire du Pseudo-Hippolyte, concernant la ressemblance qui existe entre Apséthos et Simon le Mage, et sa promesse relative à la réfutation du Magicien, l'auteur passe à l'exposé doctrinal de ce dernier qui, dès son début, commence par l'attribution de la doctrine apportée à Simon, lui-même : Λέγει δὲ ὁ Σίμων μεταφράζων τὸν νόμον Μωϋσέως ἀνοήτως τε καὶ κακοτέχνως (« Voici ce que dit Simon en paraphrasant de façon stupide et maladroite la Loi de Moïse », VI, 9, 3).

Une telle attribution est poursuivie par le Pseudo-Hippolyte au long des dix chapitres contenant cet exposé doctrinal. L'auteur de l'*Elenchos* y utilise plusieurs procédés. Tout d'abord, il s'agit de l'emploi du verbe φησί(ν) que l'on rencontre 45 fois<sup>1</sup>. En outre, ce verbe a été « restauré » encore six fois par l'éditeur de ce traité<sup>2</sup>.

Dans tous ces emplois du verbe φημί à la troisième personne du singulier, son sujet n'est pas exprimé, mais il est sous-entendu. Il s'agit de Simon dont le nom apparaît non seulement au début de cet exposé, mais aussi plusieurs fois au long de ces dix chapitres en s'entremêlant ainsi avec l'emploi de φησί(ν). En effet, le Pseudo-Hippolyte indique le nom de Simon en se servant de plusieurs procédés. Premièrement, ce sont trois emplois de la préposition κατά suivie du nom de Simon à l'accusatif, portant ainsi le sens de « selon Simon » : κατά τὸν Σίμωνα (VI, 9, 5; VI, 11, 1; VI, 17, 1). Ce procédé est utilisé par l'auteur de l'*Elenchos*, lorsqu'il résume les propos du Mage. Deuxièmement, ce nom accompagne aussi le verbe λέγω à la troisième personne du singulier : ὁ Σίμων λέγει (VI, 14, 4; VI, 18, 2 et sans nom VI, 9, 5). Troisièmement, le nom de Simon ou le pronom démonstratif, désignant lui aussi le Mage, apparaît aussi avec le verbe προσαγορεύω : ὁ Σίμων προσαγορεύει [...] λέγων (VI, 9, 4) et ἐκεῖνος [...] προσαγορεύει (VI, 9, 8). En outre, nous trouvons aussi le nom du Magicien au milieu de la notice, accompagnant le verbe qui donne une caractérisation à la doctrine simonienne. Il s'agit de l'autodéification de Simon : μετοικονομήσας ὁ Σίμων ἑαυτὸν θεοποιεῖ (VI, 14, 1). Enfin, l'attribution à Simon de la doctrine exposée se fait aussi au moyen du pronom de la troisième personne αὐτός : οὕτως γὰρ αὐτῷ δοκεῖ (VI, 14, 7).

À part ces emplois du verbe φησί(ν), ainsi que les autres verbes, accompagnés du nom de Simon, il existe aussi quelques occurrences d'autres verbes : καλεῖ (VI, 9, 5; VI, 11, 1; VI, 13, 1), νομίζει (VI, 9, 8) et οὕτω θέλει γεγράφθαι (VI, 14, 7). Tous ces procédés stylistiques démontrent clairement l'attribution de l'exposé doctrinal de la part de

<sup>1</sup> *Elenchos* VI, 9, 5; VI, 9, 9; VI, 9, 10; VI, 10, 1; VI, 10, 1; VI, 10, 2; VI, 10, 2; VI, 11, 1; VI, 12, 1; VI, 12, 1; VI, 12, 2; VI, 12, 2; VI, 12, 4; VI, 13, 1; VI, 13, 1; VI, 14, 3; VI, 14, 4; VI, 14, 4; VI, 14, 5; VI, 14, 5; VI, 14, 6; VI, 14, 7; VI, 14, 7; VI, 14, 7; VI, 14, 8; VI, 14, 9; VI, 15, 1; VI, 15, 1; VI, 15, 1; VI, 15, 2; VI, 15, 3; VI, 15, 3; VI, 16, 1; VI, 16, 1; VI, 16, 2; VI, 16, 3; VI, 16, 5; VI, 16, 6; VI, 16, 6; VI, 17, 2; VI, 17, 3; VI, 17, 4; VI, 17, 5; VI, 17, 5; VI, 17, 6.

<sup>2</sup> *Elenchos* VI, 14, 2; VI, 14, 3; VI, 15, 4; VI, 16, 2; VI, 16, 2; VI, 16, 5.

l'auteur de l'*Elenchos* à Simon, lui-même. Mais, ce n'est pas toujours le cas. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, dans cette notice simonienne apparaissent aussi les disciples de ce Mage. Ils sont visibles aussi dans cette partie doctrinale soit grâce à l'emploi du pronom à la troisième personne du pluriel, précédé d'une préposition (παρ' αὐτοῖς, VI, 14, 5 ; κατ' αὐτούς, VI, 17, 2), soit par l'emploi du verbe déclaratif aussi à la troisième personne du pluriel (λέγουσιν, VI, 17, 2). Ces emplois sont étranges à cause de leur caractère, d'une part, soudain, d'autre part, illogique, car les propos qui les accompagnent sont toujours attribués à Simon par le verbe φησί(ν). Néanmoins, leur présence peut être expliquée par le fait que les éléments doctrinaux rapportés restent encore en vigueur chez les Simoniens à l'époque de la rédaction de la notice.

Enfin, il est intéressant aussi de souligner que dans cet exposé, le Pseudo-Hippolyte intervient directement plusieurs fois pour rappeler à son lecteur ce qui a été exposé dans les passages précédents. Pour cela, il utilise le verbe φημί à la première personne du singulier de l'aoriste: ὡς ἔφη (VI, 13, 1; VI, 14, 8; VI, 14, 11; VI, 16, 5). Cependant, nous trouvons aussi dans ces dix chapitres deux occurrences de l'emploi de la première personne du pluriel (ἔφημεν, VI, 14, 9 et ὡς εἰρήκαμεν, VI, 17, 6), ce qui met en évidence de nouveau le caractère confus du style de l'auteur lors de ces interventions.

Ainsi, comme nous avons pu le constater dans ces dix chapitres de l'exposé doctrinal, la présence des verbes déclaratifs qui servent à indiquer la provenance simonienne de la matière rapportée, est abondante, ce qui suppose le travail de l'auteur de l'*Elenchos* avec une source simonienne. Une telle hypothèse est confirmée aussi par le Pseudo-Hippolyte lui-même, car il nomme sa source. Il s'agit de l'*Apophasis Megalè* (*Grande Révélation*). Dans les dix chapitres étudiés dans ce paragraphe, ce nom apparaît quatre fois : trois fois sous sa forme simple, sans adjectif (VI, 9, 4 ; VI, 14, 6 et VI, 18, 2) et une fois sous sa forme complète accompagné d'adjectif : αὐτὸς ἐν τῇ Ἀποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ (VI, 11, 1).

Quant aux trois emplois sous la forme simple, l'un d'eux est digne d'être étudié plus en détail à cause d'une information supplémentaire qu'il apporte. Il s'agit de la première occurrence de ce titre dans la notice simonienne :

τοῦτο τὸ γράμμα Ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου. διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον <καὶ> κεκρυμμένον <καὶ> κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ρίζα τῶν ὄλων τεθεμελίωται.

Cette lettre de la Révélation de la voix et du nom est issue de la grande pensée de la puissance infinie. C'est pourquoi, elle sera scellée, cachée, enveloppée et déposée dans la demeure où la racine de Tout est établie sur ses fondements (VI, 9, 4).

Tout d'abord, il faut souligner que cet ouvrage est caractérisé comme γράμμα (« lettre ») non pas par l'auteur de l'*Elenchos*, mais par l'auteur, lui-même, de ce traité. Cette caractérisation de l'*Apophasis* comme une « lettre » ou un « écrit » se trouve aussi dans un autre passage : λέγει γὰρ Σίμων δια(ρρή)δην περὶ τούτου ἐν τῇ Ἀποφάσει οὕτως. « ὑμῖν οὖν λέγω ἃ λέγω καὶ γράφω ἃ γράφω, τὸ γράμμα τοῦτο » (« En effet, Simon

dit en termes précis à ce sujet dans la Révélation de la façon suivante : “C’est à vous donc que je dis ce que je dis et que j’écris ce que j’écris. La lettre est la suivante” », VI, 18, 2). Deuxièmement, il s’agit aussi d’un titre qui est beaucoup plus complet que celui sous lequel ce traité est entré dans la science contemporaine. En effet, cette Révélation est caractérisée par deux compléments de nom : voix (φωνή) et nom (ὄνομα). Cette voix et ce nom appartiennent à la Pensée (ἐπινοία) de la Grande Puissance. En effet, la Pensée est la deuxième entité divine de la doctrine simonienne. Il s’ensuit que cette Révélation concerne la voix et le nom de cette divinité, autrement dit, les deux émanations de la Pensée.

Ainsi, le Pseudo-Hippolyte, en rédigeant ces dix chapitres de la notice consacrée à Simon le Mage, se sert du traité gnostique ayant comme titre complet « La Grande Révélation de la voix et du nom, issus de la Pensée de la Grande Puissance infinie » ou tout simplement « La Grande Révélation » qu’il attribue précisément à Simon, lui-même.

Comme nous l’avons déjà vu, l’emploi des verbes déclaratifs dans cette partie de la notice est abondant, ce qui pourrait signifier que l’auteur cite directement sa source. Cette hypothèse peut être renforcée aussi par l’emploi de certaines formules marquant que le texte donné est une citation. Il s’agit, par exemple, de l’emploi du verbe γράφω ou du verbe λέγω, accompagné de l’adverbe οὕτως : γέγραπται ἐν τῇ Ἀποφάσει (VI, 14, 6), λέγει γὰρ Σίμων [...] οὕτως (VI, 18, 2). D’autre part, nous avons déjà remarqué que le Pseudo-Hippolyte fait parfois un résumé ou un rappel de la matière exposée dans l’*Apophasis*. C’est pourquoi, il est clair que cette partie de notre notice ne reflète pas l’état exact du texte même du traité gnostique cité, mais présente plutôt des fragments de cet ouvrage « simonien ».

Comme il s’agit de fragments et non pas du texte suivi, il est important de les distinguer entre eux. À cette fin, nous préférons suivre l’ordre proposé par Salles-Dabadie J. M. A. dans son livre *Recherches sur Simon le Mage*, consacré précisément à l’étude de ces fragments du traité simonien. En effet la séparation des fragments entre eux est complexe à cause de la structure de ces dix chapitres, car ni l’emploi du verbe φημί, ni le changement d’idées exposées ne peuvent garantir dans notre cas avec assurance qu’il s’agit d’un autre fragment<sup>3</sup>. Ainsi, suivant la division, proposée par Salles-Dabadie<sup>4</sup>, nous pouvons très clairement distinguer la présence de dix fragments de l’*Apophasis Megalè* dans notre notice :

<sup>3</sup> SALLES-DABADIE J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage. L’Apophasis Megalè*, Paris, 1969, pp. 10–11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp.12–39.

	Indice :	Thèmes :
I.	VI, 9, 4 – 7 (16 – 31)	Le Feu est la racine double de l'Univers
II.	VI, 9, 8 (32) – 10, 2 (10)	Le sort de ces deux principes
III.	VI, 11, 1 (1) – 12, 1 (2)	L'intelligence des êtres invisibles
IV.	VI, 12, 1 – 4 (3 – 19)	Les sept puissances
V.	VI, 13, 1 (1 – 13)	L'Esprit planant sur les eaux
VI.	VI, 14, 1 – 5 (1 – 17)	L'Esprit est une image de la Grande Puissance
VII.	VI, 14, 5 (18 – 21)	L'introduction à la création de l'homme
VII bis.	VI, 14, 6 (21 – 27)	L'homme est l'image de celui qui se tient debout
VIII.	VI, 14, 7 – 11 (28 – 54)	L'exégèse du récit de la <i>Genèse</i> sur la création dans le Paradis
VIII bis.	VI, 15, 1 (1) – 16, 4 (20)	L'exégèse des quatre fleuves du Paradis
VIII ter.	VI, 16, 5 (21) – 17, 3 (14)	L'homme comme collaborateur de Celui qui se tient debout
IX.	VI, 17, 4 – 7 (15 – 36)	La double transformation du Feu dans l'être humain
IX bis.	VI, 18, 1 (1 – 6)	Le sort de Celui qui se tient debout
X.	VI, 18, 2 – 7 (6 – 30)	La Pensée, l'entité androgyne

Ainsi, dans cette division nous avons, d'une part dix fragments de l'*Apophasis Megalè*, bien distincts quant aux thèmes doctrinaux abordés, d'autre part quatre fragments qui présentent des ressemblances thématiques avec ce qui les précède. C'est pourquoi, ces fragments ont reçu le même numéro que les fragments qu'ils suivent, mais avec l'ajout de *bis* ou même *ter*. Quant aux thèmes exposés, ils concernent tous, les trois aspects principaux de la doctrine simonienne. Il s'agit de la cosmologie, de l'anthropologie et de la « triadologie ».

## 2. Les citations bibliques et leur commentaire simonien

Un des traits caractéristiques des fragments de l'*Apophasis Megalè* est la présence de plusieurs citations bibliques. Ces citations sont faites par rapport à l'exégèse de l'auteur de ce traité simonien qui confirme ainsi son enseignement<sup>5</sup>. Elles sont tirées

<sup>5</sup> Dans ce paragraphe nous laisserons de côté la question liée à l'exégèse gnostique des passages

majoritairement de l’Ancien Testament, en particulier du *Pentateuque*, et peuvent être divisées en trois groupes : courtes allusions, résumés et citations longues.

À la première classe appartiennent des groupes de mots que l’auteur simonien intègre dans son exposé sans prévenir son lecteur qu’il s’agit d’images bibliques. Ces allusions sont principalement faites à partir des écrits du *Nouveau Testament*. Par exemple, la description du sort final du monde engendré est donnée d’après l’image de l’arbre infécond, jeté dans le feu : ἀπαντα, φησί, ταῦτα τοῦ μεγάλου δένδρου ἀναφθέντα ὑπὸ τῆς παμφάγου τοῦ πυρός φλογός ἀφανίζεται. (« Toutes ces parties du grand arbre, dit-il, allumées, sont détruites par la flamme dévorante du feu », VI, 9, 9). Cette image correspond au passage situé à la fois dans deux *Évangiles* (*Mth.* 3, 10 ; 7, 19 ; *Lc.* 3, 9). Dans une autre description du sort final, l’auteur de l’*Apophysis Megalè* utilise l’image de la paille, livrée au feu : γέγονε μὲν γάρ, φησίν, ὁ καρπός, ἵνα εἰς τὴν ἀποθήκην τεθῆ, τὸ δὲ ἄχυρον, ἵνα παραδοθῆ τῷ πυρὶ, ὅπερ ἐστὶ πρέμνον, οὐχ αὐτοῦ χάριν ἀλλὰ τοῦ καρποῦ γεγεννημένον (« En effet, dit-il, le fruit a été produit pour être déposé dans le magasin, tandis que la paille pour être livrée au feu, elle qui est la souche, produite non pas pour son propre bien, mais pour le bien du fruit », VI, 9, 10). Dans ce passage, il fait de nouveau allusion aux *Évangiles* de Mathieu et de Luc (*Mth.* 3, 12 ; *Lc.* 3, 17). Trois autres exemples concernent les termes bibliques, employés par l’auteur simonien. Tout d’abord, il s’agit de l’emploi du verbe « brûler » (πυροῦσθαι) comme désignation du désir charnel : τοιγαροῦν πυροῦσθαι τὸ ἐπιθυμεῖν τῆς μεταβλητῆς γενέσεως ὀνομάζεται (« voilà pourquoi, le fait de désirer la génération changeante porte le nom de brûler », VI, 17, 4). Un tel emploi apparaît aussi dans une des lettres pauliniennes et un écrit de l’*Ancien Testament*, *Livre de Ben Sira le Sage* (*1 Cor.* 7, 9 ; *Sir.* 23, 17). Deuxièmement, la notion de lieu du Seigneur (τόπου κυρίου, VI, 17, 7) provient des livres du *Pentateuque* (*Ex.* 24, 10 ; 33, 21 ; *Gen.* 28, 17). Enfin, dans ce texte se trouve un groupe de mots qui présente un intérêt particulier. Il s’agit de ὀσμὴ τις εὐωδίας (« un arôme du parfum », VI, 16, 2). Cette allusion est employée dans le commentaire simonien concernant la signification du titre du livre du *Lévitique*. Bien que ce groupe de mots apparaisse dans plusieurs livres à la fois de l’*Ancien* et du *Nouveau Testament* (*Eph.* 5, 2 ; *Ph.* 4, 18 ; *Gen.* 8, 21 ; *Ex.* 29, 18 ; *Ez.* 20, 41), elle est complètement absente du *Lévitique*, livre sur lequel porte ce commentaire. En outre, il faut aussi signaler l’emploi d’une image johannique de la part du Pseudo-Hippolyte lors de son intervention : τὸν ἐξ αἱμάτων γεγεννημένον (lui, qui est né du sang VI, 9, 5). Cette caractérisation est donnée par l’auteur de l’*Elenchos* à Simon, lui-même, qui prétend être dieu, et elle fait ainsi écho à l’*Évangile* de Jean (*Jn.* 1, 13).

bibliques de ces fragments qui a déjà été étudiée tout récemment dans : POUDERON B., « La notice d’Hippolyte sur Simon. Cosmologie, Anthropologie et Embryologie », dans : *Les pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*: Actes du 3<sup>e</sup> Colloque d’études patristiques, Paris 9–11 septembre 2004, BOUDON–MILLOT V., POUDERON B. (dirs.), Paris, 2005, pp. 49–71.

À la deuxième catégorie, appartiennent les résumés des textes bibliques que l'auteur de l' *Apophasis Megalè* fait en les intégrant dans ses commentaires vétérotestamentaires. Nous en retrouvons au moins deux. Premièrement, c'est une mention des trois jours de la création qui sont assimilés aux trois racines simoniennes : *ὅταν <γάρ> οὖν <αἱ γραφαὶ> λέγωσιν ὅτι εἰσὶ τρεῖς ἡμέραι πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης γεγενημέναι* (« En effet, quand les Écritures disent donc qu'il y a trois jours qui avaient eu lieu avant le soleil et la lune », VI, 14, 2), par cette seule phrase, l'auteur simonien englobe neuf versets du livre de la *Genèse* (*Gen.* 1, 5–13). Deuxièmement, il s'agit du résumé d'un passage de l' *Exode* qui est censé prouver la bonne interprétation du nom du livre de l' *Exode* de la part de l'auteur de l' *Apophasis* comme désignation du goût humain :

ἔδει γὰρ τὸ γεννηθέν, τ(ῆ)ν Ἐρυθρὰν διοδεῦσαν θάλασσαν, ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἔρημον—<τὴν> Ἐρυθρὰν δὲ <θάλασσαν> λέγει, φησί, τὸ αἷμα—καὶ γεύσασθαι πικρὸν ὕδωρ. πικρὸν γάρ, φησίν, ἐστὶ τὸ ὕδωρ τὸ μετὰ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, ὅπερ ἐστὶν ὁδὸς τῆς κατὰ τὸν βίον γνώσεως, <διὰ> τῶν ἐπιπόνων ὁδευομένη καὶ πικρῶν. στραφὲν δὲ ὑπὸ Μωσέως—τουτέστι τοῦ λόγου—τὸ πικρὸν ἐκείνο γίνεται γλυκύ.

Car il fallait que ce qui avait été engendré, après avoir traversé la Mer Rouge, parvint dans le désert – c'est le sang, dit Simon, que Moïse appelle la Mer Rouge – et qu'il goûtât de l'eau amère. En effet, elle est amère, dit Simon, l'eau qui se trouve après la Mer Rouge. Car cette eau est le chemin conduisant vers la connaissance qui concerne la vie et on le parcourt à travers les difficultés et les amertumes. Mais transformée par Moïse, c'est-à-dire par le Logos, cette eau amère devient douce (VI, 15, 3).

Ce long passage présente une paraphrase de quatre versets de l' *Exode* (*Ex.* 15, 22–25) dont chaque élément est suivi d'un bref commentaire gnostique. Ces deux résumés ont une particularité : leur provenance biblique est bien indiquée par l'auteur de l' *Apophasis*. Dans le premier cas, c'est l'emploi du verbe *λέγω* à la troisième personne du pluriel (*λέγωσιν*), ce qui suppose comme sujet *αἱ γραφαὶ* « les Écritures », rétabli par l'éditeur à partir de deux endroits parallèles de l' *Elenchos*. Quant au deuxième résumé, sa provenance est indiquée par la mention du livre de l' *Exode* (<ἡ δὲ> ἐπ(ι)γραφή βιβλίου δευτέρου Ἐξοδος) qui précède cette paraphrase, ainsi que par l'identification de ce récit avec Moïse (ὑπὸ Μωσέως).

Enfin, le troisième groupe est présenté par seize citations plus longues qui sont le plus souvent introduites avec une indication de leur provenance. Ces indications ont des formes diverses. Premièrement, l'auteur de l' *Apophasis Megalè* désigne l'origine scripturaire des citations en employant le terme technique *γραφή*, accompagné du verbe introducteur *λέγω* : *εἶρηκεν ἡ γραφή* (VI, 10, 2), *ἡ γραφή διδάσκει ὅτε λέγει* (VI, 14, 7). De même, nous trouvons aussi deux emplois du verbe *λέγω* seul dont l'un présente le sujet sous-entendu *γραφή*, mais au pluriel : *ὅταν δὲ λέγωσι* (VI, 14, 3), tandis que l'autre est une forme du participe substantivé neutre : *τὸ εἰρημένον* (VI, 14, 6). Deuxièmement, certaines de ces citations bibliques sont introduites par l'indication de Moïse comme leur auteur, de deux façons différentes : soit par l'emploi du génitif absolu : *Μωσέως*

γὰρ λέγοντος ὅτι (VI, 9, 3), Μωσέως οὖν εἰρηκότος (VI, 14, 1) ; soit par l'emploi d'une proposition non participiale : τῶν καλῶν ὧν ἐπήνεσε Μωσῆς καὶ εἶπε (VI, 13, 1), λέγει Μωσῆς (VI, 14, 4). Troisièmement, c'est par le nom d'un personnage biblique que l'auteur du traité gnostique indique l'origine scripturaire de la citation employée : ὡς <τὸ> δι' ὄνειρου βλεπόμενον τῷ Ναβουχοδονόσορ (VI, 9, 8). Enfin, ces fragments présentent aussi sept citations directes dont la provenance biblique n'est pas indiquée (VI, 13, 1 ; VI, 14, 5 ; VI, 14, 5 ; VI, 14, 8 ; VI, 15, 1 ; VI, 16, 6 ; VI, 17, 5). Quant aux livres bibliques à partir desquels ces passages scripturaires ont été tirés, ils appartiennent majoritairement à la liste des écrits vétérotestamentaires, bien qu'il existe aussi quelques citations néotestamentaires :

	<b>Références de l'<i>Elenchos</i> :</b>	<b>Citations :</b>	<b>Références bibliques :</b>
1.	VI, 14, 4	λέγει Μωσῆς· «καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος»  « dont parle Moïse : “et l'esprit de Dieu se portait au-dessus de l'eau” »	<i>Gen.</i> 1, 2
2.	VI, 14, 5	«κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν».  « selon l'image et selon la ressemblance »	<i>Gen.</i> 1, 26
3.	VI, 13, 1	τῶν καλῶν ὧν ἐπήνεσε Μωσῆς καὶ εἶπε «καλὰ λίαν».  « de ces biens dont Moïse avait fait l'éloge et avait dit “Parfaits” »	<i>Gen.</i> 1, 31
4.	VI, 14, 1	Μωσέως οὖν εἰρηκότος· «<έν> ἕξ ἡμέραις, ἐν αἷς ὁ θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ <τῆ ἡμέρα> τῆ ἑβδόμη κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ»  « alors que Moïse avait dit : “C'est en six jours que Dieu a créé le ciel et la terre, et le septième jour, il s'est reposé de toutes ses œuvres” »	<i>Gen.</i> 2, 2 ; <i>Ex.</i> 20, 11
5.	VI, 14, 5	«ἔπλασε», φησὶν, «ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χουὶν ἀπὸ τῆς γῆς λαβῶν».  « “Dieu” », dit Simon, “a façonné l'homme, ayant pris de la poussière de la terre” »	<i>Gen.</i> 2, 7

6.	VI, 14, 8	<p>«ποταμός &lt;δέ&gt; ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδέμ ποτίζει&lt;ν&gt; τὸν παράδεισον» ὁ ὄμφαλός. οὗτος &lt;δέ&gt;, φησίν, ὁ ὄμφαλός «ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς»·</p> <p>« “La rivière, qui sort de l’Eden, abreuve le Paradis”, c’est le nombril. Ce nombril, dit-il, “se divise en quatre principes” »</p>	Gen. 2, 10
7.	VI, 15, 1	<p>Ὁ οὖν ποταμός, φησίν, ὁ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδέμ εἰς τέσσαρας ἀφορίζεται ἀρχάς</p> <p>« Eh bien, la rivière, dit-il, qui sort d’Eden, se divise en quatre principes, en quatre conduits »</p>	Gen. 2, 10
8.	VI, 17, 5	<p>«ἡ φλογινή ῥομφαία ἡ στρεφομένη φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς»</p> <p>« l’épée de flamme, tournée pour garder le chemin qui mène à l’arbre de la vie »</p>	Gen. 3, 24
9.	VI, 9, 3	<p>Μωσέως γὰρ λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς πῦρ φλέγον ἐστὶ καὶ καταναλίσκον</p> <p>« En effet, lorsque Moïse dit que Dieu est un feu brûlant et consumant »</p>	Ex. 24, 17 ; Deut. 4, 24; 9, 3
10.	VI, 13, 1	<p>«ἀκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι κ(ύριος) ἐλάλησεν· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ἕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν»·</p> <p>« Écoute, ciel, et prête l’oreille, terre, ce que le Seigneur a dit : “Des fils, je les ai engendrés et les ai élevés, mais eux ils m’ont repoussé” »·</p>	Is. 1, 2
11.	VI, 10, 2	<p>εἶρηκεν ἡ γραφή, καὶ πρὸς διδασκαλίαν ἀρκεῖ τοῖς ἐξεικονισμένοις τὸ λεχθέν ὅτι «πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα σαρκὸς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσε· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα»</p> <p>« l’Écriture s’est suffisamment exprimée, et, pour l’instruction, à ceux qui ont reçu la ressemblance exacte, il suffit de ce qui est dit :</p>	Is. 40, 6–8= 1 Pt. 1, 24

		<p>“Toute chair est herbe, et toute gloire de la chair est comme fleur d’herbe. L’herbe s’est desséchée et sa fleur est tombée. Mais la parole du Seigneur demeure pour l’éternité” ».</p>	
12.	VI, 14, 7	<p>ἡ γραφή διδάσκει ὅτε λέγει· «ἐγὼ εἰμι ὁ πλάσσων σε ἐν μήτρᾳ μητρὸς σου»</p> <p>« l’Écriture l’explique lorsqu’elle dit : “Moi, je suis celui qui te façonne dans la matrice de ta mère” »</p>	<i>Is.</i> 44, 2 et 24
13.	VI, 9, 8	<p>ἔστι θησ(αυ)ρὸς τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον, οἰονεὶ δένδρον &lt;τι&gt; μέγα, ὡς &lt;τὸ&gt; δι’ ὀνείρου βλέπομενον τῷ Ναβουχοδονόσορ, «ἐξ οὗ πᾶσα σὰρξ τρέφεται».</p> <p>« le feu supracéleste est le trésor, comme si c’était un grand arbre, comme l’arbre vu en songe par Nabuchodonosor, “à partir duquel toute chair est nourrie” ».</p>	<i>Dan.</i> 4, 7–9 (10–12)
14.	VI, 14, 3	<p>ὅταν δὲ λέγωσι· «πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννᾶ με»</p> <p>« Quand elles disent : “avant tous les siècles il m’engendre” »</p>	<i>Prov.</i> 8, 23 et 25
15.	VI, 16, 6	<p>«ἐγγὺς γὰρ που», φησὶν, «ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ρίζας τοῦ δένδρου· πᾶν δένδρον», φησί, «μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται»</p> <p>« Car, la cognée, dit Simon, est proche des racines de l’arbre. Tout arbre, dit-il, qui n’apporte pas de bon fruit, est coupé et jeté dans un feu ».</p>	<i>Mth.</i> 3, 10 ; 7, 19 ; <i>Lc.</i> 3, 9 ;
16.	VI, 14, 6	<p>τὸ εἰρημένον· «ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν».</p> <p>« ce qui est dit : “afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde” »</p>	<i>1 Cor.</i> II, 32

Comme nous pouvons le constater d'après ce tableau, ce n'est que deux citations sur seize qui ont été empruntées directement au *Nouveau Testament*, tandis que les quatorze autres présentent les écrits de l' *Ancien Testament*. En outre, le livre de la *Genèse* ainsi que celui du prophète Isaïe sont les sources principales de l'exégèse de l'auteur de l' *Apophasis Megalè*. Quant à la forme des passages bibliques cités, la plupart d'entre eux sont conformes au texte biblique. Par exemple, quatre des seize citations présentent le texte exact de la *Bible*. Il s'agit de deux passages, tirés du livre de la *Genèse* (numéro 1 et 3 de notre tableau qui correspondent respectivement à *Gen.* 1, 2 et à *Gen.* 1, 31), d'une citation du *Livre d'Isaïe* (numéro 10 : *Is.* 1, 2) et d'un verset néo-testamentaire (numéro 16 : *1 Cor.* 11, 32).

D'autre part, huit autres citations reflètent aussi le texte biblique, mais avec certains changements insignifiants : omission ou ajout d'un mot, autre forme morphologique. Un de ces huit passages présente une forme amplifiée du texte biblique. Il s'agit du passage concernant la création de l'homme : au lieu de *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* (*Gen.* 2, 7), le texte de la notice ajoute à la fin de cette phrase le participe *λαβῶν* (VI, 14, 5). Un tel ajout n'est pas une exception dans la tradition du texte grec de la *Genèse*, car il se trouve non seulement chez différents auteurs chrétiens, mais aussi dans différents manuscrits cursifs<sup>6</sup>. Quant aux omissions, trois exemples sont observés. Le premier exemple présente l'omission de l'adjectif *ἡμετέραν* par l'auteur de l' *Apophasis* (VI, 14, 5) lorsqu'il donne la citation tirée du livre de la *Genèse* (*Gen.* 1, 26) : *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* au lieu de *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*. Dans le deuxième exemple, il s'agit de l'omission de l'adverbe *ἐκεῖθεν* (VI, 14, 8), lorsque l'auteur simonien emploie un autre verset de la *Genèse* : *ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδεμ ποτίζειν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς* (*Gen.* 2, 10). Cette omission de l'adverbe peut être expliquée par le fait que dans le fragment de l' *Apophasis Megalè* ce verset est séparé en deux par l'insertion du petit commentaire gnostique : *τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλὸς. οὗτος <δέ>, φησὶν, ὁ ὀμφαλὸς ἀφορίζεται* (VI, 14, 8). Ainsi, cet adverbe devient superflu à cause de l'ajout de *ὀμφαλὸς* en tant que sujet de *ἀφορίζεται*. En outre, ce verset est employé encore une fois par l'auteur de l' *Apophasis* avec la même omission, mais qui n'est accompagnée d'aucun commentaire : *Ὁ οὖν ποταμὸς, φησὶν, ὁ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδεμ εἰς τέσσαρας ἀφορίζεται ἀρχάς* (VI, 15, 1). Cette forme de citation présente, outre cette omission, aussi un changement morphologique (*ἐκπορευόμενος* au lieu de *ἐκπορεύεται*, ce changement est présent aussi dans le premier emploi de ce verset dans l' *Apophasis*), un changement d'ordre des mots (*εἰς τέσσαρας ἀφορίζεται ἀρχάς* au lieu de *ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς*) et une deuxième omission d'un groupe de mots (*ποτίζειν τὸν παράδεισον*). Ainsi, ce double emploi du même verset biblique met en évidence la liberté avec laquelle l'auteur simonien se sert du texte biblique.

<sup>6</sup> Pour plus de détails, voir *Septuaginta : Vetus Testamentum graecum*, Vol. I. Genesis, WEVERS J. W. (éd.), Göttingen, 1974, p. 84.

Enfin, quatre de ces huit citations présentent des changements morphologiques par rapport à leurs prototypes bibliques. Il s'agit des citations suivantes<sup>7</sup> :

	Texte de l' <i>Elenchos</i> :	Texte biblique :
1.	«ή φλογινή ρομφαία ή στρεφομένη φυλάσσειν τήν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς» (VI, 17, 5).	τήν φλογινήν ρομφαίαν τήν στρεφομένην φυλάσσειν τήν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ( <i>Gen.</i> 3, 24).
2.	«πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα σαρκὸς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσε· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα» (VI, 10, 2).	Πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν, τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα ( <i>Is.</i> 40, 6 – 8).
3.	«ἐξ οὗ πᾶσα σὰρξ τρέφεται» (VI, 9, 8).	ἐξ αὐτοῦ ἐτρέφετο πᾶσα σὰρξ ( <i>Dan.</i> 4, 10–12).
4.	«ἐγγὺς γάρ που», φησίν, «ή ἀξίνη παρὰ τὰς ρίζας τοῦ δένδρου· πᾶν δένδρον», φησί, «μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται» (VI, 16, 6)	ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κείται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται ( <i>Mth.</i> 3, 10 ; <i>Lc.</i> 3, 9).

Comme nous pouvons le constater, dans la première citation de notre tableau, il s'agit du changement des cas des trois premiers mots : de l'accusatif, ils passent au nominatif. Ce changement est lié au fait que dans le texte biblique, ce groupe de mots est l'objet direct du verbe ἔταξεν, tandis que dans le fragment de l'*Apophasis*, ils deviennent sujets de la phrase. Le troisième exemple présente un changement du temps du verbe : de l'imparfait du texte biblique, le verbe passe au présent dans la notice de l'*Elenchos*. En outre, il faut aussi souligner que cette citation est tirée de la traduction de Théodotion du *Livre de Daniel*, et non de la version de la *Septante* où ce passage est complètement absent. Dans le dernier exemple du tableau, nous trouvons non seulement un changement du nombre (τὰς ρίζας au lieu de τὴν ρίζαν, τοῦ δένδρου au lieu de τῶν δένδρων), mais aussi un changement lexical (le ἤδη δὲ du texte biblique est remplacé par le ἐγγὺς γάρ που dans le fragment de l'*Apophasis*, de même que le πρὸς des *Evangelies* est changé en παρὰ). Ce même changement lexical est présent aussi dans le deuxième exemple de notre tableau. En effet, le *Livre d'Isaïe* donne le δόξα ἀνθρώπου et le ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν, tandis que le texte du traité gnostique remplace ces compléments de nom par σαρκὸς et κυρίου respectivement. Mais ce changement n'est

<sup>7</sup> Dans ce tableau comparatif, nous avons mis en gras les mots présentant ce type de changement.

pas dû à l'auteur de l'*Apophasis*, car il se retrouve déjà dans un des écrits néotestamentaires où ce passage est cité. Il s'agit de la *Première Epître catholique de Pierre* avec les mêmes changements du texte d'Isaïe (1 Pt. 1, 24). La seule différence consiste dans l'emploi du pronom de la 3<sup>e</sup> personne αὐτῆς qui renvoie au σάρξ, et non de ce substantif, lui-même, comme c'est le cas pour la notice de l'*Elenchos*. Ainsi, il est possible de conclure que l'auteur de l'*Apophasis* cite ce passage prophétique en employant le texte néotestamentaire.

Enfin, quatre de ces seize citations présentent une forme composée du texte biblique, c'est-à-dire, dans ces citations présentes dans l'*Elenchos*, sont fusionnés plusieurs versets bibliques qui, dans le texte original, sont parfois très éloignés l'un de l'autre. La première citation de ce groupe appartient à Moïse (VI, 9, 3). Cette attribution est donnée par le Pseudo-Hippolyte lui-même. En effet, après avoir affirmé la mauvaise interprétation de la Loi de Moïse de la part de Simon (τὸν νόμον Μωϋσέως), l'auteur de l'*Elenchos* en présente un exemple en indiquant que la citation qui va suivre appartient à ce législateur : Μωσέως γὰρ λέγοντος ὅτι. Une telle attribution est renforcée encore deux fois par la répétition du fait qu'il s'agit bel et bien des paroles de Moïse : τὸ λεχθὲν ὑπὸ Μωσέως et τὸν νόμον Μωσέως. Cette forte insistance sur le fait que c'est le législateur du peuple d'Israël qui est l'auteur des paroles rapportées pourrait étonner. En effet dans ce passage, il s'agit du verset suivant : ὁ θεὸς πῦρ φλέγον ἐστὶ καὶ καταναλίσκων (Dieu est un feu brûlant et consumant). Une telle structure de la phrase, où le πῦρ, attribut du sujet θεός, est caractérisé à la fois par deux participes des verbes φλέγω et καταναλίσκω, ne se trouve nulle part, ni dans le *Pentateuque*, ni même dans l'*Ancien Testament* en général. Cependant, nous retrouvons trois endroits dans deux des cinq livres attribués par la tradition à Moïse, où les versets sont proches de ce que l'auteur de l'*Elenchos* propose. Il s'agit de l'*Exode* et du *Deutéronome*. Dans le livre de l'*Exode*, cette expression accompagne le récit concernant la réception par Moïse des dix commandements sur le Mont Sinaï : τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (« L'aspect de la gloire du Seigneur était comme un feu brûlant au sommet de la montagne devant les fils d'Israël », *Ex.* 24, 17). Comme nous pouvons le constater dans ce verset, seulement deux termes identiques à ceux de la citation de l'*Elenchos*, sont présents : πῦρ et φλέγον. Cependant, il est possible d'y retrouver cette idée que ce feu représente Dieu à cause de la présence du mot κύριος, une autre désignation de la divinité. Mais la grande différence entre ces deux versets se trouve dans le fait que, d'après notre citation, Dieu lui-même est le feu, tandis que dans le verset de l'*Exode*, il s'agit de la comparaison exprimée par la conjonction ὡσεὶ, de l'aspect de la gloire divine et non pas de Dieu lui-même.

Quant au livre du *Deutéronome*, il contient deux passages semblables à la citation donnée par le Pseudo-Hippolyte : ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκων ἐστίν, θεὸς ζηλωτής (« Car le Seigneur ton Dieu est un feu consumant, Dieu jaloux », *Deut.* 4, 24) et καὶ γνώση σήμερον ὅτι κύριος ὁ θεός σου, οὗτος προπορεύεται πρὸ προσώπου σου· πῦρ καταναλίσκων ἐστίν (« Et tu apprendras aujourd'hui que le Seigneur ton Dieu, celui qui marche devant toi, est un feu consumant », *Deut.* 9, 3). Il est facile de

constater que ces deux versets du *Deutéronome* sont beaucoup plus proches de la citation de l'*Elenchos* que celle de l'*Exode* grâce à la présence comme sujet du mot θεός dont l'attribut est πῦρ καταναλίσκον. Cependant dans ces deux versets deutéronomiques, le substantif θεός est accompagné du pronom personnel σου, dont la forme au génitif sert à indiquer la possession, et du substantif κύριος qui sont absents de notre variante.

Comme nous avons pu le constater, certains rapprochements qu'il est possible de faire entre la citation de l'*Elenchos* et trois passages du *Pentateuque* font penser que la variante, présentée dans la notice sur Simon le Mage, résulte d'une fusion des deux citations bibliques : une de l'*Exode* et une des deux, données dans le *Deutéronome*. Mais si une telle fusion a eu lieu, ce n'est pas l'auteur de l'*Elenchos* qui l'a produite. En effet, dans le corpus de la littérature grec, avant le Pseudo-Hippolyte, cette variante a déjà été employée par un juif. Il s'agit d'Aristobule, historien juif du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui vivait à Alexandrie sous le règne de Ptolémée VI<sup>8</sup>. De cet auteur, il ne nous est parvenu que quelques fragments. Le fragment qui nous intéresse est une citation, donnée par Clément d'Alexandrie dans le livre VI des *Stromates* :

Πῶς δὲ ἔτι ἀπιστήσουσιν Ἕλληγες τῇ θεῖᾳ ἐπιφανείᾳ περὶ τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ, ὀπηνίκα πῦρ μὲν ἐφλέγετο, μηδὲν καταναλίσκον τῶν φυομένων κατὰ τὸ ὄρος, σαλπίγγων τε ἤχος ἐφέρετο ἄνευ ὀργάνων ἐμπνεόμενος<sup>9</sup> ;

Comment les Grecs ne croient-ils pas encore à la manifestation divine sur le Mont Sinä, lorsqu'un feu brûlait, mais il ne consumait aucune des plantes de la montagne, et qu'un son des trompettes retentissait dans l'air, sans aucun instrument employé ? (*Strom.* VI, 3, 32, 3).

Dans ce passage, cité par Clément, Aristobule emploie le mot feu comme le sujet de deux verbes : φλέγω et καταναλίσκω. Mais à la différence de la variante de l'*Elenchos*, le premier verbe est employé à l'indicatif, alors que seulement le deuxième est utilisé sous la forme de participe. Deuxièmement dans ce passage, le feu ne désigne pas Dieu. Enfin, le deuxième verbe est nié par un pronom négatif μηδέν, tandis que la variante citée par le Pseudo-Hippolyte présente les deux verbes sous la forme affirmative. Cependant, il faut souligner que dans cette question formulée par Aristobule, le traducteur du livre VI des *Stromates* a bien remarqué qu'il s'agit de la fusion de deux passages de l'*Exode* : la description du Mont Sinä au moment de la manifestation divine (*Ex.* 19, 16–19) et l'épisode du buisson ardent, vu par Moïse, qui ne se consumait

<sup>8</sup> GRABBE L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Volume 2: The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335–175 BCE)*, New York, 2008, pp. 92 – 93.

<sup>9</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, Livre VI, DESCOURTIEUX P. (éd.), (SC 446), Paris, 1999, pp. 124–126.

pas (*Ex.* 3, 2)<sup>10</sup>. Ainsi, si même ce fragment d'Aristobule ne peut pas expliquer la variante de la citation biblique donnée par le Pseudo-Hippolyte, il est un témoignage de l'existence dès le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. de l'application simultanée de ces deux verbes au substantif πῦρ.

Quant à l'emploi exact de la variante donnée dans la notice sur Simon, nous en retrouvons un. Il s'agit de nouveau du livre VI de l'*Elenchos*. Cette fois-ci, la formule absolument identique à celle dont l'emploi est attribué au Mage, se trouve dans la notice consacrée aux Valentinieniens : <καὶ ὅτι> ἐστὶ δὴ πυρώδης, λέγει, φησί, καὶ Μωϋσῆς· « κύριος ὁ θεός σου πῦρ ἐστὶ φλέγον καὶ καταναλίσκον » (« Qu'il est du feu donc, c'est Moïse, dit Valentin, qui l'affirme aussi : "Ton Dieu le Seigneur est feu brûlant et consumant" », VI, 32, 8). Dans ce passage, le Pseudo-Hippolyte parle de l'enseignement valentinien concernant le Démiurge. Cette citation de la notice valentinienne présente plusieurs ressemblances. Tout d'abord, c'est de nouveau à Moïse qu'elle est attribuée, ensuite l'ordre des mots de cette phrase est le même, enfin l'emploi de cette citation appartient de nouveau aux représentants de l'école gnostique. Cependant, dans la notice consacrée aux Valentinieniens, le sujet est exprimé par une formule complète se trouvant dans le livre du *Deutéronome* (κύριος ὁ θεός σου) et non pas par un simple θεός comme c'est le cas de la notice simonienne.

Ainsi, il faut conclure que la variante de la citation biblique, présentée dans la notice sur Simon de Samarie, est une fusion de deux versets, tirés du *Deutéronome* et de l'*Exode*. Un tel procédé a déjà été utilisé par Aristobule. Cependant, il faut aussi souligner que l'emploi de cette parole de « Moïse » pourrait ne pas figurer dans le livre de l'*Apophasis Megalè*, car ce passage présente le résumé de la pensée simonienne et non pas une citation exacte de l'ouvrage gnostique. Ensuite, il est probable que le Pseudo-Hippolyte, ayant déjà lu des écrits valentinieniens où cette variante est présente, cite cette phrase en trouvant une ressemblance entre l'idée de Valentin concernant le Démiurge de feu et l'affirmation de la nature ignée de l'origine de Tout de la part de l'auteur de l'*Apophasis*. Ainsi, cette citation a servi à l'auteur de l'*Elenchos* comme démonstration de la mauvaise interprétation de l'Écriture Sainte par Simon le Mage. La preuve d'une telle possibilité est le fait qu'après avoir donné cette citation, ainsi que son exégèse, le Pseudo-Hippolyte réfute l'interprétation simonienne en reprenant exactement la même formule, ce qui devrait être exclu s'il avait consulté vraiment le texte de la *Bible*. Mais, même si cette variante biblique a été donnée par l'auteur de l'*Apophasis*, il est clair que l'auteur de l'*Elenchos* n'a pas essayé de la vérifier d'après les écrits de Moïse.

Quant aux trois autres citations dont la forme présente une fusion de deux versets différents du texte biblique, la seule attestation de leur emploi sont ces fragments de

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 126.

l'*Apophysis Megalè*. Dans la première citation (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννᾶ με, VI, 14, 3) dont la provenance biblique est indiquée par l'auteur Simonien, lui-même (ὅταν δὲ λέγωσι, VI, 14, 3), il s'agit de la fusion de deux versets du livre des *Proverbes*. En effet, sa première moitié (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) correspond au verset 23 du chapitre 8 du texte grec des *Proverbes* (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ), tandis que sa deuxième moitié (γεννᾶ με) reflète plutôt le texte du verset 25 du même chapitre (πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με). La deuxième citation (ἐγὼ εἰμι ὁ πλάσσων σε ἐν μήτρᾳ μητρός σου, VI, 14, 7), présentée elle aussi comme texte biblique (ἡ γραφὴ διδάσκει ὅτε λέγει, VI, 14, 7), correspond à deux versets du *Livre d'Isaïe* (Is. 44, 2 et 24). Mais contrairement à la citation du texte tiré du livre des *Proverbes*, ces deux versets présentent un passage du texte parallèle qui figure dans la citation employée dans le traité gnostique. Il s'agit de πλάσας ου πλάσσων σε ἐκ κοιλίας. Comme nous pouvons le constater, dans la version citée par l'auteur simonien, le ἐκ κοιλίας a été remplacé par ἐν μήτρᾳ. Ce changement du substantif est aussi observé dans la tradition manuscrite du texte grec de ce livre biblique : un des manuscrits contenant ce texte présente au lieu du ἐκ κοιλίας le ἐκ μήτρας (Is. 44, 2). Il s'agit du manuscrit de la Bibliothèque du Patriarcat de Jérusalem (*Τάφου* 36) qui date du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Quant à la fin de cette citation (μητρός σου), ainsi que le changement de la préposition ἐκ en ἐν, ils sont complètement absents du texte biblique. Enfin, la dernière citation (ἐν > ἕξ ἡμέραις, ἐν αἷς ὁ θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ <τῆ ἡμέρα> τῆ ἐβδόμῃ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, VI, 14, 1) présente une forme modifiée du texte qui est présente à la fois dans la *Genèse* (*Gen.* 2, 2) et dans l'*Exode* (*Ex.* 20, 11). Si nous comparons cette citation donnée dans l'*Apophysis Megalè* avec le texte de la *Genèse* (καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν, *Gen.* 2, 2), nous pouvons constater que ce n'est que la deuxième moitié de ces deux textes qui présente des parallèles précis, tandis que la première moitié du texte, donné par l'auteur gnostique, n'est qu'un résumé du texte biblique. Quant à l'*Exode*, son texte est beaucoup plus proche de la version donnée chez le Pseudo-Hippolyte : ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ (*Ex.* 20, 11). Tout ce verset est reflété dans sa version donnée dans l'*Elenchos*, à l'exception de quelques mots : d'une part l'omission du καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, d'autre part l'ajout du ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ observé dans la *Genèse*. Il s'ensuit que cette forme gnostique de la citation biblique présente une sorte de fusion des passages de ces deux livres du *Pentateuque*.

Ainsi, nous pouvons souligner deux points importants par rapport à l'emploi du texte biblique dans cette partie de la notice consacrée à Simon le Mage. Premièrement,

<sup>11</sup> *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Vol. XIV. *Isaias*, ZIEGLER J. (éd.), Göttingen, 1939, p. 285.

il s'agit de la caractérisation de cet emploi gnostique du texte biblique d'une façon assez libre et qui s'appuie plus sur les écrits vétérotestamentaires. Deuxièmement, il faut souligner le fait que les formes particulières des citations sont dues à cette tradition gnostique et non pas à l'auteur de l'*Elenchos* qui reprend cette tradition, sans même s'assurer de leur exactitude en se référant au texte même de la Bible.

### 3. *Les auteurs païens mentionnés dans la notice*

Une autre particularité de la partie de la notice consacrée à Simon le Mage est la présence de citations tirées des ouvrages païens. Cette particularité peut être expliquée non seulement par l'emploi de ces derniers par l'auteur simonien, mais aussi par le désir de l'auteur de l'*Elenchos* de mettre en évidence l'origine non chrétienne de la doctrine exposée. En effet au début de son ouvrage, l'auteur prévient son lecteur du projet qu'il a l'intention d'accomplir. Il s'agit de la démonstration de l'origine païenne de toutes les hérésies (Pro. 8–9). L'exemple le plus frappant de ce désir du Pseudo-Hippolyte est la notice consacrée aux Valentiniens (VI, 21–38). En effet, pour lui, ce sont les doctrines de Pythagore et de Platon qu'utilise Valentin pour créer la sienne. Il l'affirme dès le début de sa notice : Ἔστι μὲν οὖν ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις Πυθαγορικὴν ἔχουσα καὶ Πλατωνικὴν τὴν ὑπόθεσιν (« Eh bien, l'hérésie de Valentin a pour fondement Pythagore et Platon », VI, 21, 1).

Les deux premiers chapitres (21–22) de cette notice sont l'introduction dans laquelle l'auteur de l'*Elenchos* expose son but, sa méthode de travail et même le plan qu'il suivra dans sa notice. Cet énoncé du plan se trouve tout à la fin de cette courte introduction :

Ἴν' οὖν παρακολουθήσωμεν τοῖς λόγοις οἷς καταβέβληται Οὐαλεντίνος, προεκθήσομαι νῦν τίνα ἔστιν ἔ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος μετὰ τῆς ὑμνουμένης ἐκείνης παρὰ τοῖς Ἑλλησι <σι> γῆς φιλοσοφεῖ, εἴθ' <ὡς> αὐτως ταῦτα ἔ <παρὰ> Πυθαγόρου λαβῶν καὶ Πλάτωνος Οὐαλεντίνος σεμνολογῶν ἀνατίθησι Χριστῷ καὶ πρὸ τοῦ Χριστοῦ τῷ Πατρὶ τῶν ὄλων καὶ Σιγῇ

Afin que donc nous suivions de près les enseignements dont Valentin est l'auteur, tout d'abord je vais exposer maintenant ce que Pythagore de Samos donne comme enseignement philosophique avec ce fameux silence chez les Grecs, ensuite de la même manière ce que Valentin, en parlant avec emphase, attribue, après l'avoir pris chez Pythagore et Platon, au Christ et, avant le Christ, au Père du tout et à Silence (VI, 22, 2).

Comme nous pouvons le constater, l'auteur de l'*Elenchos* définit clairement les deux parties de sa notice : la première partie est l'exposé de la doctrine pythagoricienne et la deuxième l'exposé de celle valentinienne. En effet, les quinze chapitres suivants peuvent être divisés en deux parties. La partie « philosophique » comprend six chapitres (23–28) et la partie « gnostique » s'étend sur neuf chapitres (29–37). Ainsi, la structure bipartite de cette notice est l'accomplissement parfait de l'intention initiale de l'auteur de l'*Elenchos*.

Quant à la notice consacrée à Simon le Mage, elle ne contient pas une telle division stricte entre la partie philosophique et celle gnostique, comme c'est le cas de la notice valentinienne. Néanmoins, sont présentes plusieurs citations d'auteurs païens ou des allusions à ces auteurs. Nous avons déjà abordé une de ces sources. Il s'agit de l'histoire d'Apséthos. En effet, c'est elle qui précède l'exposé du Pseudo-Hippolyte et lui permet ainsi de passer à cette partie doctrinale. D'autre part, cette histoire est aussi mentionnée à la fin de cette partie, construite sur les fragments de l'*Apophasis Megalè* :

Γέγονεν οὖν ὁμολογουμένως κατὰ τοῦτον τὸν λόγον τοῖς ἀνόητοις Σίμων θεός, ὡσπερ ὁ Λίβυς ἐκεῖνος [ὁ καὶ] Ἄψεθος· γεννητός μὲν καὶ παθητός, ὅταν ἦ ἐν δυνάμει <σ> <ι> <ν>, ἀπαθής δὲ καὶ <ἀ> γέννητος, ὅταν ἐξεικονισθῆ καὶ γενόμενος τέλειος ἐξέλθῃ τῶν δυνάμεων τῶν πρώτων δύο, τουτέστιν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

Donc, unanimement d'après cette parole, Simon est devenu dieu pour les gens insensés, comme précisément ce Libyen Apséthos. Il est engendré et soumis à la souffrance, lorsqu'il se trouve en puissance, mais il est exempt de souffrances et inengendré, lorsqu'il a été complètement formé et qu'il sort, devenu parfait, des deux premières puissances, c'est-à-dire, du ciel et de la terre (VI, 18, 1).

Dans cette reprise de la légende, le Pseudo-Hippolyte caractérise les adeptes de Simon par l'adjectif péjoratif ἀνόητοι, ce qui renvoie clairement à la même caractérisation des adorateurs Libyens dans le texte de l'histoire d'Apséthos: οἱ ἀνόητοι Λίβυες (VI, 8, 1). Deuxièmement, la formule qui exprime l'idée de la divinisation de Simon est la même que celle qui a été utilisée à l'égard d'Apséthos par le Pseudo-Hippolyte dans son passage de transition entre la description de la légende et l'exposé, appuyé sur l'*Apophasis* où sont employés le verbe γίγνομαι et le substantif θεός : ἀνθρώπῳ γενομένῳ οὕτως θεῶ (VI, 9, 1). Cette reprise de la formule est significative, parce qu'à l'égard de Simon lui-même, l'auteur de l'*Elenchos* emploie le terme de θεοποίησαι (VI, 7, 1 ; 14, 1), tandis que la tentative d'Apséthos est toujours décrite par ces deux termes : θεός γενέσθαι, δοκεῖν γεγονέναι et γεγονέναι θεός (VI, 8, 1). Troisièmement, la comparaison du Mage avec le Libyen, exprimée par la conjonction ὡσπερ, accomplit ainsi ce que le Pseudo-Hippolyte propose de faire en passant à son exposé doctrinal (VI, 9, 1), lorsqu'il emploie le participe du verbe ἀπεικάζω (comparer). Enfin comme nous pouvons le constater, la mention de ce personnage de la légende est liée de nouveau à la doctrine concernant l'auto-divinisation de l'auteur de l'*Apophasis*. Ainsi, cette mention encadre l'exposé doctrinal, ce qui montre bien son emploi en tant qu'élément de réfutation de l'enseignement simonien où la thèse de Simon est présentée comme une sorte de plagiat de l'idée qui avait déjà été exprimée par un païen.

Quant aux autres mentions des auteurs païens, elles sont aussi présentes dans le texte même des fragments de l'*Apophasis Megalè* et peuvent être divisées en deux groupes : simples allusions et citations directes. Dans cette liste, figurent cinq auteurs dont les noms sont indiqués. Il s'agit de quatre philosophes et un poète : Héraclite, Aristote, Platon, Empédocle et Homère. Parmi ces cinq noms, seuls les deux derniers

sont accompagnés de citations directes, tandis que les trois autres sont mentionnés comme références des sources d'inspiration de l'auteur simonien.

### Héraclite

Le nom d'Héraclite est le premier qui figure tout au début de l'exposé doctrinal de la notice simonienne. En effet, ce philosophe est mentionné non pas par l'auteur de l'*Apophysis Megalè*, mais par le Pseudo-Hippolyte, car c'est en lui que l'auteur de l'*Elenchos* voit la source d'inspiration de Simon le Mage, lorsqu'il présente son enseignement concernant la nature ignée de la divinité :

πῦρ εἶναι λέγει τῶν ὄλων τὴν ἀρχήν, οὐ νοήσας τὸ εἰρημένον ὅτι θεὸς οὐ πῦρ, ἀλλὰ πῦρ φλέγον καὶ καταναλίσκον, οὐκ αὐτὸν διασπῶν μόνον τὸν νόμον Μωσέως, ἀλλὰ καὶ τὸν σκοτεινὸν Ἡράκλειτον συλαγωγῶν

Simon dit que l'origine de Tout est un feu sans avoir pénétré le sens de cette parole selon laquelle Dieu n'est pas un feu, mais un feu brûlant et consumant. Ainsi, non seulement, il tire la loi même de Moïse, mais aussi il pille le ténébreux Héraclite (VI, 9, 3).

Comme nous pouvons le constater, cette attribution à Héraclite de la thèse selon laquelle le feu est le principe de tous les êtres appartient au Pseudo-Hippolyte lui-même qui accuse Simon le Mage d'avoir mal compris les paroles de Moïse et de « piller » (συλαγωγῶν) Héraclite. Ainsi, cette mention du philosophe sert au même but que l'histoire d'Apsethos, c'est-à-dire la démonstration de l'origine païenne et non chrétienne de la doctrine gnostique exposée.

Quant à l'épithète σκοτεινός qui accompagne le nom de ce philosophe, ce n'est pas une invention de l'auteur de l'*Elenchos*, mais une tradition ancienne dont le premier témoin écrit est un des traités d'Aristote, *Sur le monde*. Dans ce traité, le philosophe donne une citation en l'attribuant à « Héraclite le Ténébreux » (τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ, *Mun.* 396 b). Mais, c'est chez Cicéron qu'une explication d'une telle appellation est donnée :

*quod duobus modis sine reprehensione fit, si aut de industria facias, ut Heraclitus, cognomento qui σκοτεινός perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit [...]*

Il y a deux cas où l'obscurité est excusable : l'un, quand elle est intentionnelle, comme chez Héraclite, surnommé, dit-on, le « ténébreux » parce qu'il y avait par trop d'obscurité dans son livre *Sur la Nature* [...] (*Fin.* 2, 5, 15)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> La traduction est donnée d'après l'édition : CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Tome I, MARTHA J. (éd., tr.), Paris, 1928, p. 63.

Ainsi, d'après Cicéron, Héraclite a été appelé le Ténébreux à cause de l'obscurité intentionnelle de son œuvre principale. Cette explication peut aussi être confirmée par l'emploi de cet adjectif à l'égard des écrits mêmes de ce philosophe, comme par exemple, c'est le cas du sophiste alexandrin, Aelius Théon : τὰ Ἡρακλείτου τοῦ φιλοσόφου βιβλία σκοτεινὰ<sup>13</sup> (les livres ténébreux du philosophe Héraclite).

Quant à la doctrine d'Héraclite concernant la nature ignée du principe du monde, elle est exposée d'abord dans huit fragments de ce philosophe lui-même, qui nous sont parvenus grâce à différentes citations faites par des auteurs postérieurs (Frag. 14, 30, 31, 63, 64, 66, 67, 76<sup>14</sup>), ainsi que grâce à la description de cette doctrine chez différents auteurs, comme Diogène de Laërte. D'après cet auteur, Héraclite considérait le feu comme l'origine et la fin ultime de tout : ἐκ πυρός τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι (« C'est à partir du feu que tout a été composé et c'est en lui que tout se résout », *Vit. Phil.* IX, 7). Un peu plus loin, Diogène explique comment cette composition à partir du feu se produit : πῦρ εἶναι στοιχεῖον καὶ πυρός ἀμοιβήν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα (« Le feu est un élément et tout est une transformation du feu qui apparaît par raréfaction et par condensation du feu », *Vit. Phil.* IX, 8).

Comme nous l'avons déjà évoqué, cette mention d'Héraclite de la part du Pseudo-Hippolyte est un procédé de réfutation qui suppose la mise en parallèle de deux doctrines : philosophique et gnostique. Mais ce procédé pouvait être efficace à la condition que le lecteur ait déjà pris connaissance de la doctrine mentionnée. C'est le cas d'Héraclite. En effet, dans le livre I de l'*Elenchos*, l'auteur consacre au système de ce philosophe une notice à part. Comme cette notice est assez brève et qu'elle peut éclairer cette allusion au philosophe dans la notice simonienne, nous pensons utile de la donner en entier :

Ἡρακλείτος δὲ φυσικός φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος τὰ πάντα ἐκλαίειν, ἄγνοιαν τοῦ παντὸς βίου καταγινώσκων καὶ πάντων ἀνθρώπων, ἐλεῶν τε τὸν τῶν θνητῶν βίον· αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκεν τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν. καὶ αὐτὸς δὲ σχεδὸν σύμφωνα τῷ Ἐμπεδοκλεῖ ἐφθέγγατο, στάσιν καὶ φιλίαν φήσας <τὴν> τῶν ἀπάντων ἀρχὴν εἶναι, καὶ πῦρ νοερόν τὸν θεόν, συμφέρεσθαι τε τὰ πάντα ἀλλήλοις καὶ οὐκ ἐστάναι. καὶ ὥσπερ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μεστὸν εἶναι καὶ μέχρι μὲν σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τοῦ περι γῆν τόπου ταθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τοῦ ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου, οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν.

Héraclite d'Ephèse, philosophe physicien, pleurait sur tout, en condamnant l'ignorance de toute la vie et de tous les hommes et en plaignant la vie des mortels. En effet, il affirmait que

<sup>13</sup> AELIUS THÉON, « *Progymnasmata* », dans : SPENGLER L., *Rhetores Graeci*, vol. 2, Leipzig, 1854, p. 82.

<sup>14</sup> La numération des fragments est donnée d'après l'édition : DIELS H., KRANZ W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6<sup>e</sup> éd., Berlin, 1951, pp. 150–182.

lui-même, il savait tout, tandis que les autres hommes ne savaient rien. Et lui-même il exprimait des déclarations qui étaient presque en accord avec Empédocle, affirmant que le principe absolument de tout est la discorde et l'amitié, et que Dieu est un feu doté d'intelligence, et que toutes choses sont supportées les unes par les autres, et ne s'arrêtent pas ; et tout comme Empédocle, il affirmait que tout l'espace autour de nous est plein de choses mauvaises, et que ces choses mauvaises atteignent la lune, à partir de l'espace situé autour de la terre, et qu'elles ne progressent pas plus loin, vu que tout l'espace au-dessus de la lune est plus pur. C'est ainsi qu'il semblait aussi à Héraclite (I, 4, 1 – 3).

Ainsi, parmi plusieurs éléments concernant la doctrine d'Héraclite, le Pseudo-Hippolyte rapporte aussi le fait que pour ce philosophe « dieu est un feu doté d'intelligence » (πῦρ νοερόν τὸν θεόν). Cependant, il faut aussi souligner que dans la notice simonienne, il ne s'agit pas simplement de la définition de la nature ignée de la divinité, mais de la caractérisation du feu en tant que principe de tout : πῦρ εἶναι λέγει τῶν ὄλων τὴν ἀρχήν (VI, 9, 3), tandis que dans la notice consacrée au philosophe, le principe de tout est l'amitié et la discorde (στάσιν καὶ φιλίαν φήσας <τὴν> τῶν ἀπάντων ἀρχήν εἶναι). Il s'ensuit que cette mention d'Héraclite n'est dictée que par ce souci du procédé de réfutation, exprimé au début de l'*Elenchos* et comme ce rapprochement de deux systèmes n'est pas exact, le Pseudo-Hippolyte n'a pas exposé plus en détails cet élément de la doctrine philosophique.

### Aristote et Platon

Après la mention d'Héraclite, nous retrouvons encore une autre mention de deux philosophes dont l'enseignement est associé à la doctrine exposée dans les fragments de l'*Apophasis Megalè*. Il s'agit de Platon et d'Aristote :

κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτά ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερά τοῦ πυρός ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι.—ἔστι δὲ τοῦτο ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ, ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν.

Les éléments cachés du feu sont cachés dans les éléments apparents, et les éléments apparents du feu apparaissent grâce aux éléments cachés. C'est ce qu'Aristote appelle en puissance et en acte, ou bien Platon l'intelligible et le sensible (VI, 9, 6).

Ce passage met en parallèle la doctrine de Platon et celle d'Aristote en proposant ainsi de voir dans ces deux auteurs, l'origine de l'enseignement simonien. Quant à l'identification de cette remarque concernant la doctrine philosophique, il est assez difficile de trancher pour répondre à qui elle appartient : à l'auteur de l'*Apophasis* ou au Pseudo-Hippolyte lui-même. En effet, il s'agit dans ce passage du résumé de la doctrine simonienne et non pas de la citation directe de l'ouvrage gnostique. Cependant, il est possible de supposer que cette comparaison de la doctrine de l'auteur de l'*Apophasis* et celle des deux philosophes n'est pas due à l'auteur de l'*Elenchos*, mais à celui du traité simonien. Cette conclusion résulte de deux indications internes de l'ouvrage du Pseudo-Hippolyte. Tout d'abord, dans ce passage sont complètement

absents des mots d'appréciation qui caractérisent les interventions de l'auteur de l'*Elenchos* pendant son exposé, comme c'est le cas d'Héraclite où le Pseudo-Hippolyte emploie le verbe *συλαγωγῶ* (piller) à l'égard de Simon. C'est par ce verbe que l'auteur de l'*Elenchos* souligne l'origine philosophique de l'enseignement gnostique en y apportant ainsi son jugement négatif. Quant au passage étudié, la mention de ces philosophes est une explication du sens des idées exposées, ce qui résulte de l'emploi de l'expression *ἔστι δὲ τοῦτο ὅπερ*. Deuxièmement, il faut aussi souligner le fait que dans le livre I de l'*Elenchos*, ni dans la notice consacrée à Platon (I, 19), ni dans celle sur Aristote (I, 20), il n'y a aucune mention de l'enseignement de ces derniers concernant ces termes évoqués. Une telle absence de renseignement dans les deux notices de la partie philosophique, ainsi que l'absence du développement par rapport à ces doctrines des deux philosophes dans le passage étudié, ne sont pas caractéristiques de la méthode de l'auteur de l'*Elenchos* qui peut se limiter à la simple allusion concernant la doctrine philosophique, à la condition de l'avoir déjà développée dans le livre I.

Quant à la doctrine de Platon, il s'agit de sa célèbre opposition entre le monde sensible et intelligible. Cette opposition, liée à la conception de la vraie connaissance, a été le mieux illustrée par Platon dans son dialogue *République*. Il s'agit de l'allégorie de la caverne (*Rép.* VII, 514a-515b). Jean-Paul Dumont décrit ainsi la représentation du monde donnée par cette allégorie : « Contrairement à ce que l'on entend dire (et ce à quoi se laissent aller certains traducteurs de la *République*), il n'existe pas pour Platon deux mondes, dont l'un serait intelligible et l'autre sensible. Il n'y a qu'un monde, proportionnellement, analogiquement et géométriquement découpé ou segmenté en lieux et placé sous l'empire du Bien (*République*), de l'Un (*Parménide*), de l'Un-Bien (*enseignement non écrit*) qui est situé au-delà de l'*ousia*, de la réalité – même intelligible – et de l'existence. Cette articulation de l'existence est mise en images à la fin du livre VI et au début du livre VII de la *République* »<sup>15</sup>. Ainsi, d'après ce commentaire, le parallèle qui est mis en scène entre la doctrine simonienne et celle de Platon devient compréhensible. En effet, toutes les deux présentent un seul monde possédant deux parties distinctes. Cependant, dans ce passage de la *République*, le philosophe n'emploie aucun de ces deux adjectifs (*νοητός* et *αἰσθητός*). En effet, dans tous les dialogues platoniciens parvenus jusqu'à nous, l'adjectif *αἰσθητός* n'est employé que 23 fois, tandis que l'adjectif *νοητός* a 28 références. Quant à l'association de ces deux adjectifs dans une seule phrase, elles sont au nombre 2 (*Tim.* 92c ; *Phéd.* 83b), mais seulement l'une d'elles présente bien cette opposition évoquée par l'auteur de l'*Apophysis Megalè* :

ὅτι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῆ ἔν ἄλλοις ὄν ἄλλο, μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὄρατόν, ὃ δὲ αὐτῆ ὄρα νοητόν τε καὶ αἰδέε.

<sup>15</sup> DUMONT J.-P., *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, 1993, p. 267.

Et en revanche, si d'autres moyens leur servent à envisager cet objet, quel qu'il soit, qui change avec le changement de ses conditions, de n'y reconnaître aucune vérité ; car ce qui est de ce genre est sensible et visible, tandis que ce qu'elles voient par leurs propres moyens est intelligible et en même temps invisible (*Phéd.* 83b)<sup>16</sup>.

Dans ce passage, Platon expose l'idée selon laquelle les âmes peuvent avoir la vraie connaissance seulement si elles emploient leurs propres moyens, tandis que les moyens du corps, c'est-à-dire, la vue, le toucher, le goût, l'ouïe et l'odorat permettent d'accéder seulement au domaine sensible où il n'existe aucune vérité. Ainsi, Platon oppose clairement le domaine sensible et celui intelligible en les définissant en même temps par deux autres adjectifs : visible et invisible. Cette même opposition dans la doctrine platonicienne est confirmée aussi par Aristote qui la présente comme une opposition entre le monde sensible et le monde des Idées (*ιδέας*, *Μέτaph.* VI, 987b). En outre chez Aristote, nous retrouvons aussi l'opposition entre *νοητός* et *αἰσθητός* que ce philosophe attribue à Platon (*Μέτaph.* VI, 990a). Enfin, il faut aussi ajouter que cette opposition platonicienne est employée encore une fois dans la suite du texte de la notice simonienne :

Καθόλου δὲ ἔστιν εἰπεῖν· πάντων τῶν ὄντων, αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, ὧν ἐκεῖνος κρυφίῳ καὶ φανερῶν προσαγορεύει

D'une manière générale, on peut dire : de toutes les réalités sensibles et intelligibles, que cet homme nomme cachées et apparentes, (VI, 9, 8).

Si le premier emploi est probablement dû à l'auteur de l'*Αποφήλις Μεγάλη*, cet emploi-ci n'est qu'une reprise des termes déjà évoqués par le Pseudo-Hippolyte qui intervient dans ce passage.

Quant aux termes aristotéliens (*δυνάμει* et *ἐνεργεία*), ils sont beaucoup plus fréquents que ceux platoniciens, car ils sont employés dans d'autres fragments par l'auteur simonien (VI, 12, 2 ; 12, 3 ; 14, 6 ; 16, 5 ; 17, 1 ; 18, 1). Dans tous ces emplois, ces deux termes indiquent la perfection que l'être créé doit atteindre pour ne pas être détruit par le feu à la fin des temps. Ainsi, la notion d'*ἐνεργεία* est présentée par l'auteur gnostique comme synonyme du verbe technique *ἐξεικονίζομαι* (devenir une copie exacte), c'est-à-dire l'accomplissement des ressemblances à la puissance infinie qui sont présentes dans l'être humain.

Quant à l'association de ces deux termes mis au datif, dans le corpus aristotélien, il en existe 152 références. Parmi ces nombreuses références, 48 se trouvent dans la *Μέτaphυσική* où Aristote explique le sens de ces termes :

<sup>16</sup> Le texte grec et la traduction française sont donnés d'après l'édition : PLATON, *Œuvres complètes*, Tome IV. Phédon, 1<sup>re</sup> partie, ROBIN L. (éd., tr.), Paris, 1934, p. 45.

ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεῖη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἄν δυνατὸς ᾗ θεωρηῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργεία· δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὁ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐργηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρων πρὸς τὸ μῦον μὲν ἔψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειρασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρω μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρω δὲ τὸ δυνατὸν. λέγεται δὲ ἐνεργεία οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τὸδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσις πρὸς δυνάμειν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην<sup>17</sup>.

L'acte donc signifie le fait que l'objet n'existe pas de la même façon que lorsque nous disons en puissance. Nous disons en puissance par exemple qu'Hermès est dans le bois et que la demi-ligne se trouve dans la ligne entière, parce qu'elle pourrait en être tirée. Aussi, nous appelons savant en puissance celui qui ne spécule même pas, s'il est capable de spéculer. Leur contraire est la façon en acte. Ce que nous voulons dire par là devient clair par induction grâce aux exemples particuliers. Et il ne faut pas chercher la définition de tout, mais il faut plutôt observer l'analogie. C'est comme l'être qui bâtit par rapport à celui qui est capable de bâtir, l'être éveillé par rapport à celui qui dort, l'être qui voit par rapport à celui qui a les yeux fermés, mais qui en même temps possède la vue, ce qui a été séparé de la matière par rapport à la matière, ce qui est élaboré par rapport à ce qui n'est pas élaboré. De cette différence, que l'acte soit défini par le premier membre, tandis que la puissance par le deuxième. Mais toutes choses ne sont pas dites en acte de la même façon, mais seulement par analogie, comme il est dit que cette chose se trouve dans cette autre chose ou par rapport à cette autre chose, et une telle chose se trouve dans telle autre chose ou par rapport à telle autre chose. Car les uns sont considérés comme le mouvement par rapport à la puissance, les autres comme la substance par rapport à une matière (*Μετaph.* 1048a–b).

Ainsi, la définition d'Aristote par analogie de ces deux termes techniques s'accorde bien à leurs emplois dans les fragments de l'*Apophysis Megalè* où par « en acte », l'auteur gnostique désigne cet accomplissement de l'image situé dans l'homme qui est la septième puissance de cette doctrine simonienne. En outre, il est intéressant aussi de souligner que dans ces fragments est aussi employé une image de la science grammaticale et géométrique comme illustration de ce que signifie en acte et en puissance (VI, 12, 4 ; 16, 5). Une image semblable existe aussi chez Aristote dans son *De anima* où elle est également utilisée en tant qu'exemple de ces termes techniques (*Anim.* 417a–b). Enfin, il faut aussi souligner que cette association de deux doctrines, celle d'Aristote et celle de Platon, vis-à-vis de la double nature du feu permet à l'auteur du traité gnostique de réunir deux éléments doctrinaux : cosmologique et anthropologique.

À part cette allusion directe à la doctrine aristotélicienne, la notice simonienne présente aussi une autre allusion anonyme dont le témoin écrit le plus ancien est ce corpus d'Aristote. Il s'agit de l'opposition de l'auteur de l'*Apophysis Megalè* à la

<sup>17</sup> *Aristotle's metaphysics*, Vol. I, ROSS W. D. (éd.), Oxford, 1924, 1048a–b.

conception traditionnelle qui présente le feu comme élément dont la nature est simple, tandis que lui-même insiste sur la double nature du feu, origine de Tout selon lui :

ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, κατὰ τὸν Σίμωνα οὐδὲν ἀπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἀπλᾶ λέγοντες εἶναι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἀπλοῦν εἶναι νενομίκασιν, ἀλλὰ γὰρ εἶναι [τὴν] τοῦ πυρός διπλῆν τινα τῆν φύσιν.

La puissance infinie, le feu n'est selon Simon rien de simple, contrairement à la plupart des gens qui, puisqu'ils disent que les quatre éléments sont simples, estiment que le feu aussi est simple. C'est qu'en effet il dit que la nature du feu est, quant à la nature, quelque chose de double (VI, 9, 5).

Comme nous pouvons le constater, l'auteur simonien ne donne pas le nom précis à celui qui fait une telle affirmation, mais il les nomme par l'adjectif οἱ πολλοὶ. Leur doctrine critiquée consiste dans l'affirmation de l'existence des quatre éléments simples (ἀπλᾶ [...] τὰ τέσσαρα στοιχεῖα) dont l'un est le feu. Une telle doctrine est exposée chez Aristote dans son traité *De la production et de la destruction des choses* :

Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἀπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὄσπουν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἀπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων<sup>18</sup>.

Les adeptes de la doctrine d'Anaxagore semblent contredire ceux d'Empédocle. Car ce dernier dit que le feu, l'eau, l'air et la terre sont les quatre éléments, et qu'ils sont plus simples que la chair, l'os, et telles autres parmi les corps formés de parties semblables. Mais les adeptes d'Anaxagore affirment que ces derniers sont simples, et ce sont eux qui sont les éléments, tandis que la terre, le feu et l'air, sont des composés, et que les germes des éléments sont répandus partout (*Gen. et Corrup.* 314a).

Ainsi, ce passage d'Aristote qui contient tous les éléments mentionnés dans la notice de l'*Elenchos* consacrée à Simon le Mage (quatre éléments, parmi lesquels figure le feu, leur nature simple) attribue cet enseignement aux adeptes de la doctrine d'Empédocle (τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα). D'autre part, une telle attribution explique l'emploi du pluriel πολλοὶ par l'auteur simonien dans sa critique de cette théorie.

Quant aux paroles d'Empédocle, lui-même, qui nous sont parvenues à l'état fragmentaire grâce à différentes citations, faites par les auteurs postérieurs, nous y retrouvons vingt-quatre références où cette idée concernant l'existence de quatre éléments de base est mentionnée. Parmi ces fragments, le plus beau est le fragment 6<sup>19</sup>

<sup>18</sup> ARISTOTE, *De la generation et la corruption*, RASHED M. (éd.), Paris, 2005, p. 2.

<sup>19</sup> La numération des fragments d'Empédocle est donnée d'après l'édition : DIELS H., KRANZ W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6<sup>e</sup> éd., Berlin, 1951, pp. 311–312.

transmis par Sextus Empiricus (*Adv. Math.* X, 315) et repris aussi par le Pseudo-Hippolyte dans sa notice consacrée à Marcion (VII, 29, 4) :

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε-  
 Ζεὺς ἀργής Ἥρη τε φερέσβιος ἡδ' Αἰδωνεύς  
 Νῆστις θ', ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

En effet, écoute d'abord des quatre éléments :  
 Zeus brillant, Héra nourricière, ensuite Aïdônée,  
 et Nestis, qui mouille de ses larmes la source mortelle.

Dans ces vers, il s'agit des quatre éléments qui sont nommés par les quatre noms des divinités. Selon le Pseudo-Plutarque, Zeus désigne l'éther (ou le feu), Héra l'air, Aïdônée la terre et Nestis l'eau (*Placita philosophorum* 878a), tandis que chez Stobée qui cite ce passage du Pseudo-Plutarque, ainsi que dans la notice sur Marcion du Pseudo-Hippolyte, la terre est désignée par Héra et l'air par Aïdônée (*Anth.* I, 10, 11b ; *Elenchos*, VII, 29, 5). Enfin, il faut aussi préciser que dans la notice du livre I de l'*Elenchos* consacrée à Empédocle, cette doctrine concernant les éléments simples est complètement absente, bien qu'on y trouve celle qui présente le feu comme le principe de tout (I, 3, 1), de la même manière que c'est fait dans la notice consacrée à Héraclite (I, 4, 2).

### Empédocle

À part cette doctrine anonyme réfutée par l'auteur de l'*Apophasis Megalè*, ces fragments du traité gnostique, intégrés dans la notice simonienne de l'*Elenchos*, présentent encore une citation directe de ce philosophe présocratique :

γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,  
 αἰθέρι δ' αἰθέρα <δῖον>, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλόν,  
 καὶ <στοργῆ> στοργήν, νεῖκος <δ'> ἔτι νεῖκεῖ λυγρῶ.

En effet, c'est par la terre que nous voyons la terre, et l'eau par l'eau,  
 par l'éther le divin éther, par le feu, donc, le feu destructeur,  
 et l'amour par l'amour, et en outre, la discorde par la discorde perfide (VI, 11, 1).

Le nom de l'auteur de ces trois versets est indiqué par l'auteur du traité gnostique tout au début de cette citation : οὕτως ὡς, φησὶν, Ἐμπεδοκλῆς <λέγει>. (« de la manière, dit-il, dont parle Empédocle », VI, 11, 1). Cette attribution à ce philosophe présocratique est confirmée aussi par d'autres auteurs antérieurs au Pseudo-Hippolyte. Il s'agit d'Aristote, de Galien et de Sextus Empiricus, car l'ensemble de ces trois versets se retrouve à la fois dans les traités aristotéliens (*Anim.* 404b ; *Métaph.* 1000b) et dans l'ouvrage de Sextus (*Adv. math.* I, 303 ; VII, 92 ; VII, 121), tandis que Galien utilise une fois les deux premiers versets (*De placitis Hippocratis et Platonis* VII, 5, 48) et une

fois le seul premier verset de ce fragment d'Empédocle (*De placitis Hippocratis et Platonis* VII, 6, II).

Quant à la forme de cette citation, donnée dans la notice de l'*Elenchos*, ainsi que par ces trois auteurs, il faut signaler que les mots qui présentent certaines divergences morphologiques sont omis dans le seul manuscrit contenant les six derniers livres de cet ouvrage du Pseudo-Hippolyte. Il s'agit d'un mot dans le deuxième verset (διον) et de deux mots dans le troisième verset (στοργῆ et δ' ἔτι). Ces trois mots ont été restaurés dans l'édition de Marcovich grâce aux textes parallèles des auteurs susdits. Si ces divergences morphologiques ne changent pas vraiment le sens de la citation, dans un des trois passages de l'ouvrage de Sextus Empiricus l'éther (αἰθέρι δ' αἰθέρα) est remplacé par l'air (ἠέρι δ' ἠέρα, *Adv. math.* I, 303). Comme le seul premier verset est absolument identique chez ces auteurs, nous croyons nécessaire de donner deux tableaux comparatifs seulement pour les formes des deux derniers versets :

<i>Elenchos</i> , VI, II, I	αἰθέρι δ' αἰθέρα <διον>, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
<i>Anim.</i> 404b	αἰθέρι δ' αἰθέρα διαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
<i>Μετὰφ.</i> 1000b	αἰθέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
<i>De placitis Hippocratis et Platonis</i> VII, 5, 48	αἰθέρι δ' αἰθέρα δια, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον.
<i>Adv. math.</i> VII, 92	αἰθέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
<i>Adv. math.</i> VII, 121	αἰθέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
<i>Adv. math.</i> I, 303	ἠέρι δ' ἠέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,

<i>Elenchos</i> , VI, II, I	καὶ <στοργῆ> στοργήν, νεῖκος <δ'> ἔτι νεῖκει λυγρῶ
<i>Anim.</i> 404b	στοργῆ δὲ στοργήν, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ.
<i>Μετὰφ.</i> 1000b	στοργήν δὲ στοργῆ, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ.
<i>Adv. math.</i> VII, 92	στοργήν δὲ στοργῆ, νεῖκος δὲ γε νεῖκει λυγρῶ
<i>Adv. math.</i> VII, 121	στοργήν δὲ στοργῆ, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ,
<i>Adv. math.</i> I, 303	στοργήν δὲ στοργῆ, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ,

D'après ces deux tableaux, il est clair que la forme de la citation d'Empédocle, présentée dans l'*Elenchos*, est assez proche de la forme donnée dans le *De Anima* d'Aristote (en particulier il s'agit de l'ordre des trois premiers mots du troisième verset). Ce phénomène peut suggérer une hypothèse selon laquelle c'est précisément ce traité aristotélicien qui a été utilisé par l'auteur de l'*Apophasis Megalè* comme source de la

citation d'Empédocle. Une telle hypothèse peut être confirmée aussi grâce à l'interprétation donnée par l'auteur simonien, à ce vers du philosophe présocratique :

Τοιούτου δὲ ὄντος, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν, κατὰ τὸν Σίμωνα τοῦ πυρός, καὶ πάντων τῶν <μερῶν αὐτοῦ,> ὄντων ὄρατῶν καὶ ἀοράτων, ἐνήχων καὶ <ἀν>ήχων, ἀριθμητῶν καὶ <ἀν>αριθμῶν, — ὧν αὐτὸς ἐν τῇ Ἀποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ τελείων νοερῶν—, οὕτως ὡς ἕκαστον τῶν ἀπειρά(κι)ς ἀπειρῶν <μερῶν> ἐπινοηθῆναι δυνάμενον καὶ λαλεῖν καὶ διανοεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν, οὕτως ὡς, φησὶν, Ἐμπεδοκλῆς <λέγει>.

Pour le dire brièvement, puisque tel est le feu, selon Simon, et que toutes ses parties sont visibles et invisibles, résonnantes et silencieuses, nombrables et innombrables, lui-même il les appelle dans la Grande Révélation comme des êtres parfaits et doués d'intelligence à tel point que chacune de ces parties infiniment infinies est capable d'être sujet de la pensée, de faire entendre des sons, de méditer et d'agir, de la manière, dit-il, dont parle Empédocle (VI, II, 1).

Comme nous pouvons le constater, ce commentaire est présenté par le Pseudo-Hippolyte comme la doctrine de Simon le Mage exposée dans l'*Apophysis Megalè*. D'autre part, la citation d'Empédocle est considérée comme un point d'appui, utilisé par l'auteur simonien pour prouver son enseignement. Cependant, il faut préciser que, si dans la citation d'Empédocle il s'agit des six éléments de l'Univers : terre, eau, éther (air), feu, Amitié et Discorde, dans l'*Apophysis* l'auteur gnostique ne parle que d'un seul élément, feu (en effet, nous avons déjà analysé une autre allusion concernant la doctrine d'Empédocle, critiquée par l'auteur simonien, où quatre de ces six éléments ont été mentionnés). En effet, ce feu est pour lui le principe de Tout et il possède une nature double. Cette double nature contient deux sortes d'éléments, appelés éléments cachés et apparents (τὰ κρυπτὰ et τὰ φανερά, VI, 9, 6). Dans ce passage, ces éléments reçoivent plusieurs autres noms antonymiques : ὄρατῶν καὶ ἀοράτων (visibles et invisibles), ἐνήχων καὶ <ἀν>ήχων (résonnantes et silencieuses) et ἀριθμητῶν καὶ <ἀν>αριθμῶν (nombrables et innombrables). Ainsi, d'après l'auteur de l'*Apophysis*, c'est précisément de tous ces éléments qu'Empédocle parle dans le vers cité, confirmant ainsi, qu'eux tous sont doués d'intelligence. Cette idée est exprimée dans ce commentaire de deux manières : par l'emploi des adjectifs (τελείων νοερῶν) et par l'emploi des verbes (ἐπινοηθῆναι, λαλεῖν, διανοεῖσθαι, ἐνεργεῖν). Une interprétation semblable des trois versets d'Empédocle a été donnée seulement par Aristote dans son traité *De Anima* :

ἄσσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχὴν· ἄσσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες, ταύτας, οἱ δὲ μίαν, ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, JANNONE A. (éd.), Paris, 1980, pp. 7–8.

Tous ceux qui, donc, ont considéré l'être animé à travers le mouvement, ont supposé que l'âme est l'être le plus capable de le produire. Mais tous ceux qui ont considéré cet être à travers la connaissance des êtres et leur sensation, affirment que l'âme est les principes mêmes des choses. Les uns en font plusieurs, les autres n'en supposent qu'un seul comme Empédocle qui affirmait qu'elle est issue de tous les éléments et que chacun d'eux est une âme, et il disait ainsi (*Anim.* 404b).

Ainsi, dans ce passage, Aristote montre clairement qu'à ses yeux, ces trois versets d'Empédocle affirment le fait que chacun des principes est une âme, ce qui suppose qu'ils soient aussi doués d'intelligence. La seule différence entre le commentaire d'Aristote et celui de l'auteur de l'*Apophasis* consiste dans le fait que, pour le premier il s'agit des six principes d'Empédocle, tandis que pour le second il s'agit des éléments contenus par la double nature d'un seul de ces principes, le feu. Il s'ensuit que l'auteur simonien n'est pas le premier à donner une telle interprétation aux paroles du philosophe présocratique et qu'il est très probable qu'il a eu connaissance de ce traité aristotélicien.

Enfin, concernant l'étude de la suite du texte de la notice simonienne, il faut signaler que le passage qui suit la citation d'Empédocle est présenté comme une confirmation de la légitimité de l'emploi de celle-ci de la part de l'auteur de l'*Apophasis* dans le contexte de sa doctrine, relative au caractère animé des éléments constitutifs de la nature double du feu : Πάντα γάρ, φησίν, ἐνόμιζε τὰ μέρη τοῦ π(υ)ρός, τὰ <όρατὰ καὶ τὰ> ἀόρατα, « φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν » (« En effet, il croyait, dit Simon, que toutes les parties du feu, à la fois visibles et invisibles, "possèdent la raison et une part d'intelligence" », VI, 12, 1). La fin de cette phrase présente aussi une citation directe d'Empédocle dont il existe deux textes parallèles : l'un chez Sextus Empiricus (*Adv. math.* VIII, 286) et l'autre dans la notice consacrée à Marcion, dans l'*Elenchos* même où Empédocle est présenté comme source d'inspiration de ce dernier (VII, 29, 26). Dans ces deux passages parallèles cette phrase du philosophe est donnée dans son intégralité : πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν (Car sache-le, tous les êtres possèdent la raison et une part d'intelligence), tandis que l'auteur simonien n'en prend que la deuxième moitié. Mais de quels êtres s'agit-il dans ces textes ? Pour Sextus, ce sont les animaux et les plantes qui sont visés par Empédocle (οὐ ζῶα μόνον ἀλλὰ καὶ φυτὰ, *Adv. math.* VIII, 286). Quant à la notice du livre VII, le Pseudo-Hippolyte y donne une citation beaucoup plus longue d'Empédocle, comportant dix versets dont la conclusion est la phrase citée dans le fragment de l'*Apophasis Megalè*. Dans ce passage, le philosophe affirme que tous les êtres, y compris ceux du monde intelligible, sont doués d'intelligence. Ainsi, même s'il ne s'agit pas dans ces deux témoins de ce texte d'Empédocle, de l'affirmation concernant les parties du feu, l'auteur de l'*Apophasis* suit la logique du philosophe en insérant un élément de sa propre doctrine dans le développement philosophique.

## Homère

La dernière citation d'un auteur païen n'est plus un passage philosophique, mais un extrait d'une œuvre épique. Il s'agit de l'*Odyssee*. Cette citation, comme aussi celle d'Empédocle, fait partie du fragment de l'*Apophysis Megalè* et n'est pas due à l'intervention du Pseudo-Hippolyte. Contrairement à la citation précédente, l'auteur simonien n'indique ni le nom de l'auteur du texte cité, ni le titre de l'œuvre. Néanmoins, nous y retrouvons l'indication qu'il s'agit d'un ouvrage poétique : *καὶ ὅτι ταῦθ' οὕτως ἔχει, κοινῇ πάντων <τῶν ἐθνῶν, φησίν,> ἔστιν ἀκοῦσαι κατὰ τοὺς ποιητὰς λεγόντων*. (« *Que* c'est ainsi, on peut l'entendre de la bouche de tous les Gentils, dit Simon, qui disent unanimement, suivant les poètes », VI, 15, 4). Ainsi, les trois vers qui vont suivre cette introduction sont présentés comme une œuvre des « poètes » (*ποιητὰς*). Cet emploi du pluriel à l'égard de l'auteur des épopées homériques est caractéristique pour cette notice. Par exemple, après avoir terminé son exposé doctrinal de la notice simonienne, le Pseudo-Hippolyte aborde la figure d'Hélène de Troie dans le mythe simonien en employant le même pluriel (VI, 19, 1). *Quant* aux trois vers cités, ils sont tirés du Chant X de l'*Odyssee* (*Odys. X, 304 – 306*) où il s'agit de la venue d'Ulysse au secours de ses camarades, transformés en porcs par Circée :

*ρίζη μὲν μέλαν <ἔσκε>, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος.  
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν  
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.*

La racine est noire, mais ses fleurs sont semblables au lait.  
Les dieux l'appellent moly. Il est difficile de l'arracher  
aux hommes mortels, mais les dieux peuvent tout (VI, 15, 4).

La forme de cette citation de trois vers correspond bien à celle qui se trouve dans l'*Odyssee*. La seule différence est l'omission du verbe *ἔσκε* dans le texte du manuscrit de l'*Elenchos*, mais qui a été rétabli par les éditeurs à partir du texte homérique. *Quant* au contexte, ces trois vers suivent le discours d'Hermès qui prévient Ulysse de toute la malice de Circée en lui promettant d'offrir une drogue (une fleur) qui le gardera de la magie de cette dernière. Ces vers sont la description de cette fleur, offerte par Hermès à Ulysse.

Ce passage de l'*Odyssee* n'a été réutilisé qu'une seule fois dans la littérature grecque antérieure à la rédaction de l'*Elenchos*. Il s'agit de Maxime le Tyr et de sa *Dissertation* 29 où sont donnés ces trois mêmes vers présents dans le fragment de l'*Apophysis Megalè* :

*ἐνέφυσεν γὰρ τι ὁ θεὸς ζώπυρον τῶ τῶν ἀνθρώπων γένει τῆς προσδοκίας τοῦ ἀγαθοῦ, ἀπέκρυψεν δὲ αὐτοῦ τὴν εὐρεσιν· ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος. οὐ γὰρ ἔξαπατήσει με Ὅμηρος τῶ ὀνόματι· ὀρῶ τὸ μῶλυ καὶ συνίημι τοῦ αἰνίγματος καὶ σαφῶς οἶδα ὡς χαλεπὸν εὐρεῖν τὸ χρῆμα τοῦτο ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασιν<sup>21</sup>.*

<sup>21</sup> MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes, op. cit.*, pp. 242–243.

Car Dieu planta dans la race des hommes une étincelle de feu de l'attente du bonheur, mais il cacha sa découverte. « La racine est noire, mais ses fleurs sont semblables au lait ». Car Homère ne me trompera pas par son appellation. Je vois son *moly*, je comprends son énigme et je sais clairement le fait que cette chose est difficile à trouver pour « les hommes mortels, mais les dieux connaissent tout » (*Diss.* 29, 6 c).

Comme nous pouvons le constater, à la différence de l'auteur du traité gnostique, Maxime indique clairement que l'auteur de cette citation est Homère (οὐ γὰρ ἐξαπατήσει με Ὅμηρος). Deuxièmement, le premier et le dernier vers de ce passage sont littéralement cités, avec un seul changement du verbe à la fin du troisième vers : au lieu de pouvoir (δύνανται), Maxime le Tyr emploie le verbe savoir (ἴσασιν). Quant au deuxième vers, il est paraphrasé par l'auteur des *Dissertations*, étant ainsi intégré dans le corps du traité dont le sujet est la recherche du bonheur. Troisièmement, il faut aussi souligner que cette *Dissertation* 29 a déjà figuré dans notre travail comme une des sources de la légende d'Apséthos (*Diss.* 29, 4 b–d). Enfin, il est important de signaler que selon l'interprétation de Maxime le Tyr, cette fleur *moly* est une étincelle de feu (ζώπυρον) mise par Dieu dans la race humaine afin qu'elle cherche sans cesse ce bonheur, connu seulement par la divinité.

Quant à l'interprétation gnostique de ce passage homérique, il s'agit de la connaissance qui est décrite par les païens sous l'image de cette fleur. Une telle interprétation résulte de l'exégèse que l'auteur de l'*Apophasis Megalè* applique au récit de l'*Exode* :

πικρὸν γάρ, φησίν, ἐστὶ τὸ ὕδωρ τὸ μετὰ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, ὅπερ ἐστὶν ὁδὸς τῆς κατὰ τὸν βίον γνώσεως, <διὰ> τῶν ἐπιπόνων ὀδευομένη καὶ πικρῶν. στραφὲν δὲ ὑπὸ Μωσέως—τουτέστι τοῦ λόγου—τὸ πικρὸν ἐκεῖνο γίνεται γλυκύ.

En effet, elle est amère, dit Simon, l'eau qui se trouve après la Mer Rouge. Car cette eau est le chemin conduisant vers la connaissance qui concerne la vie et on le parcourt à travers les difficultés et les amertumes. Mais, transformée par Moïse, c'est-à-dire par le Logos, cette eau amère devient douce (VI, 15, 3).

Ainsi, l'interprétation allégorique du passage du deuxième livre du Pentateuque présente la connaissance comme but ultime de l'être humain qui est amère et qui reçoit sa douceur uniquement grâce à l'intervention du Logos. Quant aux trois vers de l'*Odyssée*, ils sont utilisés comme confirmation de cette thèse (ὅτι ταυθ' οὕτως ἔχει). En outre, la considération de ce passage homérique comme récit concernant la connaissance est présentée comme faisant partie de la tradition commune chez les païens : κοινῇ πάντων τῶν ἐθνῶν (de la bouche de tous les Gentils qui disent unanimement, VI, 15, 4) et λεχθὲν ὑπὸ τῶν ἐθνῶν (ce qui a été dit par les Gentils, VI, 16, 1). Ainsi, cette affirmation concernant la tradition exégétique des païens peut être illustrée par l'interprétation de ces vers par Maxime le Tyr où le thème de la connaissance est très présent : συνίημι, σαφῶς οἶδα et ἴσασιν. Il s'ensuit qu'à l'époque de Maxime, ainsi qu'à celle de la rédaction de l'*Apophasis*, une telle interprétation de ces vers de l'*Odyssée* était très répandue. Cependant, il est peu probable que l'auteur simonien, lorsqu'il parle des Gentils, fait

allusion à cette *Dissertation* 29, parce que même si le thème de la connaissance est présent chez Maxime, ce sujet n'est pas central dans son interprétation du texte homérique.

Enfin, il faut aussi signaler que dans le fragment de l'*Apophasis Megalè*, cette citation directe est suivie d'un résumé de la suite de l'aventure d'Ulysse chez Circé où ce fruit est présenté comme un produit qui n'a pas permis à la magicienne de transformer le héros en porc et qui a redonné la forme humaine aux compagnons de ce dernier (VI, 16, 1-2). Dans ce passage, l'auteur simonien n'est pas explicite, mais il est possible de comprendre qu'il s'agit de la connaissance qui redonne la forme initiale aux hommes en les transformant à partir des animaux en êtres humains. Par ailleurs, il faut aussi signaler que dans ce résumé de l'aventure chez Circé, l'auteur du traité gnostique fait une inexactitude : ce n'est pas Ulysse, au moyen de ce fruit moly, qui redonne la forme humaine à ses compagnons, mais c'est Circé qui leur rend leur forme au moyen de sa baguette magique (*Odys.* X, 388-390).

Après avoir examiné toutes les allusions et citations des auteurs païens, nous pouvons conclure que, malgré l'absence de la partie philosophique dans cette notice, consacrée à Simon le Mage dans l'*Elenchos*, et l'absence de remarques précises concernant l'origine païenne de la doctrine simonienne, le Pseudo-Hippolyte accomplit son dessin initial grâce à la légende d'Apéthos qui sert de cadre pour l'exposé doctrinal, basé sur les fragments de l'*Apophasis Megalè*. D'autre part, nous avons aussi vu que dans ses interventions, l'auteur de l'*Elenchos* présente Empédocle comme une des sources d'inspiration de Simon le Mage concernant sa doctrine sur le feu qui est l'origine de Tout. Enfin, toutes les autres mentions des auteurs païens ont été faites par l'auteur de l'*Apophasis* et elles ont intentionnellement été intégrées dans la notice pour souligner ainsi l'origine non chrétienne de la doctrine exposée.

#### 4. L'histoire des recherches, relatives à ces fragments

Toute la partie précédente de ce chapitre a été consacrée au texte même de la source gnostique, employée par le Pseudo-Hippolyte pour la rédaction de la partie centrale de sa notice consacrée à Simon le Mage. C'est pourquoi, il est temps d'examiner aussi la question relative à l'authenticité de ces fragments. Comme nous l'avons déjà vu, le Pseudo-Hippolyte présente ce traité d'*Apophasis Megalè* comme une œuvre authentique de Simon le Mage, tandis que dans aucune des sources antérieures à l'*Elenchos*, ne se trouve d'indication concernant la rédaction par ce personnage néotestamentaire d'un quelconque écrit. Pour cette tâche, nous voudrions explorer toutes les recherches qui ont déjà été abondamment effectuées sur ce sujet. Nous commencerons par la question relative à l'authenticité de ces fragments pour aborder ensuite la question concernant l'attribution simonienne de l'*Apophasis*.

## L'authenticité des fragments

En 1885, un savant écossais, George Salmon, a publié un article intitulé « The Cross-References in the *Philosophoumena* »<sup>22</sup>. Dans cet article, il a essayé de démontrer que plusieurs traités gnostiques cités par le Pseudo-Hippolyte, ne sont pas de vrais écrits mais des faux, y compris l' *Apophasis Megalè*. Il est venu à une telle conclusion pour deux raisons principales :

- Premièrement, il s'agit de la remarque concernant le nombre de traités gnostiques cités ; George Salmon en compte quatorze<sup>23</sup>. De cette observation résulte la question suivante : « How did he come to get hold of so many heretical books of which we do not hear from anyone else, and which he describes with the air of one who feels that he is making a revelation of secrets which previously had not been drag get to light ? »<sup>24</sup>.
- Deuxièmement, tous ces traités appartiennent à des sectes diverses, ce qui empêche l'auteur de l'article de croire qu'il aurait été possible que tant de livres secrets aient pu être entre les mains d'un seul homme<sup>25</sup>.

En essayant de résoudre ce problème délicat, George Salmon fait une hypothèse selon laquelle, après avoir découvert un ou deux livres gnostiques, l'auteur de l' *Elenchos* s'est mis à la recherche d'autres traités<sup>26</sup>. Partant de cette idée, l'auteur de l'article propose de considérer cette variété des sources citées par le Pseudo-Hippolyte comme une conséquence de ce désir de l'hérésiologue de les avoir en sa possession, ce qui a poussé un gnostique à fabriquer lui-même plusieurs traités en vue d'en obtenir une somme importante de la part de l'évêque : « Might not the heretic who sold him one document and got a good price for it have been tempted to manufacture others with no other object than that of selling them to the orthodox bishop ? »<sup>27</sup>. Ainsi, d'après l'auteur de l'article, la plupart des traités cités par l'auteur de l' *Elenchos* ne serait que des faux rédigés par un auteur, autre que le Pseudo-Hippolyte. Une telle conclusion serait confirmée par une liste des références croisées que George Salmon trouve entre plusieurs écrits gnostiques, utilisés dans l' *Elenchos*. D'après lui, lorsque deux traités présentent des lieux communs, ce phénomène peut avoir trois explications<sup>28</sup> :

- a) les deux œuvres sont redevables à une source commune ;
- b) l'auteur de l'un avait vu l'autre ;
- c) les deux œuvres ont le même auteur.

<sup>22</sup> SALMON G., « The Cross-References in the *Philosophoumena* », *Hermathena* 5, II (1885) pp. 389-402.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 389-390.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 392.

Pour illustrer son propos, George Salmon dresse une liste d'exemples qui comprend 31 passages où deux traités des écoles gnostiques différentes présentent les mêmes phrases, métaphores, images, citations scripturaires et celles des auteurs païens. Dans notre travail, nous ne mentionnerons que ceux qui concernent l'*Apophysis Megalè*. Analysant toutes les notices de l'*Elenchos*, l'auteur de cet article trouve plusieurs coïncidences entre les formules de la doctrine des Séthiens et celles de l'*Apophysis*<sup>29</sup> :

Notice consacrée à Simon le Mage, (VI, 6–20) :	Notice consacrée aux Séthiens, (V, 19 – 22) :
καὶ τὸ μὲν φανερόν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῶ ὅσα ἂν τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπὼν τῶν ὁρατῶν, τὸ δὲ κρυπτὸν πᾶν ὃ τι ἐννοήσῃ τις νοητὸν καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθεὶς (VI, 9, 7).	πᾶν ὃ τι νοήσῃ ἐπινοεῖς ἢ καὶ παραλείπεις μὴ νοηθέν (V, 19, 1)
ὡς ἡ δύναμις ἢ γραμματικὴ <ἦ> ἢ γεωμετρικὴ ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ· προσλαβοῦσα γὰρ ἢ δύναμις τεχν<ίτ>ην, φῶς τῶν γινομένων (γ)ίνεται, μὴ προσλαβοῦσα δέ, ἀτεχνία καὶ σκότος, καὶ ὡς ὅτε οὐκ ἦν, ἀποθνήσκοντι τῷ ἀνθρώπῳ συνδιαφθείρεται (VI, 12, 4)	οἷον εἰ, φησί, γενή<σε>ται [τοῦτο] τὸ παιδίον αὐλητῆς ἐγγρονίσαν αὐλητῆ, ἢ γεωμέτρης γεωμέτρη, γραμματικὸς γραμματικῶ, τέκτων τέκτονι (V, 19, 2)
ὅταν <γάρ> οὖν <αἱ γραφαὶ> λέγωσιν ὅτι εἰσὶ τρεῖς ἡμέραι πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης γεγενημένοι (VI, 14, 2)	καὶ πάλιν τρεῖς· Σήμ, Χάμ, Ἰάφεθ· ἢ ὅταν λέγῃ τρεῖς πατριάρχας· Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ· ἢ ὅταν λέγῃ τρεῖς ἡμέρας πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης γεγονέναι (V, 20, 2)
ἕκαστον τῶν ἀπειρά(κι)ς ἀπείρων <μερῶν ἐπιδέχεται> ἐπινοηθῆναι <ὡς> δυνάμενον καὶ λαλεῖν καὶ διανοεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν (VI, 11, 1)	Πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τῶν τριῶν ἀρχῶν, οὔσαι κατ' ἀριθμὸν ἀπειράκις ἀπειροὶ (V, 19, 8)

D'autre part, George Salmon met en évidence aussi des parallèles qui existent entre le texte des fragments du traité simonien avec les textes employés dans les notices, consacrées aux Naassènes (V, 6–11), aux Pérates (V, 12–18) et à Monoïme (VIII, 12–15)<sup>30</sup>. En particulier, il faut souligner l'exégèse « anatomique » portant sur le début

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 392–394.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 398.

du livre de la *Genèse* qui est présente dans la notice simonienne (VI, 14, 7–11) et celle consacrée aux Naassènes (V, 9, 14–17)<sup>31</sup>. Ainsi, d'après l'auteur de cet article, ces exemples démontrent bien le fait que le traité simonien est un faux<sup>32</sup>.

Cette hypothèse de Salmon qui considère plusieurs des sources citées par l'auteur de l'*Elenchos* comme des faux n'a pas eu de succès parmi les savants. Cependant, ce phénomène des références croisées dans les textes gnostiques cités par le Pseudo-Hippolyte a été plusieurs fois souligné par les chercheurs postérieurs, comme par exemple Georg Staehelin<sup>33</sup> ou Marcovich<sup>34</sup>, éditeur du texte de l'*Elenchos*, qui pourtant considéraient tous les passages des traités gnostiques cités comme authentiques. En outre, il faut aussi mentionner la thèse d'Eugène de Faye qui considèrent neuf systèmes gnostiques, exposés dans l'*Elenchos* comme dérivés de la doctrine ophite, ce qui explique d'après lui la présence des ressemblances et des divergences dans les textes cités par le Pseudo-Hippolyte<sup>35</sup>.

Tout récemment, cette question concernant l'authenticité de l'*Apophasis Megalè*, a été de nouveau soulevée par Francis Williams dans son commentaire du traité *Entendement de notre Grande Puissance* (NHVI, 4)<sup>36</sup>. Ce chercheur reprend toute la liste des passages parallèles des textes gnostiques cités dans l'*Elenchos* et il propose d'y voir non l'œuvre d'un faussaire, mais des véritables traités de différentes écoles gnostiques. En effet, d'après lui, la ressemblance entre ces différents textes peut être expliquée ainsi :

- par l'emploi des lieux communs de l'Écriture (la création de l'homme dans la *Genèse* servait à tous les maîtres gnostiques comme point de départ pour leur anthropologie respective)<sup>37</sup> ;
- par l'emploi des formes d'expression et des termes techniques qui proviennent de l'héritage philosophique commun (comme, par exemple, la considération de la nature divine comme le feu)<sup>38</sup> ;
- par les contacts entre différents représentants des écoles gnostiques diverses qui ont créé une influence mutuelle d'une doctrine sur l'autre<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>33</sup> STAHELIN G., *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker*, (TU 6), Leipzig, 1890, pp. 7–11; 23–26; 47–53; 103–108.

<sup>34</sup> *Refutatio, op. cit.*, pp. 45–49.

<sup>35</sup> DE FAYE E., *Introduction à l'étude du gnosticisme au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1903, p. 62–70.

<sup>36</sup> WILLIAMS F., « The authenticity of Hippolytus' Gnostic sources », dans : WILLIAMS F., *Mental Perception. A commentary on NHC VI, 4 the Concept of Our Great Power*, Leiden, 2001, pp. 232–242.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 240–241.

En même temps, Francis Williams remarque la différence de style des écrits gnostiques, employés par l'auteur de l'*Elenchos*, ainsi que la différence de certains termes techniques (comme, par exemple *ἐξεικονισμένος* dans les fragments de l'*Apophasis Megalè*)<sup>40</sup>. D'autre part, il explique aussi certaines contradictions au sein du même traité comme une conséquence de sa rédaction à partir des sources différentes par l'adepte de cette école gnostique (comme, par exemple, la considération à la fois du feu et de l'Esprit qui porte sur les eaux en tant que créateur de Tout dans les fragments du traité simonien)<sup>41</sup>. Ensuite, l'authenticité des écrits gnostiques, utilisés dans l'*Elenchos* est prouvée par la bibliothèque de *Nag-Hammadi* dont plusieurs traités présentent des ressemblances avec les systèmes exposés par le Pseudo-Hippolyte<sup>42</sup>. Enfin, Francis Williams considère aussi l'idée d'après laquelle un seul homme aurait pu constituer une bibliothèque des traités gnostiques appartenant à des mouvements différents (l'idée qui a poussé George Salmon à nier l'authenticité de ces passages cités par l'auteur de l'*Elenchos*) comme très probable grâce à la découverte de la plus grande bibliothèque gnostique, celle de *Nag-Hammadi*, qui comprend des traités des écoles gnostiques différentes<sup>43</sup>. Ainsi, tout doute concernant l'authenticité de l'*Apophasis Megalè* doit être complètement enlevé. Cependant, un autre apparaît : ce traité, cité dans la notice simonienne, appartient-il vraiment à Simon de Samarie ?

#### L'origine simonienne de l'*Apophasis Megalè*

Si l'authenticité des fragments de l'*Apophasis Megalè* ne présente plus aucun doute, toutefois il reste encore à répondre s'ils sont vraiment dus à la plume de ce personnage néotestamentaire, ou bien à un simonien postérieur, ou même à un représentant d'une autre école gnostique. En effet, cette attribution du traité cité à Simon le Mage, prétendu fondateur de l'école simonienne, de la part de l'auteur de l'*Elenchos* est la première mention de l'existence de l'héritage littéraire de ce gnostique, car ni dans les *Actes des Apôtres*, ni chez Justin, ni chez Irénée, ni chez Tertullien, ni même chez Épiphane de Salamine, ni dans la littérature apocryphe ne se trouve aucune allusion aux écrits de Simon le Mage. Cependant, à part cette attribution simonienne dans l'ouvrage du Pseudo-Hippolyte, il est possible de retrouver au moins encore deux mentions de l'héritage littéraire du Mage. Il s'agit d'un auteur latin et d'un auteur syriaque : Jérôme et Moïse Bar Képha. Chez Jérôme, cette mention se trouve dans le livre IV de son *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Lorsqu'il explique le verset 5 du chapitre 24 de cet *Évangile* où il s'agit de la caractérisation des antéchrists comme des hommes se prétendant être le Christ, Jérôme donne une citation de Simon le Mage

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 239–240.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 241.

en indiquant qu'il la tire des livres de ce dernier : *haec quoque inter cetera in suis uoluminibus scripta dimittens* (*Comm. Math.* IV, 391-392). Quant à Moïse Bar Képha, c'est dans son *Commentaire sur le Paradis* qu'il donne plusieurs citations, attribuées à Simon le Mage, qui concernent ce récit de la *Genèse*, relatif à la création de l'homme<sup>44</sup>. Par ailleurs, ce commentaire simonien ne correspond pas à celui qui est donné dans l'*Apophasis Megalè*.

Si ces deux mentions, faites par des auteurs postérieurs à la rédaction de l'*Elenchos*, peuvent témoigner de l'existence de certains traités gnostiques qui circulaient à l'époque de ces auteurs sous le nom de Simon le Mage, toutefois nous ne pouvons pas non plus ignorer la tradition des hérésiologues du II<sup>e</sup> siècle qui ne mentionnent nulle part l'existence de l'héritage littéraire de ce personnage des *Actes des Apôtres*. C'est pourquoi, à nos yeux cette attribution de l'*Apophasis* à Simon le Mage est impossible, néanmoins, l'attribution à un auteur appartenant à cette école de la gnose simonienne paraît être vraisemblable. Cependant, au début du XX<sup>e</sup> siècle même, une telle attribution a suscité des doutes chez les chercheurs qui abordaient ce traité.

Parmi les premiers qui ont rejeté l'idée que Simon le Mage aurait pu être l'auteur de ce traité, cité par l'auteur de l'*Elenchos* était Eugène de Faye. Selon lui, ses fragments de l'*Apophasis Megalè* reflètent un état de la doctrine gnostique assez récent et ne peuvent pas ainsi être écrit par celui qui est considéré comme le « père de toutes les hérésies »<sup>45</sup>. Après lui, Lucien Cerfaux a aussi refusé de considérer ce traité comme authentiquement simonien, bien qu'il en ait retenu quelques lignes comme reflétant la doctrine simonienne<sup>46</sup>. Enfin, le traducteur en français de l'*Elenchos* propose de considérer ce traité gnostique comme un ouvrage de l'école valentinienne et non de celle simonienne<sup>47</sup>.

En 1969, J. M. A. Salles-Dabadie revient sur cette question et démontre le caractère primitif de la doctrine exposée dans les fragments de l'*Apophasis Megalè*<sup>48</sup>, en analysant les thèmes, le lexique et la logique interne du système, exposé dans ce traité, par rapport aux doctrines de la « gnose classique », c'est-à-dire, celles que les hérésiologues exposent sous le nom de Valentin et de ses successeurs. Cette analyse minutieuse du texte des fragments a permis à J. M. A. Salles-Dabadie d'affirmer le caractère primitif de l'*Apo-*

<sup>44</sup> MOSES BAR-KEPHA, *De Paradiso commentarius, scriptus ante annos prope septingentos a Mose Bar-Cepha Syro*, MAES A. (tr.), Antwerpen, 1569, pp. 200-207.

<sup>45</sup> DE FAYE E., *Gnostiques et gnosticisme: Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux I<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1913, p. 196.

<sup>46</sup> CERFAUX L., « La Gnose Simonienne », dans : *Recueil Lucien Cerfaux*, vol. 2, Gembloux, 1954, pp. 220-223.

<sup>47</sup> *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, SIOUVILLE A. (tr.), Vol. 2, Paris, 1928, pp. 12-14.

<sup>48</sup> SALLES-DABADIE, *op. cit.*, pp. 107-124.

*phasis Megalè* de la façon suivante : « Aucune des thèses classiques de la gnose n'est affirmée par notre auteur. Sa conception optimiste de l'univers et de la vie le situe dans un monde tout différent. Les analogies de vocabulaire ne sauraient cacher des divergences irréductibles. Pourtant les insuffisances du système simonien autorisaient et même réclamaient des suppléments, qu'il était facile d'orienter vers de nouvelles voies. C'est pourquoi il nous a paru qu'un passage demeurerait possible de la gnose archaïque et rudimentaire, contenue dans l'*Apophasis*, à la gnose beaucoup plus savante et complexe que nous trouvons partout ailleurs ; tandis que le passage inverse présente des difficultés insurmontables »<sup>49</sup>.

Ainsi, grâce à l'analyse de Salles-Dabadie il n'est plus possible de contester l'identification de l'*Apophasis Megalè* avec l'œuvre de la gnose simonienne en prenant comme prétexte le fait que cette œuvre reflète l'état de la gnose récente. Cette même conclusion a aussi été faite par un savant allemand, Karlmann Beyschlag, qui a trouvé en outre dans ces fragments les traces non seulement de la tradition « philonisch-hellenistischen », mais aussi de celle « jüdisch-philosophischen »<sup>50</sup>. Quant à l'attribution à l'école simonienne, elle devient non seulement admissible, mais aussi obligatoire dans le cas où la doctrine de l'*Apophasis Megalè* sera mise en parallèle avec d'autres sources relatives à la doctrine et à l'histoire de ce Simon des *Actes des Apôtres*. C'est pourquoi, nous croyons nécessaire de commencer le paragraphe suivant par une telle analyse.

##### 5. *L'Apophasis Megalè à la lumière du corpus de la littérature hérésiologique, apocryphe et gnostique*

Parallèles entre les fragments de l'*Apophasis Megalè* et la littérature relative à la figure de Simon le Mage

Si dans le paragraphe précédent, nous avons abordé la question liée à l'authenticité des fragments de l'*Apophasis Megalè*, ainsi qu'à leur caractère archaïque, il nous faut maintenant examiner le problème relatif à l'attribution simonienne de ses fragments, proposée par le Pseudo-Hippolyte dans sa notice. Pour réfuter ou confirmer une telle attribution, nous devons faire l'analyse comparative des thèmes et des termes, employés par l'auteur de ce traité gnostique, par rapport aux données concernant la doctrine simonienne, rapportées dans d'autres traités hérésiologiques, ainsi que dans la tradition apocryphe. Comme cette question a déjà été largement traitée par Salles-Dabadie ainsi que par Francis Williams, nous nous appuyerons dans notre étude, sur ces recherches.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>50</sup> BEYSCHLAG K., *Simon Magus und die Christliche Gnosis*, Tübingen, 1974, p. 47.

Dans son livre, Salles-Dabadie présente des arguments qui lui permettent de conclure en affirmant que Simon le Mage est l'auteur de l'*Apophasis Megalè* : « Il ne restait plus qu'à vérifier si le témoignage formel de l'*Elenchos*, qui attribue à Simon le Mage la composition de l'*Apophasis Megalè*, se trouve confirmé par d'autres sources. Dans cette dernière étape de l'enquête, nous avons repéré des textes qui contenaient apparemment beaucoup plus que de simples indices. Des allusions très nettes s'affichaient, qui ne trouvaient leur explication que dans l'*Apophasis*. Sans doute, ces allusions faites en termes techniques (tel que le mot *Hestôs*), supposaient aussi une évolution de la doctrine simonienne. Ce fait ne saurait surprendre tout historien tant soit peu familier avec la littérature gnostique, faite d'emprunts, de remaniements, de réemplois. Nous trouverons une évolution analogue dans le développement de la légende »<sup>51</sup>. Ainsi pour ce chercheur, c'est Simon le Mage qui est le véritable auteur du traité cité par le Pseudo-Hippolyte. En effet, lorsqu'il évoque les textes confirmant l'attribution simonienne, il s'agit des *Actes des Apôtres*, de l'*Apologie* de Justin et d'autres traités hérésiologiques qui reprennent sa matière, du *Roman Clémentin*, des *Actes de Pierre* et de la matière hérésiologique concernant la doctrine des disciples de Simon. Cette argumentation de Salles-Dabadie est assez convaincante en ce qui concerne la caractérisation de cet ouvrage gnostique comme reflet de la doctrine simonienne dont les éléments constitutifs se retrouvent dans toutes les sources susdites.

Cependant, il nous paraît difficile d'accepter sa thèse selon laquelle c'est précisément ce personnage de Simon le Mage, décrit par Luc dans les *Actes*, qui est l'auteur de l'*Apophasis*. En commençant le développement de son argumentation, Salles-Dabadie explique ainsi la présence de cette attribution dans la notice de l'*Elenchos* : « Une première réponse nous est fournie par l'auteur de l'*Elenchos*, qui nous a conservé les fragments de l'*Apophasis* et qui attribue sans la moindre restriction cet écrit à Simon le Mage. Et comme cette attribution ne se trouve pas dans les fragments conservés, il faut admettre que le renseignement lui a été fourni, soit par le titre ou le colophon de l'ouvrage, soit plutôt par les membres du cercle gnostique à qui il a emprunté l'ouvrage »<sup>52</sup>. Comme le souligne bien l'auteur de ce livre, aucun des fragments ne nomme Simon en tant que son auteur, pourtant cette hypothèse qui suppose la présence de ce nom dans le titre, ou même son indication par un simonien, est assez faible. En effet, il est possible aussi de supposer que des indications internes des fragments (comme par exemple, l'emploi du terme *δύναμις*, ou bien la deuxième entité féminine *Ἐπίνοια*, ou encore le titre *Ἐστὼς στὰς στήσομενος*) pouvaient suggérer au Pseudo-Hippolyte une telle attribution, étant données que les notices simoniennes dans des ouvrages hérésiologiques antérieurs les indiquent en présentant le système simonien. Par ailleurs, Salles-Dabadie reconnaît lui-même la faiblesse de son hypothèse

<sup>51</sup> SALLES-DABADIE, *op. cit.*, p. 143.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 125.

en disant : « Cependant, ce ne serait pas la première fois qu'un ouvrage anonyme est attribué à un auteur déjà célèbre, ou considéré comme célèbre dans un milieu déterminé : le milieu précisément où l'ouvrage anonyme a suscité un grand intérêt. Il nous faut donc examiner si divers indices ne viendraient pas confirmer le témoignage de l'*Elenchos* »<sup>53</sup>.

Dans l'analyse des sources concernant la doctrine simonienne accomplie par Salles-Dabadie, ce n'est que deux écrits qui deviennent le point d'appui le plus important pour l'argumentation en faveur de l'attribution de l'*Apophasis* à Simon, car le reste confirme seulement l'origine simonienne de ce traité gnostique. Il s'agit des *Actes des Apôtres* et de l'*Apologie* de Justin. Selon Salles-Dabadie, dans ces deux sources, la matière exposée tire son origine de cet ouvrage de Simon<sup>54</sup>. Pour illustrer cette thèse, l'auteur de cette étude de l'*Apophasis* présente les arguments suivants :

- Dans les *Actes*, Simon est attiré par les prodiges de Philippe. Il s'agit des guérisons, phénomène médical. De même dans l'*Apophasis*, l'exégèse du récit de la création de l'homme présente un excursus médical. Il s'ensuit que Simon était mage-médecin et que l'auteur de l'*Apophasis* connaissait cet art médical<sup>55</sup> ;
- L'appellation de Simon dans les *Actes* comme ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη (*Act.* 8, 10) est inhabituelle. En outre cette expression ne figure nulle part comme désignation de dieu, mais elle peut s'expliquer si nous considérons μεγάλη non comme adjectif grec, mais comme nom araméen qui signifie « révélateur », ce qui apparaît aussi dans l'*Apophasis* où l'auteur est présenté comme révélateur de la divinité<sup>56</sup> ;
- La présentation de la conjointe de Simon comme « Pensée première » dans l'*Apologie* de Justin (ch. XXVI) : τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην correspond à la présentation de la Ἐπίνοια dans l'*Apophasis*. Le changement de Ἐπίνοια en ἔννοια peut avoir été fait par Justin ou par les disciples de Simon ; il ne change rien à la signification de l'énoncé »<sup>57</sup>.

Ainsi, ces trois arguments, basés sur les deux témoins les plus anciens concernant Simon le Mage, ne sont pas convaincants. En effet, le premier argument qui donne l'image de Simon des *Actes* comme un mage-médecin est un peu forcé, et ne peut être considéré comme le reflet de l'auteur de l'*Apophasis*, connaisseur de la médecine, qui présente l'état de son développement post-aristotélien et en même temps pré-galénique<sup>58</sup> (ce qui confirme, bien sûr, la date de la rédaction de cet ouvrage avant la

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 129, 131.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 127–128.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>58</sup> POUDERON B., « La notice d'Hippolyte », *op. cit.*, p. 70.

deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle). Quant au deuxième argument, l'affirmation de Salles-Dabadie, selon laquelle il n'existe nulle part de témoin écrit dans lequel est donné à Dieu le titre *δύναμις μεγάλη*, est fautive. En effet, de même que la littérature rabbinique donne le titre de la puissance *גבורה* à Dieu<sup>59</sup>, de même ce titre est aussi employé dans la littérature samaritaine, y compris le *Pentateuque*<sup>60</sup> samaritain. En outre, la même expression désignant la divinité se retrouve aussi dans une des inscriptions de Lydie : *εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μέγας Μὴν οὐράνιος μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ* (« Un seul Dieu dans les cieux, le grand Mèn céleste, grande puissance de Dieu immortel »)<sup>61</sup>. Enfin, le dernier argument, qui présente la forme de *Ἐπίνοια* comme initiale, tandis que celle de *ἔννοια* comme son dérivé tardif, peut être renversé. Tout d'abord, il faut souligner que dans toutes les sources hérésiologiques, c'est la forme de *ἔννοια* qui est utilisée. Quant à la notice simonienne de l'*Elenchos*, dans ses deux derniers chapitres (VI, 19–20) qui ont été rédigés à partir d'une source hérésiologique antérieure et dont le contenu correspond à la notice d'Irénee, cette forme a été remplacée par la forme de *Ἐπίνοια* par le Pseudo-Hippolyte qui a harmonisé ainsi sa notice en unifiant les termes employés dans les fragments de l'*Apophasis* et la matière hérésiologique traditionnelle. Deuxièmement, c'est la forme de *Ἐπίνοια* qui présente la révision de la doctrine simonienne en la rendant ainsi plus philosophique, car ce terme fait allusion à la doctrine platonicienne ou même pythagoricienne<sup>62</sup>.

Ainsi, l'identification de l'auteur de l'*Apophasis Megalè* avec la figure de Simon de Samarie des *Actes des Apôtres* doit être complètement rejetée. Cependant, il est probable que l'auteur de ce traité gnostique est un adepte de la doctrine, définie dans toutes les notices hérésiologiques comme appartenant à Simon. Cette évidence résulte de l'analyse comparative des thèmes présentés dans l'*Apophasis* et ceux retrouvés chez les hérésiologues et dans la littérature apocryphe. C'est à cette même conclusion que parvient aussi Williams qui relève sept thèmes communs de ce traité gnostique, cités par le Pseudo-Hippolyte, et d'autres écrits concernant ce sujet<sup>63</sup>. Dans notre travail, nous n'allons étudier que trois thèmes principaux en raison de leur importance pour la compréhension de la doctrine simonienne.

Le premier thème, commun presque à toutes les sources, est l'appellation de Dieu comme « Grande Puissance », « Suprême Puissance » ou même « Puissance Infi-

<sup>59</sup> LEVINSKAYA I., *Les Actes des Apôtres: commentaire historico-philologique* (ch. I–VIII), Moscou, 1999, p. 259.

<sup>60</sup> WILLIAMS F., « "Power", or "Great Power", as a divine title », dans : WILLIAMS F., *Mental Perception, op. cit.*, pp. 254–261.

<sup>61</sup> *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. III, HORSLEY G. H. R. (éd.), North Sydney, 1983, p. 31.

<sup>62</sup> WILLIAMS F., « HSim as a Simonian Source », dans : WILLIAMS F., *Mental Perception, op. cit.*, p. 245.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 243–244.

nie ». Dans les fragments de l'*Apophasis*, nous trouvons trois manières de l'exprimer : deux fois « Grande Puissance » (μεγάλη δύναμις, VI, 18, 3 ; V, 9, 5), une fois « Grande Puissance Infinie (τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου, VI, 9, 4) et plusieurs fois « Puissance Infinie » (ἡ ἀπεράντος δύναμις, VI, 9, 3 ; 9, 4 ; 9, 5 ; 12, 2 ; 12, 3 ; 14, 4 ; 16, 5 ; 17, 1 ; 18, 4). Ce même terme comme appartenant à la doctrine simonienne est évoqué aussi chez huit autres auteurs :

<i>Actes des Apôtres</i> :	ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη ( <i>Act.</i> 8, 10)
Irénée	esse autem se <i>sublimissimam Virtutem</i> , hoc est eum qui sit <i>super omnia Pater...</i> ( <i>Adv. haer.</i> I, 23, 1)
Ps.-Tertullien	<i>summam se dicere uirtutem, id est summum deum</i> ( <i>Adv. omn. haer.</i> I, 2)
Origène	δύναμιν θεοῦ λέγουσι τὸν Σίμωνα ( <i>Celse</i> V, 62) ; ἐπεὶ ὁ μὲν ἔφασκεν αὐτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ τὴν καλουμένην μεγάλην ( <i>Celse</i> VI, 11)
Ps.-Clément	ita ut <i>excelsam virtutem quae supra creatorem deum sit</i> ( <i>Rec.</i> II, 7, 1) ; <i>adserens semetipsum quidem virtutem esse quamdam, quae sit super conditorem deum</i> ( <i>Rec.</i> II, 12, 1) φρενωθεὶς θέλει νομιζέσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ ( <i>Hom.</i> II, 22, 3) ; ἡμεῖς, ὦ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως, ἔτι τε καὶ τῆς κυρίας λεγομένης ( <i>Hom.</i> XVIII, 12, 1)
<i>Acta Petri</i>	ἀναπτήσομαι πρὸς τὸν θεόν, οὗ ἡ δύναμις ἐγὼ εἰμι ἀσθενήσασα ( <i>Act. Pet.</i> 31)
Épiphane	εἶναι τὴν μεγάλην δύναμιν τοῦ θεοῦ ( <i>Pan.</i> 21, 1, 3) ; εἶναι δύναμιν θεοῦ λέγων τὴν μεγάλην ( <i>Pan.</i> 21, 2, 3)
Philastre	<i>dicens se esse uirtutem quandam dei, quae supra omnes, inquit, uirtutes est</i> ( <i>Haer.</i> 29, 1)
Théodoret	θεῖαν τινα δύναμιν ( <i>Comped.</i> I, 23) ; Ἄπειρόν τινα ὑπέθετο δύναμιν ( <i>Comped.</i> I, 25)

Parmi ces emplois du terme principal de la doctrine simonienne, il faut signaler deux choses : d'abord, l'expression « Grande Puissance » est accompagnée du complément de nom θεοῦ dans cinq de ces huit sources en suivant ainsi la tradition des *Actes des Apôtres*, tandis qu'une autre moitié, y compris les fragments de l'*Apophasis*, ne le présente pas ; deuxièmement, l'expression la plus fréquente du traité, cité par le Pseudo-Hippolyte, ἡ ἀπεράντος δύναμις est présente aussi chez Théodoret qui semble résumer la notice de l'*Elenchos* en intégrant non seulement cette expression, mais aussi d'autres éléments doctrinaux des fragments qui sont absents des autres sources, comme par exemple, la doctrine relative aux six racines.

Deuxièmement, il s'agit de l'attribution du nom ὁ ἑστώς à la divinité. Le premier emploi de ce nom, appliqué à Dieu, se trouve chez Philon où ce participe parfait du

verbe ἴστημι est un attribut de θεός : τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἔστῶς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινήτὸν ἢ γένεσις (*Post. Cain.* 23) ; Ἀβραὰμ δὲ ὁ σοφὸς ἐπειδὴ ἔστηκε, συνενγίξει τῷ ἔστῶτι θεῷ (*Post. Cain.* 27) ; παρὰ τοῦ ἔστῶτος αἰεὶ θεοῦ (*Conf. ling.* 30). Dans la notice simonienne de l'*Elenchos*, ce nom divin apparaît de façon différente en réunissant à la fois trois formes du participe de ce verbe ἴστημι : au parfait, à l'aoriste et au futur : ὁ ἔστῶς στάς στησόμενος (VI, 9, 2 ; 12, 3 ; 13, 1 ; 17, 1 ; 18, 4 ; X, 12, 3 ; 12, 4). En même temps, cette notice présente aussi une forme simple de ce nom : ὁ ἔστῶς (VI, 13, 1). Ce triple nom de la divinité reçoit aussi son explication dans un des fragments de l'*Apophasis* :

ὅπερ ἐστὶν ὁ ἔστῶς στάς στησόμενος· ἐστῶς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στάς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων, ἐν εἰκόνι γεννηθεὶς, στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ.

Celui qui se tient, s'est tenu et se tiendra. Il se tient là-haut dans la puissance inengendrée, il s'est tenu là-bas dans le courant des eaux, engendré en image, il se tiendra là-haut auprès de la bienheureuse puissance infinie, s'il a été complètement formé (VI, 17, 1).

Ce même titre apparaît aussi dans trois autres écrits. Il s'agit des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, du *Roman Clémentin* et des *Actes apocryphes de Pierre* :

Clément d'Alexandrie	οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἐστῶτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι <τὸν> τρόπον βούλονται ( <i>Strom.</i> II, 11, 52, 2)
Ps.-Clément	<i>credi se velit et Christum putari atque Stantem nominari</i> ( <i>Rec.</i> II, 7, 1) ; <i>hinc ergo et Stans appellatur, tamquam qui non possit ulla corruptione decidere</i> ( <i>Rec.</i> II, 7, 3) ; <i>Dic mihi, si tu es Stans, ut adorem te</i> ( <i>Rec.</i> II, 11, 3) ἔστῶτα προσαγορεύει. ταύτη δὲ τῇ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος αἰεὶ καὶ αἰτία φθορᾶς τὸ σῶμα πεσεῖν οὐκ ἔχων ( <i>Hom.</i> II, 22, 3 – 4) ; οὐδὲ ὁ ἔστῶς στησόμενος ἀντικείμενος ( <i>Hom.</i> XVIII, 12, 1)
<i>Acta Petri</i>	ἰδὲ ἐγὼ εἶμι ὁ Ἐστῶς· καὶ ἀνέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐρῶ αὐτῷ· Κάμὲ τὸν Ἐστῶτα υἱόν σου κατακλῖναι ἠθέλησαν ( <i>Act. Pet.</i> 31)

Comme nous pouvons le constater, le titre de Dieu qui est composé de trois participes successifs du verbe ἴστημι est un phénomène unique de l'*Apophasis*, pourtant dans les *Homélies* du Pseudo-Clémentin, ce titre apparaît sous la forme de deux participes : au parfait et au futur. Quant aux autres références, c'est la forme « philonienne » qui est utilisée à l'égard du magicien, étant l'équivalent de θεός.

Le dernier thème commun que nous allons aborder ici est la présence de l'émanation féminine de la Grande Puissance qui porte le nom de Ἐπινοία dans les fragments de l'*Apophasis Megalè* (VI, 9, 4 ; 13, 1 ; 14, 2 ; 18, 3–7 ; 19, 2). Cette pensée est décrite comme celle qui est issue de la Grande Puissance en restant avec celle-ci dans une parfaite unité. Cette thèse concernant l'entité féminine de Dieu est donnée aussi chez plusieurs autres auteurs :

Justin	καὶ Ἑλένην τινά, τὴν περιουστήσασαν σὺν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν ἐν Τύρῳ τῆς Φοινίκης, <b>τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην</b> λέγουσι ( <i>Apol.</i> 26, 3).
Irénée	<i>Hanc enim Ennoiam exsiliensem ex eo, cognoscentem quae uult Pater eius (Adv. haer. I, 23, 2).</i>
Ps.-Tertullien	<i>Ad daemonem se oberrantem, qui esset sapientia, descendisse quaerendum (Adv. omn. haer. I, 2).</i>
Tertullien	<i>illam vero iniunctionem suam primam, qua iniecerat angelos et archangelos condere (Anim. 34, 3).</i>
Ps.-Clément	<i>Lunam vero quae se cum est, esse de superioribus caelis deductam, eandem que cunctorum genetricem adserit esse sapientiam, pro qua, inquit, Graeci et barbari confligentes imaginem quidem eius aliqua ex parte videre potuerunt, ipsam vero, ut est, penitus ignorarunt, quippe quae apud illum primum omnium et solum habitaret deum. (Rec. II, 12, 2).</i>  αὐτὴν δὲ τὴν Ἑλένην ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων οὐρανῶν κατενηνοχέαι λέγει τῷ κόσμῳ, <b>κυρίαν</b> οὖσαν, ὡς <b>παμμήτορα</b> οὐσίαν καὶ <b>σοφίαν</b> , ἧς ἔνεκεν (φησὶν) Ἕλληγές τε καὶ βάρβαροι ἐμαχέσαντο, εἰκόνα φαντασθέντες ἀληθείας· ἡ γὰρ ὄντως οὐσα τότε παρὰ τῷ πρωτίστῳ ὑπῆρχεν θεῶ. ( <i>Hom.</i> II, 25, 2).
Épiphane	κατέλθω ἐπὶ τὴν Ἑννοίαν, ἣτις ἐστὶν αὕτη ἢ καὶ Προῦνικος καὶ πνεῦμα ἅγιον καλουμένη ( <i>Pan.</i> 21, 2, 4) ; αὕτη γὰρ ἐστὶν ἢ Ἑννοία, ἢ παρὰ Ὀμηρῷ Ἑλένη καλουμένη ( <i>Pan.</i> 21, 3, 4) .
Philastre	<i>Intellectum autem quendam alium adserit esse, qui descendit in mundum salutis causa hominum, Helenam illam, inquit, quae in Troiano bello a poetis uanissimis edita nuntiatur (Haer. 29, 5).</i>
Théodoret	<b>τὴν πρώτην αὐτοῦ ἔννοιαν</b> ἔφασκεν εἶναι, καὶ <b>μητέρα τῶν ὄλων</b> ὠνόμαζε, καὶ δι' αὐτῆς καὶ τοὺς ἀγγέλους, καὶ τοὺς ἀρχαγγέλους πεποικέναι ( <i>Comped.</i> I, 27).

Ainsi la forme de l' *Aphaphasis* Ἑπίνοια a été étendue par le Pseudo-Hippolyte même dans la dernière partie de la notice qui est basée sur la matière hérésiologique, car tous les hérésiologues grecs, y compris Irénée, suivent la tradition de Justin qui appelle cette émanation féminine de la divinité du nom de Ἑννοία. Quant à la tradition apocryphe, ainsi qu'à celle des hérésiologues latins, nous y trouvons la définition de cette entité féminine comme Sagesse, Intellect, ou tout simplement, Émanation (*Sapientia*, *Intellectum*, *Iniectio*).

Quant aux autres sujets communs, Williams en donne encore quatre : la notion de l'image concernant l'émanation de la Grande Puissance ; le salut comme atteinte de l'état de la ressemblance parfaite avec la Grande Puissance ; la fin du monde par la destruction de ce dernier par le feu ; la conduite licencieuse des Simonien<sup>64</sup>. Comme nous pouvons le constater, l'*Apophasis Megalè* présente bien des points de rapprochement avec les sources relatives à la doctrine simonienne. Ainsi, il est possible de conclure avec certitude que l'auteur de ce traité appartenait à l'école simonienne.

Parallèles entre les fragments de l'*Apophasis Megalè* et le corpus gnostique de *Nag-Hammadi*

Comme nous venons de le démontrer, les fragments du traité simonien *Apophasis Megalè* présentent plusieurs ressemblances importantes avec les différentes sources hérésiologiques et apocryphes concernant Simon le Mage. Ces ressemblances apparaissent aussi à l'analyse des écrits proprement gnostiques. En effet, si au cours des derniers siècles, les chercheurs ne disposaient que de rares traités gnostiques, comme par exemple *Pistis Sophia*, la situation a complètement changé en 1945 grâce à la découverte des treize codex, qui ont reçu le nom « Bibliothèque de Nag-Hammadi ». Cette bibliothèque contient les traductions coptes de plusieurs traités gnostiques. Parmi ces différents écrits, les chercheurs ont relevé certains qui appartiennent au mouvement valentinien (et que nous avons exploités pour notre étude précédente concernant la notice sur les Valentinien<sup>65</sup> du livre VI de l'*Elenchos*), d'autres appartenant à l'école séthienne, abordée aussi par le Pseudo-Hippolyte dans le livre V de son ouvrage. Quant à la doctrine simonienne, exposée dans les fragments de l'*Apophasis*, il en existe un seul traité qui a été reconnu comme appartenant à cette école gnostique. Il s'agit de l'*Entendement de notre Grande Puissance* (NH VI, 4). Ainsi la présente étude consistera dans la comparaison de ces deux traités simoniens.

Avant de commencer cette étude, il nous paraît nécessaire de dire quelques mots au sujet de ce quatrième traité du codex VI de *Nag-Hammadi*. Le codex qui contient ce traité rassemble huit traités différents : 1. *Actes de Pierre et des douze apôtres* ; 2. *Le Tonnerre, Intellect parfait* ; 3. *Enseignement d'autorité* ; 4. *Entendement de notre Grande Puissance* ; 5. *Extrait de la « République » de Platon* ; 6. *L'Ogdoade et l'Ennéade* ; 7. *Prière d'action de grâce* ; 8. *Extrait du « Discours parfait » d'Hermès Trismégiste à Asclépius*. À partir de ces titres, il est facile de constater que la dernière moitié du codex présente des traités qui relèvent de la littérature philosophique et non gnostique. Quant aux quatre autres traités, le premier présente les actes apocryphes

<sup>64</sup> WILLIAMS F., « HSim as a Simonian Source », *op. cit.*, pp. 244-245.

<sup>65</sup> GHICA V. (tr., intr.), « Actes de Pierre et des douze apôtres », dans : CRÉGHEUR E. (éd.), *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, 2007, pp. 815-816.

des apôtres dont le milieu de rédaction du texte primitif est reconnu comme judéo-chrétien alexandrin<sup>65</sup>. Le deuxième traité semble appartenir au mouvement missionnaire égyptien, « marqué par l'apocalyptique et d'orientation eschatologique »<sup>66</sup>. D'après Paul-Hubert Poirier, le sujet principal de ce traité, « prosopopées et éloges de la Sagesse juive, revus dans une perspective universaliste », est le mieux illustré par la présentation de la sagesse simonienne dans les *Homélie*s pseudo-clémentines<sup>67</sup>. Quant au troisième traité du codex, il ne présente aucune trace des idées gnostiques, étant plutôt inspiré à la fois par le moyen-platonisme et le christianisme<sup>68</sup>. Ainsi, nous pouvons conclure que le codex VI de la *Bibliothèque de Nag-Hammadi* présente une série de traités, marqués par la philosophie plus que par les idées gnostiques. Dans cette série philosophique, l'écrit simonien est placé au centre, précédant ainsi quatre traités dont l'origine philosophique est sûre. Une telle classification de ce traité peut faire supposer que la personne ou le groupe de personnes, qui a réuni toute cette bibliothèque, y a trouvé plusieurs points de rapprochement avec les trois traités hermétiques qui le suivent. En effet, dans sa comparaison des fragments de l'*Apophasis* simonien et le *Corpus hermeticum*, Salles-Dabadie en relève plusieurs, parmi lesquels le plus significatif est l'emploi du titre donné dans l'*Apophasis* à la divinité (ὁ ἐστὼς στὰς στησίμενος, VI, 17, 1) par l'auteur de l'*Asclepius* : *si enim animal mundus vivensque semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est* (*Ascl.* 134, 25 – 26)<sup>69</sup>. Ce chercheur décrit ainsi les rapports qui existent entre ces deux écrits : « La parenté entre l'*Apophasis* et le *Corpus hermeticum* est donc suffisante, pour que l'on puisse songer à deux écoles philosophiques très proches l'une de l'autre et provenant de sources communes. Mais, à partir de ces sources communes, les deux courants ont suivi des directions divergentes »<sup>70</sup>. Ainsi, l'assimilation du traité *Entendement de notre Grande Puissance* avec les trois traités hermétiques dans le codex VI devient plus compréhensible.

Concernant ce traité même, son original grec a été rédigé au début du IV<sup>e</sup> siècle, ce que fait supposer l'allusion aux persécutions de Dioclétien, tandis que sa traduction copte a été réalisée vers 340, ce que confirment les particularités de la langue employée dans ce codex VI<sup>71</sup>. Les traducteurs de cet écrit pour la collection de la *Pléiade* le décrivent ainsi : « Ce discours de révélation, exhortant à l'éveil spirituel (40, 1–2), est

<sup>66</sup> POIRIER P.-H., « Le Tonnerre, Intellect parfait », dans : CRÉGHEUR E. (éd.), *op. cit.*, pp. 846–847.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 847.

<sup>68</sup> MAHE J.-P., « Enseignement d'autorité », dans : CRÉGHEUR E. (éd.), *op. cit.*, p. 873.

<sup>69</sup> SALLES-DABADIE, *op. cit.*, pp. 88–89.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>71</sup> MAHE J.-P., DESJARDINS M., ROBERGE M., « L'Entendement de notre Grande Puissance », dans : CRÉGHEUR E. (éd.), *op. cit.*, pp. 905–906.

prononcé par une manifestation anonyme de la Grande Puissance, qui invite un interlocuteur inconnu (36, 10) et une collectivité (36, 25–26, 30 ; 37, 3–5) – sans doute quelque patriarche et sa descendance (43, 26) – à considérer le passé, depuis les plus lointaines origines de l'univers, pour comprendre le présent et se préparer aux fins dernières (36, 27–37, 2) »<sup>72</sup>. Selon l'hypothèse de Francis Williams, ce traité est le résultat de la fusion de trois écrits différents : un traité de base, rédigé par un auteur simonien, et deux homélies chrétiennes (l'une concerne la carrière terrestre du Christ, l'autre aborde la question liée à la figure de l'Antéchrist)<sup>73</sup>. Cette hypothèse est rejetée par les traducteurs de ce traité dans la collection de la *Pléiade*<sup>74</sup>.

Quant à nous, l'hypothèse concernant la présence des thèmes simoniens dans ce traité nous paraît vraisemblable, tandis que le silence des traducteurs de la *Pléiade* à ce sujet interroge. En effet, l'analyse détaillée de l'*Entendement de notre Grande Puissance* avec les fragments de l'*Apophasis Megalè* met en lumière plusieurs ressemblances doctrinales et lexicales entre ces deux traités. Comme cette analyse a déjà été faite par Francis Williams pour démontrer ainsi l'origine simonienne de ce traité<sup>75</sup>, nous n'allons que la reprendre en y ajoutant parfois des éléments supplémentaires.

Le premier élément doctrinal qui unit ces deux traités est la présence de la notion de la Grande Puissance, appliquée à la divinité suprême : à la *μεγάλη δύναμις* de l'*Elenchos* (VI, 9, 4 ; VI, 18, 3) correspond le *τῆς ἰσχυρῆς* (ou *τῆς ἰσχυρῆς*) du traité de *Nag-Hammadi* (*NH VI*, 4, 36, 3 – 4 ; 36, 15 ; 36, 26 ; 40, 27). En outre, dans les fragments de l'*Apophasis Megalè*, cette Grande Puissance est aussi qualifiée par l'adjectif *ἀπέραντος* « infinie » (VI, 9, 3 ; 9, 4 ; 9, 5 ; 12, 2 ; 12, 3 ; 14, 4 ; 16, 5 ; 17, 1 ; 18, 4), ce qui peut être comparé à l'adjectif *ἀτῶνιτος* « incommensurable » de l'*Entendement* (*NH VI*, 4, 47, 12). Cette divinité est considérée comme divinité personnelle qui révèle la connaissance cachée. Dans le traité de *Nag-Hammadi*, par exemple, à la Grande Puissance sont attribués certains écrits : « C'est par Lui aussi que mes « lettres-éléments » sont manifestées. Je les ai données pour venir en aide à la création des êtres charnels »<sup>76</sup> (*NH VI*, 4, 37, 14–15). De même dans ce traité, cette Puissance parle à la première personne : « Réveillez-vous et convertissez-vous ! Goûtez et mangez la nourriture véritable, celle qui provient du Logos, et l'eau de la vie. Mettez fin à ces passions mauvaises, à ces désirs, à ces disparates, opinions mauvaises sans fondements »<sup>77</sup> (*NH VI*, 4, 40, 1–9). Les mêmes indices se trouvent aussi dans les fragments

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 899.

<sup>73</sup> WILLIAMS F., *Mental Perception*, *op. cit.*, pp. LXII–LXIV.

<sup>74</sup> MAHE J.-P., DESJARDINS M., ROBERGE M., « L'Entendement », *op. cit.*, p. 902.

<sup>75</sup> WILLIAMS F., *Mental Perception*, *op. cit.*, pp. L–LV.

<sup>76</sup> La traduction française est donnée d'après l'édition de MAHE J.-P., DESJARDINS M., ROBERGE M., « L'Entendement », *op. cit.*, p. 911.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 913–914.

cités par le Pseudo-Hippolyte. Le titre complet du traité fait apparaître la Grande Puissance comme auteur même du traité : τοῦτο τὸ γράμμα Ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου (« Cette lettre de la Révélation de la voix et du nom est issue de la pensée de la grande puissance infinie », VI, 9, 4) ; nous y trouvons aussi les paroles à la première personne : ὑμῖν οὖν λέγω ἃ λέγω καὶ γράφω ἃ γράφω (« C'est à vous donc que je dis ce que je dis et que j'écris ce que j'écris », VI, 18, 2). Cependant il faut aussi signaler que ces paroles sont attribuées à Simon le Mage et non à la Grande Puissance par l'auteur de l'*Elenchos*. Ensuite, à cette Puissance, les auteurs simoniens de ces deux traités attribuent comme demeure l'âme humaine : « La Puissance vint à l'existence au milieu des puissances et les puissances désirèrent voir mon image. Et l'Âme vint à l'existence comme son empreinte »<sup>78</sup> (NH VI, 4, 38, 5-6) ; εἶναι δὲ ἐν ταῖς ἕξι ρίζαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπεράντον δύναμιν δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ, ἦντινα ἀπεράντον δύναμιν <εἶναι> φησι τὸν ἐστῶτα <στάντα> στησόμενον (« Dans ces six racines, toute la puissance infinie réside en puissance, et non en acte. C'est celui qui se tient, s'est tenu et se tiendra, dit-il, qui est cette puissance infinie », *Elenchos* VI, 12, 1) ; Ἔστιν οὖν κατὰ τὸν Σίμωνα τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ἐκεῖνο ἐν παντὶ <ἀνθρώπων> κεκρυμμένον δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἐστῶς στὰς στησόμενος (« Donc, d'après Simon, cet être bienheureux et incorruptible se trouve caché en tout homme en puissance, non en acte, lui qui est celui qui se tient, s'est tenu et se tiendra », *Elenchos* VI, 17, 1) et οἰκητήριον δὲ λέγει εἶναι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, τὸν ἐξ αἱμάτων γεγεννημένον, καὶ κατοικεῖν ἐν αὐτῷ τὴν ἀπεράντον δύναμιν, ἣν ρίζα<ν> εἶναι τῶν ὅλων φησὶν (« Il dit que c'est l'homme qui est la demeure, lui, qui est né du sang. C'est en lui que demeure la puissance infinie, dit-il, qui est la racine de Tout », *Elenchos* VI, 9, 5). Enfin, le feu est considéré dans ces deux traités comme nature de la Grande Puissance. Dans l'*Entendement*, le feu est présenté comme ce qui contient la lumière de la Puissance : « Alors la Ténèbre, l'Hadès, exhala le feu, et c'est grâce à lui que ce qui est mien se libérera : ses yeux n'ont pu supporter ma lumière »<sup>79</sup> (NH VI, 4, 37, 30-34), tandis que l'auteur de l'*Apophasis* affirme directement la nature ignée de la divinité : πῦρ εἶναι λέγει τῶν ὅλων (« il dit que l'origine de Tout est un feu », VI, 9, 3), et un peu plus loin l'auteur simonien affirme la double nature du feu : ἔστι δὲ ἡ ἀπεράντος δύναμις, τὸ πῦρ, κατὰ τὸν Σίμωνα οὐδὲν ἀπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἀπλᾶ λέγοντες εἶναι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἀπλοῦν εἶναι νενομικάσιν, ἀλλὰ γὰρ εἶναι [τὴν] τοῦ πυρὸς διπλὴν τινα τὴν φύσιν (« La puissance infinie est le feu, selon Simon, qui n'est pas quelque chose simple, comme beaucoup de gens qui affirment qu'il existe quatre éléments, croient que le feu est simple, mais, en fait, la nature du feu est quelque chose double », VI, 9, 5). En outre, cette divinité de la nature ignée est présentée comme principe-créateur du monde. Dans le traité de *Nag-Hammadi*, le feu se met en contact

<sup>78</sup> MAHE J.-P., DESJARDINS M., ROBERGE M., « L'Entendement », *op. cit.*, p. 911.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 911.

avec la matière pour en faire exister différents êtres : « Les esprits et les eaux s'étant mis en mouvement, vint alors à l'existence le reste, c'est-à-dire l'éon entier de la création. Et c'est à partir de leur tréfonds que le feu vint à l'existence »<sup>80</sup> (NH VI, 4, 37, 34-38, 4). La même idée est exprimée aussi dans les fragments de l'*Apophasis*, mais de manière plus explicite que dans l'*Entendement* : καὶ τὸ μὲν φανερόν τοῦ πυρός πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ ὅσα ἂν τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπῶν τῶν ὄρατῶν, τὸ δὲ κρυπτόν πᾶν ὃ τι ἐννοήσῃ τις νοητὸν καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθεῖς (« L'élément apparent du feu possède en lui-même tout ce qu'on observe, ou bien même, tout ce qu'on laisse caché sans y faire attention parmi les choses visibles, tandis que l'élément caché, tout ce qui, étant intelligible et échappant à notre sensation, fait l'objet de notre réflexion, ou même, tout ce qu'on omet sans y avoir pensé », VI, 9, 7).

Le deuxième élément commun aux deux traités est la présence du deuxième principe qui est une émanation de la Grande Puissance dans ce monde et qui porte même le même titre que celle-ci. Dans le traité de *Nag-Hammadi*, cette deuxième puissance est associée au feu : « Ainsi sera accompli le jugement par le feu, qui est la deuxième puissance »<sup>81</sup> (NH VI, 4, 46, 34-47, 2). Quant à l'*Apophasis*, de nouveau ses fragments présentent cet élément doctrinal avec beaucoup plus de clarté :

ὅταν δὲ λέγωσι· «πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννᾶ με», περὶ τῆς ἐβδόμης, φησί, δυνάμειος τὰ τοιαῦτα λέγεται [εἶναι]. ἐβδόμη γὰρ <ἐστι, φησί,> [αὕτη] δύναμις ἥτις ἦν δύναμις ὑπάρχουσα ἐν τῇ ἀπεράντῳ δυνάμει, ἥτις γέγονε πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. αὕτη ἐστὶ, φησὶν, ἡ ἐβδόμη δύναμις περὶ ἧς λέγει Μωϋσῆς· «καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος», τουτέστι, φησί, τὸ πνεῦμα τὸ πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ, εἰκῶν <δν> τῆς ἀπεράντου δυνάμειος.

Quand elles disent : « avant tous les siècles il m'engendre », c'est au sujet de la septième puissance, dit Simon, que sont dites des choses pareilles. Car, la septième puissance qui était la puissance existant dans la puissance infinie, c'est elle qui apparut avant tous les siècles. C'est cette septième puissance, dit Simon, dont parle Moïse : « et l'esprit de Dieu se portait au-dessus de l'eau », c'est-à-dire, dit Simon, l'esprit qui contient en lui-même toutes les choses, étant image de la puissance infinie (VI, 14, 2-3).

Le troisième élément commun appartient à la sotériologie. En effet, dans ce domaine doctrinal, les deux traités accordent un rôle important à la notion de l'image de la Grande Puissance, possédée par l'homme, qui doit le rendre parfait. Cette idée est exprimée dans l'*Apophasis* grâce au verbe ἐξεικονίζειν et aux termes aristotéliens δυνάμει et ἐνεργεία :

ἐπλάσε δὲ οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ διπλοῦν· «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν». εἰκῶν δὲ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος· ὃ ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῇ, μετὰ τοῦ κόσμου ἀπολείται, δυνάμει

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 911.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 920.

μείναν μόνον, μὴ καὶ ἐνεργεῖα γενόμενον — τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· «ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν». — ἐὰν δὲ ἐξεικονισθῇ καὶ γένηται ἀπὸ στιγμῆς ἀμερίστου, ὡς, <φησί,> γέγραπται ἐν τῇ Ἀποφάσει, τὸ μικρὸν μέγα γενήσεται, τὸ δὲ μέγα ἔσται εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα καὶ ἀπαράλ<λ>ακτον, τὸ <ν> μηκέτι γινόμενον.

Il le façonna non pas simple, mais double : « selon l'image et selon la ressemblance ». L'esprit, qui se porte au-dessus de l'eau, est l'image. Si cet esprit ne devient pas une copie exacte, c'est avec le monde, qu'il périra, parce qu'il demeure seulement en puissance et n'existe pas en acte. C'est, dit-il, ce qui est dit : « afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde ». Mais s'il devient une copie exacte et s'il apparaît à partir d'un point indivisible, comme, dit-il, il est écrit dans la Révélation, le petit deviendra grand. Mais, le grand existera dans le siècle infini et immuable, qui ne sera plus sujet au devenir (VI, 14, 5-6).

Quant à l'*Entendement*, ce traité compare l'âme humaine à l'empreinte de la Grande Puissance dont l'image est désirée pour la contemplation par d'autres puissances : « les puissances désirèrent voir mon image. Et l'Âme vint à l'existence comme son empreinte »<sup>82</sup> (NH VI, 4, 38, 6-9). Dans ce passage, le traducteur copte laisse pour les notions qui nous intéressent les termes grecs : *ῥικωπῆ* et *τυπος*. Au début de ce traité, l'auteur affirme aussi que la forme *μορφῆ* de la Grande Puissance sauvera celui qui la possèdera : « Car tous ceux en qui ma forme se révélera seront préservés »<sup>83</sup> (NH VI, 4, 38, 6-9). Enfin, cette notion d'image est aussi employée pour expliquer la raison par laquelle les hommes sauvés pourront voir la Grande Puissance : « Après qu'ils ont rendu gloire à Celui qui est dans l'Unicité, (qui est) incompréhensible, ils le voient lui-même à cause de la complaisance qu'il met en eux. Alors ils sont tous devenus images de sa lumière et ils brillent tous »<sup>84</sup> (NH VI, 4, 38, 6-9).

Le quatrième élément concerne l'eschatologie des deux traités qui est présentée comme la consommation finale du monde créé par le feu. Dans l'*Entendement*, ce sort final concerne toute la matière : « Puis (le feu) viendra pour tout effacer et ils seront châtiés jusqu'à ce qu'ils soient purs. Or le temps qui leur a été imparti pour dominer, c'est à mille quatre cent soixante-huit années qu'il leur a été compté. Lorsque le feu aura tout consumé et qu'il ne trouvera plus rien à brûler, alors il s'éteindra de lui-même. Ainsi sera accompli le jugement par le feu, qui est la deuxième puissance »<sup>85</sup> (NH VI, 4, 46, 22-47, 2). Dans ce passage, le monde est complètement consommé par le feu à la fin des temps, pourtant les hommes qui n'ont pas réalisé leur vocation de devenir image de la Puissance ne sont que châtiés par ce feu et non pas anéantis comme c'est le cas de l'eschatologie de l'auteur des fragments de l'*Apophysis Megalè* :

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 911.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 909.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 921.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 920.

Πάντα οὖν, φησί, τὰ ἀγέννητά ἐστιν ἐν ἡμῖν δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ, <οὕτως> ὡς ἡ γραμματικὴ <ἢ> ἡ γεωμετρικὴ. ἐὰν <μὲν> οὖν τύχη τοῦ λόγου τοῦ προσήκοντος καὶ διδασκαλίας, [καὶ] στραφήσεται τὸ πικρὸν εἰς γλυκύν—τουτέστιν, <φησίν,> «αἱ ζιβύναι εἰς δρέπανα καὶ αἱ μάχαιραι εἰς ἄροτρα» —, <καὶ> οὐκ ἔσται ἄχυρα καὶ ξύλα, τὰ γεννώμενα πυρὶ, ἀλλὰ καρπὸς τέλειος ἐξεικονισμένος, ὡς ἔφην, ἴσος καὶ ὅμοιος τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει. ἐὰν δὲ μείνη δ(έ)νδρον μόνον, καρπὸν μὴ ποιοῦν ἐξεικονισμένον, ἀφανίζεται. «ἐγγὺς γὰρ που», φησίν, «ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ρίζας τοῦ δένδρου· πᾶν δένδρον», φησί, «μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται».

Donc, toutes les choses inengendrées, dit-il, se trouvent en nous en puissance, non en acte, de la même façon que la capacité grammaticale ou géométrique. Si, donc, elles rencontrent la parole et l'enseignement qui conviennent, l'amertume se changera en douceur – c'est-à-dire, dit-il, « les lances en faux et les sabres en charrues » -, et elles ne seront pas de la paille et du bois, éléments produits pour le feu, mais un fruit parfait, complètement formé, comme je l'ai dit, étant égal et semblable à la puissance inengendrée et infinie. Mais si elles restent seulement un arbre, sans apporter du fruit, complètement formé, elles disparaissent. « Car, la cognée, dit Simon, est proche des racines de l'arbre. Tout arbre, dit-il, qui n'apporte pas de bon fruit, est coupé et jeté dans un feu » (VI, 16, 5-6).

Ainsi, d'après l'auteur simonien de l'*Apophasis*, ces hommes imparfaits doivent disparaître, tandis que dans l'*Entendement* son auteur décrit en détail ce qui se passera avec eux après que le feu se sera éteint (NH VI, 4, 47, 27-48, 8). En outre, il considère le feu comme une simple purification et non comme un moyen de les anéantir. Enfin, il faut aussi souligner que dans ce passage de l'*Apophasis*, le feu est utilisé comme image de l'anéantissement des hommes imparfaits et non comme une réalité eschatologique.

Le dernier élément qu'il nous paraît nécessaire d'aborder est la présence de la doctrine concernant les trois éons. Dans le traité de *Nag-Hammadi*, l'auteur décrit trois éons différents : « éon de la chair » (NH VI, 4, 38, 12-39, 16), « éon psychique » (NH VI, 4, 39, 17-47, 2) et « éon de la chambre nuptiale » (NH VI, 4, 47, 3-48, 15). Les traducteurs de ce traité dans la Pléiade relèvent encore un quatrième éon, celui de la création<sup>86</sup>, mais cette considération de la description<sup>86</sup> de la création (NH VI, 4, 36, 27-38, 11) comme un éon à part nous paraît sans fondement. En effet, dès le début de la description de l'éon de la chair, le lecteur apprend que dans cet éon, il s'agit bel et bien de la création et non pas d'un autre sujet (NH VI, 4, 38, 12-21). Il s'ensuit que l'éon de la chair et l'éon de la création sont un seul et même éon. Néanmoins, il faut aussi signaler que la définition de ces éons, non seulement comme des époques, mais aussi comme « des espaces cosmiques qui se superposent verticalement »<sup>87</sup> de la part de ces auteurs, est très juste et reflète l'idée exprimée dans ce traité gnostique. Quant à l'*Apophasis*, cette idée de l'existence des trois éons y est aussi présente :

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 899.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 900.

Ἔστιν οὖν κατὰ τὸν Σίμωνα τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον ἐκεῖνο ἐν παντί <ἀνθρώπων> κεκρυμμένον δυνάμει, οὐκ ἐνεργεία, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἐστῶς σταῖς στησόμενος· ἐστῶς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, σταῖς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων, ἐν εἰκόνι γεννηθείς, στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ. τρεῖς γάρ, φησὶν, εἰσὶν ἐστῶτες <αἰῶνες>, καὶ ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἐστῶτας αἰῶνας οὐ κοσμεῖ ὁ γεννητός, ὁ κατ' αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ καθ' ὁμοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπου(ράν)ιος, <ὁ> κατ' οὐδεμίαν ἐπίνοιαν ἐνδέεστερος τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως (γε)ν<ν>ώμενος.

Donc, d'après Simon, cet être bienheureux et incorruptible se trouve caché en tout homme en puissance, non en acte, lui qui est celui qui se tient, s'est tenu et se tiendra. Il se tient là-haut dans la puissance inengendrée, il s'est tenu là-bas dans le courant des eaux, engendré en image, il se tiendra là-haut auprès de la bienheureuse puissance infinie, s'il a été complètement formé. Car, dit Simon, ils sont au nombre de trois éons qui se tiennent, et sans l'existence de ces trois éons qui se tiennent, l'être engendré ne peut pas orner, lui qui se porte, selon eux, sur les eaux, qui est formé selon la ressemblance, étant un être parfait et céleste, lui qui est né, sans être inférieur, même par la pensée, à la puissance inengendrée (VI, 17, 1-2).

Ce passage concernant les trois éons est assez difficile pour l'interprétation. Salles-Dabadie propose d'y voir uniquement les trois âges de l'existence de la Septième Puissance infinie : « Chez notre auteur, le mot « éon » ne désigne pas une entité divine, comme dans les systèmes gnostiques, mais les trois « âges » successifs d'une seule et même entité, la « Septième Puissance », laquelle, d'ailleurs, se confond d'une certaine manière avec la Puissance infinie et inengendrée »<sup>88</sup>. Ce commentaire qui est juste doit être complété en outre par ce qui a été proposé par Williams qui voit dans ce passage non seulement les trois âges, mais aussi la totalité de tous les hommes du passé, du présent et du futur dans lesquels a résidé, réside et résidera la Grande Puissance<sup>89</sup>. Ainsi, de nouveau les fragments de l'*Apophysis* présentent une doctrine plus élaborée que celle de l'*Entendement*.

\*\*\*

À la fin de ce chapitre, consacré à la deuxième source employée par le Pseudo-Hippolyte pour la rédaction de sa notice sur Simon le Mage, nous pouvons dire que les fragments du traité *Apophysis Megalè* sont un vrai écrit gnostique, appartenant à l'école simonienne dont la rédaction doit être située au moins au début du II<sup>e</sup> siècle. D'autre part, le choix des passages cités par l'auteur de l'*Elenchos* est dicté par ses deux préoccupations : la démonstration de la doctrine simonienne d'une part, et sa

<sup>88</sup> SALLES-DABADIE, *op. cit.*, p. 55.

<sup>89</sup> WILLIAMS F., *Mental Perception, op. cit.*, p. LIV.

réfutation, d'autre part. Cette deuxième préoccupation apparaît à travers les citations des auteurs païens de la part de l'auteur simonien, retenues pour sa notice par le Pseudo-Hippolyte, et aussi à travers la présence de plusieurs citations bibliques, interprétées par l'auteur de l' *Apophasis*. Quant à ce dernier moyen de réfutation, l'auteur de l' *Elenchos* l'utilise pour démontrer les écarts qui existent entre le texte biblique et son exégèse gnostique, ce qui est marqué par les interventions de ce dernier pendant cet exposé doctrinal. Enfin, il faut aussi souligner que l'attribution de l' *Apophasis* à Simon le Mage par le Pseudo-Hippolyte peut être expliquée par la doctrine exposée, qui a plusieurs parallèles dans différents écrits apocryphes et hérésiologiques et aussi par la présence dans ce traité du discours à la première personne. Ainsi, grâce à cette notice de l' *Elenchos*, nous sont parvenus les fragments du traité simonien qui a permis aussi d'identifier un des traités de *Nag-Hammadi* comme appartenant à ce mouvement simonien.



## CHAPITRE IV. LA NOTICE D'IRÉNÉE CONSACRÉE À SIMON LE MAGE ET CELLE DE L'*ELENCHOS*

Dans les paragraphes précédents, nous avons fait l'analyse du traité *Apophasis Megalè*, source principale qui a servi au Pseudo-Hippolyte pour sa rédaction de la plus grande partie de la notice, consacrée à Simon le Mage. Cette partie, basée sur ce traité gnostique, se termine au chapitre 18, comme nous l'avons déjà indiqué. Quant au reste de la notice qui précède la description de la mort de Simon, deux sujets distincts y sont abordés : d'une part c'est l'Histoire d'Hélène (VI, 19, 1–5), d'autre part l'auteur y ajoute aussi un certain complément à la doctrine de Simon et expose les habitudes de ses disciples (VI, 19, 6–20, 1). Comme ces deux sujets présentent une certaine parenté stylistique, nous nous proposons d'analyser dans ce paragraphe ces textes pour retrouver et identifier la source où l'auteur de l'*Elenchos* a emprunté ces données. Pour atteindre ce but, l'examen se fera en trois temps : d'abord nous proposerons l'analyse thématique, stylistique et lexicale de ces deux derniers chapitres de la notice (19, 20) ; ensuite il nous faudra examiner aussi les parallèles qui existent entre notre texte et le texte de la notice consacrée à Simon le Mage, du *Contre les hérésies* d'Irénée ; enfin, nous devons aussi répondre si le texte de la notice du Pseudo-Hippolyte a été directement emprunté chez l'Evêque de Lyon, ou bien s'il existe une autre source qui aurait pu être commune à la fois pour Irénée et le Pseudo-Hippolyte.

### 1. Analyse thématique, stylistique et lexicale

À la première lecture de la notice du Pseudo-Hippolyte, il est facile de constater la présence d'une rupture évidente entre les chapitres 19–20 et le reste de la notice. En effet, les deux premières phrases du chapitre 19 présente une sorte de transition entre l'exposé doctrinal basé sur l'*Apophasis Megalè*, et ce qui va le suivre :

Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Σίμων ἐφευρῶν οὐ μόνον τὰ Μωσέως κακοτεχνήσας εἰς ὃ ἐβούλετο μεθρημίγνυσεν, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· καὶ γὰρ τὸν δούρειον ἵππον ἀλληγορεῖ, καὶ τὴν Ἑλένην ἅμα τῇ λαμπάδι, καὶ ἄλλα πλείστα ὅσα μεταγί(σας περ)ί τε αὐτοῦ καὶ τῆς Ἐπινοίας πλαστολογεῖ.

Donc, après avoir inventé ces choses, Simon a interprété non seulement les écrits de Moïse, comme il le voulait, en les ayant falsifiés, mais aussi les écrits des poètes. Car il attache aussi

un sens allégorique au cheval de bois, à Hélène avec le flambeau et à un très grand nombre d'autres choses. Après avoir emprunté tout cela, il raconte une fable sur lui-même et sur la Pensée (VI, 19, 1).

Premièrement, la fin de l'exposé doctrinal, qui est tiré par le Pseudo-Hippolyte de ce traité gnostique, est marquée par la particule οὖν qui peut servir à rappeler ce qui vient d'être dit<sup>1</sup>. Ensuite, tout l'exposé précédent est désigné par le pronom démonstratif ταῦτα qui renvoie aussi à ce qui vient d'être dit. Enfin, l'auteur de l'*Elenchos* emploie le verbe ἐφευρίσκω sous la forme du participe aoriste en caractérisant ainsi la doctrine de Simon comme simple invention de ce dernier. L'emploi péjoratif de ce verbe est caractéristique pour l'ensemble de l'*Elenchos* où il est employé dix fois (IV, 51, 1 ; V, 6, 3 ; V, 23, 2 ; VI, 19, 1 ; VI, 55, 2 ; VI, 55, 2 ; VII, 31, 7 ; IX, 7, 2 ; IX, 12, 16 ; IX, 18, 1). Tous ces emplois du verbe caractérisent les doctrines des « hérétiques » et soulignent ainsi leur origine purement humaine, ce que le Pseudo-Hippolyte essaie précisément de démontrer dans son œuvre. En outre, il faut aussi souligner que ce temps du participe souligne lui aussi la fin de l'exposé doctrinal.

Comme nous pouvons le constater, l'auteur de la notice a fini son exposé basé sur l'*Apophasis Megalè*, ce qui est bien souligné par ces quelques mots du début du chapitre 19, puis il passe à une autre partie de sa notice. Il le fait en mettant en parallèle ce qu'il vient d'exposer et ce qu'il va présenter. Il s'agit de l'interprétation « simonienne » de la Loi de Moïse, comme un résumé de l'exposé précédent, et de son interprétation des poètes, comme résumé de l'exposé qui suivra ce passage de transition. En effet, la première phrase est construite sur l'opposition de deux parties, exprimée par une locution adverbiale οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ, entre τὰ Μωσέως et τὰ τῶν ποιητῶν. Quant à la première partie, elle fait écho au tout début de l'exposé doctrinal qui commence au chapitre 9 de la notice : Λέγει δὲ ὁ Σίμων μεταφράζων τὸν νόμον Μωϋσέως ἀνόητως τε καὶ κακοτέχνως (« Voici ce que dit Simon en paraphrasant de façon stupide et odieuse la Loi de Moïse », VI, 9, 3). Comme nous pouvons le constater, le τὰ Μωσέως correspond au τὸν νόμον Μωϋσέως, le participe κακοτεχνήσας correspond à l'adverbe de la même racine κακοτέχνως, tandis que le verbe μεθηρμήνευσεν correspond à son synonyme μεταφράζων.

La deuxième phrase est une explication de ce que l'auteur de l'*Elenchos* veut dire par « les écrits des poètes ». En effet, ce τὰ τῶν ποιητῶν n'est appliqué qu'à un seul poète : Homère. Car, dans la liste des éléments interprétés par Simon, nous ne trouvons que ceux qui appartiennent au cycle de la guerre de Troie : un cheval de bois et Hélène avec le flambeau. Toutefois, nous verrons que l'emploi de ce pluriel à l'égard des poètes

<sup>1</sup> LABEY D., *Manuel des particules grecques*, Paris, 1950, pp. 42-43.

<sup>2</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate*, Livre II, CAMELOT P.-T., MONDÉSERT C. (éd.), (SC 38), Paris, 2006, p. 120.

a une justification. Quant au cheval de bois, δούρειος ἵππος, il fait sans aucun doute allusion à l'histoire la plus connue du cycle de la guerre de Troie où les Achéens construisent ce cheval pour se cacher dedans et se retrouver ainsi dans la ville même de Troie. La première mention de ce cheval se trouve non pas dans l'*Iliade* qui se termine par les funérailles d'Hector, mais dans l'*Odyssée*. C'est Ménélas qui en parle en employant une autre épithète à l'égard de ce cheval : ξεστός, qui signifie « fait de bois » (*Odys.* IV, 272). Le cheval de bois est aussi mentionné dans un autre endroit de l'*Odyssée*, d'abord par Ulysse qui prie l'aède Démodocos de chanter cette aventure, ensuite par Démodocos, lui-même. Dans ces deux cas, le cheval est caractérisé par un seul et même adjectif δουράτεος (*de bois*) (*Odys.* VIII, 491 – 492 ; VIII, 512). Quant au groupe de mots présents dans notre texte, δούρειος ἵππος, il est utilisé pour la première fois chez Euripide (*Tro.* 14). Concernant la littérature chrétienne antérieure à notre traité, ce groupe de mots est employé dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie :

νῦν δὲ τοῦτο μόνον παρασημειωτέον, ὡς δουρείου τινὸς ἵππου κατὰ τὸν ποιητικὸν μῦθον εἰκόνα σφίξει ὁ κατὰ Βασιλείδην ἄνθρωπος, ἐν ἐνὶ σώματι τοσοῦτων πνευμάτων διαφόρων στρατὸν ἐγκεκολισμένος<sup>2</sup>.

Mais maintenant, il faut seulement indiquer que l'homme, selon Basilide, garde une image selon le mythe poétique, d'un cheval de bois puisqu'il a enfermé dans un seul corps, une armée d'esprits divers d'une très grande quantité (*Strom.* II, 20, 113, 2).

Tout d'abord, il faut souligner que ce groupe de mots se rencontre dans le corpus de littérature grecque beaucoup plus souvent que les deux épithètes homériques (175 références pour δούρειος ἵππος ; 15 références pour δουράτεος ἵππος ; 7 références pour ξεστός ἵππος). Deuxièmement, la mention de ce cheval par Clément est liée à la doctrine de Basilide, ce qui prouve que cet élément mythique est employé dans le milieu gnostique. Troisièmement, nous retrouvons aussi dans ce passage la mention des poètes sous la forme du « mythe poétique ». Enfin, il faut aussi souligner qu'ici il s'agit d'une allusion à la doctrine de Basilide selon laquelle l'âme humaine, dès le début, contient les germes de toutes les passions<sup>3</sup>.

Passons maintenant à la deuxième allusion du cycle de la guerre de Troie. Il s'agit d'Hélène avec le flambeau (Ἑλένη ἅμα τῇ λαμπάδι). Cette image est assez rare dans la littérature grecque, on ne la trouve que deux fois : dans notre texte et aussi chez Épiphanes de Salamine, dans la notice de son *Panarion*, consacrée à Simon le Mage :

αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ Ἔννοια, ἢ παρὰ Ὀμήρῳ Ἑλένη καλουμένη. καὶ τούτου ἕνεκεν ἀναγκάζεται αὐτὴν διαγράφειν Ὀμηρος ἐπὶ πύργου ἐστηκέναι καὶ διὰ λαμπάδος ὑποφαίνειν τοῖς Ἑλλησι τὴν κατὰ τῶν Φρυγῶν ἐπιβουλήν. ἐχαρακτήριζε δὲ διὰ τῆς λαμπηδόνας, ὡς ἔφην, τὴν τοῦ ἄνωθεν φωτὸς ἔνδειξιν<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>4</sup> ÉPIPHANE, *Ancoratus und Panarion*, Vol. I, HOLL K. (éd.), Leipzig, 1915, p. 241.

Car celle-ci est la Pensée, appelée chez Homère, Héléne. C'est en vue de cela qu'Homère est contraint de la décrire comme se tenant sur une tour et montrant au moyen d'un flambeau aux Grecs, le projet contre les Phrygiens. Il indique par le flambeau, comme je l'ai dit, la démonstration de la lumière d'en-haut (*Pan.* 21, 3, 2).

Ainsi, ce passage du *Panarion* prouve non seulement l'emploi de cette image d'Héléne avec le flambeau comme une allusion au cycle de la guerre de Troie, mais aussi son lien avec la doctrine de Simon le Mage. En outre, il faut aussi souligner qu'Épiphanes y indique aussi le contexte où Héléne apparaît avec ce flambeau et son interprétation de la part de Simon. Néanmoins, l'auteur du *Panarion*, ou plutôt l'auteur de cette interprétation qu'Épiphanes cite, attribue faussement ce récit à Homère. Car, tandis qu'Héléne est présentée ici au tout dernier moment de la guerre comme indiquant aux Grecs que leur flotte pouvait revenir, cette narration ne se trouve ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*. Cependant, elle se trouve chez Virgile (*En.* 6, 515 – 519). Ainsi, en revenant à l'emploi du pluriel à l'égard des poètes dans le passage étudié de la notice de l'*Elenchos*, il faut préciser que ce pluriel est justifié par la présence non seulement des écrits d'Homère, mais aussi ceux de Virgile. Quant à l'interprétation, elle concerne non seulement cette image d'Héléne, mais aussi l'image du cheval de bois, qui est désigné aussi par le même groupe de mots que dans notre texte, δούρειος ἵππος. Si Héléne avec le flambeau signifie la démonstration de la lumière céleste, alors le cheval de bois est interprété comme l'ignorance des nations (ἄγνοια τῶν ἐθνῶν (*Pan.* 21, 3, 3)) qui amènera les hommes qui se trouvent hors de la connaissance du Dieu suprême, c'est-à-dire Simon, à leur propre perdition.

À la lumière de ces interprétations données par l'auteur du *Panarion*, il est intéressant de souligner deux points importants qui éclairent notre passage de l'*Elenchos*. Tout d'abord, Épiphanes présente deux images identiques, liées aux cycles de la guerre de Troie, qui se trouvent aussi chez le Pseudo-Hippolyte. Mais à la différence de l'auteur du *Panarion*, l'auteur de l'*Elenchos* ne leur donne pas d'interprétation tandis qu'il témoigne, dans ce passage de transition, de l'existence des interprétations de ces images par Simon, en employant deux verbes qui portent ce sens de l'interprétation concernant ces deux figures de la guerre de Troie (μεθρημύηενυσεν et ἀλληγορεῖ). Deuxièmement, même sans ces interprétations simoniennes, l'emploi de ces deux images est sans conséquence pour la suite du texte. En effet, dans le chapitre 19 de sa notice, le Pseudo-Hippolyte expose cette doctrine simonienne concernant la figure d'Héléne, mais il ne mentionne nulle part ce flambeau, ni ce cheval de bois. Ainsi, il faut conclure que le Pseudo-Hippolyte connaît bien cette tradition simonienne concernant l'interprétation des deux images du cycle de la guerre de Troie, mais il les mentionne uniquement comme prétexte pour passer à l'exposé concernant la figure d'Héléne dans le mythe simonien. Ainsi, plusieurs questions se posent : l'auteur de l'*Elenchos* ainsi qu'Épiphanes de Salamine connaissent-ils cette tradition sous sa forme orale, ou bien les deux auteurs utilisent-ils une seule source écrite où cette interprétation est exposée ? De plus si une telle source existait, alors de quelle origine aurait-elle pu

être : gnostique ou hérésiologique ? Si c'était une source gnostique, provenant du milieu simonien, alors l'un de ces deux hérésiologues aurait pu la mentionner, étant donné qu'eux-mêmes présentent ces images comme appartenant à l'interprétation de Simon le Mage, lui-même. En outre, le Pseudo-Hippolyte n'hésite pas à indiquer les traités des gnostiques qu'il a pu utiliser directement pour la rédaction de ses notices, comme c'est le cas pour l'*Apophysis Megalè*. C'est pourquoi, comme il ne le fait pas, il est possible de supposer que cette information se trouve dans un traité hérésiologique, actuellement perdu. Ce traité devait être antérieur à l'*Elenchos*, et il ne peut pas être identifié au *Contre les hérésies* d'Irénée qui ne mentionne nulle part cette tradition de l'exégèse simonienne. Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie de ce paragraphe. A présent, examinons aussi les thèmes que le Pseudo-Hippolyte expose dans les deux chapitres qui suivent ce passage de transition.

Après le passage étudié, le Pseudo-Hippolyte ouvre un exposé relatif à la figure de la compagne de Simon le Mage, une certaine Hélène, présentée comme Pensée (Ἐπίνοια). Ce récit est introduit par l'auteur de l'*Elenchos* au moyen du verbe πλαστολογῶ. Ce verbe composé ne se rencontre que 7 fois dans le corpus de littérature grecque et ce passage est sa première référence. Quant au sens, il signifie « raconter une fable » ou tout simplement « mentir ». Mais sur quoi porte ce mensonge de Simon ? Le Pseudo-Hippolyte propose deux sujets : Simon, lui-même, et la Pensée. Mais tout en proposant ces deux sujets, il n'en aborde qu'un seul : Hélène et son histoire. Cet exposé occupe la moitié du chapitre 19 (VI, 19, 2-5). Qu'apprenons-nous au sujet d'Hélène en lisant ce passage ?

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà vu dans la partie consacrée à l'*Apophysis Megalè*, une figure féminine est présentée comme puissance divine, appelée Ἐπίνοια. Cette Pensée est identifiée à la brebis perdue de l'Évangile (Lc. 15, 3-7). Elle se trouve dans notre monde, demeurant dans des femmes différentes et à toute époque. Il faut souligner qu'on ne trouve pas dans cet exposé la raison, selon laquelle cette entité divine est contrainte de demeurer dans ce monde. Après ce préambule, l'auteur introduit le mythe concernant Hélène de Troie, ainsi que l'histoire de la cécité et de la guérison du poète Stésichore qui avait insulté cette héroïne dans ses vers. Cette excursion épique est suivie de l'identification de cette entité divine avec une femme qui vivait à l'époque de Simon le Mage. Elle s'appelait aussi Hélène et elle était prostituée dans la ville de Tyr où le Mage l'a trouvée. Cette histoire se termine par l'explication des raisons qui ont poussé Simon à inventer un tel mythe. Il s'agit de son amour envers cette femme de Tyr et de la honte éprouvée par Simon devant ses disciples à cause de cet amour. Enfin, l'auteur de l'*Elenchos* expose aussi les conséquences, produites par ce mythe, sur la conduite des disciples.

Après cette information concernant le personnage d'Hélène, le Pseudo-Hippolyte expose aussi la doctrine sotériologique de Simon le Mage où il joue le rôle principal. En effet, la venue de Simon le Mage en tant que puissance suprême est conditionnée par la mauvaise administration de ce monde par les archontes. Ce redressement du monde résulte de sa parution dans ce monde sous trois formes distinctes : Père en

Samarie, Fils en Judée, Esprit Saint pour le reste des nations. Cette partie sotériologique est suivie de l'enseignement concernant la non-distinction du mal qui n'existe que par convention, établie par ces archontes.

Enfin, la première moitié du chapitre 20 (VI, 20, 1-2) est consacrée aux disciples de Simon et à son séjour à Rome. Parmi les accusations qui sont portées contre eux, se trouvent : la pratique de la magie sous ses différentes formes, la vénération de Simon et d'Hélène sous la forme des images de Zeus et d'Athéna. Enfin, cette partie se termine par le résumé des événements qui ont suivi la rencontre de Simon avec les Apôtres en Samarie : l'échec en Samarie, l'échec à Rome.

Après avoir fait l'analyse générale des thèmes abordés par l'auteur de l'*Elenchos* dans ces deux derniers chapitres, il nous faut aussi aborder la question liée à ses procédés stylistiques, c'est-à-dire, examiner la façon dont le Pseudo-Hippolyte introduit cette information dans sa notice. En effet, comme nous l'avons déjà vu dans les paragraphes précédents, l'auteur de l'*Elenchos* utilise souvent le verbe *φημί* à la troisième personne du Singulier pour introduire les citations tirées de l'*Apophysis Megalé*, en indiquant ainsi leur attribution à Simon, lui-même. Quant aux chapitres 19 et 20, ce verbe est aussi présent plusieurs fois. Cependant, ce texte a des particularités par rapport au reste de la notice. Premièrement, après le passage de transition (VI, 19, 1), le texte (lignes 5-16 du texte grec, donné dans le chapitre II de notre travail) est donné comme une narration simple, introduite par ce verbe rare *πλαστολογεῖ*. Tous les verbes des propositions principales de ce passage sont donnés à l'infinitif (*εἶναι*, *τυφλωθῆναι*, *ἀναβλέψαι* et *στῆναι*), tandis que les sujets de ces verbes sont à l'accusatif (*ταύτην*, *τὸν Στησίχορον*, *αὐτόν* et *αὐτήν*). Ainsi, nous avons quatre propositions infinitives qui dépendent de ce verbe *πλαστολογεῖ*. Quant au verbe *φημί*, il apparaît à la ligne 15 du chapitre 19 comme moyen d'expliquer de quelles puissances il s'agit dans ce passage. Ce verbe est au présent (*φησίν*), tandis qu'à la ligne 17, ce même verbe se trouve déjà à l'aoriste (*ἔφη*). Cette différence des temps du même verbe qui se trouvent dans deux phrases qui se succèdent peut s'expliquer par le fait que dans le premier cas, il s'agit de la doctrine qui est sensée être professée encore par les adeptes de la doctrine simonienne, tandis que dans le deuxième cas, il s'agit du fait « historique » qui s'est passé à l'époque de Simon. En outre, cet aoriste peut s'expliquer aussi par le fait que cette affirmation de Simon lui servait de raison noble concernant son amour envers cette femme de Tyr évoquée ensuite par l'auteur de l'*Elenchos*. La phrase suivante présente de nouveau la narration, exprimée par le verbe à l'aoriste (*περιῆγε*), tandis que deux affirmations doctrinales sont introduites dans cette phrase par deux participes au présent des verbes de parole : *φάσκω* et *λέγω*.

Après cette longue narration, nous arrivons au passage (VI, 19, 4) qui sert d'une sorte d'incise, introduite par l'hérésiologue comme une explication de ce que l'auteur vient d'évoquer. Cette appartenance hérésiologique de la phrase est soulignée par la présence des substantifs qui portent un jugement négatif de ces personnages, de la part de l'auteur. Quant à Simon, il est nommé ici par trois substantifs : *ψυδρός* (menteur), *πλάνος* (charlatan) et *μάγος* (mage). En outre, son amour envers Hélène suscite la honte

chez lui (αἰδούμενος). Quant à Héléne, elle est caractérisée comme γυναιῖον (petite femme) qui est un terme méprisant. Enfin, les disciples sont désignés comme imitateurs (μιμηταί) de ce charlatan et leurs affirmations sont irrationnelles (ἀλογίστως). À partir de cet endroit, est exprimée la doctrine justifiant la conduite licencieuse des disciples. Cette doctrine est introduite par trois participes du pluriel au présent des verbes de parole (φάσκοντες, λέγοντες et λέγοντες). Cet emploi souligne deux faits : d'abord, ce sont les paroles des disciples eux-mêmes et non pas de leur prétendu maître ; deuxièmement, cette doctrine est encore confessée à l'époque de la rédaction du traité hérésiologique duquel ces propos étaient empruntés par le Pseudo-Hippolyte.

Après cette incise, le Pseudo-Hippolyte revient de nouveau au genre de narration (VI, 19, 6-7). Tout d'abord, il reprend son histoire dès le moment où l'incise a été introduite. Il s'agit du rachat d'Héléne : ἦν λυτρωσάμενος (VI, 19, 4) – Τὴν δὲ Ἑλένην λυτρωσάμενος (VI, 19, 5). Cette première phrase présente de nouveau le style narratif, exprimé par le verbe à l'aoriste à la 3<sup>e</sup> personne du singulier (παρέσχε). Cette narration continue au moyen de plusieurs propositions infinitives (ἔληλυθῆναι αὐτόν, φαίνεσθαι αὐτόν, δεδοκηκέναι, ὑπομένειν, τοὺς δὲ προφήτας εἰρηκέναι, μὴ φροντίζειν τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας) dépendant du verbe φημί à l'aoriste (ἔφη), ce qui souligne l'attribution de ce récit à Simon lui-même. Après ce passage de narration où Simon le Mage est considéré comme l'auteur de la doctrine exposée, le Pseudo-Hippolyte introduit de nouveau une sorte d'incise où sont exposées les considérations des disciples concernant la non-distinction du mal. Elles sont introduites par le verbe de parole à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel (φάσκουσι), mais ces considérations sont suivies de la thèse de Simon lui-même (VI, 19, 8), qui les confirme. Cette thèse est introduite par les verbes de paroles φημί et λέγω (φησὶν, λέγει), mais au présent. Ainsi, nous avons le mélange des paroles des disciples et de leur maître, ce qui n'est pas rare dans l'*Elenchos*. L'exemple de ce mélange des paroles exposées est la notice consacrée à la doctrine valentinienne, où les affirmations des disciples sont mêlées à celles de Valentin lui-même, sans aucun principe logique.

Enfin, cette deuxième incise est suivie de nouveau d'une narration (VI, 20, 1-2). Dans la première partie de cette troisième narration, le Pseudo-Hippolyte expose la conduite et les traditions des disciples du Mage. Pour cette description, il utilise les verbes à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel au présent : ἐπιτελοῦσι, χρῶνται, ἐπιπέμπουσι, βούλονται, ἀσκοῦσιν, ἔχουσιν, προσκυνοῦσι. Cet emploi du présent comme dans les cas précédents souligne le caractère contemporain de ces disciples vis-à-vis de l'hérésiologue qui rédige ce texte. Quant au deuxième sujet de cette partie, les données biographiques de Simon le Mage, des verbes à l'aoriste sont présents : ἠλέγχθη, ἐπεχείρησεν, ἀντέπεσε, ἀντικατέστη. Par l'aoriste, l'auteur souligne ainsi le caractère passé des événements racontés. Il faut aussi souligner le fait que dans cette partie, aucun verbe de parole, habituel pour tout le reste de cette notice, n'apparaît.

Ainsi, nous avons trois passages de narration qui sont séparés par deux incises qui introduisent non seulement le jugement hérésiologique de ces récits, mais aussi les données concernant la conduite et la doctrine des disciples de Simon qui ne sont que

des conséquences logiques des passages narratifs qui les précèdent. Ainsi, cette rupture à la fois stylistique et thématique (en effet, aucun élément exposé dans ces deux derniers chapitres n'est présent dans le reste de la notice) suggère l'idée selon laquelle ces derniers chapitres, présentant une homogénéité plus ou moins parfaite, sont empruntés d'une seule source qui n'est pas ce traité *Apophasis Megalè* que l'auteur de l'*Elenchos* a employé pour la rédaction des chapitres précédents, mais ils appartiennent à une source hérésiologique qu'il nous faudra retrouver.

## 2. Textes parallèles de la notice de l'*Elenchos* et de la notice du *Contre les hérésies d'Irénée*

Comme nous venons de dire, ces deux derniers chapitres de la notice présentent une information qui pourrait être empruntée d'une source hérésiologique antérieure à la rédaction de l'*Elenchos*. Parmi les auteurs du deuxième siècle qui ont écrit des traités antihérétiques, nous avons quatre noms donnés par Tertullien dans son traité *Contre les Valentiniens*, rédigé entre les années 207 – 209<sup>5</sup> :

*Nec utique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot iam uiri sanctitate et praestantia insignes, nec solum nostri antecessores sed ipsorum haeresiarcharum contemporales, instructissimis uoluminibus et prodiderunt et retulerunt, ut Iustinus, philosophus et martyr, ut Miltiades, ecclesiarum sophista, ut Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, uirginis senectae et christianae eloquentiae dignitas [...]*

En tout cas, qu'on ne dise pas que nous avons inventé pour notre plaisir un système que tant d'hommes remarquables par leur sainteté et leur autorité, nos prédécesseurs mais aussi les contemporains des hérésiarques eux-mêmes, ont déjà, dans des ouvrages très documentés, exposé et réfuté, comme **Justin**, philosophe et martyr, comme **Miltiade**, le sage de nos églises, comme **Irénée**, le connaisseur le plus curieux de toutes ces doctrines, comme notre **Proculus**, exemple éminent de chaste vieillesse et d'éloquence chrétienne [...] (*Adv. Val.* V, 1)<sup>6</sup>.

Ainsi, nous avons quatre auteurs ecclésiastiques qui avaient rédigé, d'après Tertullien, des ouvrages de réfutation des hérétiques. Comme nous pouvons le constater, cette liste est donnée d'après un ordre chronologique : Justin le Martyr qui le premier parmi les auteurs du II<sup>e</sup> siècle a consacré un ouvrage actuellement perdu, à une telle réfutation ; ensuite Miltiade, contemporain de Tatien et peut-être, élève de Justin<sup>7</sup>, qui

<sup>5</sup> TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens*, FREDOUILLE J.-C. (éd.), (SC 280), Paris, 1980, p. II.

<sup>6</sup> La traduction est donnée d'après l'édition de ce traité dans la collection des *Sources Chrétiennes* 280, pp. 88–89.

<sup>7</sup> QUASTEN J., *Initiation aux Pères de l'Église*, Vol. I, LAPORTE J. (tr.), Paris, 1957, p. 257.

a composé, d'après Eusèbe, un ouvrage contre les Montanistes (*Hist. Eccl.* V, 17, 1) et deux traités contre les Grecs et contre les Juifs (*Hist. Eccl.* V, 17, 5) (tous ces traités sont perdus) ; puis Irénée de Lyon, dont le traité *Contre les hérésies* en cinq livres nous est parvenu ; enfin un certain Proculus dont l'identité est absolument inconnue (si on ne prend pas en compte l'adjectif possessif *noster*, dont Tertullien le qualifie en faisant ainsi allusion à son origine africaine, ni sa qualification en tant qu' « éminent d'éloquence » qui peut nous faire supposer de son métier de rhéteur), de même que la nature de ces réfutations. Comme nous venons de l'évoquer, parmi ces quatre auteurs cités par Tertullien, seul le traité d'Irénée nous est parvenu.

Ce *Contre les hérésies* de l'évêque de Lyon est conservé uniquement dans sa traduction latine, comme nous l'avons déjà signalé dans notre premier chapitre. Quant au texte grec, pour le livre I de ce traité, il est possible de le restituer presque dans sa totalité (75 % du texte latin<sup>8</sup>). Cette restitution est possible grâce aux auteurs postérieurs qui citent des passages tirés de ce premier livre du traité d'Irénée. Les éditeurs de ce livre dans la collection des *Sources Chrétiennes* présentent ainsi la répartition des fragments de son texte grec : « quatorze fragments provenant d'Hippolyte, onze d'Épiphane, quatre d'Eusèbe, un du Pseudo-Ephrem et un de Théodoret, soit un total de trente et un fragments »<sup>9</sup>. Lorsqu'Adelin Rousseau et Louis Doutreleau parlent des « quatorze fragments d'Hippolyte », ils désignent ainsi l'*Elenchos* pour lequel ils ne veulent pas entrer dans les détails concernant son attribution, en prenant comme prétexte « la commodité » d'une telle désignation<sup>10</sup>. C'est pourquoi, ils continuent à considérer Hippolyte de Rome comme son auteur, suivant ainsi Wendland dont ils utilisent l'édition de l'*Elenchos*. Quant aux fragments de notre traité qui sont utilisés pour la restitution du texte grec du *Contre les hérésies* d'Irénée, il nous semble opportun de donner ici le tableau fait par ces deux éditeurs dans leur introduction qui accompagne l'édition du premier livre<sup>11</sup>, mais sous une autre forme. Car ce tableau présentera les textes parallèles uniquement des deux traités en question<sup>12</sup>, même s'il s'agit des allusions et non pas des citations directes (c'est pourquoi, au lieu des quatorze fragments indiqués par Rousseau et Doutreleau, nous en avons vingt) :

<sup>8</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, ROUSSEAU A. et DOUTRELEAU L. (éd.), Vol. 2 (SC 264), Paris, 1979, p. 61.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 64–65.

<sup>12</sup> Dans ce tableau, tous les indices sont donnés d'après deux éditions : celle de MARCOVICH pour l'*Elenchos* et celle de ROUSSEAU (SC 264) pour le premier livre du *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon. La numérotation des lignes est donnée entre les crochets d'après ces deux éditions.

	<i>Elenchos</i> :	Les écoles hétérodoxes, abordées dans l' <i>Elenchos</i> :	<i>Contre les hérésies</i> (livre I) d'Irénée :
1.	VI, 38, 1 (1-4)	École valentinienne : Secundus	II, 2 (39-43)
2.	VI, 38, 2-3 (5-12)	École valentinienne : anonyme célèbre	II, 3 (44-56)
3.	VI, 38, 3-4 (13-20)	École valentinienne : Introduction d'une nouvelle ogdoade des éons	II, 5 (85-94)
4.	VI, 38, 5-7 (21-36)	École valentinienne : Présence ou absence de la compagne de l'Abîme	II, 5 (97-104) et 12, 1 (1-16)
5.	VI, 39, 1 (1-4)	Marc le Mage (début de la notice)	13, 1 (1-7)
6.	VI, 39, 2 (4-8)	Marc le Mage : coupe eucharistique	13, 2 (12-18)
7.	VI, 40, 1-2 (1-10)	Marc le Mage : augmentation du contenu de la coupe eucharistique	13, 2 (18-31)
8.	VI, 41, 1 (1-4)	Marc le Mage : résumé concernant ses prophéties	13, 2-13, 3 (31-36)
9.	VI, 41, 1 (4-7)	Marc le Mage : résumé de la conduite de ses disciples	13, 6 (102-111)
10.	VI, 41, 2-5 (8-24)	Marc le Mage : résumé de la doctrine concernant la rédemption	13, 6 (102-126) et 21, 1-5 (1-113)
11.	VI, 42, 3 (16) - 54, 2 (8)	Marc le Mage : système doctrinal	14, 1 (4) - 17, 2 (52)
12.	VI, 19, 3 (11-13)	Simon le Mage : histoire du poète Stésichor	23, 2 (54-57)
13.	VI, 19, 5-7 (29-41)	Simon le Mage : doctrine sotériologique	23, 3 (62-74)
14.	VII, 28, 1-7 (4-31)	Satornil : doctrine	24, 1-2 (6-39)
15.	VII, 32, 1-6 (1-33)	Carpocrate : cosmologie	25, 1-3 (1-41)
16.	VII, 32, 7-8 (34-41)	Carpocrate : sotériologie	25, 4 (78-85)
17.	VII, 32, 8 (42-44)	Carpocrate : coutumes des disciples	25, 6 (96-98 et 100-103)
18.	VII, 33, 1-2 (2-12) - 34, 2 et X, 21	Cérinthe : doctrine	26, 1 (1-15)
19.	VII, 34, 1 (1-4) et X, 22	Ébionites : doctrine	26, 2 (16-19)
20.	VII, 37, 1-2 (1-7)	Cerdon et Marcion	27, 1-2 (1-10)

Ainsi, comme nous pouvons le constater, les vingt fragments de l'*Elenchos* qui ont permis de restaurer le texte grec du premier livre d'Irénée de Lyon, sont répartis sur huit notices, rédigées par le Pseudo-Hippolyte. Il s'agit de la notice que nous étudions dans ce travail, d'un chapitre de la notice consacrée à l'école valentinienne où sont exposées différentes innovations, introduites par les disciples de Valentin, et des notices tout entières qui sont rédigées à partir de l'ouvrage d'Irénée : Marc le Mage, Saturnil, Carpocrate, Cérinthe, Ébionites et Cerdon avec Marcion.

Si l'analyse comparative de ces deux textes met en évidence la dépendance du Pseudo-Hippolyte de l'ouvrage d'Irénée de Lyon, alors la question se pose de savoir si l'auteur de l'*Elenchos* cite cette source dans son traité. Pour répondre à cette question, il nous faut nous adresser à la notice du livre VI du traité étudié, consacrée à Marc le Mage. Dans ces dix-sept chapitres sur Marc, le lecteur rencontre deux fois la mention du nom d'Irénée qui est toujours accompagné de deux épithètes μακάριος et πρεσβύτερος. Voici ces passages :

Καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος, παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ <αὐτῶν> προσενεχθεὶς, τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ ἀπολυτρώσεις ἐξέθετο, ἀδρομερέστερον εἰπῶν ἢ πρᾶσσουσιν.

En effet, le bienheureux presbytre Irénée, s'étant lancé à leur réfutation avec une liberté assez grande de langage, a aussi exposé les bains et les rédemptions de ce genre, parlant de façon assez abondante de ce qu'ils font (VI, 42, 1).

ἤδη τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου Εἰρηναίου δεινῶς καὶ πεπονημένως [ὡς] τὰ δόγματα αὐτῶν διελέξαντος, παρ' οὗ καὶ <ἡμεῖς τὰ> αὐτῶν ἐφευρήματα <μεταλαβόντες ἐξεθέμεθα,>

Alors que c'est déjà le bienheureux presbytre Irénée qui a réfuté leurs doctrines habilement et avec diligence. C'est de lui que nous aussi, nous avons reçu leurs inventions pour notre exposé (VI, 55, 1).

Cette deuxième mention se situe à la fin de la notice consacrée à Marc, et nous donne non seulement une information sur la bonne connaissance de l'ouvrage de l'évêque de Lyon de la part de l'auteur de l'*Elenchos*, mais aussi sur l'emploi de cette œuvre par le Pseudo-Hippolyte dans sa rédaction de la notice.

Ainsi, la dépendance du Pseudo-Hippolyte envers l'ouvrage d'Irénée est mise en évidence non seulement par notre tableau comparatif, mais aussi par l'auteur lui-même. Mais, avant d'examiner les passages parallèles de la notice de l'*Elenchos* consacrée à Simon le Mage, avec ceux de la notice sur le même personnage d'Irénée, il nous faut encore analyser la façon dont le Pseudo-Hippolyte procède en intégrant la matière empruntée du premier livre du *Contre les hérésies*. Pour le faire, nous proposons d'examiner d'abord le chapitre 38 du livre VI de l'*Elenchos*, consacré aux innovations introduites par les disciples de Valentin, et ensuite d'analyser brièvement la notice consacrée à Marc le Mage (VI, 39–55). Pourquoi seulement ces deux notices ? Cette décision résulte du fait que tous les autres textes parallèles, situés dans le livre VII de

notre traité, sont copiés de façon exacte de l'ouvrage d'Irénée en suivant l'ordre selon lequel ces textes y sont disposés. En outre, en rédigeant ces notices, le Pseudo-Hippolyte abrège parfois le texte de l'ouvrage de l'évêque de Lyon. En revanche, il ne fait jamais d'ajout à ces passages empruntés, si ce n'est une information supplémentaire concernant l'hérésiarque abordé, qu'il met tout au début de sa notice. C'est le cas par exemple de la précision concernant l'éducation égyptienne de Cérinthe (VII, 33, 1) que l'on ne trouve pas chez Irénée. Ainsi, l'analyse du chapitre consacré aux Valentiniens nous donnera la possibilité d'étudier la manière d'après laquelle l'auteur de l'*Elenchos* abrège la matière empruntée du *Contre les hérésies*. En effet, ce seul chapitre de notre traité présente quatre paragraphes correspondants au premier livre d'Irénée. Quant à la notice consacrée à Marc le Mage, elle présente un grand intérêt pour les deux raisons suivantes : tout d'abord, cette longue notice n'est qu'une grande citation d'Irénée (ses cinq chapitres sont entièrement copiés) ; deuxièmement, au début de cette notice, se trouvent non seulement des résumés de certains passages d'Irénée, mais aussi des interventions de la part de l'auteur de l'*Elenchos*, insérées au milieu des passages copiés. Commençons par l'analyse du chapitre 38 (analyse effectuée l'année dernière lors de l'étude du dossier sur l'école valentinienne dans l'*Elenchos*).

#### Analyse du chapitre 38 du livre VI de l'*Elenchos*

Comme nous avons déjà indiqué, la doctrine de Secundus (VI, 38, 1) reflète *Adv. Haer.* I, 11, 2. Le passage copié entièrement par l'auteur de l'*Elenchos* est introduit par la phrase aussi originale : Σεκοῦνδος μὲν<τοι> τις, κατὰ τὸ αὐτὸ ἅμα τῷ Πτολεμαίῳ γενόμενος, οὕτως λέγει (« Néanmoins, un certain Secundus, qui vivait à la même époque que Ptolémée, parle ainsi »). Cette précision sur l'époque de la vie de Secundus est nouvelle et ne se trouve nulle part dans les écrits ni d'Irénée, ni de Tertullien. Le deuxième changement consiste dans l'omission de la précision qu'il s'agit de la doctrine sur la première Ogdoade, information donnée par Irénée et répétée par Tertullien. D'ailleurs, le passage qui commence par τετράδα εἶναι et termine par τῶν καρπῶν αὐτῶν est la reproduction exacte du texte d'Irénée sans aucun changement ni omission.

La doctrine qui suit la première appartient à « un anonyme célèbre ». Cette épithète ἐπιφανής, appliqué à ce disciple, a été traitée par certains éditeurs et traducteurs comme un nom propre, mais ce n'est pas le cas. Ce passage de l'*Elenchos* (VI, 38, 2-3) correspond à *Adv. Haer.* I, 11, 3. Alors, à la différence du premier passage, celui-ci a la même introduction que celle d'Irénée. Cependant, dans cette introduction, le Pseudo-Hippolyte omet un groupe de mots situés avant οὕτως λέγει : ἐπὶ τὸ ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος, τὴν πρώτην Τετράδα (« "s'étend" vers une gnose plus haute et plus "gnostique", et décrit la première Tétrade »)<sup>13</sup>. Cet ensemble peut être

<sup>13</sup> IRÉNÉE DE LYON. *Contre les hérésies* I, Vol. 2, *op. cit.*, p. 173.

caractérisé comme ironique à l'égard du disciple de Valentin. Une autre grande différence entre la source première et le texte de l'*Elenchos* consiste dans le remplacement de la première personne du singulier des verbes, employée chez Irénée, par la troisième personne du pluriel : καλεῖ, οἰνομάζει, οἰνομάζει. Aussi, il est intéressant de souligner le remplacement de l'énumération des noms des quatre puissances à la fin du passage chez Irénée par le simple αἱ τέσσαρες δυνάμεις dans l'*Elenchos*. Enfin, il y a plusieurs autres petits changements ou omissions de la part du Pseudo-Hippolyte qui n'ont pas beaucoup d'importance, parmi lesquels, on peut compter l'emploi de l'adjectif ἀνευνόητος au lieu de προανευνόητος et l'omission du groupe de mots ἅτε ἐν οὔσαι, rétabli par les éditeurs de l'*Elenchos* sous forme de τὸ ἐν οὔσαι.

La troisième partie des innovations doctrinales au sein de l'école valentinienne concerne l'introduction d'une nouvelle ogdoade des éons (VI, 38, 3-4) située avant l'Abîme, premier éon du système de Valentin, et qui correspond au chapitre II, paragraphe 5 du premier livre d'Irénée. Ainsi, entre la partie précédente et celle-ci, il y a encore un long paragraphe où Irénée critique ces systèmes des éons avec une certaine ironie. Cette partie, dès son début jusqu'à la fin, est la citation directe du texte d'Irénée de Lyon sans aucun changement, ni ajout. Néanmoins, dans le texte du manuscrit, il est omis un ensemble de trois premiers noms des éons de cette nouvelle Ogdoade, il s'agit de ce passage-ci : <πρῶτον Προαρχήν, ἔπειτα Ανευνόητον, τήν> δὲ <τρίτην Ἄρρητον, καὶ τήν>. Malgré cela, il a été rétabli par les éditeurs, parce que cette omission n'aurait pas pu être due à l'auteur de l'*Elenchos*, mais plutôt au copiste, à cause de la présence de l'abréviation de δέ après le verbe ἐκάλεσαν, cette particule de liaison fait deviner que cette omission ne fait pas vraiment partie du projet du Pseudo-Hippolyte.

Enfin, la dernière partie des divergences introduites par les disciples de Valentin concerne la question de la présence ou de l'absence de la compagne de l'Abîme (VI, 38, 5-7). La première sous-partie de cet ensemble correspond à la fin du paragraphe 5 du chapitre II d'*Adversus haereses*. En fait, c'est une seule phrase qui commence par Ἀλλὰ δὲ περὶ et termine par <τήν> πρώτην συζυγίαν. Entre cette partie-ci et celle sur l'introduction d'une nouvelle ogdoade des éons, il existe, dans le texte d'Irénée, encore deux phrases ironiques dirigées contre ces disciples, introducteurs de la nouvelle Ogdoade que l'auteur de l'*Elenchos* omet. En outre, dans le texte de l'évêque de Lyon, cette sous-partie expose trois opinions sur cette question relative à la compagne de l'Abîme, mais le Pseudo-Hippolyte omet la deuxième opinion où il s'agit de la doctrine selon laquelle l'Abîme est un être hermaphrodite. C'est précisément à cause de cette omission qu'il doit aussi modifier la troisième opinion en ajoutant une information complémentaire, même on peut affirmer que ce passage est plutôt la paraphrase du texte d'Irénée que la citation modifiée de celui-ci. Voici ces deux passages :

<i>Elenchos</i> VI, 38, 5	Texte grec : <i>Adv. Haer. I, II, 5</i>	Texte latin : <i>Adv. Haer. I, II, 5</i>
ἄλλοι δὲ τὴν Σιγῆν θήλειαν αὐτῶ συμπαρεῖναι, καὶ εἶναι ταύτην <τὴν> πρώτην συζυγίαν.	Σιγῆν δὲ πάλιν ἄλλοι συνευέντιν αὐτῶ προσάπτουσιν, ἵνα γένηται πρώτη συζυγία.	<i>Sigen autem rursus alii coniugem ei addunt, uti fiat prima coniugatio.</i>

Comme nous pouvons le constater, pour cette phrase, l'auteur de l'*Elenchos* a modifié non seulement l'ordre des mots, mais aussi le type de phrase : il a transformé la première proposition à l'indicatif en proposition infinitive où le verbe de la principale est sous-entendu, et il a fait la même chose pour la deuxième proposition de but en la transformant en proposition infinitive coordonnée à la première proposition infinitive par καί. Aussi, il faut souligner qu'il a utilisé les synonymes verbaux et il a ajouté l'épithète θήλειαν, absente du texte original.

Quant à la fin de cette notice où il s'agit aussi de la compagne de l'Abîme, mais où l'opinion exposée appartient non pas aux anonymes valentiniens, mais aux disciples de Ptolémée et qui correspond au paragraphe 1 du chapitre 12 de l'ouvrage d'Irénée, alors cette partie est la copie exacte du texte de l'évêque de Lyon. Cependant, nous pouvons donner deux petits changements rencontrés dans ce texte de l'*Elenchos*. Le premier changement concerne l'omission de l'épithète appliquée aux auteurs de l'opinion exposée, c'est-à-dire, aux disciples de Ptolémée. Irénée les caractérise comme « plus savants » (*scientiores, ἐμπειρότεροι*). Cette marque d'ironie est absente du texte de la notice de l'*Elenchos*. Le deuxième changement concerne le temps du dernier verbe du texte du Pseudo-Hippolyte, c'est le présent qu'il utilise, alors que le texte d'Irénée présente l'aoriste.

Ainsi, nous pouvons conclure qu'en grande partie, le Pseudo-Hippolyte reproduit fidèlement le texte de l'ouvrage d'Irénée de Lyon, sans pourtant nommer sa source. Néanmoins, certains changements concernant ce texte ont été faits par l'auteur de l'*Elenchos*. Les plus significatifs parmi eux sont les omissions des marques ironiques à l'égard de ces gnostiques, l'ajout d'une information complémentaire sur Secundus, et bien sûr, les changements relatifs aux verbes. Toutes ces remarques montrent clairement que le Pseudo-Hippolyte suit fidèlement ces sources en se permettant parfois une certaine liberté qui concernent plutôt ces goûts littéraires.

Analyse de la notice de l'*Elenchos*, consacrée à Marc le Mage (VI, 39–55)

Après cet examen de la manière dont l'auteur de l'*Elenchos* abrège le texte d'Irénée, il nous faut aussi analyser la façon et les raisons d'après lesquelles il introduit des résumés du texte du *Contre les hérésies*, ainsi que ses interventions au milieu du texte copié. Dans ce but, comme nous l'avons déjà indiqué, nous allons analyser la notice consacrée à Marc le Mage, et plus précisément, ses trois chapitres (39–41) où ces types

de changements du texte original sont présents (en effet, dans les chapitres 42–54 de cette notice, le Pseudo-Hippolyte abrège parfois le texte d'Irénée, mais il n'y ajoute rien). Nous commencerons l'étude de ces trois chapitres du livre VI par l'analyse du résumé de la matière de l'évêque de Lyon, fait par l'auteur de l'*Elenchos*, ensuite nous aborderons aussi ses interventions.

Le seul exemple d'un résumé de la matière, exposée chez Irénée, se trouve dans le chapitre 41 (VI, 41, 2 – 5). Ce passage concerne la doctrine concernant la rédemption, rite pratiqué par les adhérents de l'école de Marc le Mage. Il s'agit de la définition du sens de cette rédemption, des raisons qui poussent les disciples de Marc de l'accomplir, de la description d'une variante de ce rite qui est pratiqué lors du dernier moment de la vie du disciple. Ainsi ce passage fait allusion aux derniers chapitres de la notice, consacrée à cet hérésiarque dans l'ouvrage d'Irénée (*Adv. haer.* I, 13, 6 et 21, 1–5). En effet, l'évêque de Lyon évoque pour la première fois l'existence de cette rédemption chez les adeptes de Marc lorsqu'il décrit la conduite licencieuse de ces derniers qui est prétextée précisément par ce rite (*Adv. haer.* I, 13, 6), tandis qu'à la fin de cette notice sur Marc, Irénée expose en détails ce rite même en y donnant non seulement la description de ses variantes, mais aussi des textes, utilisés pendant cette rédemption. Quant au Pseudo-Hippolyte, il regroupe ces deux passages d'Irénée dans un seul texte qui est présenté comme prétexte de la conduite licencieuse des disciples (VI, 41, 2) de la même façon que cela se fait chez Irénée. Ainsi, ce prétexte donne l'occasion à l'auteur de l'*Elenchos* de réunir deux parties différentes de l'ouvrage du *Contre les hérésies* en un seul chapitre. En outre, notre auteur ne cache pas le fait qu'il connaît très bien cette description abondante qu'Irénée a faite à la fin de sa notice :

Καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος, παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ <αὐτῶν> προσενεχθεῖς, τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ ἀπολυτρώσεις ἐξέθετο, ἄδρομερέστερον εἰπὼν ἃ πράσσουσιν. οἷ<ς> ἐντυχόντες τινὲς αὐτῶν ἤρηνται οὕτως παρελιφέναι, αἰεὶ ἀρνεῖσθαι μανθάνοντες, διὸ φροντὶς ἡμῖν γεγένηται ἀκριβέστερον ἐπιζητῆσαι καὶ ἀνευρεῖν λεπτομερῶς ἃ καὶ ἐν τῷ πρῶτῳ λουτρῷ παραδιδόασιν, <οὕτω> τὸ τοιοῦτο καλοῦντες, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν. ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἄρρητον αὐτῶν ἔλαθεν ἡμᾶς, ταῦτα δὲ συγκεχωρήσθω Οὐαλεντίνῳ καὶ τῇ αὐτοῦ σχολῇ.

En effet, le bienheureux presbytre Irénée, s'étant lancé à leur réfutation avec une liberté assez grande de langage, a aussi exposé les bains et les rédemptions de ce genre, parlant de façon assez abondante de ce qu'ils font. Mais certains d'entre eux, après l'avoir lu, ont nié qu'ils ont reçu de tels sacrements. Car, en effet, ils ont appris qu'ils devraient toujours le nier. C'est pourquoi, nous avons eu la tâche d'examiner plus en détails et de découvrir minutieusement à la fois ce qu'ils transmettent comme enseignement dans leur premier bain, c'est ainsi qu'ils l'appellent, et dans le deuxième qu'ils appellent rédemption. Mais même leur rite secret ne nous a pas échappé. Mais, pardonnons ces choses à Valentin et à son école (VI, 42, 1–2).

Ainsi, ce passage du chapitre 42, qui suit immédiatement le résumé qui nous intéresse, nous apporte plusieurs détails intéressants. Tout d'abord, il est clair que le Pseudo-Hippolyte fait son résumé à partir des chapitres de l'ouvrage d'Irénée. Ensuite,

nous apprenons aussi que les partisans de Marc connaissaient aussi la notice de l'évêque de Lyon et qu'ils rejetaient tout ce qui y est annoncé à leur propos. Puis, l'auteur de l'*Elenchos* affirme aussi qu'il a fait ses propres recherches à ce sujet. Enfin, ce qui est plus intéressant, il propose à ses lecteurs de pardonner l'existence de ces deux rites. Cette dernière remarque nous permet de supposer que le Pseudo-Hippolyte ne nous donne pas tous les détails concernant ce côté « liturgique » de la doctrine de Marc, soit parce qu'il ne les considère pas vraiment importants du point de vue hérésiologique, soit parce que lui-même sait que l'information, exposée par Irénée, ne reflète pas la réalité, étant ainsi d'accord avec les adeptes de Marc, malgré son affirmation qu'ils le nient d'après leur coutume.

Quant au Pseudo-Hippolyte, lui-même, il explique son résumé qui omet les descriptions détaillées de ces rites, présentes chez Irénée, par sa générosité : ἂ τούτου χάριν ἐσιώπη(σ)α, μὴ π(ο)τέ τις κακοηθίζεσθαι με αὐτοὺς νομίση (« J'ai laissé ces choses sous silence pour la raison suivante : afin que personne ne pense jamais que je voudrais dénigrer ces gens », VI, 41, 5). Ainsi, comme nous pouvons le constater, l'auteur de l'*Elenchos* prend comme prétexte pour son résumé le refus de tourner en dérision les disciples de Marc, ce qui pourrait confirmer notre hypothèse concernant la reconnaissance de la part du Pseudo-Hippolyte du caractère faux des descriptions, données par Irénée. D'autre part, la phrase suivante donne encore une autre raison de ce silence : καὶ γὰρ οὐ τοῦτο ἡμῖν πρόκειται, ἀλλ' ἢ τὸ δεῖξαι, ὅθεν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες τὰ δόξαντα αὐτοῖς συνεστήσαντο (« En effet, ce sujet ne fait pas partie de notre travail, si ce n'est de démontrer de quelle source ils avaient pris les principes pour composer ensuite leur propres doctrines », VI, 41, 5). Ainsi, nous pouvons constater que ce sujet liturgique n'intéresse pas vraiment l'auteur de l'*Elenchos* pour lequel le centre de ses intérêts porte seulement sur les éléments doctrinaux des « hérétiques », et s'il donne ce résumé, ce n'est qu'en vue de montrer les liens de ces rites avec la doctrine de Marc.

Passons maintenant à l'analyse des interventions dues au Pseudo-Hippolyte. Elles sont au nombre de trois dans ces premiers chapitres de la notice, consacrée à Marc le Mage. Ces trois interventions peuvent être réparties en deux types : celui d'explication (VI, 39, 2-3 [9-16] et VI, 40, 3-4 [11-23]) et celui de ressemblance (VI, 42, 2 [10-15]). En effet, les deux premières interventions sont précédées des passages où il est décrit deux miracles, liés à la coupe eucharistique. Ces deux passages sont entièrement empruntés de l'ouvrage d'Irénée où ils se suivent sans aucune interruption (*Adv. haer.* I, 13, 2 : 12-18 pour le premier passage et 18-31 pour le deuxième). Ces interventions présentent le commentaire explicatif de la part de l'auteur de l'*Elenchos* de ce qui se passe vraiment au moment de ces miracles. Ces commentaires sont dus au Pseudo-Hippolyte et ne se trouvent nulle part chez Irénée qui les décrit seulement. L'auteur de l'*Elenchos* y fait toujours une allusion directe à sa notice du livre IV consacrée aux pratiques magiques. Pour la première intervention, après avoir expliqué la méthode qu'aurait utilisée Marc, c'est-à-dire, le fait de mettre de la drogue dans la coupe eucharistique qui pouvait changer la couleur du liquide en rouge sang, le Pseudo-Hippolyte dit : τὰ δὲ δυνάμενα τοῦτο παρασχεῖν φάρμακα ἐν τῇ κατὰ μάγων βίβλῳ

προείπομεν ἐκθέμενοι. οἷς πολλοὺς πλανῶντες ἀφανίζουσιν· (« Les drogues capables de produire ce changement de couleur, nous en avons parlé en l'exposant dans le livre contre les magiciens », VI, 39, 3). Sous le nom du livre contre les magiciens, il désigne sa notice du livre IV. Ici, il s'agit du chapitre où l'auteur de l'*Elenchos* explique comment les magiciens transforment la couleur du feu ou du liquide en rouge sang (IV, 28, 13).

Quant à la deuxième intervention, le Pseudo-Hippolyte la commence directement par cette allusion à son livre contre les magiciens qui est suivie de l'explication plus explicite de la méthode de l'augmentation du liquide dans la coupe eucharistique :

Καὶ τούτου δὴ τὴν τέχνην ὁμοίως ἐ<ν> τῇ προειρημένη βίβλῳ ἐξεθέμεθα, δεῖξαντες πλεῖστα φάρμακα δυνάμενα αὐξῆσιν παρασχεῖν ἐπιμιγνέντα οὕτως ὑγραῖς οὐσίαις, μάλιστα <δ'> οἴνω κεκερασμένῳ

Aussi, la technique de cette augmentation du liquide nous l'avons exposée de la même façon dans le livre que nous avons mentionné plus haut, ayant présenté plusieurs drogues capables de produire cette augmentation, une fois mêlées aux substances liquides, surtout au vin, (VI, 40, 3).

Dans ce passage, l'auteur fait allusion sans aucun doute à cette notice du livre IV, mais il n'y a aucune trace de l'explication de cette technique dans le texte actuel de la notice. Etant donné que le seul manuscrit qui contient les livres IV–X nous est parvenu sans le début du livre IV, il est possible de supposer que ce passage, auquel le Pseudo-Hippolyte fait allusion, se soit trouvé dans cette partie perdue de la notice.

Quant à la troisième intervention (VI, 42, 2, 10–15), tout d'abord il faut souligner qu'elle n'interrompt pas le texte d'Irénée, copié soigneusement par le Pseudo-Hippolyte, car elle suit immédiatement le grand passage du résumé de la matière empruntée dans le *Contre les hérésies* concernant le baptême, et l'explication du refus de la part de l'auteur de l'*Elenchos* d'y entrer en détails (VI, 41, 2–42, 2). Quant au contenu de cette intervention, elle qualifie la doctrine de Marc qui va la suivre comme « vision » (ὄραμα), ce qui permet ensuite au Pseudo-Hippolyte d'introduire la citation parallèle, liée à la figure du maître de Marc, Valentin : καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέν<ν>ητον (« Car aussi Valentin affirme qu'il a vu un enfant nouveau-né, qui n'était pas encore en âge de parler », VI, 42, 2). Comme nous pouvons le constater, cette intervention permet à l'auteur de mettre en parallèles deux hérésiarques : Valentin et son disciple, prenant comme prétexte la ressemblance de leurs visions respectives. Enfin, il faut aussi souligner que cette insertion de la citation de Valentin est bien soulignée par l'auteur même. En effet, elle commence par l'affirmation du désir de Marc d'imiter son maître : Ὁ δὲ Μάρκος μιμούμενος τὸν διδάσκαλον [...] (« Quant à Marc, imitant son maître [...] », VI, 42, 2) ; et termine par la même affirmation : Τούτῳ δὲ ὁμοία τολμῶν ὁ Μάρκος λέγει [...] (« Osant inventer des fables semblables à ceux de son maître, Marc affirme [...] », VI, 42, 3).

Ainsi, nous pouvons conclure, qu'en copiant le texte tiré du premier livre d'Irénée,

l'auteur de l'*Elenchos* se permet une certaine liberté à l'égard de son original. L'éditeur du premier livre du *Contre les hérésies* caractérise ainsi ce traité en tant que source de la restitution du texte grec de l'œuvre d'Irénée : « Mais il arrive aussi que l'auteur de l'*Elenchos* intervienne lui-même dans la citation, soit qu'il coupe et résume, soit qu'il ajoute et amplifie : il s'agit alors de modifications apportées de façon délibérée au texte cité »<sup>14</sup>. Cette caractérisation du travail du Pseudo-Hippolyte avec le texte de l'évêque de Lyon est exacte, mais elle n'est pas assez précise. En effet, il faut tout d'abord souligner que lorsque l'auteur de l'*Elenchos* emprunte la matière contenue dans l'ouvrage d'Irénée, il suit fidèlement l'ordre selon lequel cette information est présentée dans le *Contre les hérésies*. Même en coupant ou en abrégant certains passages, il ne déplace jamais ses citations, en suivant ainsi l'ordre établi par Irénée. Deuxièmement, lorsqu'il fait des résumés du texte emprunté, il ne le cache pas et donne aussi les raisons qui le poussent à agir ainsi. Quant aux modifications, le Pseudo-Hippolyte les produit seulement à l'égard des endroits qui contiennent les remarques ironiques d'Irénée. Enfin, les amplifications faites par notre auteur au texte original peuvent être divisées en deux types : commentaire et information supplémentaire. Quant aux commentaires, ils sont insérés entre le texte cité, mais ils sont bien visibles grâce aux indications de leur attribution à l'auteur même de l'*Elenchos*. Concernant l'introduction de l'information supplémentaire au texte d'Irénée, ici encore, nous constatons le soin du Pseudo-Hippolyte de bien mettre en évidence son ajout. L'exemple de la citation de Valentin, incorporée dans la notice consacrée à Marc, nous démontre que même en insérant cette information supplémentaire, il l'encadre en mettant ainsi en évidence son caractère étranger par rapport au texte cité.

#### Analyse des chapitres 19 et 20 de l'*Elenchos*

Après avoir relevé les principes selon lesquels l'auteur de l'*Elenchos* cite le texte du premier livre du *Contre les hérésies* d'Irénée, nous pouvons passer à l'examen des chapitres qui nous intéressent le plus. En effet, comme nous l'avons vu dans notre liste des fragments de l'ouvrage de l'Évêque de Lyon dans le traité du Pseudo-Hippolyte, le chapitre 19 du livre VI présente deux fragments que les éditeurs d'Irénée ont utilisés pour restituer le texte grec de la notice de cet auteur, consacrée à Simon le Mage. Il s'agit de l'histoire du poète Stésichore (VI, 19, 3 [11-13]) et de la doctrine sotériologique de l'école simonienne (VI, 19, 5-7 [29-41]).

Ce chapitre doit être mis à part par rapport à d'autres qui contiennent aussi le texte de l'évêque de Lyon à cause du traitement que le texte du *Contre les hérésies* y a subi. Les éditeurs du premier livre de ce traité irénéen décrivent ainsi ce chapitre de

<sup>14</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, Vol. 1, *op. cit.*, pp. 76-77.

l'*Elenchos* : « Vers la fin de la longue section qu'il<sup>15</sup> consacre à Simon le Magicien, Hippolyte utilise abondamment la notice d'Irénée (*Elenchos*, VI, 19–20). Dans l'ensemble, cette utilisation est forte libre : les développements d'Irénée sont résumés, ses idées sont réexprimées d'une manière plus ou moins nouvelle, l'ordre des matières est modifié. Cependant, parmi tout cela, il est possible de repérer deux morceaux irénéens cités de façon littérale : d'une part quelques lignes évoquant la légende de Stésichore, devenu aveugle pour avoir outragé Héléne et recouvrant la vue après l'avoir célébrée dans ses palinodies ; d'autre part, un passage, dans lequel sont esquissées quelques-unes des lignes maîtresses du système de Simon »<sup>16</sup>. Ainsi, comme nous pouvons le constater, les éditeurs d'Irénée ont relevé deux fragments de ce chapitre 19 qui reflètent fidèlement le texte du *Contre les hérésies*, tandis que le reste de ce chapitre est plein d'allusions et de résumés de ce dernier traité. Pour résoudre ce problème, posé par notre chapitre, et trouver la réponse à cette différence du traitement de la matière irénéenne par le Pseudo-Hippolyte, nous proposons d'analyser en détails ces deux fragments par rapport au texte latin d'Irénée, ainsi que de trouver à quels textes d'Irénée correspondent les allusions et les résumés que nous trouvons dans l'*Elenchos*.

Mais avant de commencer par le premier fragment qui présente l'histoire de Stésichore, il nous faut dire quelques mots à propos de ce qui le précède. En effet, le passage qui présente Héléne de Troie comme incarnation de la pensée de Simon (VI, 19, 2, 6–11) correspond bien au passage qui précède aussi le premier texte parallèle d'Irénée (*Adv. haer.* I, 23, 2 [52–54]). Cependant, le Pseudo-Hippolyte y ajoute une information selon laquelle toutes les guerres avaient été causées par le désir des Puissances vis-à-vis de la beauté de la pensée.

Quant à l'histoire de Stésichore, cette anecdote se trouve dans plusieurs écrits hérésiologiques où apparaît la figure de Simon de Samarie. Par exemple, à part notre traité et celui d'Irénée, nous trouvons cette histoire aussi chez Tertullien (*De Anima* 34, 4). Mais la première mention de cette légende apparaît déjà dans les écrits de Platon (*Phèdre* 243ab ; *Rép.* 586c), ainsi que chez Isocrate (*Hél.* 64). Quant à ces deux poèmes mêmes de Stésichore, ils nous sont parvenus dans un état fragmentaire : du premier poème, intitulé *Héléne*, on n'a conservé que 4 lignes, tandis que des *Palinodies*, on a gardé 26 lignes<sup>17</sup>. Comparons maintenant ces deux passages parallèles :

<sup>15</sup> Il s'agit du Pseudo-Hippolyte.

<sup>16</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, Vol. 1, *op. cit.*, pp. 96–97.

<sup>17</sup> PAGE D. L., *Poetae melici Graeci*, Oxford, 1962, pp. 101–106.

Irénee, <i>Adv. haer.</i> 23, 2 (54–57) :	<i>Elenchos</i> , VI, 19, 3 (II–14) :	Traduction de l' <i>Elenchos</i> :
<i>Quapropter et Stesichorum per carmina maledicentem eam orbatum oculis; post deinde paenitentem et scribentem eas quae uocantur palinodias, in quibus hymnizavit eam, rursus uidisse. Transmigrantem [...]</i>	οὕτως γοῦν <καί> τὸν Στησίχορον διὰ τῶν ἐπῶν λοιδορήσαντα αὐτὴν τὰς ὄψεις τυφλωθῆναι· αὐθις δὲ μεταμεληθέντα αὐτὸν καὶ γράψαντα τὰς παλινωδίας, ἐν αἷς ὑμνησεν αὐτὴν, ἀναβλέψαι. μετενσωματουμένην [...]	Ainsi Stésichore, l'ayant insultée par ses vers, a été privé de l'usage de ses yeux. Mais plus tard après s'être repenti et avoir composé ses <i>Palinodies</i> , dans lesquelles il l'a célébrée, il a recouvert la vue. Passant d'un corps dans un autre [...]

Comme nous pouvons le constater, ce passage de l'*Elenchos* est absolument identique à celui d'Irénee. Le seul élément supplémentaire se trouve dans le texte latin : *eas quae uocantur* (« ce qu'on appelle »). Cet ajout s'explique par le fait que le traducteur du traité *Contre les hérésies* en latin transcrit le mot grec παλινωδία qui est le titre du poème de Stésichore, et pour rendre facile la lecture il ajoute ces trois mots en expliquant ainsi qu'il s'agit du titre. Si ce passage de l'*Elenchos* ne présente aucune particularité, alors la suite de ces deux textes est plus intéressante pour la comparaison :

Irénee, <i>Adv. haer.</i> 23, 2–3 (57–62) :	<i>Elenchos</i> , VI, 19, 3 (13–19) :	Traduction de l' <i>Elenchos</i> :
<i>Transmigrantem autem eam de corpore in corpus ex eo et semper contumeliam sustinentem, in nouissimis etiam in fornice prostitisse: et hanc esse perditam ouem. Quapropter et ipsum uenisse, uti eam adsumeret primam et liberaret eam a uinculis,</i>	μετενσωματουμένην <δὲ αὐτὴν καί> <*> ὑπὸ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν κάτω ἔξουσιῶν—οἱ καὶ τὸν κόσμον, φησίν, ἐποίησαν—, ὕστερον ἐπὶ τέγουσ ἐν Τύρω τῆ(ς) Φοινίκης πόλει στήναι. ἦν κατελθῶν εὔρεν· ἐπὶ γὰρ τὴν τα(ύ)τ(η)ς πρώτης ζήτησιν ἔφη παραγεγονέναι, ὅπως ῥύσ(η)ται αὐτὴν τῶν δεσμῶν. ἦν λυτρωσάμενος ἅμα ἑαυτῷ περιήγε, φάσκων τοῦτο εἶναι τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον, ἑαυτὸν δὲ λέγων τὴν ὑπὲρ πάντα δύναιμιν εἶναι.	Mais, les anges et les autorités d'en bas, qui avaient créé, dit-il, ce monde, la faisaient passer d'un corps dans un autre et plus tard elle passait sa vie dans une maison de débauche à Tyr, ville de Phénicie où il l'a trouvée, après y être descendu. Car c'est en vue de la recherche d'abord de celle-ci, dit-il, qu'il y est venu pour la libérer de ses liens. Après l'avoir rachetée, il l'amenait toujours avec lui en prétendant que celle-ci était la brebis perdue, tandis qu'il affirmait que, lui-même, il était la puissance supérieure à tout.

Dans ce tableau, nous avons mis en gras, les mots qui trouvent leurs correspondants à la fois dans ces deux textes. Pour être plus précis, nous proposons de partir de ces mots pour analyser ensuite des ajouts qui les suivent. En effet, le « *Transmigrantem [...] de corpore in corpus* » est la traduction littérale d'un seul mot grec : μετενσωματουμένην. Ensuite, dans le texte latin, on trouve *semper contumeliam sustinentem* (« subissant toujours des outrages ») qui est absent du texte grec de l'*Elenchos*. Cependant, nous y trouvons l'information supplémentaire concernant des agents qui forcent Héléne à passer d'un corps à un autre : ὑπὸ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν κάτω ἐξουσιῶν. Le Pseudo-Hippolyte précise aussi que ce sont ces anges et ces puissances d'en bas qui avaient créé le monde. Cet ajout par rapport au texte d'Irénée trouve aussi des parallèles dans le *Contre les hérésies*. Tout au début du paragraphe où il s'agit de Stésichore chez Irénée, nous trouvons non seulement la mention de ces deux entités, mais aussi la phrase concernant leur rôle dans la création qui est identique à la nôtre :

Irénée, <i>Adv. haer.</i> 23, 2 (42–43) :	<i>Elenchos</i> , VI, 19, 3 (14–15) :
<i>Angelos et Potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit</i>	ὑπὸ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν κάτω ἐξουσιῶν— οἱ καὶ τὸν κόσμον, φησίν, ἐποίησαν

Comme nous pouvons le constater, le Pseudo-Hippolyte introduit cette phrase, relative à la création du monde même avec le verbe de parole qui attribue cet enseignement à Simon le Mage.

En outre, il faut préciser, d'une part l'absence de qualification des puissances en tant que celle d'en bas dans le texte d'Irénée, d'autre part l'absence d'information concernant l'enfantement des ces entités par cette puissance féminine, incarnée par Héléne dans le texte de l'*Elenchos*, mais qui précède ce passage dans le *Contre les hérésies*. Quant à la participation de ces anges et puissances d'en bas dans l'enferment de cette entité féminine dans les corps des femmes, elle est mentionnée aussi chez Irénée : *Ennoeam autem eius detentam ab his quae ab ea emissae essent Potestates et Angeli* (« Quant à sa Pensée, elle a été retenue prisonnière par ces Puissances et ces Anges qui avaient été émis par elle », *Adv. haer.* I, 23, 2 (47–48).

Après cette histoire liée à Héléne de Troie, les deux auteurs passent à Héléne qui accompagnait Simon. Dans leur description, tous les deux utilisent les mêmes termes : le « *in nouissimis [...] in fornice prostitisse* » correspond au grec : ὕστερον ἐπὶ τέγους στῆναι. En effet, l'expression « ἐπὶ τέγους στῆναι », avec le sens de « passer sa vie dans la maison de débauche », est bien traduite en latin par *in fornice prostitisse*. Mais dans le texte de la notice de l'*Elenchos*, cette phrase est amplifiée par l'information où cette maison de débauche se trouvait. Il s'agit de la ville de Tyr de Phénicie : ὕστερον ἐπὶ τέγους ἐν Τύρῳ τῆ(ς) Φοινίκης πόλει στῆναι. Chez Irénée, nous trouvons aussi la mention de cette ville mais au début de ce paragraphe : *Hic Helenam quandam ipse a Tyro ciuitate Phoeniciae quaestuariam cum redimisset* (« Ce Simon, ayant acheté une certaine Héléne qui exerçait le métier de prostituée à Tyr, ville de Phénicie », *Adv. haer.* I, 23,

2 [36–37]). Comme nous pouvons le constater, Irénée mentionne de la même façon cet endroit géographique, mais le traducteur latin utilise le substantif *quaestuarium* pour indiquer son métier, tandis que dans le passage étudié, il s'agit de *in fornice prostitisse*. C'est pourquoi, les éditeurs d'Irénée proposent comme restitution du texte grec de cet endroit la façon suivante : Οὗτος Ἐλένην τινὰ ἐν Τύρῳ τῆ(ς) Φοινίκης πόλει πόρνην λυτρωσάμενος<sup>18</sup>. Cependant, à la version de l'*Elenchos* correspond bien un passage de l'*Apologie* de Justin le Martyr, non pas dans la version que transmettent les deux manuscrits contenant ce texte, mais dans la version, citée par Eusèbe dans son *Histoire* : πρότερον ἐπὶ τέλους σταθεῖσαν ἐν Τύρῳ τῆς Φοινίκης (*Hist. eccl.* II, 13, 4). En effet, dans la tradition directe, l'indication de la ville est absente<sup>19</sup>.

Quant à la suite de ces textes, il semble que le Pseudo-Hippolyte présente plutôt la paraphrase que la citation directe du texte d'Irénée. Cependant, les thèmes principaux qui sont reflétés dans le *Contre les hérésies* se retrouvent aussi dans l'*Elenchos*. Il s'agit de la venue de Simon dans cette ville de Tyr (*ipsum uenisse – παραγεγονέναι*), de la recherche de cette Hélène qui est considérée comme première recherche dans la liste du Mage (*eam adsumeret primam ; ἐπὶ γὰρ τὴν τα(ύ)τ(η)ς πρώτης ζήτησιν*), et de sa libération des liens (*eliberaret eam a uinculis ; ῥύσ(η)ται αὐτὴν τῶν δεσμῶν*). Comme nous pouvons le constater, seul le deuxième élément présente plus de différences dans sa formulation du thème commun. En outre, il faut aussi souligner, que le Pseudo-Hippolyte indique ici de nouveau l'attribution de cet enseignement à Simon par le verbe ἔφη.

Après ce passage, le texte latin présente de nouveau un texte parallèle au texte grec de l'*Elenchos*, tandis que l'*Elenchos* ajoute une nouvelle matière avant de passer à ce que le *Contre les hérésies* propose comme suite. En effet, après la mention des liens, le Pseudo-Hippolyte précise que cette Hélène, une fois rachetée, accompagnait toujours Simon dans ses voyages : ἦν λυτρωσάμενος ἅμα ἐαυτῷ περιήγε. Cette indication est identique à la suite de la phrase où Irénée nomme la ville où Hélène passait sa vie : *cum redimisset, se cum circumducebat* (« l'ayant achetée, Simon l'amenait partout avec lui », *Adv. haer.* I, 23, 2 [37]). Ensuite, le Pseudo-Hippolyte présente comment le Mage présentait cette femme : φάσκων τοῦτο εἶναι τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον. Cette phrase correspond à deux endroits du texte d'Irénée. En effet, l'évêque de Lyon, après avoir rapporté le fait qu'Hélène accompagnait toujours Simon, dit : *dicens hanc esse primam mentis eius Conceptionem, Matrem omnium, per quam in initio mente concepit Angelos facere et Archangelos* (« affirmant que celle-ci était sa première Pensée, Mère de Tous, par laquelle, à l'origine, il avait eu l'idée de faire les Anges et les Archanges », *Adv. haer.* I, 23, 2 [38 – 40]). Ainsi, les trois premiers mots de cette phrase correspondent bien aux trois mots du texte grec (*dicens hanc esse – φάσκων τοῦτο εἶναι*), tandis

<sup>18</sup> IRÉNÉE DE LYON. *Contre les hérésies* I, Vol. I, *op. cit.*, p. 281.

<sup>19</sup> JUSTIN, *Apologie*, *op. cit.*, p. 200.

que le reste de cette phrase est complètement absent de notre chapitre. Quant à la deuxième partie de la phrase grecque, elle est identique à la fin du paragraphe 2 du chapitre 23 d'Irénée : *hanc esse perditam ouem* (« celle-ci était la brebis perdue », *Adv. haer.* I, 23, 2 [60]). En outre, il faut souligner aussi que ce τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον, original de la traduction latine *perditam ouem*, apparaît aussi sous sa deuxième forme au début du chapitre 19 de l'*Elenchos* : εἶναι <δ>έ γε ταύτην τὸ πρόβατον τὸ πεπλανημένον (« celle-ci est une brebis égarée », VI, 19, 2). Cette deuxième forme est d'origine biblique (*Is.* 13, 14 ; 53, 6 ; *Jér.* 27, 17 ; *Mth.* 18, 12 ; *1 Pet.* 2, 25). Elle apparaît aussi chez Justin en tant que citations de ces endroits bibliques (*Dial.* 13, 5 ; *Apol.* 50, 10) et chez Irénée (*Adv. haer.* I, 8, 4). Dans le *Contre les hérésies*, ce nom est appliqué à Achamoth valentinien, tandis que pour Hélène de Simon, c'est toujours le nom de brebis perdue qui, lui aussi, est d'origine biblique (*Ps.* 118, 176 ; *Jér.* 27, 6 ; *Mth.* 10, 6 ; 15, 24 ; *Lc.* 15, 6), et non pas de brebis égarée qui est appliqué. Quant à un autre nom d'Hélène, que l'on trouve chez Irénée et chez Justin : Ἐννοια (Pensée) (*Adv. haer.* I, 23, 2 [38] ; *Apol.* 26, 3), dans le chapitre 19 de l'*Elenchos*, le nom de Ἐπίνοια est présent deux fois (VI, 19, 1 et 2). Ce petit changement du préfixe peut s'expliquer par le fait que dans le traité gnostique utilisé dans les chapitres précédents, c'est précisément cette forme qui est employée (VI, 18, 3 – 6).

Après l'identification par Simon de cette Hélène avec la brebis perdue, le Pseudo-Hippolyte introduit aussi le titre que Simon donne à lui-même : ἐαυτὸν δὲ λέγων τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν εἶναι (tandis qu'il affirmait que, lui-même, il était la puissance supérieure à tout, VI, 19, 4 [19]). Un titre semblable à l'égard de Simon se retrouve aussi chez Irénée : *esse autem se sublimissimam Virtutem, hoc est eum qui sit super omnia Pater* (« Quant à lui, il était la suprême **Puissance**, c'est-à-dire, celle qui est le Père **supérieur à tout** », *Adv. haer.* I, 23, 1 [31–32]). Ainsi, il est facile de constater la ressemblance entre ces deux textes. En outre, il faut aussi dire que dans les chapitres précédents de l'*Elenchos*, ce titre n'apparaît nulle part. Bien que Simon soit aussi appelé « Puissance », cette puissance est caractérisée par d'autres épithètes que nous avons déjà vues dans le paragraphe, consacré à l'*Apophysis Megalè*. Cependant, la même formule τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν se retrouve à la fin du résumé de notre notice, situé dans le livre X (X, 12, 4), et elle est la reprise exacte du titre, situé dans le passage étudié. Quant à la suite du texte de l'*Elenchos* (VI, 19, 4–5 [20–28]), elle présente une information nouvelle que l'on ne trouve nulle part chez Irénée. C'est pourquoi, elle sera analysée plus tard.

Passons maintenant au deuxième fragment de l'*Elenchos*, utilisé pour la restitution du texte grec de la notice d'Irénée consacrée à Simon le Mage. Dans ce passage, il s'agit du rôle de Simon, lui-même, dans le salut des hommes :

Irénee, <i>Adv. haer.</i> 23, 3 (62–80) :	<i>Elenchos</i> , VI, 19, 5–8 (29–46) :	Traduction de l' <i>Elenchos</i> :
<p><i>hominibus autem salutem praestaret per suam agnitionem.</i></p> <p><i>Cum enim male moderarentur Angeli mundum, quoniam unusquisque eorum concupisceret principatum, ad emendationem uenisse rerum et descendisse eum transfiguratum et adsimilatum Virtutibus et Potestatibus et Angelis, ut et in hominibus homo appareret ipse, cum non esset homo, et passum autem in Iudaea putatum, cum non esset passus. Prophetas autem a mundi fabricatoribus Angelis inspiratos dixisse prophetias: quapropter nec ulterius curarent eos hi qui in eum et in Helenam eius spem habeant et ut liberos agere quae uelint: secundum enim ipsius gratiam saluari homines, sed non secundum operas iustas.</i></p> <p><i>Nec enim esse naturaliter operationes   iustas, sed ex accidentia, quemadmodum posuerunt qui mundum fecerunt Angeli, per huiusmodi praecepta in seruitutem deducentes homines.</i></p> <p><i>Quapropter et solui mundum et liberari eos qui sunt eius ab imperio eorum qui mundum fecerunt repromisit.</i></p>	<p>Τὴν δὲ Ἑλένην λυτρωσάμενος οὕτως τοῖς ἀνθρώποις σωτηρίαν παρέσχε διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως. κακῶς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτούς, εἰς ἐπανόρθωσιν ἐληλυθέναι αὐτὸν ἔφη μεταμορφούμενον καὶ ἑξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ παθεῖν δὴ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ [καὶ] δεδοικηκέναι μὴ πεπονθότα· ἀλλὰ &lt;καὶ&gt; φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα, ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὡς πνεῦμα ἅγιον ὑπομένειν δὴ αὐτὸν καλεῖσθαι οἷω ἂν ὀνόματι καλεῖν βού(λω)νται οἱ ἄνθρωποι. τοὺς δὲ προφήτας ὑπὸ τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων ἐμπνευσθέντας εἰρηκέναι τὰς προφητείας· διὸ μὴ φροντίζειν αὐτῶν τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας ἕως νῦν, πράσσειν τε &lt;δ&gt;σα βούλονται ὡς ἐλευθέρους. κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σώξουσθαι αὐτούς φάσκουσι, μηδέν&lt;α&gt; δὲ εἶναι αἴτιον δίκης εἰ πράξει τι κακόν. οὐ γὰρ ἐστὶ &lt;τι&gt; φύσει κακόν ἀλλὰ θέσει· ἔθεντο γάρ, φησὶν, οἱ ἄγγελοι οἱ τὸν κόσμον ποιήσαντες ὅσα ἐβούλοντο, διὰ τῶν τοιούτων λόγων δουλοῦν νομίζοντες τοὺς</p>	<p>Mais après avoir racheté Hélène, il a ainsi procuré le salut aux hommes par sa propre connaissance. Car, alors que les anges administraient mal le monde à cause de leur amour du pouvoir, lui-même est venu, dit-il, pour le redressement, se transformant et devenant semblable aux principautés, aux autorités et aux anges pour apparaître aussi comme un homme sans être homme et il a semblé souffrir donc en Judée sans avoir souffert. Mais, il est paru en Judée en tant que Fils, alors qu'en Samarie comme Père, et au reste des nations comme Saint Esprit. Donc, il accepte qu'il soit appelé par n'importe quel nom que les hommes veulent lui donner. Mais, (d'après lui) les prophètes ont prononcé leurs prophéties, étant inspirés par les anges, créateurs de ce monde. C'est pourquoi, ceux qui ont cru en Simon et en Hélène, sans se soucier des prophètes, font jusqu'à maintenant tout ce qu'ils veulent à la pensée qu'ils sont libres. Car, ils prétendent être sauvés par sa grâce et ils affirment que personne ne soit puni si on commet le mal. Car, il n'existe aucun</p>

	<p>αὐτῶν ἀκούοντας. λύσ&lt;ε&gt;ιν δὲ αὐθις λέγει τὸν κόσμον ἐπὶ λυτρώσει τῶν ἰδίων ἀνθρώπων.</p>	<p>mal par nature, mais par convention. Car, dit-il, les anges qui ont créé ce monde, ont établi tout ce qu'ils voulaient en pensant asservir, grâce aux paroles de cette sorte, ceux qui les écoutent. Plus tard, il dit qu'il détruira le monde pour la rédemption de ses propres hommes.</p>
--	---	---

Dans ce tableau, nous avons mis en gras le texte grec qui correspond de façon exacte à la version latine d'Irénée, tandis qu'il a été fait de même pour le texte latin lorsque la traduction latine présente des variantes. D'après ce tableau, il est évident qu'un passage complémentaire a été inséré dans la version du Pseudo-Hippolyte (VI, 19, 6 [35–38]). Cette insertion correspond à un autre passage d'Irénée qui, dans le *Contre les hérésies*, se trouve tout au début de la notice sur Simon (*Adv. haer.* I, 23, 1 [28–33]). Cependant, le texte grec diverge sur certains points de la version latine. Tout d'abord, le texte d'Irénée accompagne les deux dernières apparitions de Simon sous la forme du Père et de l'Esprit Saint par les verbes : *descenderit* et *adventauerit* respectivement, mais qui sont absents chez le Pseudo-Hippolyte. Deuxièmement, une phrase entière de la version latine, qui suit immédiatement l'apparition de Simon sous la forme de l'Esprit Saint, est aussi absente du texte de l'*Elenchos* : *esse autem se sublimissimam Virtutem, hoc est eum qui sit super omnia Pater* (« Quant à lui, il était la suprême **Puissance**, c'est-à-dire, celle qui est le Père **supérieur à tout** », *Adv. haer.* I, 23, 1 [31–32]). Nous avons déjà vu que cette idée apparaît dans un autre endroit de notre traité sous la forme paraphrastique (VI, 19, 4 [19]).

Quant au texte parallèle de ce passage, certains changements sont aussi présents. Tout d'abord, ce passage dans sa version grecque commence par la reprise de ce à partir de quoi le Pseudo-Hippolyte a inséré une nouvelle matière concernant l'enseignement des disciples de Simon, c'est-à-dire le rachat d'Hélène (VI, 19, 4 [18–19] : Τὴν δὲ Ἑλένην λυτρωσάμενος οὕτως (VI, 19, 5 [29]). Ainsi, dans ces deux versions, ce rachat devient la raison du salut des hommes. Deuxièmement, dans la version latine, il y a une précision sur l'apparition de Simon en tant qu'homme « parmi les hommes » (*in hominibus*). Troisièmement, à deux emplois de *homines* dans le texte du *Contre les hérésies*, l'auteur de l'*Elenchos* applique des précisions. Le premier *homines* (*Adv. haer.* I, 23, 3 [74]) est remplacé par le pronom réfléchi désignant ainsi les disciples de Simon : αὐτοὺς, accompagné du verbe de parole à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel φάσκουσι (VI, 19, 7 [41–42]). Ce verbe indique ainsi que l'enseignement apporté appartient aux disciples et non pas à leur maître. Quant au deuxième emploi (*Adv. haer.* I, 23, 3 [78]), il est remplacé par τοὺς αὐτῶν ἀκούοντας (VI, 19, 8 [45]) qui précise ainsi qu'il se n'agit pas de tous les

hommes, mais seulement de ceux qui écoutent ces Puissances. En outre, dans le texte grec, des ajouts se retrouvent également. Tout d'abord, le verbe  $\xi\phi\eta$  (VI, 19, 6 [32]) qui indique que l'enseignement concernant la descente de Simon dans ce monde appartient au Mage lui-même. Ensuite, est présente aussi la construction adverbiale  $\xi\omega\varsigma \nu\tilde{\nu}$  (VI, 19, 7 [40]) qui indique que la conduite licencieuse des Simoniens existe encore au temps de la rédaction de cette notice. Enfin, le passage qui termine ce chapitre (VI, 19, 7–8 [42–46]) présente plutôt une paraphrase par rapport au texte d'Irénée (*Adv. haer.* I, 23, 3 [75–80]). Mais dans cette paraphrase, le Pseudo-Hippolyte exprime une idée qui est absente de la version latine. En effet, dans ce passage, l'auteur de l'*Elenchos* affirme que selon les disciples de Simon, personne ne sera puni pour le mal commis. Cette affirmation résulte du fait que les actes ne sont pas justes par nature, mais par concentration, tandis que chez Irénée, il s'agit de la même affirmation, mais qui explique la raison selon laquelle les adeptes de Simon ne sont sauvés que par sa grâce.

Quant au début du chapitre 20 (VI, 19, 7–8 [42–46]), il correspond à la suite du texte d'Irénée (*Adv. haer.* I, 23, 4 [81–88]), mais ce texte est une paraphrase. Se retrouvent les mêmes termes magiques :  $\mu\alpha\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha(\varsigma) \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota$  – *magias perficiunt*,  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\omicron\iota\delta\alpha\acute{\iota}\varsigma$  – *incantationibus*,  $\phi\acute{\iota}\lambda\tau\alpha$  – *amatoria*,  $\acute{\alpha}\gamma\omega\gamma\iota\mu\alpha$  – *agogima*,  $\delta\tilde{\nu}\epsilon\iota\rho\omicron\pi\acute{\omicron}\mu\pi\omicron\upsilon\varsigma$   $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$  – *onirpompi*,  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\rho\omicron\upsilon\varsigma$   $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$  – *paredri*. Pourtant, la version grecque présente un changement important par rapport au texte latin. Il s'agit du remplacement de *mystici sacerdotes* qui mènent la vie de débauche du *Contre les hérésies*, par les  $\omicron\iota \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron\upsilon \mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{\iota}$  dans l'*Elenchos*. Ainsi, à cause de ce changement, se perd le témoignage précieux concernant l'existence du sacerdoce simonien. En outre le passage de ce traité présente encore un ajout concernant l'appellation de Simon et d'Hélène comme Seigneur et Souveraine et l'exclusion de ceux qui osent prononcer leurs propres prénoms à la vue de leurs portraits (VI, 20, 1–2 [6–8]). Enfin, le Pseudo-Hippolyte omet non seulement la mention de l'existence des prêtres simoniens, mais aussi l'origine du nom des disciples de Simon en tant que Simoniens qui suit ce texte dans la version latine (*Adv. haer.* I, 23, 4 [88–92]). Quant à la suite du texte grec (VI, 20, 2 [8–12]), elle fait écho au début de la notice d'Irénée (*Adv. haer.* I, 23, 1 [1–25]), en omettant pourtant l'histoire de la statue de Simon, érigée par l'empereur Claude (*Adv. haer.* I, 23, 1 [25–27]).

Ainsi, après avoir fait l'analyse approfondie des parallèles entre la notice d'Irénée, consacrée à Simon le Mage, et le chapitre 19 de la même notice de l'*Elenchos*, il nous sera possible de restituer un schéma selon lequel le texte du *Contre les hérésies* apparaît dans la notice simonienne du Pseudo-Hippolyte :

<i>Elenchos</i> :	Irénée, <i>Contre les hérésies</i> , I :
VI, 19, 2 (6–11)	23, 2 (52–54)
VI, 19, 3 (11–14) – identique au texte d’Irénée	23, 2 (54–58)
VI, 19, 3 (14–15)	23, 2 (42–43)
VI, 19, 3 (15–16)	23, 2 (59–60) et 23, 2 (36–37)
VI, 19, 4 (16–18)	23, 3 (61–62)
VI, 19, 4 (18)	23, 2 (37)
VI, 19, 4 (18–19)	23, 2 (38) et 23, 2 (60)
VI, 19, 4 (19)	23, 1 (31–32)
VI, 19, 4–5 (20–28)	absent
VI, 19, 5–6 (29–35) – identique au texte d’Irénée	23, 3 (62–70)
VI, 19, 6 (35–38)	23, 1 (28–30 et 30–31)
VI, 19, 7 (38–42) – identique au texte d’Irénée	23, 3 (70–75)
VI, 19, 7–8 (42–46)	23, 3 (75–80)
VI, 20, 1–2 (1–8)	23, 4 (81–88)
VI, 20, 2 (8–12)	23, 1 (1–25)

D’après ce tableau, nous pouvons conclure que ces deux derniers chapitres de l’*Elenchos* doivent être mis à part à cause de la différence de méthode dans l’emploi du texte irénéen par le Pseudo-Hippolyte. Tout d’abord, il est clair que pour la grande partie du texte de notre notice, le Pseudo-Hippolyte suit approximativement l’ordre d’Irénée, mais cet ordre est toujours interrompu par des insertions, faites à partir d’endroits différents du texte du *Contre les hérésies*. Ces interruptions de l’ordre ne sont pas une caractéristique de la méthode de l’auteur de l’*Elenchos*. Deuxièmement, nous trouvons aussi dans ces interruptions, des résumés de la matière irénéenne, mais ils ne sont ni annoncés, ni expliqués par l’auteur, tandis que dans la notice consacrée à Marc le Mage, le Pseudo-Hippolyte le fait. Quant aux modifications du texte, elles ne sont pas dictées par le désir d’éliminer les remarques ironiques d’Irénée, comme c’est le cas pour d’autres endroits dans l’*Elenchos*. Ainsi, une telle différence de l’emploi du texte d’Irénée par le Pseudo-Hippolyte suggère une question : l’auteur de l’*Elenchos* utilise-t-il vraiment la notice du *Contre les hérésies*, ou aurait-il existé une autre source commune à ses deux hérésiologues ?

### 3. Une autre source commune ?

En effet, d'après le témoignage de Tertullien que nous avons déjà cité avant Irénée, ce sont Justin le Martyr et Miltiade qui avaient composé des traités hérésiologiques. Si par ses traités, Miltiade visait les Montanistes, les Juifs et les païens, alors Justin avait rédigé un traité où il réfutait les gnostiques. Le témoignage le plus précieux à ce sujet se trouve dans l'*Apologie* de Justin : ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον, ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν, δώσομεν (« Nous avons aussi composé un Syntagma contre toutes les hérésies, si vous voulez le lire, nous vous le donnerons », *Apol.* 26, 8). Ainsi, l'auteur indique l'existence d'un traité particulier qu'il désigne sous le nom du *Syntagma contre toutes les hérésies*.

Le contenu de ce traité, perdu aujourd'hui, peut être reconstitué grâce aux témoignages indirects. En effet, Justin lui-même utilise son traité lorsqu'il compose son *Apologie*, ainsi que son *Dialogue avec Tryphon*. D'autre part, Pierre Nautin propose de voir aussi dans les ouvrages d'Irénée et d'Hégésippe<sup>20</sup>, les témoins de ce *Syntagma* de Justin qui était une des sources d'inspiration de ces deux derniers<sup>21</sup>. En effet, il est possible de restituer, grâce aux deux œuvres conservées de Justin lui-même, la liste suivante des hérésies abordées dans ce premier traité hérésiologique : Simon le Mage (*Apol.* 26, 2–3 et 56, 1–2), Ménandre (*Apol.* 26, 4 et 56, 1), Marcion (*Apol.* 26, 5 et 58, 1–3), les Marciens (*Dial.* 35, 6), les Valentiniens (*Dial.* 35, 6), les Basilidiens (*Dial.* 35, 6) et les Satorniliens (*Dial.* 35, 6). Quant au traité d'Hégésippe, Pierre Nautin propose d'ajouter à notre liste les Carpocratien, en les insérant entre les Marciens (identifiés avec les Marcosiens d'Irénée) et les Valentiniens<sup>22</sup>. Cette proposition d'insertion des disciples de Carpocrate est aussi suivie par Anne Pourkier<sup>23</sup>, tandis qu'un autre auditeur de Pierre Nautin à cette époque, Alain Le Boulluec, ne le fait pas en gardant la liste suivante de la succession des hérésiarques : Simon, Ménandre, Marcion, Valentin, Basilide, Satornil<sup>24</sup>.

Quant à Irénée, d'après Alain Le Boulluec, la comparaison de la matière, exposée dans l'*Apologie* et le *Dialogue* de Justin à propos des hérésies, avec le *Contre les hérésies* d'Irénée permet de conclure la dépendance d'Irénée par rapport au traité hérésiologique

<sup>20</sup> Le traité d'Hégésippe, intitulé *Mémoires*, est actuellement perdu, mais Eusèbe de Césarée en donne plusieurs fragments dans son *Histoire*. En particulier, la liste des hérésies qui nous intéresse ici se trouve dans le livre IV de cet ouvrage (*Hist. eccl.* IV, 22, 5).

<sup>21</sup> NAUTIN P., « Patristique et histoire des dogmes », *Annuaire EPHE, Ve Section* 90 (1981–1982) pp. 335–336.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 335–336.

<sup>23</sup> POURKIER A., *L'hérésiologie*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>24</sup> LE BOULLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles*, Vol. 1, Paris, 1985, p. 84.

de Justin non seulement en ce qui concerne l'organisation de la troisième partie du Livre I de l'évêque de Lyon (*Adv. haer.* I, 23–27), mais aussi l'emploi de l'information, fournie dans le *Syntagma*, de sa part<sup>25</sup>. D'ailleurs, les emprunts faits par Irénée à partir de cette source peuvent aussi être étendus à d'autres livres du *Contre les hérésies*. Par exemple, Enrico Norelli, dans un de ses articles, démontre bien qu'Irénée avait aussi utilisé le *Syntagma* en rédigeant les livres IV et V (*Adv. haer.* IV, 6, 2 et V, 26, 2)<sup>26</sup>. En outre, ce savant italien affirme aussi que dans cet ouvrage de Justin, « Marcion devait occuper une place prépondérante »<sup>27</sup>, ce qui explique la raison par laquelle Eusèbe de Césarée attribue à ce traité justinien le titre *Contre Marcion* (*Hist. eccl.* IV, II, 8)<sup>28</sup>.

Quant à la notice de ce *Syntagma* consacrée à Simon le Mage, il est possible de restituer son contenu grâce à la comparaison de l'information que Justin donne à propos de Simon dans son *Apologie*, et la notice d'Irénée. En effet, Justin y indique d'abord la ville de Gitthon comme lieu d'origine de Simon, ensuite son séjour à Rome sous le règne de Claude, l'érection d'une statue à son honneur dans cette ville, enfin la mention d'Hélène, prostituée de Tyr. Tous ces éléments se retrouvent aussi chez Irénée, ainsi il est très probable qu'une partie de cette notice (*Adv. haer.* I, 23, 1–3 [21–80]) reflète la matière exposée dans le *Syntagma* de Justin.

Ainsi, si nous supposons que le Pseudo-Hippolyte emploie ce traité perdu de Justin le Martyr, et non pas la notice d'Irénée en rédigeant le chapitre 19 de sa notice consacrée à Simon le Mage, cette hypothèse expliquerait certains changements du texte observés en comparant les deux fragments parallèles de l'*Elenchos* et du *Contre les hérésies*. Premièrement, il s'agit de la présence de la construction adverbiale ἕως νῦν dans le texte du Pseudo-Hippolyte (VI, 19, 7 [40]) et son absence du texte de la notice d'Irénée. En effet, aux yeux d'Irénée, cette doctrine de Simon le Mage est l'origine de toutes les hérésies (*Adv. haer.* I, 23, 4 [90–91]), mais ce n'est pas elle principalement qu'Irénée vise dans sa réfutation. Pour lui, c'est une sorte de l'exkursus historique qui sert à démontrer la succession de « la gnose au nom menteur », tandis que le but principal de son ouvrage sont les Valentiniens, présents en Gaule à son époque. Ce sont eux qui présentent le véritable danger pour les fidèles de l'Eglise qu'il préside (*Adv. haer.* I, Préf. 2 [34–38]). Quant à Justin, dans ses deux traités qui nous sont parvenus, il est manifeste qu'il considère les disciples de Simon comme un danger actuel pour l'Eglise encore à son époque. Tout d'abord, une telle conclusion résulte de la description de la statue érigée à l'honneur de ce dernier, car elle est décrite à l'aide du verbe au parfait avec des précisions géographiques, ce qui démontre bien la présence de cette statue

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>26</sup> NORELLI E., « Que pouvons-nous reconstituer du *Syntagma Contre les hérésies* de Justin ? », *Revue de Théologie et de Philosophie* 139 (2007) pp. 167–181.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 168.

dans cette ville, encore à l'époque où Justin rédige son *Apologie* : ἀνεγέγερται ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξύ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκὴν ταύτην· Σίμωνι δεωσάγκτω (« elle est érigée sur l'île de Tibre, entre les deux ponts, portant l'inscription en latin suivante : *SIMONI DEO SANCTO* », *Apol.* 26, 2). En outre, dans la même *Apologie*, Justin demande au Sénat et à l'Empereur de détruire cette statue (*Apol.* 56, 4), ce qui souligne bien cette actualité de l'école simonienne aux yeux de l'apologiste. Deuxièmement, Justin parle des disciples de Simon comme de ses contemporains (*Apol.* 26, 3), y compris certains Romains, qu'il suspecte d'être adeptes de cette doctrine (*Apol.* 56, 3). Enfin les disciples de Simon d'origine samaritaine sont aussi présentés comme un danger réel pour Justin. Ce danger résulte des paroles de l'apologiste lui-même, lorsqu'il dit à Tryphon dans son *Dialogue* : οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν, εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθόμενους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι (« En effet, même je ne me soucie pas de ma propre race, je veux dire des Samaritains, lorsqu'en m'adressant par écrit à César, j'ai dit qu'ils se trompent, en croyant au mage de leur race, Simon », *Dial.* 120, 6). Ainsi, il est clair que la question liée à la doctrine de Simon le Mage, présente encore un danger réel aux yeux de Justin le Martyr, ce qui ne peut être dit à propos d'Irénée. C'est pourquoi, nous pouvons supposer qu'Irénée, en copiant la notice de Justin, a supprimé cette construction adverbiale comme signe très marqué du caractère actuel de cette école pour celui qui a rédigé à ce propos la première notice.

Deuxièmement, il s'agit de l'emploi par le Pseudo-Hippolyte de la tournure identique à celle de Justin à propos d'Hélène. Il s'agit de ὑστερον ἐπὶ τέγους ἐν Τύρῳ τῆ(ς) Φοινίκης πόλει στήναι dans l'*Elenchos* (VI, 19, 3) et de πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν ἐν Τύρῳ τῆς Φοινίκης chez Justin, mais sous la forme transmise par Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* II, 13, 4). Quant à Irénée, il utilise ce thème deux fois dans sa notice, mais chaque fois une partie de cette tournure dans ces emplois. Ce phénomène pourrait être expliqué par l'introduction de cette phrase par Irénée au début de son exposé, relatif à la figure d'Hélène, qui aurait dû être absent de la notice de Justin. D'après toute vraisemblance, l'apologiste a utilisé ce détail seulement après le récit concernant Hélène de Troie et Stésichore.

Troisièmement, une autre variante de l'*Elenchos* est plus proche de la version de Justin, que de celle d'Irénée. Il s'agit de l'identification de Simon avec « la puissance supérieure à tout » (τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν (VI, 19, 4, 19) chez le Pseudo-Hippolyte et celle avec « le dieu qui est au-dessus de toute Principauté, de toute Vertu et de toute Puissance » (θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι (*Dial.* 120, 6) chez Justin.

Enfin, chez Justin, les disciples de Simon jouent un rôle important concernant toutes les affirmations doctrinales : ce sont eux qui parlent d'Hélène et qui attribuent ce titre divin à Simon (*Apol.* 26, 3 et *Dial.* 120, 6). Chez Irénée, toutes ces affirmations sont attribuées à Simon, lui-même. Quant au Pseudo-Hippolyte, si le récit à propos d'Hélène est attribué à Simon, néanmoins, les disciples ont une place plus importante que chez l'Evêque de Lyon en ce qui concerne la doctrine. Par exemple, l'auteur de

l'*Elenchos* attribue l'affirmation concernant le salut, apporté par Simon, non pas au maître prétendu de cette école gnostique, comme le fait Irénée (*Adv. haer.* I, 23, 3 [74]), mais à ses disciples (VI, 19, 7 [41-42]).

Comme nous pouvons le constater, l'hypothèse de l'emploi par l'auteur de l'*Elenchos*, indépendamment de l'ouvrage d'Irénée, de la notice du *Syntagma* de Justin pourrait expliquer certaines variantes qui existent entre le texte du Pseudo-Hippolyte et la notice du *Contre les hérésies* de l'Évêque de Lyon, mais elle n'explique pas tout. En effet, ni la mention d'Hélène avec le flambeau et du cheval de bois, ni le désordre dans lequel la notice d'Irénée semble être employée dans l'*Elenchos*, ni l'insertion de l'information complémentaire, relative à la conduite des disciples de Simon, ni la précision de deux *homines* d'Irénée ne retrouvent d'explication dans cette hypothèse. Cependant, si nous supposons que le Pseudo-Hippolyte n'emploie ni la notice d'Irénée, ni celle de Justin, mais un autre traité hérésiologique, basé aussi sur le *Syntagma* justinien, cette hypothèse pourrait être féconde.

Pour trouver cette autre source d'inspiration de notre auteur, il faut nous tourner vers l'ouvrage hérésiologique postérieur à l'*Elenchos*. Il s'agit du *Panarion* d'Épiphane de Salamine. En effet, nous avons déjà signalé que ce traité seul contient des images d'Hélène avec le flambeau et du cheval de bois qui sont employés par Simon comme illustration de sa doctrine, en faisant ainsi écho à ce que l'on trouve au début du chapitre 19 de l'ouvrage du Pseudo-Hippolyte. En outre, la notice du *Panarion* contient aussi une information concernant les rites liés aux pratiques sexuelles dont l'allusion se retrouve aussi dans le chapitre 19 de l'*Elenchos* :

<i>Elenchos</i> , VI, 19, 5 :	<i>Panarion</i> , 21, 4, 1-2 :
<p>ἀλογίστως φάσκοντες δεῖν μίγνυσθαι &lt;καί&gt; λέγοντες· πᾶσα γῆ γῆ, καὶ οὐ διαφέρει ποῦ τι&lt;ς&gt; (σπ)είρει, πλὴν ἵνα σπείρη. ἀλλὰ καὶ μακαρίζουσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τῇ ξ(έ)νη μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην καὶ &lt;τοῦτο&gt; τό· ἅγιος ἀγίω κολλη(τ)ὸς ἀγιασθήσεται· οὐ γὰρ μῆ&lt;ν&gt; κρατεῖσθαι αὐτοὺς ἔτι τινὶ νομιζομένῳ κακῶ· λελύτρωνται γάρ.</p>	<p>Μυστήρια δὲ ὑπέθετο αἰσχροτήτος ῥύσεώς τε σωμάτων, ὅπως σεμνότερον ὑφηγήσωμαι, ἀνδρῶν μὲν διὰ τῆς ἀπορροίας, γυναικῶν δὲ διὰ τῶν κατ' ἔθισμόν [τῶν] ἐμμηνίων συλλογῇ τινὶ αἰσχροτάτῃ εἰς μυστήρια συναγομένων. καὶ ταῦτα εἶναι μυστήρια ζωῆς γνώσεώς &lt;τε&gt; τῆς τελειοτάτης· ὅπερ μάλιστα ὑπάρχει τῷ τὴν σύνεσιν ἐκ θεοῦ κεκτημένῳ βδελυρίαν μᾶλλον ἡγεῖσθαι καὶ θάνατον ἢ περ ζωῆν<sup>29</sup>.</p>
<p>Ces disciples, en prétendant irrationnellement qu'il faut avoir commerce intime et en affirmant : toute terre est terre et il n'y</p>	<p>Il a établi des mystères de la honte et de l'écoulement corporel, pour m'exprimer de façon plus noble, lorsque les hommes</p>

<sup>29</sup> EPIPHANE, *Ancoratus und Panarion*, op. cit., pp. 242-243.

a pas de différence où on sème, pourvu qu'on sème. Et ils se félicitent eux-mêmes à cause de cette union insolite en disant que c'est l'amour parfait et en affirmant cela : le saint, collé au saint, sera sanctifié. D'ailleurs, ils ne s'arrêtent plus devant un prétendu mal. Car ils sont rachetés.	se réunissaient pour ces mystères dans une assemblée la plus honteuse pour l'épanchement, tandis que les femmes pour les menstrues habituelles. C'est les mystères de la vie et de la connaissance parfaite, ce qui doit plutôt être considéré par l'homme, qui a acquis de Dieu l'intelligence, comme conduite infâme et plus comme la mort que la vie.
--	--

Ainsi, nous avons chez Épiphane un exemple de la conduite licencieuse des disciples de Simon qui est très proche par son sens du passage de l'*Elenchos*. En outre, Épiphane parle aussi de ces abus sexuels des disciples dans la partie de sa notice où il réfute la doctrine simonienne (*Pan.* 21, 5, 7–8). Ensuite, comme dans notre notice (VI, 19, 4), se retrouve aussi chez l'évêque de Salamine le même thème de la honte, éprouvée par Simon devant les disciples, qui le pousse à inventer ce mythe, relatif à Hélène (*Pan.* 21, 2, 3). Il faut aussi souligner que dans ce passage, Epiphane utilise le même terme méprisant *γυναιῶν*. Puis, cette notice du *Panarion* présente une version très proche de celle de l'*Elenchos* (VI, 19, 2) concernant les Puissances, séduites par la beauté de la Pensée, qui en avaient fait la guerre (*Pan.* 21, 2, 5–6). Aussi, se trouve précision par rapport aux *homines* d'Irénée :

<i>Elenchos</i> , VI, 19, 8 :	<i>Panarion</i> , 21, 4, 5 :
διὰ τῶν τοιούτων λόγων δουλοῦν νομίζοντες τοὺς αὐτῶν ἀκούοντας.	πάντα δὲ πιστεύοντα τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ θάνατον ὑπέχριν <sup>30</sup> .
Les anges pensaient asservir, grâce aux paroles de cette sorte, ceux qui les écoutaient	Chacun qui croit dans l'Ancien Testament est soumis à la mort.

Comme nous pouvons le constater, cette précision du *Panarion* est assez proche du point de vue du sens de celle de l'*Elenchos*. Enfin, il faut aussi mentionner la présence du groupe de mot τὸ πρόβατον τὸ πεπλανημένον (brebis égarée) (*Pan.* 21, 4, 5), désignant Hélène, qui est présent dans la notice du Pseudo-Hippolyte, mais absent du traité d'Irénée. Enfin, chez Epiphane se trouve aussi le même champ lexical employé à l'égard de Simon, que celui de notre notice : γοῆς (*Pan.* 21, 1, 2) et πλάνος (*Pan.* 21, 6, 1). Ainsi, il est facile de constater que ces deux notices se rapprochent beaucoup entre elles, malgré le fait qu'Épiphane résume plutôt sa ou ses sources sans les copier de façon exacte. Cette

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 243.

ressemblance des deux notices aurait pu résulter de l'emploi de l'*Elenchos* par l'auteur du *Panarion*. Mais, les chercheurs contemporains excluent absolument une telle hypothèse<sup>31</sup>. Il reste une autre source qui pourrait être commune à ces deux auteurs. Il s'agit du *Syntagma* d'Hippolyte.

En effet, Aline Pourkier qui s'intéressait beaucoup au *Panarion* affirme que la source de base de trente et une hérésies de cet ouvrage d'Épiphane était bel et bien le *Syntagma* d'Hippolyte, ainsi que le *Contre les hérésies* d'Irénée<sup>32</sup>. Parmi la liste de ces trente et une hérésies d'Hippolyte, rétablie grâce à la comparaison des traités postérieurs qui avaient aussi utilisé ce *Syntagma*, figure bien sûr Simon le Mage<sup>33</sup>. Ainsi, il est très probable que c'est précisément ce traité d'Hippolyte qui a servi à Épiphane comme source pour sa rédaction de la notice sur le Mage.

Quant à l'emploi du *Syntagma* d'Hippolyte par l'auteur de l'*Elenchos*, il nous faut avant d'aborder cette question, donner un petit excursus de l'histoire des recherches autour de ces deux œuvres. Premièrement, il faut souligner le fait qu'un très long fragment du *Contre Noët* d'Hippolyte, qui était auparavant considéré comme une homélie<sup>34</sup>, est présenté aujourd'hui presque par tous les spécialistes, mais avec certaines précautions, comme la dernière notice du *Syntagma* d'Hippolyte<sup>35</sup>. Deuxièmement, il est évident qu'il existe une dépendance entre ces deux traités : l'un de ces deux auteurs s'est inspiré de l'autre, ce qui est visible grâce aux nombreuses ressemblances textuelles de ces deux ouvrages<sup>36</sup>. En effet, dans l'*Elenchos*, se trouve aussi une notice consacrée à Noët (IX, 7, 1–10, 12), ainsi que l'exposé de la Vérité (X, 30, 1–34, 5). Mais, qui dépend de qui ? Ou autrement dit, quel traité de ces deux ouvrages est antérieur ? Avant les recherches de Nautin concernant l'identification de l'auteur de l'*Elenchos* avec Hippolyte, auteur de ce fragment *Contre Noët*, les savants considéraient ce dernier traité comme le premier traité de l'auteur de l'*Elenchos* dont il parle dans son Prologue (*Pro.* 1–2)<sup>37</sup>. Ainsi l'*Elenchos* était présenté comme un ouvrage écrit vingt ou trente ans après le *Syntagma*<sup>38</sup>. Mais, lorsque Pierre Nautin a proposé de distinguer les deux auteurs, il a présenté aussi quelques arguments en faveur de l'antériorité de l'*Elenchos* par rapport à la rédaction du *Syntagma*<sup>39</sup> d'Hippolyte en faisant ainsi du Pseudo-Hippolyte, une

<sup>31</sup> POURKIER A., *L'hérésiologie*, op. cit., pp. 68–70 ; NAUTIN P., *Hippolyte de Rome. Contre les hérésies*, Paris, 1949, pp. 68–69.

<sup>32</sup> POURKIER A., *L'hérésiologie*, op. cit., pp. 74–75.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>34</sup> NAUTIN P., *Hippolyte de Rome*, op. cit., pp. 56–57.

<sup>35</sup> NAUTIN P., *Hippolyte de Rome*, op. cit., pp. 57–61 ; POURKIER A., op. cit., pp. 72–73 ; SIMONETTI M., *Ippolito. Contro Noeto*, Bologna, 2000, pp. 27–33.

<sup>36</sup> NAUTIN P., *Hippolyte et Josipe*, op. cit., p. 55 ; POURKIER A., *L'hérésiologie*, op. cit., p. 65.

<sup>37</sup> Par exemple, le premier traducteur de l'*Elenchos* en français : *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, SIOUVILLE A. (tr.), Vol. 2, Paris, 1928, p. 178.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> NAUTIN P., *Hippolyte et Josipe*, op. cit., pp. 55–62.

source d'inspiration de ce dernier. Il était suivi aussi par Anne Pourkier<sup>40</sup>. Ainsi, d'après les recherches de Nautin, l'*Elenchos* était postérieur à l'année 235, tandis que le *Syntagma* a été rédigé après les années 240–245<sup>41</sup>.

Cette thèse de Nautin a été récemment remise en question par Manlio Simonetti dans l'introduction qui accompagne sa traduction en italien du *Contre Noët*. Dans cette introduction, le savant italien reconnaît le caractère convaincant de deux arguments de Nautin : l'absence d'information concernant la condamnation de Noët, ainsi que l'absence de la mention du Saint Esprit dans l'*Elenchos*<sup>42</sup>. Cependant, il propose de résoudre ce problème autrement : en effet, il existe une dépendance évidente entre le *Contre Noët* et l'*Adversus Praxean* de Tertullien qui avait utilisé cette œuvre d'Hippolyte<sup>43</sup>. Comme le traité de Tertullien a été rédigé avant l'année 220, il s'ensuit que le *Syntagma* d'Hippolyte avait été composé avant l'année 210<sup>44</sup>, tandis que l'*Elenchos* a été écrit entre les années 222–235<sup>45</sup>.

Ainsi, c'est l'auteur de l'*Elenchos* et non pas Hippolyte qui s'est inspiré de son prédécesseur pour composer non seulement la notice, consacrée à Noët, ainsi que l'exposé de la Vérité du livre X, mais aussi le chapitre 19 de la notice, consacrée à Simon le Mage. Cet emploi du *Syntagma* d'Hippolyte explique bien le désordre du texte observé en comparant ce chapitre avec la notice d'Irénée, ce qui n'est pas caractéristique à notre auteur, mais qui est dû à l'auteur du *Syntagma* dont le texte est copié par le Pseudo-Hippolyte. Deuxièmement, il faut aussi souligner qu'Hippolyte, en composant sa propre notice sur Simon, avait utilisé directement le texte de la notice de Justin et non pas celui d'Irénée, ce qui explique certains changements au sein des fragments du chapitre 19 qui transmettent presque littéralement le texte parallèle d'Irénée. Enfin, ce *Syntagma* d'Hippolyte permet aussi d'expliquer la présence de certains éléments de la doctrine simonienne, communs à l'*Elenchos* et au *Panarion*, à qui il servait de source, mais absents chez Irénée.

<sup>40</sup> POURKIER A., *L'hérésiologie*, op. cit., pp. 65.

<sup>41</sup> NAUTIN P., « Ippolito », dans : *Dizionario patristico*, Vol. II, Genova, 1983, col. 1797.

<sup>42</sup> SIMONETTI M., *Ippolito*, op. cit., p. 59.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 69–70.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 63.

## CONCLUSION

Ainsi, après avoir examiné toutes les sources de la notice consacrée à Simon le Mage, nous pouvons répondre aux questions posées dans l'introduction de ce mémoire. Premièrement, il faut souligner que grâce à l'étude du texte de la notice de l'*Elenchos* consacrée à Simon le Mage, nous avons réussi à identifier l'ensemble des sources, employées par le Pseudo-Hippolyte pour la rédaction de la notice. Elles sont au nombre de trois : la légende d'Apséthos, les fragments du traité simonien *Apophasis Megalè* et la notice sur Simon le Mage du *Syntagma* d'Hippolyte de Rome.

Deuxièmement, chacune de ces sources présente un intérêt particulier en ce qui concerne les modifications qui ont été introduites dans le texte original des sources utilisées. En effet, le Pseudo-Hippolyte n'a pas effectué toutes ces modifications, plusieurs d'entre elles avaient déjà été produites par les auteurs respectifs de ces écrits utilisés dans cette notice.

Ainsi, la première source utilisée, la légende d'Apséthos, présente des textes parallèles. L'analyse comparative de ces passages a mis en évidence plusieurs modifications du récit primitif qui sont toutes liées à l'intention de l'auteur de démontrer la fausseté de l'affirmation de l'auto-divinisation de la part de Simon le Mage. À cette fin, le Pseudo-Hippolyte introduit dans la légende la figure d'un Grec qui comprend l'invention d'Apséthos et qui le réfute en apprenant aux perroquets à dire la vérité. Ce procédé qui suppose la mise en lumière des doctrines et des mystères cachés est défini par l'auteur de l'*Elenchos* lui-même comme sa méthode principale de réfutation des « hérétiques ». Cependant, il faut aussi souligner que chacun de ces trois écrits concernant l'aventure de l'auto-divinisation du personnage contient une conclusion différente de celle de l'autre. Ceci nous permet plutôt de considérer que cette légende circulait à cette époque sous forme orale, en permettant aux différents auteurs de l'employer de façon libre, ne conservant que le fil principal de narration. Nous avons pu rétablir ce dernier à partir de la comparaison de toutes ces sources. D'autre part, il nous faut aussi signaler qu'il existe néanmoins un indice permettant de considérer avec beaucoup de précaution la conclusion de cette légende dans l'*Elenchos*, non comme pure invention de la part du Pseudo-Hippolyte, mais comme l'emprunt qu'il fait à une autre source écrite, aujourd'hui perdue. Malgré cette hypothèse, relative à l'existence d'une source écrite contenant cette histoire finale, nous avons aussi constaté des remaniements produits par l'auteur en vue de l'harmonisation de ce texte non seulement avec la notice consacrée à Simon le Mage, mais aussi avec sa vision de ce que doit être la réfutation d'après lui. Enfin, il est aussi nécessaire de souligner que cette

légende est employée comme un encadrement de l'exposé doctrinal de la notice et présente ainsi une sorte de réfutation, comparable à la partie « philosophique » de la notice de l'*Elenchos* consacrée aux Valentiniens.

Quant à la deuxième source, *Apophasis Megalè*, ses fragments que le Pseudo-Hippolyte a choisis pour les intégrer dans sa notice présentent un intérêt pour l'étude de la tradition du texte biblique. En effet, plusieurs citations du texte de la *Bible* employées dans ce traité gnostique ont été modifiées par l'auteur de l'*Apophasis* et non par le Pseudo-Hippolyte qui les donne comme les présente sa source. Par ailleurs, il faut aussi souligner que l'auteur de l'*Elenchos* a confiance en elle et reprend ces citations sans aucune précision complémentaire concernant leur caractère parfois artificiel. D'autre part, nous avons aussi démontré que les fragments de ce traité sont une véritable œuvre gnostique et ne sont pas l'ouvrage d'un faussaire. Quant à la doctrine exposée, elle présente plusieurs affinités avec celle, décrite non seulement par les hérésiologues, mais aussi dans les écrits apocryphes. Cependant, il est impossible d'accepter l'identification de l'auteur de ce traité avec Simon le Mage lui-même, comme le fait le Pseudo-Hippolyte, mais il faut plutôt supposer que ce traité est l'ouvrage d'un des adeptes de l'école dont le fondateur prétendu est ce personnage néotestamentaire. En outre, ces fragments ont permis d'identifier la nature d'un des écrits gnostiques de *Nag-Hammadi*. Il s'agit de l'*Entendement de notre Grande Puissance* (NH VI, 4). Cette œuvre présente aussi plusieurs parallèles thématiques, mais avec une vision plus optimiste que celle de l'auteur de l'*Apophasis* concernant le sort final du monde. Enfin, il faut aussi signaler que le choix des fragments cités par l'auteur de l'*Elenchos* est dicté par ses deux préoccupations : la démonstration de la doctrine simonienne d'une part, et sa réfutation, d'autre part. Cette deuxième préoccupation apparaît à travers les citations des auteurs païens de la part de l'auteur simonien, retenues pour sa notice par le Pseudo-Hippolyte. Ces citations sont destinées, selon le projet initial de l'auteur de l'*Elenchos*, à démontrer l'origine philosophique de la doctrine exposée, ce qui est le moyen principal pour la réfuter.

La troisième source, utilisée par le Pseudo-Hippolyte pour la composition des deux derniers chapitres de la notice, a depuis longtemps été considérée par les chercheurs comme un emprunt de la notice d'Irénée, pourtant notre analyse a permis d'identifier que plusieurs modifications, introduites dans ces chapitres, ne sont pas caractéristiques de la méthode que l'auteur de l'*Elenchos* applique au texte d'Irénée, lorsqu'il le copie pour ses autres notices. Ainsi, nous avons rejeté l'hypothèse selon laquelle ce désordre dans cette longue citation de la notice simonienne d'Irénée a été fait par le Pseudo-Hippolyte. En cherchant la résolution de ce problème, nous avons proposé comme source d'emprunt le *Syntagma* d'Hippolyte de Rome qui est antérieur à la rédaction de l'*Elenchos*. Nous sommes parvenus à cette conclusion, grâce à la comparaison de l'information exposée dans ces deux derniers chapitres de la notice mais absente de la notice de l'Evêque de Lyon, avec la notice consacrée à Simon le Mage du *Panarion* d'Epiphane de Salamine. Les parallèles entre ces deux notices nous ont permis de supposer l'existence d'une source commune pour ces deux auteurs, étant donné que

l'auteur du *Panarion* n'utilisait pas l'*Elenchos*. Il s'ensuit que la seule source commune pouvait être ce *Syntagma* d'Hippolyte qui, à son tour, a utilisé le *Syntagma* de Justin, par ailleurs une des sources principales aussi d'Irénée de Lyon. Cependant, au moins deux modifications ont été introduites par le Pseudo-Hippolyte. Il s'agit du changement du nom de l'entité féminine de la divinité Ἐννοία, employé dans toutes les autres sources hérésiologiques, en Ἐπίνοια, et de l'insertion des paroles des Simoniens concernant leur conduite licencieuse. Ainsi, la première modification présente bien le cas de l'harmonisation de la matière dont dispose l'auteur de l'*Elenchos*, car c'est précisément ce nom qui est employé dans les fragments de l'*Apophysis Megalè* qui précèdent les deux derniers chapitres, basés sur la source hérésiologique.

En définitive, la notice de l'*Elenchos*, consacrée à Simon le Mage, est une des notices typiques de l'ouvrage du Pseudo-Hippolyte où la partie « philosophique » n'est pas vraiment mise en évidence, mais elle est représentée plutôt par plusieurs citations et allusions, placées çà et là sans avoir une place à part dans la notice, comme c'est le cas de la notice consacrée aux Valentiniens que nous avons étudiée l'année dernière. Quant aux liens qui existent entre la notice étudiée et le reste de l'*Elenchos*, il s'agit tout d'abord de la conception de la réfutation par le Pseudo-Hippolyte en tant que synonyme de la démonstration. Dans cette notice, la démonstration a une grande valeur, car elle est basée sur les fragments du traité appartenant à cette école gnostique. En outre, l'introduction qui ouvre le livre VI de l'*Elenchos* établit des liens de parenté entre les quatre doctrines exposées dans le livre V, qui sont réunies à cause de la présence de la figure du serpent dans chacune de celles-ci, et celles du livre VI. Ainsi, le Pseudo-Hippolyte établit deux généalogies parallèles : d'une part, à partir des doctrines philosophiques dérivent les doctrines gnostiques, d'autre part, le serpent est considéré comme origine de l'erreur, tandis que chaque hérésie est présentée comme le développement des erreurs précédentes. Pourtant, aucune de ces généalogies n'est pleinement respectée par l'auteur. Quant à la doctrine simonienne, elle est considérée comme source d'inspiration de la doctrine valentinienne. Mais cette affirmation ne figure qu'à la fin de la notice simonienne, tandis qu'au long de la notice valentinienne, l'auteur de l'*Elenchos* ne mentionne que Platon et Pythagore comme origine de la doctrine de Valentin.

Enfin, il est aussi nécessaire de souligner que la notice consacrée à Simon le Mage s'inscrit non seulement dans l'ensemble de l'ouvrage du Pseudo-Hippolyte, mais aussi dans la tradition simonienne, présentée par toute une série de traités hérésiologiques et apocryphes. Cependant, elle présente des particularités par rapport à ces derniers, car sans même prendre en compte la présence du témoignage le plus important de la doctrine simonienne qui est l'ensemble des fragments de l'*Apophysis Megalè* et qui sont absents des autres notices hérésiologiques, la description de la mort de Simon le Mage où il a été enterré vivant est la seule dans cette tradition.

En terminant notre travail, nous voudrions encore une fois souligner la richesse de la matière exposée par le Pseudo-Hippolyte dans cette notice, ainsi que l'originalité de sa méthode de réfutation qui n'est qu'une démonstration. Cette méthode a permis

d'avoir accès à certains textes gnostiques originaux qui sont aujourd'hui perdus. Parmi ces textes, les fragments de l'*Apophasis Megalè* occupent une place importante et ils sont dignes d'être l'objet d'un commentaire suivi qui étudiera non seulement la doctrine exposée, mais aussi toutes les idées qui ont servi l'auteur simonien dans la rédaction de ce traité. Nous nourrissons donc le projet de reprendre ce dossier et de le compléter par une telle analyse.

# BIBLIOGRAPHIE

## A. Sources

### Réfutation de toutes les hérésies

#### Éditions:

- Origenis Philosophumena sive Omnium haeresium refutatio*, MILLER E. (éd.), Oxford, 1851.  
*Philosophumena, sive, Haeresium omnium confutatio: opus Origeni adscriptum*, CRUCE P.F.M. (éd.), Paris, 1860.  
*Refutatio Omnium Haeresium*, MARCOVICH M. (éd.), Berlin, 1986.  
*Refutatio omnium haeresium*, WENDLAND P. (éd.), Leipzig, 1916.  
*Refutation of All Heresies*, LITWA M. D. (éd.), Atlanta, 2016.  
*S. Hippolyti, episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, DUNCKER, L., SCHNEIDEWIN, F. W. (éd.), Göttingen, 1859.

#### Traductions:

- Confutazione di tutte le eresie*, MAGRIS A. (tr.), Brescia, 2012.  
*Philosophumena or The Refutation of All Heresies*, LEGGE F. (tr.), Vols. 1–2, New York, 1921.  
*Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, SIOUVILLE A. (tr.), Vols. 1–2, Paris, 1928.  
*Refutation of All Heresies*, LITWA M. D. (tr.), Atlanta, 2016.

### Œuvres des hérésiologues

- ÉPIPHANE, *Ancoratus und Panarion*, Vol. I, HOLL K. (éd.), Leipzig, 1915 ; Vol. II, HOLL K. (éd.), Leipzig, 1922 ; Vol. III, HOLL K. (éd.), Leipzig, 1933.  
IPPOLITO, *Contro Noeto*, SIMONETTI M. (tr.), Bologna, 2000.  
IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, ROUSSEAU A. et DOUTRELEAU L. (éd., tr., introd.) Vols. 1–2, (SC 263–264), Paris, 1979 ; *Contre les hérésies* II, ROUSSEAU A. et DOUTRELEAU L. (éd., tr., introd.), Vols. 1–2, (SC 293–294), Paris, 1982 ; *Contre les hérésies* III, ROUSSEAU A. et DOUTRELEAU L. (éd., tr., introd.), Vols. 1–2, (SC 210–211), Paris, 1974 ; *Contre les hérésies* IV, ROUSSEAU A., HEMMERDINGER B., MERCIER C. et DOUTRELEAU L. (éd., tr., introd.), Vols. 1–2, (SC 100), Paris, 1965 ; *Contre les hérésies* V, ROUSSEAU A., MERCIER C. et DOUTRELEAU L. (éd., tr., introd.), Vols. 1–2, (SC 152–153), Paris, 1969.

THÉODORET DE CYR, *Compendium haereticarum fabularum*, MIGNE J.-P. (éd.), (PG 83), Paris, 1864.

TERTULLIEN, *Opera. Pars II. Opera montanistica*, GERLO A. J. P. (éd.), (CCSL 15), Turnholt, 1954.

### Œuvres gnostiques

BARNSTONE W., MEYER M. W. (dirs.), *The Gnostic Bible: gnostic texts of mystical wisdom from the ancient and medieval worlds*, Boston, 2003.

CRÉGHEUR E. (éd.), *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, 2007.

*The Coptic Gnostic Library*. Vols. 1-14. Leiden, 1975-1995.

VOLKER W. (dir.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

WILLIAMS F., *Mental Perception. A commentary on NHC VI, 4 the Concept of Our Great Power*, 2001.

### B. Études

ANTONELLI C., *I frammenti degli Hypomnemata di Egesippo: edizione del testo, traduzione, studio critico*, thèse de doctorat, Univ. Genève, 2012.

ARAGIONE G., NORELLI E. (dirs.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies »*, Genève, 13-14 juin 2008, Lausanne, 2011.

BERTRAND D. A., « La notion d'apocryphe dans l'argumentation de la *Réfutation de toutes les hérésies* », dans : MIMOUNI S. (éd.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnholt, 2002.

BEYSCHLAG K., *Simon Magus und die Christliche Gnosis*, Tübingen, 1974.

BRENT A., *Hippolytus and the Roman Church in the third century*, Leiden, 1995.

CÔTÉ D., *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris, 2001.

CRUICE P.F.M., *Études sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des Philosophumena et relatifs aux commencements du christianisme en particulier de l'Église de Rome*, Paris – Lyon, 1853.

D'ALES A., « Les livres II et III des *Philosophumena* », *Revue des Études Grecques* XIX, fasc. 83 (1906) pp. 1-9.

D'ALES A., *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906.

DE FAYE E., *Introduction à l'étude du gnosticisme au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1903.

DUBOIS J.-D., « Gnose et manichéisme. Conférence de M. Jean-Daniel Dubois », *Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses* 100 (1991) pp. 335-339 ; 101 (1992) pp. 271-275 ; 102 (1993) pp. 261-267 ; 103 (1994) pp. 293-299 ; 104 (1995) pp. 333-339 ; 105 (1996) pp. 337-342 ; 106 (1997) pp. 327-331 ; 107 (1998) pp. 293-301 ; 108 (1999) pp. 301-308 ; 110 (2001) pp. 323-328 ; 111 (2002) pp. 265-271 ; 112 (2003) pp. 267-273 ; 113 (2004) pp. 235-243 ; 114 (2005) pp. 257-263 ; 115 (2008) pp. 209-215 ; 117 (2010) pp. 197-203 ; 118 (2011) pp. 151-156 ; 118 (2012) pp. 149-155 ; 120 (2013) pp. 115-122 ; 121 (2014) pp. 215-222 ; 122 (2015) pp. 245-252 ; 123 (2016) pp. 171-181.

- DUCOEUR G., *Brahmanisme et encratisme à Rome au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Étude d'Elenchos I, 24, 1-7 et VIII, 20, 1-3*, Paris, 2001.
- FERREIRO A., *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden, 2005.
- FRICKEL J., *Die „Apophasis megalé“ in Hippolyt's refutatio (VI 9-18): eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, Rome, 1968.
- GIET S., « Compte rendu sur le livre de Pierre NAUTIN, *Hippolyte et Josipe, Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, (Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, n° 1), 1947 », *Revue des Sciences Religieuses* XXII, fasc. 3-4 (1948) pp. 338-339.
- HAAR St., *Simon Magus: The First Gnostic*, Berlin, 2003.
- HERZHOFF B., *Zwei gnostische Psalmen*, Bonn, 1973.
- LAYTON B., *The rediscovery of Gnosticism*, Vols. 1-2, Leiden, 1980.
- LE BOULLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, Vols. 1-2, Paris, 1985.
- MENARD J. E., « La bibliothèque de Nag-Hammadi et la connaissance de la gnose », *Laval théologique et philosophique* 31, 1 (1975) pp. 3-10.
- NAUTIN P., « Patristique et Histoire des dogmes », *Annuaire EPHE, Ve Section* 90 (1981 - 1982) pp. 335-340.
- NAUTIN P., *Hippolyte et Josipe: contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, 1947.
- NAUTIN P., *Hippolyte, Contre les hérésies: fragment*, Paris, 1949.
- NAUTIN P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris, 1953.
- NAUTIN P., *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1961.
- NORELLI E., « Que pouvons-nous reconstituer du *Syntagma Contre les hérésies* de Justin ? », *Revue de Théologie et de Philosophie* 139 (2007) pp. 167-181.
- ORBE A., *Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, LÓPEZ DE CASTRO J. M. (tr.), Vols. 1-2, Paris, 2012.
- PAINCHAUD L. et PASQUIER A. (dirs.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification: actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Québec, 1995.
- POUDERON B., « La notice d'Hippolyte sur Simon. Cosmologie, Anthropologie et Embryologie », dans : *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps: Actes du 3e Colloque d'études patristiques*, Paris 9-11 septembre 2004, V. BOUDON-MILLOT, B. POUDERON (dirs.), Paris, 2005, pp. 49-71.
- POURKIER A., *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris, 1992.
- QUISPEL G. et PUECH H.-Ch., « Le Quatrième Écrit gnostique du *Codex Jung* », *Vigiliae Christianae* 9, 2 (1955) pp. 105-102.
- QUISPEL G. et PUECH H.-Ch., « Les écrits gnostiques du *Codex Jung* », *Vigiliae Christianae* 8, 1/2 (1954) pp. 1-51.
- SALLES-DABADIE J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage*. Tome I. *L'Apophasis megalé*, Paris, 1969.
- SALMON G., « The Cross-References in the *Philosophumena* », *Hermathena* 5, 11 (1885) pp. 389-402.
- STAEHELIN G., *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker*, TU 6, Leipzig, 1890.

- TARDIEU M., « Le Congrès de Yale sur le Gnosticisme (28–31 mars 1978) », *Revue d'Etudes Augustiniennes* XXIV, 1–2 (1978) pp. 188–209.
- VALLÉE G., *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Waterloo, 1981.
- WILSON R. McL. (dir.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, 1976)*, Leiden, 1978.
- WISSE F., « The Nag Hammadi Library and the Heresiologists », *Vigiliae Christianae* 25 (1971) pp. 205–223.

### C. Instruments de travail

- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. I, Alef-beth*, KOHLER L., BAUMGARTNER W. (éd.), Leiden, 1994.
- LABEY D., *Manuel des particules grecques*, Paris, 1950.
- A Patristic Greek Lexicon*, LAMPE G. W. H. (dir.), Oxford, 1961.
- A Greek-English Lexicon*, LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. S., MCKENZIE R. (éd.), Oxford, 1996.
- SCHOLER D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1995–2006*, Leiden, 2009.
- TARDIEU M., DUBOIS J.-D., *Introduction à la littérature gnostique*, Paris, 1986.

# ANNEXE

*1. Texte et traduction de la notice  
de l'Elenchos consacrée à Simon le Mage (VI, 6, 1-20, 4).*

(Édition de Miroslav Marcovich, pp. 212-229)

## TEXTE GREC

6.1 Ὅσα μὲν οὖν ἐδόκει τοῖς ἀπὸ τοῦ ὄψεως τὰς ἀρχὰς παρελιηφόσι καὶ κατὰ <τε>λείωσιν τῶν χρόνων εἰς φανερόν τὰς δόξας <αὐτῶν> ἐκουσίως προενεγκαμένοις, ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ οὕση πέμπτη τοῦ ἐλέγχου τῶν αἰρέσεων ἐξεθέμην. νυνὶ δὲ καὶ τῶν ἀκολουθῶν τὰς γνώμας οὐ σιωπήσω, ἀλλ' οὐδὲ μίαν ἀνέλεγκτον καταλείψω, εἴ γε δυνατὸν πάσας ἀπομνημονεῦσαι καὶ τὰ τούτων ἀπόρρητα ὄργια — ἃ δικαίως ὄργια κλητέον· οὐ γὰρ μακρὰν ἀπέχουσιν <θεοῦ> ὄργης τοιαῦτα τετολμηκότες, ἵνα καὶ τῇ ἐτυμολογίᾳ χρήσωμαι. —

7.1 Δοκεῖ οὖν καὶ τὰ Σίμωνος τοῦ Γειττηνοῦ, κώμης τῆς Σαμαρείας, <δόγματα> νῦν ἐκθέσθαι, παρ' οὗ καὶ τοὺς ἀκολουθούς δείξομεν ἀφορμὰς λαβόντας ἐτέροις ὀνόμασιν ὅμοια τετολμηκέναι. οὗτος ὁ Σίμων, μαγείας ἔμπειρος ὢν καὶ τὰ μὲν παίξας πολλοὺς κατὰ τὴν Θρασυμήδους τέχνην—ᾧ τρόπῳ ἄνωθεν ἐξεθέμεθα—, τὰ δὲ καὶ διὰ δαιμόνων κακουργήσας, θεοποιῆσαι ἑαυτὸν ἐπεχείρησεν, ἄνθρωπος γόης καὶ μεστὸς ἀπονοίας, ὃν ἐν ταῖς Πράξεσιν οἱ ἀπόστολοι ἤλεγξαν.

7.2 Οὗ πολλῶ σοφώτερον καὶ μετριώτερον Ἄψεθος ὁ Λίβυς, ὀρεχθεὶς θεὸς νομισθῆναι ἐν Λιβύῃ, ἐπεχείρησεν· οὗ τὸν μῦθον, οὗ πολὺ τι ἀπεμφαίνοντα τῆς Σίμωνος τοῦ ματαίου ἐπιθυμίας, δοκεῖ διηγῆσασθαι, ὄντα ἄξιον τῆς τούτου ἐπιχειρήσεως.

<sup>i</sup> Marcovich propose de lire ici κατὰ <ση>μείωσιν τῶν χρόνων au lieu de κατὰ μείωσιν τῶν χρόνων du manuscrit en justifiant ce choix par la citation tirée de l' *Apocalypse* 12, 3. Cette conjecture ne nous semble pas être convaincante, parce que ce groupe de mots ne se rencontre nulle part ailleurs, tandis que la leçon du manuscrit a des parallèles dans le corpus des textes grecs, parmi lesquelles, la plus marquante est celle des *Stromates* de Clément d'Alexandrie : οὐ κατὰ στέρησιν χρόνου ἄχρονα λέγεται

## TRADUCTION FRANÇAISE

6.1 Eh bien, toutes les doctrines de ceux qui avaient reçu du serpent les principes de leur système et qui, au cours des temps<sup>1</sup>, avaient volontairement annoncé, sous les yeux de tous, leurs propres doctrines, c'est dans le cinquième livre de la *Réfutation des hérésies*, situé avant celui-ci, que je les ai exposées. Mais maintenant, je ne passerai pas non plus sous silence les opinions de leurs successeurs et je ne laisserai aucune hérésie sans réfutation, si vraiment il est possible de les rappeler toutes avec leurs orgies secrètes, auxquelles c'est à juste titre qu'il faut donner le nom d'orgie. En effet, ils ne sont pas si loin de la fureur de Dieu, eux qui avaient osé de tels blasphèmes, pour que je puisse me servir aussi de l'étymologie.

7.1 Il paraît donc opportun d'exposer maintenant aussi les opinions de Simon, originaire de Gittine, village de la Samarie, et nous démontrerons que c'est de lui aussi que les successeurs ont reçu des principes et ont ensuite osé composer des doctrines semblables avec d'autres noms. Alors que ce Simon, étant habile en magie, se moqua d'une multitude de gens, d'une part par l'art de Thrasmède – de la manière que nous avons exposée plus haut – et accomplit d'autre part de mauvais actes par l'aide des démons, il tenta ensuite de se faire lui-même dieu, lui, homme charlatan et plein de folie que les Apôtres blâmèrent dans les *Actes*.

7.2 C'est de manière beaucoup plus sage et mesurée qu'Apsethos le Libyen, ayant désiré d'être considéré comme dieu en Libye, tenta la même chose. C'est parce que sa légende n'est pas en grand désaccord avec le désir de ce Simon insolent, qu'il semble opportun de la raconter, car elle est digne de la tentative de celui-ci.

ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ μείωσιν (*Strom.* VIII, 9, 28). Mais, le contexte de l'emploi de ce groupe ne correspond pas au contexte de notre texte où ces mots sont le complément de temps. C'est pourquoi, nous suivons la conjecture, proposée par Bunsenius, dans son livre, intitulé *Hippolytus and his age* (Vol. 1, p. 350). Il s'agit de τελείωσιν au lieu de μείωσιν. Cette conjecture a été également acceptée par les trois éditeurs antérieurs à Marcovich (Duncker, Cruice et Wendland).

8.1 Ἄψεθος ὁ Λίβυς ἐπεθύμησε θεὸς γενέσθαι· ὡς δὲ πολυπραγμονῶν πάνυ ἀπετύγχανε τῆς ἐπιθυμίας, ἠθέλησε κἄν δοκεῖν γεγονέναι. καὶ ἔδοξέ γε ὡς ἀληθῶς χρόνῳ πλείονι γεγονέναι θεός· ἔθυον γὰρ οἱ ἀνόητοι Λίβυες αὐτῷ <ὡς> θείᾳ τινὶ δυνάμει, νομίζοντες ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ πεπιστευκέναι φωνῇ. 8.2 συναθροίσας γοῦν εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν οἰκίσκον ὄρνιθας πλείστους ψιττακοὺς κατέκλεισεν· εἰσὶ δὲ πλεί(στ)οι κατὰ τὴν Λιβύην ψιττακοὶ καὶ ἐναργῶς μιμούμενοι πάνυ τὴν ἀνθρωπίνην φωνήν. οὗτος χρόνῳ διαθρέψας τοὺς ὄρν<ε>ις ἐδίδαξε λέγειν· Ἄψεθ(ος) θ<ε>ός ἐστιν. ὡς δὲ ἤσκησαν οἱ ὄρνιθες χρόνῳ πολλῶ καὶ τοῦτο ἔλεγον ὅπερ ᾤετο [τὸ] λεχθὲν ποιήσῃν θεὸν εἶναι νομίζεσθαι τὸν Ἄψεθον, τότε ἀνοίξας τὸ οἶκημα εἶασεν ἄλλον ἀλλαχόσε τοὺς ψιττακοὺς. 8.3 πετομένων δὲ τῶν ὄρνιθων ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος εἰς πᾶσαν τὴν Λιβύην καὶ τὰ ῥήματα αὐτῶν διῆλθε μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς γῆς. καὶ οὕτως οἱ Λίβυες καταπλαγέντες ἐπὶ τῇ τῶν ὄρνιθων φωνῇ τό τε πραχθὲν ὑπὸ τοῦ Ἄψέθου πανούργημα μὴ ἐν<ν>οήσαντες θεὸν εἶχον τὸν Ἄψεθον. 8.4 τῶν δὲ Ἑλλήνων τις, ἀκριβῶς ἐννοήσας τὸ σόφισμα τοῦ νενομισμένου θεοῦ, διὰ τῶν αὐτῶν ἐκείνων ψιττακῶν οὐκ ἐλέγχει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀφανίζει τὸν ἀλαζόνα καὶ φορτικὸν ἐκείνον ἀνθρώπον. μετεδίδαξε γὰρ ὁ Ἕλλην καθείρξας πολλοὺς ἀπὸ τῶν ψιττακῶν λέγειν· Ἄψεθος ἡμᾶς κατακλείσας ἠνάγκασε λέγειν· Ἄψεθος θεός ἐστιν. ἀκούσαντες δὲ οἱ Λίβυες τῆς παλινωδίας τῶν ψιττακῶν, πάντες ὁμοθυμαδὸν συνελθόντες κατέκαυσαν τὸν Ἄψεθον.

9.1 Οὕτως ἡγῆτέον Σίμωνα τὸν μάγον ἀπεικάζοντα τῷ Λιβυῖ τάχιον, ἀνθρώπῳ γενομένῳ οὕτως θεῷ. εἰ δὲ ἔχει τὰ τῆς εἰκόνας ἀκριβῶς καὶ πέπονθεν ὁ μάγος πάθος τι παραπλήσιον Ἄψέθῳ, ἐπιχειρήσωμεν μεταδιδάσκειν τοῦ Σίμωνος τοὺς ψιττακοὺς ὅτι

<sup>ii</sup> Marcovich propose de lire ici : τάχιον, <τούτου τοῦ> ἀνθρώπου γενόμενον [οὕτως] θεόν, alors que le manuscrit, ainsi que les éditions de Miller, de Duncker et de Wendland, ont la leçon suivante : τάχιον, ἀνθρώπῳ γενομένῳ οὕτως θεῷ. Nous avons suivi ici la leçon du manuscrit qui nous semble plus logique du point de vue du sens que la conjecture de Marcovich. En outre, il faut aussi mentionner filone une autre conjecture, proposée par Cruice, où on lit : τάχιον ἀνθρώπῳ γενομένῳ, ὄντως θεῷ. Le traducteur français de cette œuvre, Siouville, a suivi la conjecture de Cruice dans sa traduction.

8.1 Apséthos le Libyen désira devenir dieu, et comme il ne réussissait pas à réaliser son désir, alors qu'il appliquait beaucoup d'efforts à ce but, il préféra au moins paraître l'être devenu. Et, justement, il fut considéré pendant assez longtemps comme celui qui est vraiment devenu dieu. En effet, les Libyens insensés lui offraient des sacrifices comme à une certaine puissance divine, pensant qu'ils se fiaient à une voix d'en-haut, descendue du ciel.

8.2 Ce qui est sûr au moins, c'est qu'après avoir rassemblé dans une seule et même cage un très grand nombre d'oiseaux-perroquets, il les enferma. Il existe en Libye un très grand nombre de perroquets qui imitent très distinctement la voix humaine. Pendant un temps en nourrissant les oiseaux, celui-ci leur apprit à dire : « Apséthos est un dieu ». Comme les oiseaux se furent exercés à cela pendant longtemps et ils disaient ce qui, selon lui, au moment d'être prononcé, ferait de sorte qu'Apséthos fût considéré comme un dieu, alors après avoir ouvert leur demeure, il laissa partir les perroquets, chacun dans une direction différente.

8.3 Alors que les oiseaux volaient, leur bruit sortit dans toute la Libye et leurs paroles parcoururent jusqu'à la terre grecque. Ainsi, les Libyens, ayant été frappés de stupeur à cause de la voix des oiseaux, sans avoir compris qu'il s'agissait de la fourberie réalisée par Apséthos, tenaient Apséthos pour un dieu.

8.4 Mais quelqu'un parmi les Grecs avait exactement compris la ruse du prétendu dieu, et au moyen de ces mêmes perroquets, non seulement il le réfutait ensuite, mais aussi il fait disparaître cet homme charlatan et grossier. En effet, ce Grec enferma un grand nombre de perroquets et il leur apprit ensuite, dans le sens contraire, à dire : « Après nous avoir enfermés, Apséthos nous a obligé à dire : Apséthos est un dieu ». Ayant entendu le chant différent des perroquets, tous les Libyens, unanimement réunis, brûlèrent Apséthos.

9.1 Ainsi, il faut penser à Simon le Magicien en le comparant plutôt à ce Libyen, homme devenu de cette manière dieu<sup>ii</sup>. Et si la ressemblance est exacte et que le Mage subit un châtement semblable à Apséthos, essayons<sup>iii</sup> d'apprendre, dans le sens contraire, aux perroquets de Simon à dire que Simon n'était pas

<sup>iii</sup> Marcovich propose de lire ici la forme du futur: ἐπιχειρήσομεν, au lieu du subjonctif d'aoriste que l'on trouve dans le manuscrit et dans toutes les éditions antérieures à celle de Marcovich. Pour notre traduction, nous avons choisi cette dernière leçon qui est plus appropriée au caractère ironique et irréal de la proposition, faite par l'auteur.

Χριστός οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἐστὼς στὰς στησόμενος, 9.2 ἀλλ' ἄνθρωπος [ἦν], ἐκ σπέρματος γέννημα γυναικός, ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας σαρκικῆς καθάπερ καὶ οἱ λοιποὶ <ἄνθρωποι> γεγεννημένοι· καὶ ὅτι ταυθ' οὕτως ἔχει, προϊόντος τοῦ λόγου ῥαδίως ἐπιδείξομεν. 9.3 Λέγει δὲ ὁ Σίμων μεταφράζων τὸν νόμον Μωϋσέως ἀνοήτως τε καὶ κακοτέχνως· Μωσέως γὰρ λέγοντος ὅτι «ὁ θεὸς πῦρ φλέγον ἐστὶ καὶ καταναλίσκον», δεξάμενος τὸ λεχθέν ὑπὸ Μωσέως οὐκ ὀρθῶς, πῦρ εἶναι λέγει τῶν ὄλων τὴν ἀρχήν, οὐ νοήσας τὸ εἰρημένον ὅτι θεὸς οὐ πῦρ, ἀλλὰ πῦρ φλέγον καὶ καταναλίσκον, οὐκ αὐτὸν διασπῶν μόνον τὸν νόμον Μωσέως, ἀλλὰ καὶ τὸν σκοτεινὸν Ἡράκλειτον συλαγωγῶν. 9.4 ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὄλων τὴν ἀρχήν, λέγων οὕτως· «τοῦτο τὸ γράμμα Ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου. διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον <καὶ> κεκρυμμένον <καὶ> κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὄλων θεμελιώται». 9.5 οἰκητήριον δὲ λέγει εἶναι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, τὸν ἐξ αἱμάτων γεγεννημένον, καὶ κατοικεῖν ἐν αὐτῷ τὴν ἀπέραντον δύναμιν, ἣν ῥίζα<ν> εἶναι τῶν ὄλων φησὶν. ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, κατὰ τὸν Σίμωνα οὐδὲν ἀπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἀπλᾶ λέγοντες εἶναι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἀπλοῦν εἶναι νομομίκασιν, ἀλλὰ γὰρ εἶναι [τὴν] τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν· καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μὲν τι κρυπτόν, τὸ δὲ τι φανερόν. 9.6 κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρὸς, καὶ τὰ φανερά τοῦ πυρὸς ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι. — ἔστι δὲ τοῦτο ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ, ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν. — 9.7 καὶ τὸ μὲν φανερόν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ ὅσα ἂν τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπῶν τῶν ὄρατῶν, τὸ δὲ κρυπτόν πᾶν ὃ τι ἐννοήσῃ τις νοητὸν καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθεῖς.

9.8 Καθόλου δὲ ἔστιν εἰπεῖν· πάντων τῶν ὄντων, αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, ὧν ἐκεῖνος κρυφίων καὶ φανερῶν προσαγορεύει, ἔστι θησ(αυ)ρὸς τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον, οἷονεὶ δένδρον <τι> μέγα, ὡς <τὸ> δι' ὄνειρου βλεπόμενον τῷ Ναβουχοδονόσορ, «ἐξ οὗ πᾶσα σὰρξ τρέφεται». 9.9 καὶ τὸ μὲν φανερόν εἶναι τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ περικείμενον φλοιόν· ἅπαντα, φησὶ, ταῦτα τοῦ μεγάλου δένδρου ἀναφθέντα ὑπὸ

le Christ, celui qui se tient debout, qui s'est tenu debout, et qui se tiendra debout, 9.2 mais un homme, issu de la semence, enfant d'une femme, né du sang et du désir charnel, comme aussi les autres hommes. Le fait que ce soit ainsi, nous le démontrerons facilement dans la suite de notre discours.

9.3 Simon fait des affirmations stupides et grossières en paraphrasant la Loi de Moïse. En effet, tandis que Moïse dit que « Dieu est un feu brûlant et consumant », sans avoir correctement reçu ce qui avait été dit par Moïse, il affirme que l'origine de Tout est un feu. En effet, il n'a pas compris cette parole selon laquelle Dieu n'est pas un feu, mais un feu brûlant et consumant. Ainsi, non seulement, il tiraille la loi même de Moïse, mais aussi il pille le ténébreux Héraclite. 9.4 Simon dit que l'origine de Tout mérite le nom d'une puissance infinie, en disant ainsi : « Cette lettre de la *Révélation* de la voix et du nom est issue de la Pensée de la Grande Puissance infinie. C'est pourquoi, elle sera scellée, cachée, enveloppée et déposée dans la demeure où la racine de Tout est établie sur ses fondements ». 9.5 Il dit que cet homme est la demeure, lui, qui est né du sang. C'est en lui que demeure la puissance infinie, dit-il, qui est la racine de Tout. La puissance infinie, le feu, n'est selon Simon rien de simple, contrairement à la plupart des gens qui, puisqu'ils disent que les quatre éléments sont simples, estiment que le feu aussi est simple. C'est qu'en effet il dit que la nature du feu est, quant à la nature, quelque chose de double. Et de cette double nature, il appelle cachée, une partie, et apparente, l'autre. 9.6 Les éléments cachés du feu sont cachés dans les éléments apparents, et les éléments apparents du feu apparaissent grâce aux éléments cachés. C'est ce qu'Aristote appelle en puissance et en acte, ou bien Platon l'intelligible et le sensible. 9.7 L'élément apparent du feu possède en lui-même tout ce qu'on observe, ou bien même, tout ce qu'on laisse caché sans y faire attention parmi les choses visibles, tandis que l'élément caché tout ce qui, étant intelligible et échappant à notre sensation, fait l'objet de notre réflexion, ou même, tout ce qu'on omet sans y avoir pensé.

9.8 D'une manière générale, on peut dire : de toutes les réalités sensibles et intelligibles, que cet homme nomme cachées et apparentes, le feu supracéleste est le trésor, comme si c'était un grand arbre, comme l'arbre vu en songe par Nabuchodonosor, « à partir duquel toute chair est nourrie » (*Dan.* 4, 10-12). 9.9 Et il pense que la partie apparente du feu est la souche, les branches, les feuilles, l'écorce l'enveloppant de l'extérieur. Toutes ces parties

τῆς παμφάγου τοῦ πυρός φλογός ἀφανίζεται· 9.10 ὁ δὲ καρπὸς τοῦ δένδρου, ἐὰν ἐξεικονισθῆ καὶ τὴν ἑαυτοῦ μορφήν ἀπολάβῃ, εἰς ἀποθήκην τίθεται, οὐκ εἰς τὸ πῦρ. γέγονε μὲν γάρ, φησὶν, ὁ καρπός, ἵνα εἰς τὴν ἀποθήκην τεθῆ, τὸ δὲ ἄχυρον, ἵνα παραδοθῆ τῷ πυρὶ, ὅπερ ἐστὶ πρέμνον, οὐχ αὐτοῦ χάριν ἀλλὰ τοῦ καρποῦ γεγεννημένον.

10.1 Καὶ τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ· «ὁ γὰρ ἀμπελῶν κυρίου Σαβαώθ οἶ(κ)ος τοῦ Ἰσραήλ ἐστι, καὶ ἄνθρωπος τοῦ Ἰούδα νεόφυτον ἠγαπημένον». εἰ δὲ ἄνθρωπος τοῦ Ἰούδα νεόφυτον ἠγαπημένον, δέδεικται, φησὶν, ὅτι <τὸ> ξύλον οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἢ ἄνθρωπός ἐστιν. 10.2 ἀλλὰ περὶ τῆς ἐκκρίσεως αὐτοῦ καὶ διακρίσεως ἱκανῶς, φησὶν, εἴρηκεν ἡ γραφή, καὶ πρὸς διδασκαλίαν ἀρκεῖ τοῖς ἐξεικονισμένοις τὸ λεχθὲν ὅτι «πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα σαρκὸς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσε· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα». ῥῆμα δέ, φησὶν, ἐστὶ κυρίου τὸ ἐν στόματι γεννώμενον ῥῆμα καὶ λόγος, ἀλλ<ο δ>ὲ χωρίον γενέσεως οὐκ ἔστι.

11.1 Τοιούτου δὲ ὄντος, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν, κατὰ τὸν Σίμωνα τοῦ πυρός, καὶ πάντων τῶν <μερῶν αὐτοῦ,> ὄντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων, ἐνήχων καὶ <ἀν>ήχων, ἀριθμητῶν καὶ <ἀν>αρίθμων<sup>iv</sup>, —ὧν αὐτὸς ἐν τῇ Ἀποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ τελείων νοερῶν—, οὕτως ὡς ἕκαστον τῶν ἀπειρά(κι)ς ἀπείρων <μερῶν><sup>v</sup> ἐπινοηθῆναι<sup>vi</sup> δυνάμενον καὶ λαλεῖν καὶ διανοεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν, οὕτως ὡς, φησὶν, Ἐμπεδοκλῆς <λέγει>·

γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπάπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,  
αἰθέρι δ' αἰθέρα <δῖον>, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,  
καὶ <στοργῆ> στοργήν, νεῖκος <δ'> ἔτι νεῖκεί λυγρῶ.

<sup>iv</sup> Marcovich propose d'y ajouter encore : φρόνησιν ἐχόντων. On a supprimé dans notre texte cette conjecture comme mal fondée.

<sup>v</sup> Ici Marcovich ajoute encore le verbe ἐπιδέχεται qu'on a aussi supprimé de notre texte.

du grand arbre, dit-il, allumées, sont détruites par la flamme dévorante du feu. 9.10 Mais le fruit de l'arbre, s'il est complètement formé et s'il reçoit sa propre forme, est déposé dans le magasin et non pas dans le feu. En effet, dit-il, le fruit a été produit pour être déposé dans le magasin, tandis que la paille pour être livrée au feu, elle qui est la souche, produite non pas pour son propre bien, mais pour le bien du fruit.

10.1 Et c'est, dit-il, ce qui est écrit dans l'Écriture : « Car la vigne du Seigneur Sabaoth est la maison d'Israël et l'homme de Juda est un nouveau plant aimé ». Si l'homme de Juda est un nouveau plant aimé, il est indiqué, dit-il, que l'arbre n'est rien d'autre que l'homme. 10.2 Mais, au sujet de sa sécrétion et de sa dissolution, dit-il, l'Écriture s'est suffisamment exprimé, et pour l'instruction, à ceux qui ont reçu la ressemblance exacte, il suffit de ce qui est dit : « Toute chaire est herbe, et toute gloire de la chaire est comme fleur d'herbe. L'herbe s'est desséchée et sa fleur est tombée. Mais la parole du Seigneur demeure pour l'éternité » (*1 Petr.* 1, 24 ; *Is.* 40, 6–8). Mais la parole qui naît dans la bouche est, dit-il, la parole de Dieu et le logos, et elle n'a pas d'autre lieu de naissance.

11.1 Pour le dire brièvement, puisque tel est le feu, selon Simon, et que toutes ses parties sont visibles et invisibles, résonnantes et silencieuses, nombrables et innombrables, lui-même il les appelle dans la Grande *Révélation* comme des êtres parfaits et doués d'intelligence à tel point que chacune de ces parties infiniment infinies est capable d'être sujet de la pensée, de faire entendre des sons, de méditer et d'agir, de la manière, dit-il, dont parle Empédocle :

En effet, c'est par la terre que nous voyons la terre, et l'eau  
 par l'eau, par l'éther le divin éther, par le feu, donc, le feu  
 [destructeur,  
 et l'amour par l'amour, et en outre, la discorde par la discorde  
 [perfide.

<sup>vi</sup> La conjecture de  $\omega\varsigma$  après l'infinitif  $\epsilon\pi\iota\nu\omicron\eta\theta\eta\gamma\alpha\iota$ , faite par Marcovich, a été aussi supprimée comme sans fondement.

12.1 Πάντα γάρ, φησίν, ἐνόμιζε τὰ μέρη τοῦ π(υ)ρός, τὰ <δρατὰ καὶ τὰ> ἄδρατα, «φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἴσαν». Γέγονεν οὖν ὁ κόσμος ὁ γεννητὸς ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πυρός. ἤρξατο δέ, φησί, γίνεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον. ἔξ ῥίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γενέσεως λαβὼν ὁ γεννητὸς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρός ἐκείνου. 12.2 γεγονέναι γὰρ τὰς ῥίζας <ταύτας> φησὶ κατὰ συζυγίαν ἀπ(ὸ) τοῦ πυρός, ἅστινας ῥίζας καλεῖ Νοῦν καὶ Ἐπίνοϊαν, Φωνήν καὶ Ὄνομα, Λογισμὸν καὶ Ἐνθύμησιν. εἶναι δὲ ἐν ταῖς ἔξ ῥίζαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπέραντον δυνάμιν δυνάμει, οὐκ ἐνεργεία, ἦντινα ἀπέραντον δυνάμιν <εἶναι> φησὶ τὸν ἐστῶτα <στάντα> στησόμενον. 12.3 ὃς ἐάν μὲν ἐξεικονισθῆ, ὧν ἐν ταῖς ἔξ δυνάμεσιν, ἔσται οὐσία, δυνάμει, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ ἡ αὐτὴ τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει, οὐδὲν ὅλως ἔχουσα ἐνδεέστερον ἐκείνης τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀπαραλ<λ>άκτου καὶ ἀπεράντου δυνάμεως. 12.4 ἐάν δὲ μείνη [τῇ] δυνάμει μόνον ἐν ταῖς ἔξ δυνάμεσι καὶ μὴ ἐξεικονισθῆ, ἀφανίζεται, φησί, καὶ ἀπόλλυται, οὕτως ὡς ἡ δύναμις ἡ γραμματικὴ <ἡ> ἡ γεωμετρικὴ ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ· προσλαβοῦσα γὰρ ἡ δύναμις τεχν<ί>την, φῶς τῶν γινομένων (γ)ίνεται, μὴ προσλαβοῦσα δέ, ἀτεχνία καὶ σκότος, καὶ ὡς ὅτε οὐκ ἦν, ἀποθνήσκοντι τῷ ἀνθρώπῳ συνδιαφθείρεται.

13.1 Τῶν δὲ ἔξ δυνάμεων τούτων καὶ τῆς ἐβδόμης τῆς μετὰ τῶν ἔξ καλεῖ τὴν πρώτην συζυγίαν, Νοῦν καὶ Ἐπίνοϊαν, οὐρανὸν καὶ γῆν· καὶ τὸν μὲν ἄρσενα ἄνωθεν ἐπιβλέπειν καὶ προνοεῖν τῆς συζύγου, τὴν δὲ γῆν ὑποδέχεσθαι κάτω τοὺς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καταφερομένους τῇ γῆ συγγενεῖς νοερούς καρπούς. διὰ τοῦτο, φησίν, ἀποβλέπων πολλάκις ὁ λόγος πρὸς τὰ ἐκ Νοὸς καὶ Ἐπινοίας γεγεννημένα—τουτέστιν ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς—λέγει· «ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι κ(ύριος) ἐλάλησεν· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὑψωσα, αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν». ὁ δὲ λέγων ταῦτα, φησίν, ἡ ἐβδόμη δυνάμις ἐστίν, <ὁ> ἐστὼς στάς στησόμενος· αὐτὸς γὰρ αἴτιος τούτων τῶν καλῶν ὧν ἐπήνεσε Μωσῆς καὶ εἶπε «καλὰ λίαν». ἡ δὲ Φωνὴ καὶ τὸ Ὄνομα ἥλιος καὶ σελήνη, ὁ δὲ Λογισμὸς καὶ ἡ Ἐνθύμησις ἀήρ καὶ ὕδωρ. ἐν δὲ τούτοις ἅπασιν ἐμμέμικται καὶ κέκραται, ὡς ἔφην, ἡ μεγάλη δύναμις, ἡ ἀπέραντος, ὁ ἐστὼς.

12.1 En effet, il croyait, dit Simon, que toutes les parties du feu, à la fois visibles et invisibles, « possèdent la raison et une part d'intelligence ». Eh bien, le monde engendré tire son origine à partir du feu inengendré. Il a commencé, dit Simon, à devenir de la manière suivante : ayant reçu six premières racines du principe de la génération, il est engendré à partir du principe de ce feu. 12.2 En effet, c'est par couples que ces racines tirent leur origine, dit Simon, à partir du feu. Ces racines, il leur donne les noms d'Intellect et de Pensée, de Voix et de Nom, de Raison et de Réflexion. Dans ces six racines, toute la puissance infinie réside en puissance, et non en acte. C'est celui qui se tient, s'est tenu, et se tiendra, dit-il, qui est cette puissance infinie. 12.3 Si celui-ci devient une copie exacte, étant situé dans ces six puissances, il sera, par son essence, sa puissance, sa grandeur et son résultat, un seul et le même que la puissance inengendrée et infinie, n'ayant absolument rien qui puisse être inférieur à cette puissance inengendrée, immuable et infinie. 12.4 Mais, s'il reste en puissance seulement dans ces six puissances et qu'il ne devient pas une copie exacte, il est anéanti, dit Simon, et il périt de la même façon dont la capacité grammaticale ou géométrique périt dans l'âme humaine. Car, une fois assistée par l'artisan, la puissance devient la lumière des êtres existants, mais, sans cette assistance, l'inhabilité et les ténèbres, et comme lorsqu'elle n'existait pas, elle périt avec l'homme mourant.

13.1 De ces six puissances et de la septième qui coexiste avec les six, il donne au premier couple, Intellect et Pensée, le nom du ciel et de la terre. Il dit que le mâle jette d'en-haut les yeux sur son partenaire et prend soin d'elle, la terre reçoit en bas dans son sein les fruits intellectuels, semblables à la terre, qui s'y précipitent du ciel. C'est pourquoi, dit Simon, regardant souvent vers les rejetons issus d'Intellect et de Pensée, – c'est-à-dire, du ciel et de la terre, le Logos dit : « Écoute, ciel, et prête l'oreille, terre, ce que le Seigneur a dit : « Des fils, je les ai engendrés et les ai élevés, mais eux ils m'ont repoussé » (*Is.* 1, 2). Celui qui dit ces paroles, la septième puissance, dit Simon, est celui qui se tient, s'est tenu, se tiendra. En effet, c'est lui-même qui est responsable de ces biens dont Moïse avait fait l'éloge et avait dit « Parfaits » (*Gen.* 1, 31). Voix et Nom sont le soleil et la lune, Raison et Réflexion sont l'air et l'eau. Dans toutes ces puissances, se trouve mêlée et mélangée, comme je l'ai dit, la grande puissance infinie, celui qui se tient.

14.1 Μωσέως οὖν ειρηκότος· «<έν> ἕξ ἡμέραις, ἐν αἷς ὁ θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ <τῆ ἡμέρα> τῆ ἑβδόμῃ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ», τὸν ειρημένον τρόπον μετοικονομήσας ὁ Σίμων ἑαυτὸν θεοποιεῖ. 14.2 ὅταν <γάρ> οὖν <αἱ γραφαὶ> λέγωσιν ὅτι εἰσὶ τρεῖς ἡμέραι πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης γεγενημένοι, αἰνίσσονται, <φησί,> Νοῦν καὶ Ἐπίνοιον—τουτέστιν οὐρανὸν καὶ γῆν—καὶ τὴν ἑβδόμην δύναμιν, τὴν ἀπεράντων· αὗται γὰρ αἱ τρεῖς δυνάμεις εἰσὶ πρὸ πασῶν τῶν ἄλλων γενόμεναι. 14.3 ὅταν δὲ λέγωσι· «πρὸ πάντων τῶν αἰῶνων γεννᾶ με», περὶ τῆς ἑβδόμης, φησί, δυνάμειος τὰ τοιαῦτα λέγεται [εἶναι]· ἑβδόμη γὰρ <ἐστι, φησί,> [αὕτη] δύναμις ἣτις ἦν δύναμις ὑπάρχουσα ἐν τῇ ἀπεράντων δυνάμει, ἣτις γέγονε πρὸ πάντων τῶν αἰῶνων. 14.4 αὕτη ἐστὶ, φησὶν, ἡ ἑβδόμη δύναμις περὶ ἧς λέγει Μωσῆς· «καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος», τουτέστι, φησί, τὸ πνεῦμα τὸ πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ, εἰκὼν <δν> τῆς ἀπεράντου δυνάμειος. περὶ ἧς ὁ Σίμων λέγει· «εἰκὼν ἕξ ἀφθάρτου μορφῆς, κοσμοῦσα μόνη πάντα». 14.5 αὕτη γὰρ ἡ δύναμις, ἡ ἐπιφερομένη ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ἕξ ἀφθάρτου, φησί, γεγενημένη μορφῆς, κοσμεῖ μόνη πάντα.

Τοιαύτης οὖν τινος καὶ παραπλησίου τῆς κατασκευῆς τοῦ κόσμου(ου) γενομένης παρ' αὐτοῖς, «ἔπλασε», φησὶν, «ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβῶν»· ἔπλασε δὲ οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ διπλοῦν· «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν». 14.6 εἰκὼν δὲ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος· ὃ ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῆ, μετὰ τοῦ κόσμου ἀπολείται, δύναμις μείναν μόνον, μὴ καὶ ἐνεργεῖα γενόμενον—τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ ειρημένον· «ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν». —ἐὰν δὲ ἐξεικονισθῆ καὶ γένηται ἀπὸ στιγμῆς ἀμερίστου, ὡς, <φησί,> γέγραπται ἐν τῇ Ἀποφάσει, τὸ μικρὸν μέγα γενήσεται, τὸ δὲ μέγα ἔσται εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα καὶ ἀπάραλ<λ>ακτον, τὸ<ν> μηκέτι γινόμενον.

14.7 Πῶς οὖν καὶ τίνα τρόπον, φησί, πλάσ<σ>ει τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός; ἐν (πι)απαδείσῳ· οὕτως γὰρ αὐτῷ δοκεῖ. ἔστω, φησί, παράδεισος ἡ μήτρα· καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές, ἡ γραφὴ διδάσκει ὅτε λέγει· «ἐγὼ εἶμι ὁ πλάσσω σε ἐν μήτρᾳ μητρὸς σου»· καὶ τοῦτο γὰρ οὕτω θέλει γεγράφθαι. τὸν παράδεισον <οῦν>, φησὶν, ἀλληγορῶν ὁ Μωσῆς τὴν μήτραν εἶρηκεν, εἶπερ δεῖ τῷ λόγῳ πιστεῦναι.

14.1 Eh bien, alors que Moïse avait dit : « C'est en six jours que Dieu a créé le ciel et la terre, et le septième jour, il s'est reposé de toutes ses œuvres » (*Ex.* 20, 11 ; *Gen.* 2, 2), Simon, après y avoir donné de la façon susdite une autre application, se fait lui-même dieu. 14.2 En effet, quand les Écritures disent donc qu'il y a trois jours qui avaient eu lieu avant le soleil et la lune, elles laissent entendre, dit Simon, qu'il s'agit d'Intellect et de Pensée, c'est-à-dire, du ciel et de la terre, – et de la septième puissance infinie. Car, ces trois puissances sont apparues avant toutes les autres. 14.3 Quand elles disent : « avant tous les siècles il m'engendre » (*Prov.* 8, 23 et 25), c'est au sujet de la septième puissance, dit Simon, que sont dites de pareilles choses. Car, la septième puissance qui était la puissance existant dans la puissance infinie, c'est elle qui est apparue avant tous les siècles. 14.4 C'est cette septième puissance, dit Simon, dont parle Moïse : « et l'esprit de Dieu se portait au-dessus de l'eau » (*Gen.* 1, 2), c'est-à-dire, dit Simon, l'esprit qui contient en lui-même toutes les choses, étant l'image de la puissance infinie. Au sujet de celle-ci, Simon dit : « image issu de la forme incorruptible, ordonnant seule toutes les choses ». 14.5 Car, cette puissance, qui se porte au-dessus de l'eau, née, dit-il, de la forme incorruptible, c'est elle seule qui ordonne toutes les choses.

Eh bien, alors que l'organisation du monde chez les Simonienis a été à peu près de cette sorte, « Dieu », dit Simon, « façonna l'homme, ayant pris de la poussière de la terre » (*Gen.* 2, 7). Il le façonna non pas simple, mais double : « selon l'image et selon la ressemblance » (*Gen.* 1, 26). 14.6 L'esprit, qui se porte au-dessus de l'eau, est l'image. Si cet esprit ne devient pas une copie exacte, c'est avec le monde qu'il périra, parce qu'il demeure seulement en puissance et n'existe pas en acte. C'est, dit-il, ce qui est dit : « afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde » (*1 Cor.* 11, 32). Mais s'il devient une copie exacte et s'il apparaît à partir d'un point indivisible, comme, dit-il, il est écrit dans la *Révélation*, le petit deviendra grand. Mais le grand existera dans le siècle infini et immuable, qui ne sera plus sujet au devenir.

14.7 Eh bien, comment et de quelle manière, dit Simon, Dieu façonne-t-il l'homme ? Dans le Paradis. Car, c'est ainsi qu'il pense. Que la matrice, dit-il, soit le Paradis. Que cette hypothèse soit vraie, l'Écriture l'explique lorsqu'elle dit : « Moi, je suis celui qui te façonne dans la matrice de ta mère » (*Is.* 44, 2 et 24). Car, il veut que ce soit ainsi que ces paroles soient écrites. En parlant donc du Paradis, c'est sous forme d'allégorie, dit-il, que Moïse s'est exprimé au sujet de la matrice, s'il faut croire à cette parole.

14.8 εἰ δὲ πλάσσει ὁ θεὸς ἐν μήτρᾳ μητρὸς τὸν ἄνθρωπον, τουτέστιν ἐν παραδείσῳ, ὡς ἔφην, ἔστω παράδεισος ἢ μήτρα, Ἐδέμ δὲ τὸ χόριον, «ποταμὸς <δὲ> ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδέμ ποτίζει<ν> τὸν παράδεισον» ὁ ὀμφαλός. οὗτος <δέ>, φησὶν, ὁ ὀμφαλός «ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς». ἐκατέρωθεν γὰρ τοῦ ὀμφαλοῦ δύο εἰσὶν ἀρτηρίαι παρατεταμέναι, ὀχετοὶ πνεύματος, καὶ δύο φλ(έβ)ες, ὀχετοὶ αἵματος. 14.9 ἐπειδὴν δέ, φησὶν, ἀπὸ τοῦ Ἐδέμ <τοῦ> χορίου ἐκπορευόμενος ὁ ὀμφαλός ἐμφύη τῷ γεν<ν>(ω)μένῳ κατὰ τὸ ἐπιγαστήριον—δ κοινῶς πάντες προσαγορεύουσιν ὀμφαλόν—, αἱ δὲ δύο φλέβες, δι' ὧν ῥεῖ καὶ φέρεται ἀπὸ τοῦ Ἐδέμ τοῦ χορίου τὸ αἷμα, κατὰ τὰς καλουμένας πύλας τοῦ ἥπατος—αἵτινες τὸ γεννώμενον τρέφουσιν—, 14.10 αἱ δὲ <δύο> ἀρτηρίαι—ἃς ἔφημεν ὀχετοὺς εἶναι πνεύματος, ἐκατέρωθεν περιλαβοῦσαι τὴν κύστιν κατὰ τὸ πλατὺ ὄστον—πρὸς τὴν μεγάλην συνάπτωσιν ἀρτηρίαν—τὴν κατὰ ῥάχιν καλουμένην ἀορτήν—, [καὶ] οὕτως διὰ τῶν παραθύρων ἐπὶ τὴν καρδίαν ὀδεύσαν τὸ πνεῦμα κίνησιν ἐργάζεται τῷ ἐμβρύῳ. 14.11 πλασσόμενον <μέν> γὰρ τὸ βρέφος ἐν τῷ παραδείσῳ οὔτε τῷ στόματι τροφήν λαμβάνει οὔτε ταῖς ῥίσις ἀναπνέει· ἐν ὑγροῖς γὰρ ὑπάρχοντι αὐτῷ παρά πόδας ἦν ὁ θάνατος εἰ ἀνέπνευσεν· ἐπεσπάσατο γὰρ ἂν ἀπὸ τῶν ὑγρῶν καὶ ἐφθάρη. ἀλλὰ γὰρ ὅλον περιέσφιγκται τῷ καλουμένῳ χιτῶνι ἀμνίῳ, τρέφεται δὲ δι' ὀμφαλοῦ, καὶ διὰ τῆς <ἀορτῆς τῆς> κατὰ ῥάχιν, ὡς ἔφην, τὴν τοῦ πνεύματος οὐσίαν λαμβάνει.

15.1 Ὁ οὖν ποταμὸς, φησὶν, ὁ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδέμ εἰς τέσσαρας ἀφορίζεται ἀρχάς, <εἰς> ὀχετοὺς τέσσαρας, τουτέστιν εἰς τέσσαρας αἰσθήσεις τοῦ γεννωμένου· ὄρασιν, [ἀκοήν,] γεῦσιν, ὄσφρησιν καὶ ἀφήν. ταύτας γὰρ ἔχει μόνας τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ παραδείσῳ πλασσόμενον τὸ παιδίον. οὗτος <δέ>, φησὶν, ἐστὶν ὁ νόμος ὃν ἔθηκε Μωσ(ῆ)ς, καὶ πρὸς τοῦτον αὐτὸν τὸν νόμον γέγραπται τῶν βιβλίων ἕκαστον, ὡς <αἱ> ἐπιγραφαὶ δηλοῦσι. 15.2 τὸ <γὰρ> πρῶτον βιβλίον Γένεσις· ἤρκει, φησὶ, πρὸς γνώσιν τῶν ὄλων ἢ ἐπιγραφὴ τοῦ βιβλίου. αὕτη γὰρ, φησὶν, ἐστὶν ἡ Γένεσις ὄρασις, εἰς ἣν ἀφορίζεται <τοῦ> ποταμοῦ σχίσιν ἢ μία· ἐθεάθη γὰρ ὁ κόσμος ἐν ὄρασει. 15.3 <ἡ δὲ> ἐπ(ι)γραφὴ βιβλίου δευτέρου Ἐξοδος· ἔδει γὰρ τὸ γεννηθέν, τ(ῆ)ν Ἐρυθρὰν διοδεύσαν θάλασσαν, ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἔρημον—<τὴν> Ἐρυθρὰν δὲ <θάλασσαν> λέγει, φησὶ, τὸ αἷμα—καὶ γεύσασθαι πικρὸν ὕδωρ. πικρὸν γὰρ, φησὶν, ἐστὶ τὸ ὕδωρ τὸ μετὰ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, ὅπερ ἐστὶν ὁδὸς τῆς κατὰ τὸν βίον γνώσεως, <διὰ> τῶν

14.8 Mais si Dieu façonne l'homme dans la matrice de la mère, c'est-à-dire, dans le Paradis, comme je l'ai dit, la matrice doit être le Paradis, alors que l'Eden doit être l'arrière-faix. « La rivière, qui sort de l'Eden, abreuve le Paradis », c'est le nombril. Ce nombril, dit-il, « se divise en quatre principes » (*Gen. 2, 10*). En effet, de chacun des deux côtés du nombril sont placées deux artères, conduits d'esprit, et deux veines, conduits de sang. 14.9 Puisque, dit-il, c'est sortant d'Eden, arrière-faix, que le nombril s'attache au fœtus près de l'épigastre, que tout le monde appelle communément nombril, les deux veines, à l'aide desquelles le sang coule et se porte à partir de l'Eden, arrière-faix, vers ce qui est appelé les portes du foie, qui nourrissent le fœtus. 14.10 Quant aux deux artères dont nous avons dit qu'elles sont des conduits d'esprit, entourant de deux côtés la vessie près de l'os large et plat, elles s'unissent à la grande artère, qui est appelée aorte près de l'épine dorsale. Ainsi, après avoir fait route par les petites portes vers le cœur, l'esprit produit le mouvement dans le fœtus. 14.11 Car, le nourrisson, se trouvant en état de formation dans le Paradis, ne reçoit pas de nourriture par sa bouche, ni ne respire par les narines. En effet, pour lui, qui se trouve dans les liquides, la mort serait le destin immédiat, s'il avait respiré. Car, il aurait attiré en lui du liquide et aurait ainsi péri. Mais, en effet, il est tout entier serré par la membrane, appelée amnios, il est nourri par le nombril et c'est par l'aorte, située près de l'épine dorsale, comme je l'ai dit, qu'il reçoit la substance d'esprit.

15.1 Eh bien, « la rivière », dit-il, « qui sort d'Eden, se divise en quatre principes » (*Gen. 2, 10*), en quatre conduits, c'est-à-dire, en quatre sens du fœtus : vue, odorat, goût et toucher. En effet, ce sont ces sens seuls que possède l'enfant, formé dans le Paradis. De cette nature est, dit Simon, la Loi que Moïse a établie et c'est d'après cette loi même que chacun des livres est écrit, comme le montrent leurs titres. 15.2 En effet, le premier livre est la *Genèse*. Le titre de ce livre suffisait, dit-il, pour connaître le Tout. Car ce livre de la *Genèse*, dit Simon, est la vue, en laquelle est séparée une des branches de la rivière. En effet, le monde a été contemplé avec la vue. 15.3 Le titre du deuxième livre est l'*Exode*. Car il fallait que ce qui avait été engendré, après avoir traversé la Mer Rouge, parvint dans le désert – c'est le sang, dit Simon, que Moïse appelle la Mer Rouge – et qu'il goûtât de l'eau amère. En effet, elle est amère, dit Simon, l'eau qui se trouve après la Mer Rouge. Car cette eau est le chemin conduisant vers la connaissance qui con-

ἐπιπόνων ὀδευομένη καὶ πικρῶν. 15.4 στραφέν δὲ ὑπὸ Μωσέως—  
τουτέστι τοῦ λόγου—τὸ πικρὸν ἐκεῖνο γίνεται γλυκύ. καὶ ὅτι ταῦθ'  
οὕτως ἔχει, κοινῇ πάντων <τῶν ἐθνῶν, φησίν,> ἔστιν ἀκοῦσαι κατὰ  
τοὺς ποιητὰς λεγόντων·

ρίζῃ μὲν μέλαν <ἔσκε>, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·  
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν  
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.

16.1 Ἄρκει, φησί, <τὸ> λεχθέν ὑπὸ τῶν ἐθνῶν πρὸς ἐπίγνωσιν τῶν  
ὄλων τοῖς ἔχουσιν ἀκο(ας) (ὑ)πακοῆς· τούτου γάρ, φησίν, ὁ  
γευσάμενος τοῦ καρποῦ <οὐ μόνον> ὑπὸ τῆς Κίρκης οὐκ ἀπεθηριώθη  
μόνος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἤδη τεθηριωμένους, τῇ δυνάμει χρώμενος τοῦ  
τοιούτου καρποῦ, εἰς τὸν πρῶτον ἐκείνον, τὸν ἴδιον αὐτῶν ἀνέπλασε  
καὶ ἀνετύπωσε καὶ ἀνεκαλέσατο χαρακτῆρα. 16.2 πιστὸς γὰρ ἀνὴρ  
καὶ ἀγαπώμενος ὑπὸ τῆς φαρμακίδος ἐκείνης διὰ τὸν γαλακτώδη καὶ  
θεῖον ἐκείνον καρπὸν, φησίν, εὐρίσκεται. Λευίτικὸν ὁμοίως τὸ τρίτον  
βιβλίον, ὅπερ ἐστίν, <φησίν,> ἢ ὄσφρησις <καὶ> ἀναπνοή· θυσιῶν  
γάρ ἐστι καὶ προσφορῶν ὅλον ἐκεῖνο τὸ βιβλίον· ὅπου δὲ ἐστι θυσία,  
ὁσμὴ τις εὐωδίας ἀπὸ τῆς θυσίας διὰ τῶν θυμιαμάτων γίνεται· περὶ  
ἣν εὐωδία <τὴν> ὄσφρησίν <φησιν> εἶνα(ι) κ(ριτή)ριον<sup>vii</sup>. 16.3  
Ἄριθμοι <δὲ> τὸ τέταρτον τῶν βιβλίων· γεῦσιν,<sup>viii</sup> λέγει, ὄπο(υ) <ὄ>  
(λ)όγος ἐνεργεῖ· διὰ γὰρ τὸ λαλεῖν πάντα <τῇ τῶν> ἀριθμῶν τάξει  
<οὕτως> κ(α)λεῖται. Δευτερονόμιον δὲ <τὸ πέμπτον βιβλίον, ὅπερ,>  
φησίν, ἐστὶ πρὸς τὴν ἀφήν τοῦ πεπλασμένου παιδίου γεγραμμένον.  
16.4 ὥσπερ γὰρ ἡ ἀφή τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ὀραθέντα  
θιγοῦσα ἀνακεφαλαιοῦται καὶ βεβαιοῖ, σκληρὸν ἢ γλίσχρον, ἢ θερμὸν  
<ἢ ψυχρὸν> δοκιμάσασα, οὕτως τὸ πέμπτον βιβλίον τοῦ νόμου  
ἀνακεφαλαίωσιν ἐστὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ γραφέντων τεσσάρων.

16.5 Πάντα οὖν, φησί, τὰ ἀγέννητά ἐστιν ἐν ἡμῖν δυνάμει, οὐκ  
ἐνεργεία, <οὕτως> ὡς ἡ γραμματικὴ <ἢ> ἡ γεωμετρικὴ· ἐὰν <μὲν>  
οὖν τύχη τοῦ λόγου τοῦ προσήκοντος καὶ διδασκαλίας, [καὶ]

<sup>vii</sup> À cet endroit, le texte est endommagé, on lit uniquement la première lettre du mot et les quatre dernières lettres : δ...ριον. La conjecture la plus logique a été proposée par Wendland qui propose de lire κ(ριτή)ριον en remplaçant ainsi le δ par le κ, tandis que la conjecture de Marcovich δ(οκίμ)ιον nous paraît moins solide, parce qu'il s'agit bien ici de la capacité de juger de la qualité de l'odeur, donnée à l'homme par l'odorat.

cerne la vie et on le parcourt à travers les difficultés et les amertumes. 15.4 Mais, transformée par Moïse, c'est-à-dire par le Logos, cette eau amère devient douce. Que c'est ainsi, on peut l'entendre de la bouche de toutes les Gentils, dit Simon, qui disent unanimement, suivant les poètes :

La racine est noire, mais ses fleurs sont semblables au lait.  
Les dieux l'appellent moly. Il est difficile de l'arracher  
aux hommes mortels, mais les dieux peuvent tout.

16.1 Ce qui a été dit par les Gentils, dit Simon, suffit pour reconnaître le Tout à ceux qui ont des oreilles pour l'entendre. En effet, celui qui avait goûté de ce fruit, non seulement lui seul ne fut pas transformé en bête par Circé, mais aussi, ceux qui avaient déjà été transformés en bêtes, en utilisant la puissance d'un tel fruit, il les remodela dans ce premier état, qui était leur état naturel, il leur rendit leur forme et leur ramena leur nature distinctive. 16.2 En effet, ce héros est trouvé, dit Simon, fiable et aimé par cette magicienne grâce à ce fruit laiteux et divin. De même, le troisième livre est le *Lévitique*. C'est elle, dit Simon, qui est l'odorat et la respiration. Car ce livre tout entier concerne des sacrifices et des offrandes. Et là où se trouve un sacrifice, un arôme du parfum naît du sacrifice grâce à l'encens. En ce qui concerne ce parfum, c'est l'odorat, dit-il, qui est son juge. 16.3 Le quatrième livre est les *Nombres*. C'est le goût qu'il désigne, là où opère la parole. En effet, c'est parce qu'il parle de tous les événements par l'ordre des nombres que ce livre est ainsi appelé. Quant au *Deutéronome*, le cinquième livre, dit Simon, il est écrit en référence au toucher de l'enfant formé. 16.4 En effet, de même que le toucher, après avoir saisi les choses vues par les autres sens, les résume et les ratifie, ayant testé ce qui est dur, ou gluant, ou chaud, ou froid, de même le cinquième livre de la Loi est un résumé des quatre livres, écrits avant celui-ci.

16.5 Donc, toutes les choses inengendrées, dit-il, se trouvent en nous en puissance, non en acte, de la même façon que la capacité grammaticale ou géométrique. Si, donc, elles rencontrent

<sup>viii</sup> Après γεῦσιν, Marcovich propose d'ajouter le <φῆσιν> qui nous paraît superflu à cause de la présence du verbe λέγει.

στραφήσεται τὸ πικρὸν εἰς γλυκὺ—τουτέστιν, <φησίν,> «αἱ ζιβύναι εἰς δρέπανα καὶ αἱ μάχαιραι εἰς ἄροτρα» —, <καὶ> οὐκ ἔσται ἄχυρα καὶ ξύλα, τὰ γεννώμενα πυρί, ἀλλὰ καρπὸς τέλειος ἐξεικονισμένος, ὡς ἔφην, ἴσος καὶ ἴμοιος τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει. 16.6 ἔαν δὲ μείνη δ(έ)νδρον μόνον, καρπὸν μὴ ποιοῦν ἐξεικονισμένον, ἀφανίζεται. «ἐγγὺς γάρ που», φησίν, «ἡ ἀξίνη παρὰ τὰς ρίζας τοῦ δένδρου· πᾶν δένδρον», φησί, «μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται».

17.1 Ἔστιν οὖν κατὰ τὸν Σίμωνα τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ἐκεῖνον ἐν παντὶ <ἀνθρώπων> κεκρυμμένον δυνάμει, οὐκ ἐνεργεῖα, ὅπερ ἔστιν ὁ ἐστὼς στάς στησόμενος· ἐστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στάς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων, ἐν εἰκόνι γεννηθείς, στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δυνάμειν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ. 17.2 τρεῖς γάρ, φησίν, εἰσὶν ἐστῶτες <αἰῶνες>, καὶ ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἐστῶτας αἰῶνας οὐ κοσμεῖ ὁ γεννητός, ὁ κατ' αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ κατ' ὁμοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπου(ράν)ιος, <ὁ> κατ' οὐδεμίαν ἐπίνοιαν ἐνδεέστερος τῆς ἀγεννήτου δυνάμειος (γε)ν<ν>ώμενος. τοῦτ' ἔστιν, ὃ λέγουσιν· «ἐγὼ καὶ σὺ ἕν· <τὸ> πρὸ ἐμοῦ σὺ, τὸ μετὰ σέ ἐγώ». 17.3 αὕτη, φησίν, ἐστὶν<ν> ἡ δυνάμεις μία, διηρημένη <δ'> ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννώσα, αὐτὴν αὐξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν εὐρίσκουσα, αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ, αὐτῆς υἱός, [μήτηρ, πατήρ,] ἐν οὖσα· ρίζα τῶν ὄλων.

17.4 Καὶ ὅτι, φησίν, ἀπὸ πυρὸς ἢ ἀρχῆς τῆς γενέσεώς ἐστι τῶν γεννωμένων, τοιοῦτον κατανόει τινὰ τρόπον. πάντων ὄσων γένεσις ἐστίν, ἀπὸ πυρὸς ἢ ἀρχῆς τῆς ἐπιθυμίας τῆς γενέσεως γίνεται· τοιγαροῦν πυροῦσθαι τὸ ἐπιθυμεῖν τῆς μεταβλητῆς γενέσεως ὀνομάζεται. 17.5 ἐν δὲ ὄν τὸ πῦρ τροπᾶ(ς) <σ>τρέφεται δύο· στρέφεται γάρ, φησίν, ἐν τῷ ἀνδρὶ τὸ αἷμα— καὶ θερμὸν καὶ ξανθὸν ὡς πῦρ τυπούμενον—εἰς σπέρμα, ἐν δὲ τῇ γυναικὶ τὸ αὐτὸ τοῦτο αἷμα εἰς γάλα· καὶ γίνεται ἡ τοῦ ἄρρενος τροπὴ γένεσις, ἡ δὲ τῆς θηλείας τροπὴ τροφὴ τῷ γεννωμένῳ. αὕτη, φησίν, ἐστίν «ἡ φλογίνη ῥομφαία

la parole et l'enseignement qui conviennent, l'amertume se changera en douceur – c'est-à-dire, dit-il, « les lances en faux et les sabres en charrues » (*Is.* 2 ; 4), et elles ne seront pas de la paille et du bois, éléments produits pour le feu, mais un fruit parfait, complètement formé, comme je l'ai dit, étant égal et semblable à la puissance inengendrée et infinie. 16.6 Mais si elles restent seulement un arbre, sans apporter du fruit, complètement formé, elles disparaissent. « Car, la cognée, dit Simon, est proche des racines de l'arbre. Tout arbre, dit-il, qui n'apporte pas de bon fruit, est coupé et jeté dans un feu » (*Mth.* 3, 10 ; 7, 19 ; *Lc.* 3, 9).

17.1 Donc, d'après Simon, cet être bienheureux et incorruptible se trouve caché en tout homme en puissance, non en acte, lui qui est celui qui se tient, s'est tenu et se tiendra. Il se tint là-haut dans la puissance inengendrée, il s'est tenu là-bas dans le courant des eaux, engendré en image, il se tiendra là-haut auprès de la bienheureuse puissance infinie, s'il a été complètement formé. 17.2 Car, dit Simon, ils sont au nombre de trois, éons qui se tiennent, et sans l'existence de ces trois éons qui se tiennent, l'être engendré ne peut pas orner, lui qui se porte, selon eux, sur les eaux, qui est formé selon la ressemblance, étant un être parfait et céleste, lui qui est né, sans être inférieur, même par la pensée, à la puissance inengendrée. C'est, ce qu'ils disent : « Toi et moi, nous sommes un. Toi, tu es celui qui existe avant moi, moi, je suis celui qui existe après toi ». 17.3 Cette puissance, dit Simon, est seule, répartie en haut, en bas, s'engendrant elle-même, s'accroissant elle-même, se cherchant elle-même, se trouvant elle-même, étant la mère d'elle-même, le père d'elle-même, la sœur d'elle-même, l'épouse d'elle-même, la sœur d'elle-même, le fils d'elle-même, étant un : elle qui est la racine du Tout.

17.4 Et le fait que, dit-il, c'est à partir du feu que vient l'origine de l'engendrement des êtres engendrés, on le comprend de la façon que voici : de tous les êtres auxquels appartient la naissance, c'est à partir du feu qu'apparaît le principe de leur désir de la génération. Voilà pourquoi, le fait de désirer la génération changeante porte le nom de brûler. 17.5 Mais, étant un, le feu change de deux façons. Car, dans l'homme, dit-il, le sang – à la fois chaud et rouge, formé d'après le feu, – se tourne en sperme, mais dans la femme, ce même sang se tourne en lait. Et le changement à l'intérieur de l'être mâle aboutit à l'engendrement, alors que le changement à l'intérieur de l'être femelle à la nourriture destinée à l'être engendré. C'est, dit-il, « l'épée de flamme, tour-

ἢ στρεφομένη φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς». 17.6 στρέφεται γὰρ τὸ αἷμα εἰς σπέρμα καὶ γάλα, καὶ γίνεται ἡ δύναμις αὕτη πατὴρ καὶ μήτηρ, σπορὰ τῶν γινομένων καὶ αὔξησις τῶν τρεφομένων, ἀπροσδεής, αὐτάρκης. φυλάσσεται δέ, φησί, τὸ ξύλον τῆς ζωῆς διὰ τῆς στρεφομένης φλογίν(ης) ῥομφαίας, ὡς εἰρήκαμεν, <ἥτις ἐστί, φησίν,> ἡ δύναμις ἡ ἐ(βδ)όμη, ἡ ἐξ αὐτῆς <πάντα γεννώσα,> ἡ πάντα ἔχουσα, ἡ ἐν ταῖς ἐξ κατ(α)κειμένη δυνάμεσιν. 17.7 ἐὰν γὰρ μὴ στρέφηται ἡ φλογίνη ῥομφαία, φθαρήσεται καὶ ἀπολείται τὸ καλὸν ἐκεῖνο ξύλον. ἐὰν δὲ στρέφηται εἰς σπέρμα καὶ γάλα, ὁ δυνάμει ἐν τούτοις κατακείμενος, λόγου τοῦ προσήκοντος καὶ τόπου κυρίου ἐν ᾧ γεννᾶται <ὁ> λόγος τυχῶν, ἀρξάμενος ὡς ἀπὸ σπινθῆρος ἐλαχίστου παντελῶς μεγαλυνθήσεται καὶ αὔξησει, καὶ ἔσται δύναμις ἀπέραντος <καὶ> ἀπαράλ<λ>ακτος, <καὶ τὸ μέγα ἔσται> εἰς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα [αἰῶνι] <καὶ> ἀπαράλ<λ>ακτον, <τὸν> μηκέτι γινόμενον.

18.1 Γέγονεν οὖν ὁμολογουμένως κατὰ τοῦτον τὸν λόγον τοῖς ἀνοήτοις Σίμων θεός, ὡσπερ ὁ Λίβυς ἐκεῖνος [ὁ καὶ] Ἄψεθος γεννητός μὲν καὶ παθητός, ὅταν ἦ ἐν δυνάμε<σ>ι<ν>, ἀπαθῆς δὲ καὶ <ἀ>γέννητος, ὅταν ἐξεικονισθῆ καὶ γενόμενος τέλειος ἐξέλθῃ τῶν δυνάμεων τῶν πρώτων δύο, τουτέστιν οὐρανοῦ καὶ γῆς. 18.2 λέγει γὰρ Σίμων δια(ρρή)δην περὶ τούτου ἐν τῇ Ἀποφάσει οὕτως. «ὕμῖν οὖν λέγω ἃ λέγω καὶ γράφω ἃ γράφω, τὸ γράμμα τοῦτο· δύο εἰσι παραφυσίαι τῶν ὄλων αἰώνων, μήτε ἀρχὴν μήτε πέρας ἔχουσαι, ἀπὸ μιᾶς ρίζης, ἥτις ἐστί δύναμις Σιγῆ ἀόρατος, ἀκατάληπτος. 18.3 ὣν ἡ μία φαίνεται ἄνωθεν, ἥτις ἐστί μεγάλη δύναμις, Νοῦς τῶν ὄλων, διέπων τὰ πάντα, ἄρσην· ἡ δὲ ἕτερα κάτωθεν, Ἐπίνοια, μεγάλη <θεός,> θήλεια, γεννώσα τὰ πάντ(α). ἐνθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦντες συζυγίαν ἔχουσι, καὶ τὸ μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν ἄερα ἀκατάληπτον, μήτε ἀρχὴν μήτε πέρας ἔχοντα, 18.4 ἐν δὲ τούτῳ Πατὴρ ὁ βασιτάζων πάντα καὶ τρέφων τὰ ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχοντα. οὗτός ἐ(στ)ιν ὁ ἐστὼς στας στησόμενος, ὡν ἀρσενόθηλυς δύναμις κατὰ τὴν προϋπάρχουσαν δυνάμειν ἀπέραντον, ἥτις οὐτ' ἀρχὴν οὔτε πέρας ἔχει, ἐν μονότητι οὔσα. ἀπὸ δὲ ταύτης προελθοῦσα ἡ ἐν μονότητι Ἐπίνοια ἐγένετο δύο. 18.5 κάκεῖνος ἦν εἷς· ἔχων γὰρ ἐν ἑαυτῷ αὐτὴν ἦν μόνος. οὐ μέντοι πρῶτος, καίπερ προϋπάρχων· φανείς γὰρ

née pour garder le chemin qui mène à l'arbre de la vie » (*Gen.* 3, 24). 17.6 Car le sang se tourne en sperme et en lait, et cette puissance devient à la fois père et mère, la naissance des êtres qui apparaissent et la croissance des êtres qui sont nourris, auto-suffisante et autonome. Mais, l'arbre de vie, dit Simon, est gardé par l'épée de flamme tournée, comme c'est déjà affirmé par nous, qui est, dit-il, la septième puissance, qui engendre tout à partir d'elle-même, qui possède tout, qui est située dans les six puissances. 17.7 En effet, si l'épée de flamme ne se tourne pas, ce bon arbre sera détruit et périra. Mais s'il se tourne en sperme et en lait, celui qui est situé en puissance dans ceux-ci, après avoir rencontré la parole qui convient et le chef-lieu dans lequel la parole est née, ayant tiré son origine comme à partir de la plus petite étincelle, il deviendra absolument grand et il s'accroîtra, et il sera la puissance infinie et immuable, et il sera grand dans le siècle infini et immuable, qui ne sera plus sujet au devenir.

18.1 Donc, unanimement d'après cette parole, Simon est devenu dieu pour les gens insensés, comme précisément ce Libyen Apséthos. Il est engendré et soumis à la souffrance, lorsqu'il se trouve en puissance, mais il est exempt de souffrances et inengendré, lorsqu'il a été complètement formé et qu'il sort, devenu parfait, des deux premières puissances, c'est-à-dire, du ciel et de la terre. 18.2 En effet, Simon parle en termes précis à ce sujet dans la *Révélation*, de la façon suivante : « C'est à vous donc que je dis ce que je dis et que j'écris ce que j'écris, cet écrit que voici : il existe deux rejetons de tous les éons, qui n'ont ni début, ni fin, issus d'une seule racine qui est la puissance, appelée Silence, invisible et incompréhensible. 18.3 L'un de ces deux rejetons apparaît d'en haut, lui qui est la grande puissance, Intellect du Tout, qui dirige toutes les choses, étant mâle. L'autre apparaît d'en bas, Pensée, grande déesse, femelle, qui enfante tout. Ensuite, rangés symétriquement l'un vis-à-vis de l'autre, ils forment un couple, et ils manifestent l'intervalle intermédiaire qui est l'air incompréhensible, n'ayant ni début, ni fin. 18.4 C'est dans cet air que se trouve le Père qui soutient tout et qui nourrit tout ce qui a le début et la fin. Celui-ci est celui qui se tient, s'est tenu, se tiendra, étant puissance hermaphrodite selon la puissance infinie préexistante, qui n'a ni début, ni fin, étant dans l'unité. Mais, étant sortie de celle-ci, la Pensée, qui se trouvait dans l'unité, se partagea en deux. 18.5 Celui-là était un. En effet, ayant en lui-même celle-ci, il était tout seul. Cependant, il n'était pas le premier, quoiqu'il existât

αὐτῷ ἀπὸ ἑαυτοῦ ἐγένετο δεύτερος. ἀλλ' οὐδὲ Πατὴρ ἐκλήθη πρὶν αὐτῷ <ν> αὐτὸν ὀνομάσαι πατέρα. 18.6 ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτῷ τὴν ἰδίαν ἐπίνοιαν, οὕτως καὶ ἡ φανεῖσα Ἐπίνοια Ν<οῦν> οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν Πατέρα ἐν ἑαυτῇ—τουτέστι τὴν δύναμιν—, καὶ ἔστιν ἀρσενόθηλος δύναμις καὶ Ἐπίνοια. ὅθεν ἀλλήλοις ἀντι(στο)ιχοῦσιν· οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας, ἐν ὄντες. 18.7 ἐκ μὲν τῶν ἄνω εὐρίσκεται δύναμις, ἐκ δὲ τῶν κάτω ἐπίνοια. ἔστιν οὖν οὕτως καὶ τὸ φανέν ἀπ' αὐτῶν· ἐν δὲ δύο εὐρίσκεται· ἀρσενόθηλος <δύναμις ὄν,> ἔχει τὴν θήλειαν ἐν ἑαυτῷ. οὕτως ἐστὶ <καὶ> νοῦς ἐν ἐπινοία· ἀχώριστα ἀπ' ἀλλήλων, ἐν ὄντες δύο εὐρίσκονται.»

19.1 Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Σίμων ἐφευρὼν οὐ μόνον τὰ Μωσέως κακοτεχνήσας εἰς ὃ ἐβούλετο μεθρημῆνευσεν, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· καὶ γὰρ τὸν δούρειον ἵππον ἀλληγορεῖ, καὶ τὴν Ἑλένην ἅμα τῇ λαμπάδι, καὶ ἄλλα πλεῖστα ὅσα μεταγί(σας) περὶ τε αὐτοῦ καὶ τῆς Ἐπινοίας πλαστολογεῖ. 19.2 εἶναι <δ> ἐγε ταύτην τὸ πρόβατον τὸ πεπλανημένον, ἥτις αἰεὶ καταγινομένη ἐν γυναιξίν ἐτάρασσε τὰς ἐν <τῷ> κόσμῳ δυνάμεις διὰ τὸ ἀνυπέμβλητον αὐτῆς κάλλος. ὅθεν καὶ ὁ Τρωϊκὸς πόλεμος δι' αὐτὴν γεγένηται· ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ γενομένη Ἑλένη ἐνώκησεν [ἐν αὐτῇ] ἡ Ἐπίνοια, καὶ οὕτως πασῶν ἐπιδικαζομένων αὐτῆς τῶν ἐξουσιῶν στάσις καὶ πόλεμος ἐπανέστη ἐν οἷς ἐφάνη ἔθνησιν. 19.3 οὕτως γοῦν <καὶ> τὸν Στησίχορον διὰ τῶν ἐπῶν λαιδορήσαντα αὐτὴν τὰς ὄψεις τυφλωθῆναι· αὐθις δὲ μεταμεληθέντα αὐτὸν καὶ γράψαντα τὰς παλινωδίας, ἐν αἷς ὑμνησεν αὐτὴν, ἀναβλέψαι· μετενσωματομένην <δὲ αὐτὴν καὶ> <\*> ὑπὸ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν κάτω ἐξουσιῶν—οἱ καὶ τὸν κόσμον, φησίν, ἐποίησαν—, ὕστερον ἐπὶ τέγουσ ἐν Τύρῳ τῆ(ς) Φοινίκης πόλει στήναι· ἦν κατελθὼν εὖρεν· 19.4 ἐπὶ γὰρ τὴν τα(ύ)τ(η)ς πρώτης ζήτησιν ἔφη παραγεγονέναι, ὅπως ῥύσ(η)ται αὐτὴν τῶν δεσμῶν· ἦν λυτρωσάμενος ἅμα ἑαυτῷ περιῆγε, φάσκων τοῦτο εἶναι τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον, ἑαυτὸν δὲ λέγων τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν εἶναι· ὁ δὲ ψυδρὸς ἐρασθεῖς τοῦ γυναιίου τούτου, Ἑλένης καλουμένης,

avant. Car s'étant manifesté à lui-même à partir de lui-même, il devint le deuxième. Mais, il ne fut pas même appelé Père avant que celle-ci l'appelât père. 18.6 Donc, de même que lui-même, après s'être avancé à partir de lui-même, il manifesta à lui-même sa propre pensée, de même aussi la Pensée manifestée ne créa pas l'Intellect, mais après l'avoir vu, elle cacha le Père en elle-même, c'est-à-dire la puissance et elle est la puissance hermaphrodite et la Pensée. À cause de cela, ils se rangent symétriquement l'un vis-à-vis de l'autre. Car la puissance ne diffère en rien de la pensée, étant un. 18.7 C'est à partir des choses d'en-haut que la puissance est découverte, tandis qu'à partir des choses d'en bas, la pensée. C'est ainsi donc aussi pour celui qui est manifesté à partir d'eux. Étant un, il se découvre en deux entités. Étant la puissance hermaphrodite, il possède la femelle en lui-même. Ainsi l'Intellect se trouve aussi dans la Pensée. Inséparables l'un de l'autre, alors qu'ils sont un, ils se découvrent en deux ».

19.1 Donc, après avoir inventé ces choses, Simon a interprété non seulement les écrits de Moïse, comme il le voulait, en les ayant falsifiés, mais aussi les écrits des poètes. Car il attache aussi un sens allégorique au cheval de bois, à Hélène avec le flambeau et à un très grand nombre d'autres choses. Après avoir transféré tout cela, il raconte la fable sur lui-même et sur la Pensée. 19.2 Il dit que celle-ci était la brebis égarée qui, demeurant toujours parmi les femmes, troublait les puissances, qui se trouvent dans ce monde, à cause de sa beauté insurpassable. C'est à cause d'elle aussi que la guerre de Troie eut lieu. Car c'est en Hélène vivant à cette époque que la Pensée habitait et ainsi, alors que toutes les autorités la réclamaient, la discorde et la guerre surgirent parmi les nations auxquelles elle parut. 19.3 Ainsi Stésichore, l'ayant insultée par ses vers, fut privé de l'usage de ses yeux. Mais plus tard après s'être repenti et avoir composé ses *Palinodies*, dans lesquelles il la célébra, il recouvrit la vue. Mais les anges et les autorités d'en bas qui avaient créé, dit-il, ce monde, la faisaient passer d'un corps dans un autre et plus tard elle passa sa vie dans une maison de débauche à Tyr, ville de Phénicie où il la trouva, après y être descendu. 19.4 Car c'est en vue de la recherche d'abord de celle-ci, dit-il, qu'il y vint pour la libérer de ses liens. Après l'avoir rachetée, il la menait toujours avec lui en prétendant que celle-ci était la brebis perdue, tandis qu'il affirmait que, lui-même, il était la puissance supérieure à tout. Ce menteur, épris de cette petite femme, appelée Hélène, l'avait achetée pour lui, et ayant honte

ώνησάμενος εἶχε, καὶ τοὺς μαθητὰς αἰδούμενος τοῦτον τὸν μῦθον ἔπλασεν. 19.5 οἱ δὲ αὐθις, μιμηταὶ τοῦ πλάνου καὶ μάγου Σίμωνος γινόμενοι, τὰ ὁμοία δρῶσιν, ἀλογίστως φάσκοντες δεῖν μίγνυσθαι <καὶ> λέγοντες· πᾶσα γῆ γῆ, καὶ οὐ διαφέρει ποῦ τι<ς> (σπ)εῖρει, πλὴν ἵνα σπειρή. ἀλλὰ καὶ μακαρίζουσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τῇ ξ(έ)νη μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην καὶ <τοῦτο> τό· ἅγιος ἀγίῳ κολλη(τ)ὸς ἀγιασθήσεται· οὐ γὰρ μῆ<ν> κρατεῖσθαι αὐτοὺς ἔτι τινὶ νομιζομένῳ κακῷ· λελύτρωνται γάρ.

19.6 Τὴν δὲ Ἑλένην λυτρωσάμενος οὕτως τοῖς ἀνθρώποις σωτηρίαν παρέσχε διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως. κακῶς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτούς, εἰς ἐπανάρθωσιν ἐληλυθέναι αὐτὸν ἔφη μεταμορφούμενον καὶ ἐξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ παθεῖν δὴ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ [καὶ] δεδοκηκέναι μὴ πεπονητότα· ἀλλὰ <καὶ> φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα, ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὡς πνεῦμα ἅγιον ὑπομένειν δὴ αὐτὸν καλεῖσθαι οἷῳ ἂν ὀνόματι καλεῖν βού(λω)νται οἱ ἄνθρωποι. 19.7 τοὺς δὲ προφήτας ὑπὸ τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων ἐμπνευσθέντας εἰρηκέναι τὰς προφητείας· διὸ μὴ φροντίζειν αὐτῶν τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας ἕως νῦν, πράσσειν τε <ῶ>σα βούλονται ὡς ἐλευθέρους. κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σῶζεσθαι αὐτοὺς φάσκουσι, μηδέν<α> δὲ εἶναι αἴτιον δίκης εἰ πράξει τι κακόν. 19.8 οὐ γὰρ ἐστὶ <τι> φύσει κακόν ἀλλὰ θέσει· ἔθεντο γάρ, φησὶν, οἱ ἄγγελοι οἱ τὸν κόσμον ποιήσαντες ὅσα ἐβούλοντο, διὰ τῶν τοιούτων λόγων δουλοῦν νομίζοντες τοὺς αὐτῶν ἀκούοντας. λύσ<ε>ιν δὲ αὐθις λέγει τὸν κόσμον ἐπὶ λυτρώσει τῶν ἰδίων ἀνθρώπων.

20.1 Οἱ οὖν τούτου μαθηταὶ μαγεία(ς) ἐπιτελοῦσι καὶ ἐπαιδαῖς <χρῶνται>, φίλτρα τε καὶ ἀγώγιμα (κ)αὶ τοὺς λεγομένους ὄνειροπόμπους δαίμονας ἐπιπέμπουσι πρὸς τὸ ταράσσειν οὓς βούλονται· ἀλλὰ καὶ τοὺς λεγομένους παρέδρους ἀσκούσιν. εἰκόνα τε τοῦ Σίμωνος ἔχουσιν εἰς Διὸς μορφήν καὶ τῆς Ἑλένης ἐν μορφῇ Ἀθηνᾶς, καὶ ταύτας προσκυνοῦσι, τὸν μὲν καλοῦντες κύριον, τὴν δὲ κυρίαν· 20.2 εἰ δὲ τίς ὀνόματι καλέσει παρ' αὐτοῖς ἰδὼν τὰς εἰκόνας ἢ Σίμωνος ἢ Ἑλένης, ἀπόβλητος γίνεται, ὡς ἀγνοῶν τὰ μυστήρια. οὗτος

devant ses disciples, il inventa ce mythe. 19.5 Mais plus tard ces disciples, devenant imitateurs de Simon, qui était charlatan et mage, commettent les actes semblables, en prétendant irrationnellement qu'il faut avoir commerce intime et en affirmant : toute terre est terre et il n'y a pas de différence où on sème, pourvu qu'on sème. Et ils se félicitent eux-mêmes à cause de cette union insolite en disant que c'est l'amour parfait et en affirmant cela : le saint, collé au saint, sera sanctifié. D'ailleurs, ils ne s'arrêtent plus devant un prétendu mal. Car ils sont rachetés.

19.6 Et après avoir racheté Héléne, il procura ainsi le salut aux hommes par sa propre reconnaissance. Car, alors que les anges administraient mal le monde à cause de leur amour du pouvoir, lui-même était venu, dit-il, pour le redressement, se transformant et devenant semblable aux principautés, aux autorités et aux anges pour apparaître aussi comme un homme sans être homme et il apparut souffrir donc en Judée sans avoir souffert. Mais, il apparut aux Juifs en tant que Fils, alors qu'en Samarie comme Père, et au reste des nations comme Saint-Esprit. Donc, il accepte qu'il soit appelé par n'importe quel nom que les hommes veulent lui donner. 19.7 Mais, (d'après lui) les prophètes prononcèrent leurs prophéties, étant inspirés par les anges, créateurs de ce monde. C'est pourquoi, ceux qui possèdent la foi en Simon et en Héléne, sans se soucier des prophètes, font jusqu'à maintenant tout ce qu'ils veulent à la pensée qu'ils sont libres. Car, ils prétendent être sauvés par sa grâce et ils affirment que personne n'est puni si on commet le mal. 19.8 Car, il n'existe aucun mal par nature, mais par convention. Car, dit-il les anges qui avaient créé ce monde établirent tout ce qu'ils voulaient en pensant asservir, grâce aux paroles de cette sorte, ceux qui les écoutent. Plus tard, il dit qu'il détruira le monde pour la rédemption de ses propres hommes.

20.1 Alors, les disciples de Simon pratiquent la magie, se servent des incantations, des breuvages et des philtres d'amour et envoient les démons dits envoyeurs de songes pour troubler ceux qu'ils veulent. En outre, ils exercent aussi la pratique liée aux esprits dits assistants. Ils possèdent l'image de Simon sous la forme de Zeus et celui d'Héléne en forme d'Athéna et ils adorent ceux-ci en appelant Seigneur l'un et Souveraine l'autre. 20.2 Mais si, à la vue des images soit de Simon, soit d'Héléne, quelqu'un chez eux les appelle par leur nom, il doit être expulsé en tant que celui qui ignore les mystères. Ce Simon, égarant beaucoup d'hommes

ὁ Σίμων μαγείαις πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη· καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται, ἀπευδοκῆσας ὕστερον ταῦτὰ ἐπεχείρησεν, ἕως καὶ τῇ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἀντέπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς δὲ πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη, μαγείαις πλανῶντα πολλούς.

20.3 Οὗτος ἐπὶ τέλει ἐλθὼν ἐν τ(ῆ) Γί(τ)τη, ὑπὸ πλάτανον καθεζόμενος ἐδίδασκε. καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος διὰ τὸ ἐγχρονίζειν, ἔφη ὅτι εἰ χωσθεῖη ζῶν ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι· οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. 20.4 οὗτος δὴ καὶ ὁ κατὰ τὸν Σίμωννα μῦθος· ἀφ' οὗ Οὐαλεντίνος τὰς ἀφορμὰς λαβὼν ἄλλοις ὀνόμασι <ὁμοια> καλεῖ· ὁ γὰρ Νοῦς καὶ ἡ Ἀλήθεια καὶ Λόγος καὶ Ζωὴ καὶ Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία, οἱ Οὐαλεντίνου αἰῶνες, ὁμολογουμένως εἰσὶν αἱ Σίμων(ν)ος ἐξ ῥίζαι· Νοῦς, Ἐπίνοια, Φωνή, Ὄνομα, Λογισμὸς καὶ Ἐνθύμη(σ)ις. ἀλλ' ἐπεὶ ἱκανῶς ἡμῖν δοκεῖ ἐκτεθεῖσθαι τὴν Σίμωνος μυθ(ο)ποιΐαν, ἴδωμεν τί λέγει καὶ Οὐαλεντίνος.

par ses pratiques magiques en Samarie, fut confondu par les Apôtres. Et, ayant été maudit, comme il est écrit dans les *Actes*, désespéré plus tard, il entreprit de nouveau les mêmes choses tant qu'il ne se heurtât aux Apôtres, après être venu s'installer à Rome. C'est contre lui que Pierre s'opposa plusieurs fois, à lui qui égarait beaucoup d'hommes par ses pratiques magiques.

20.3 À la fin, venu à Gittine, celui-ci enseignait, étant assis sous un platane. Et c'est à ce moment donc, quand sa réfutation était imminente s'il s'attardait, qu'il affirma que s'il était enterré vivant, il ressusciterait le troisième jour. Et à ce moment, ayant donné l'ordre de creuser une fosse, il ordonna d'être enterré par ses disciples. Et bien, ceux-ci accomplirent ce qui leur avait été commandé, mais celui-là y est resté jusqu'à maintenant. Car il n'était pas le Christ. 20.4 Voilà précisément quelle était la doctrine mensongère de Simon. C'est à partir d'elle que Valentin emprunta d'abord les principes en appelant par d'autres noms les mêmes éléments. Car les éons de Valentin, Intellect, Vérité, Logos, Vie, Homme et Église, sont unanimement les six racines de Simon : Intellect, Pensée, Voix, Nom, Raison et Réflexion. Mais, puisqu'il nous semble que l'invention des fables de Simon est suffisamment exposée, voyons ce que dit aussi Valentin.



## ANNEXE

2. *Le résumé de la notice de l'Elenchos consacrée à Simon le Mage  
(VI, 6, 1-20, 4) dans le livre X (12, 1-4).*

(Édition de Miroslav Marcovich, pp. 389-390)

## TEXTE GREC

12.1 Ὁ δὲ πάνσοφος Σίμων οὕτως λέγει· ἀπέραντον <τινα> εἶναι δύναμιν, ταύτην <δὲ> ρίζωμα τῶν ὄλων εἶναι. ἔστι δέ [φησιν] ἢ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, κατ' αὐτὸν οὐδὲν ἀπλοῦν, καθάπερ οἱ πολλοὶ ἀπλᾶ λέγοντες εἶναι τὰ [δὲ] τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πῦρ ἀπλοῦν εἶναι νενομίκασιν, ἀλλ' εἶναι τοῦ πυρός τὴν φύσιν διπλῆν <τινα>· καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μὲν τι κρυπτόν, τὸ δέ <τι> φανερόν· κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερά τοῦ πυρός ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι.

12.2 Πάντα δέ, φησί, νενομίσται τὰ μέρη τοῦ πυρός, ὁρατὰ καὶ ἀόρατα, «φρόνησιν ἔχειν». γέγονεν οὖν, φησίν, ὁ κόσμος ὁ γεννητὸς ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πυρός· ἤρξατο δέ, φησίν, οὕτως γίνεσθαι· ἐξ ρίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γενέσεως ὁ γεννητὸς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρός ἐκείνου λαβών. ταύτας γάρ <φησι τὰς> ρίζας γεγονέναι κατὰ συζυγίαν ἀπὸ τοῦ πυρός, ἄστινας καλεῖ Νοῦν καὶ Ἐπίνοϊαν, Φωνήν καὶ Ὄνομα, Λογισμὸν καὶ Ἐνθύμησιν. 12.3 εἶναι δὲ ἐν ταῖς ἐξ ρίζαις <ταύταις πᾶσαν> ὁμοῦ τὴν ἀπέραντον δύναμιν <δυνάμει, οὐκ ἐνεργεία, ἤντινα ἀπέραντον δύναμιν> εἶναι φησι τὸν ἐστῶτα στάντα στησόμενον. δς <ἐὰν μὲν> ἐξεικονισθῆ, <ὦν> ἐν ταῖς ἐξ δυνάμεσιν, ἔσται οὐσία, δυνάμει, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ <ἢ> αὐτῇ τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει, οὐδὲν ὄλως ἔχουσα ἐνδεέστερον ἐκείνης τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀπαραλ<λ>άκτου καὶ ἀπεράντου δυνάμεως. 12.4 ἐὰν δὲ μείνη δυνάμει μόνον ἐν ταῖς ἐξ δυνάμεσι καὶ μὴ ἐξεικονισθῆ, ἀφανίζεται, φησί, καὶ ἀπόλλυται, οὕτως ὡς ἡ δύναμις ἢ γραμματικὴ <ἢ> ἢ γεωμετρικὴ <ἐν> ἀνθρώπου ψυχῇ ὑπάρξασα, μὴ προσλαβοῦσα τεχνίτην τὸν διδάζοντα. αὐτὸν δὲ εἶναι ὁ Σίμων(ν) λέγει τὸν ἐστῶτα στάντα στησόμενον, ὄντα δύναμιν τὴν ὑπὲρ τὰ πάντα. τα(ῦ)τα τοῖνον καὶ ὁ Σίμων.

## TRADUCTION FRANÇAISE

12.1 Le savant Simon dit ainsi : il existe une puissance infinie, et celle-ci est la racine de Tout. Cette puissance infinie, le feu, n'est selon lui rien de simple, contrairement à la plupart des gens qui, puisqu'ils disent que les quatre éléments sont simples, estiment que le feu aussi est simple. Mais, la nature du feu est double. Une partie de cette double nature, il l'appelle cachée, alors qu'une autre, visible. Les éléments cachés du feu se trouvent cachés dans les éléments visibles, et les éléments visibles du feu avaient apparus grâce à ceux cachés.

12.2 On pense, dit-il, que toutes les parties du feu, visibles et invisibles, « possèdent l'intelligence ». Eh bien, le monde engendré, dit-il, apparut à partir du feu inengendré. Il commença, dit Simon, à devenir ainsi : ayant reçu six premières racines du principe de la génération, il est engendré à partir du principe de ce feu. En effet, c'est par couples que ces racines tirent leur origine, dit Simon, à partir du feu. Ces racines, il leur donne les noms d'Intellect et de Pensée, de Voix et de Nom, de Raison et de Réflexion. 12.3 Dans ces six racines, toute la puissance infinie réside en puissance, et non en acte. C'est celui qui se tient, s'est tenu et se tiendra, dit-il, qui est cette puissance infinie. Si celui-ci devient une copie exacte, étant situé dans ces six puissances, il sera, par son essence, sa puissance, sa grandeur et son résultat, un seul et le même que la puissance inengendrée et infinie, n'ayant absolument rien qui puisse être inférieur à cette puissance inengendrée, immuable et infinie. 12.4 Mais, s'il reste en puissance seulement dans ces six puissances et qu'il ne devient pas une copie exacte, il est anéanti, dit Simon, et il périt de la même façon dont périt la capacité grammaticale ou géométrique qui, ayant existé dans l'âme humaine, n'a pas été assistée par l'artisan qui pourrait l'enseigner. Simon affirme que lui-même est celui qui se tient, s'est tenu, se tiendra, étant la puissance qui est au-dessus de tout. Voilà donc ce qu'enseigne aussi Simon.



## INDEX DES TEXTES ANCIENS CITÉS

### TEXTES BIBLIQUES

#### Genèse

1, 2 : 82, 85, 183  
1, 5-13 : 81  
1, 26 : 82, 85, 183  
1, 31 : 82, 85, 181  
2, 2 : 82, 90, 183  
2, 7 : 82, 85, 183  
2, 10 : 83, 85, 185  
3, 24 : 83, 86, 189-191  
8, 21 : 80  
28, 17 : 80

#### Exode

3, 2 : 88-89  
15, 22-25 : 81  
19, 16-19 : 88  
20, 11 : 82, 90, 183  
24, 10 : 80  
24, 17 : 83, 87  
29, 18 : 80  
33, 21 : 80

#### Deutéronome

4, 24 : 83, 87  
9, 3 : 83, 87

#### Livre de Josué

11, 22 : 35

13, 3 : 35

#### 1 Samuel

5, 7-10 : 35  
6, 17 : 35  
7, 14 : 35

#### 1 Rois

2, 39-40 : 35

#### 2 Rois

12, 18 : 35

#### 1 Chroniques

18, 1 : 35

#### Livre de Judith

11, 8 : 65, 67

#### Psaumes

118, 176 : 151

#### Proverbes

8, 23 : 84, 90, 183  
8, 25 : 84, 90, 183

#### Livre de Ben Sira le sage

1, 6 : 65

- 23, 17 : 80  
42, 18 : 65, 67
- Isaïe  
1, 2 : 83, 85, 181  
2, 4 : 189  
13, 14 : 151  
40, 6–8 : 83–84, 86, 179  
44, 2 : 84, 90, 183  
44, 24 : 84, 90, 183  
53, 6 : 151
- Jérémie  
27, 6 : 151  
27, 17 : 151
- Ézéchiel  
20, 41 : 80
- Daniel  
4, 7–9 (10–12) : 84, 86, 177
- Matthieu  
3, 10 : 80, 84, 86, 189  
3, 12 : 80  
7, 19 : 80, 84, 189  
10, 6 : 151  
15, 24 : 151  
18, 12 : 151
- Luc  
3, 9 : 80, 86, 189  
3, 17 : 80  
15, 3–7 : 133  
15, 6 : 151  
18, 32–33 : 41
- 24, 7 : 41  
24, 46 : 41
- Jean  
1, 13 : 80
- Actes des Apôtres  
8, 9–24 : 11, 17, 39  
8, 9 : 36  
8, 10 : 17, 114, 116  
8, 20–21 : 39
- 1 Corinthiens  
7, 9 : 80  
11, 32 : 84, 85, 183
- Éphésiens  
5, 2 : 80
- Philippiens  
4, 18 : 80
- 1 Pierre  
1, 24 : 83–84, 87, 179  
2, 25 : 151
- TEXTES PSEUDO-ÉPIGRAPHIQUES
- Actes de Pierre*  
31 : 116, 117  
32 : 37
- Constitutions apostoliques*  
VI, 7 : 35
- Homélie pseudo-clémentine*  
I, 15, 3 : 35, 36

II, 22, 2-3 : 36

II, 22, 3 : 35, 116

II, 22, 3 - 4 : 117

II, 25, 2 : 118

XVIII, 12, 1 : 116, 117

*Reconnaisances pseudo-clémentines*

I, 12, 2 : 35

II, 7, 1 : 35, 116, 117

II, 7, 3 : 117

II, 11, 3 : 117

II, 12, 1 : 116

II, 12, 2 : 118

TEXTES GNOSTIQUES

*Entendement de la Grande Puissance  
(NH VI, 4)*

40, 1-2 : 120

36, 3 - 4 : 121

36, 10 : 121

36, 15 : 121

36, 25-26 : 121

36, 26 : 121

36, 27-37, 2 : 121

36, 27-38, 11 : 125

37, 3-5 : 121

37, 14-15 : 121

37, 30-34 : 122

37, 34-38, 4 : 123

38, 5-6 : 122

38, 6-9 : 124

38, 12-21 : 125

38, 12-39, 16 : 125

39, 17-47, 2 : 125

40, 1-9 : 121

40, 27 : 121

43, 26 : 121

46, 22-47, 2 : 124

46, 34-47, 2 : 123

47, 12 : 121

47, 3-48, 15 : 125

47, 27-48, 8 : 125

*Témoignage véritable (NH IX, 3)*

58 : 45

TEXTES CHRÉTIENS

Clément d'Alexandrie

*Protreptique*

II, 13, 1-2 : 28-29

*Stromates*

II, 11, 52, 2 : 117

II, 20, 113, 2 : 131

VI, 3, 32, 3 : 88

Epiphane de Salamine

*Panarion*

21, 1, 1 : 35

21, 1, 2 : 160

21, 1, 3 : 116

21, 1-7 : 17

21, 2, 3 : 116, 160

21, 2, 4 : 118

21, 2, 5-6 : 160

21, 3, 2 : 131-132

21, 3, 3 : 132

21, 3, 4 : 118

21, 4, 1-2 : 159-160

21, 4, 5 : 160

21, 5, 2 : 37

21, 5, 7-8 : 160

- 21, 6, 1 : 160  
 26, 3, 6 : 45
- Eusèbe de Césarée  
*Histoire ecclésiastique*  
 II, 13, 2 : 42  
 II, 13, 3 : 35  
 II, 13, 4 : 150, 158  
 II, 13, 5 : 42  
 V, 17, 1 : 137  
 V, 17, 5 : 137
- Hippolyte de Rome  
*Commentaire sur le livre de Daniel*  
 I, 15, 1 : 40  
 II, 38, 4 : 40  
 III, 16, 3 : 40  
 III, 24, 9 : 40  
 IV, 11, 8 : 157  
 IV, 43, 2 : 40
- Contre Noët*  
 IX, 7, 1-10, 12 : 161
- Sur l'Antichrist*  
 51 : 40
- Sur la Théophanie*  
 4 : 65
- Sur les bénédictions d'Isaac et de Jacob*  
 VI : 65
- Irénée de Lyon  
*Contre toutes les hérésies*  
 I, Préf. 2 : 157  
 I, 8, 4 : 151
- I, 11, 2 : 138, 140  
 I, 11, 3 : 138, 140  
 I, 11, 5 : 138, 141, 142  
 I, 12, 1 : 138  
 I, 13, 1 : 138  
 I, 13, 2 : 138, 144  
 I, 13, 2-3 : 138  
 I, 13, 6 : 138, 143  
 I, 14, 1-17, 2 : 138  
 I, 16, 2 : 40  
 I, 21, 1-5 : 143  
 I, 22, 2 : 11  
 I, 23, 1 : 36, 116, 151, 153, 154, 155  
 I, 23-27 : 157  
 I, 23, 1-3 : 157  
 I, 23, 1-4 : 17  
 I, 23, 2 : 23, 118, 138, 147, 148, 149, 149-150, 150, 151, 155  
 I, 23, 2-3 : 148  
 I, 23, 3 : 138, 152, 153, 154, 155, 159  
 I, 23, 4 : 44, 154, 155, 157  
 I, 24, 1 : 25  
 I, 24, 1-2 : 138  
 I, 25, 1-3 : 138  
 I, 25, 4 : 138  
 I, 25, 6 : 138  
 I, 26, 1 : 138  
 I, 26, 2 : 138  
 I, 27, 1-2 : 138  
 I, 29, 1 : 23  
 I, 29, 1-4 : 23  
 I, 30, 1-14 : 23  
 I, 31, 3 : 25  
 III, 2, 3 : 23  
 III, 4, 3 : 32  
 IV, 6, 2 : 157  
 V, 26, 2 : 157

Jérôme

*Commentaire sur l'Évangile selon  
Matthieu*

IV, 391–392 : III

Justin

*Apologie*

I, 26 : II4

I, 26, 2 : 35, 36, 158

I, 26, 2–3 : 17, 156

I, 26, 3 : 42, II8, 151, 158

I, 26, 4 : 43, 156

I, 26, 5 : 156

I, 26, 8 : 17, 156

I, 50, 10 : 151

I, 56, 1 : 43

I, 56, 1–2 : 156

I, 56, 2–3 : 17

I, 56, 3 : 158

I, 56, 4 : 158

I, 58, 1–3 : 156

*Dialogue avec Tryphon*

13, 5 : 151

35, 6 : 156

51, 2 : 41

76, 7 : 41

97, 1 : 41

100, 1 : 41

100, 3 : 41

107, 1 : 41

120, 6 : 17, 43, 158

Moïse Bar Képha

*Commentaire sur le Paradis*

200–207 : III

Origène

*Contre Celse*

V, 62 : II6

VI, II : II6

Palladius

*Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*

5 : 35

Philastre de Brescia

*Diversarum Hereseon Liber*

29, 1 : II6

29, 5 : II8

Ps.-Hippolyte

*Réfutation contre toutes les hérésies  
(Elenchos)*

Pro. 1, 1 : 26, 50, 68

Pro. 1–2 : 161

Pro. 1, 5 : 24, 26–27

Pro. 1, 6 : 24, 68, 70

Pro. 8–9 : 13, 23, 69, 91

Pro. 9 : 31

I, 3, 1 : 100

I, 4, 1–3 : 94–95

I, 4, 2 : 100

I, 18–20 : 12

I, 19 : 96

I, 20 : 96

I, 20, 6 : 71

I, 24, 1–7 : 13

I, 25, 2 : 24

I, 26, 4 : 13

IV, 5, 4 : 68

IV, 7, 3 : 68

IV, 13, 2 : 68

IV, 15, 4 : 24

- IV, 27, 1 : 24  
 IV, 28, 13 : 145  
 IV, 34, 1 : 24  
 IV, 35, 1 : 24, 66  
 IV, 35, 2 : 66  
 IV, 51, 1 : 130  
 V, 6, 1 : 27  
 V, 6, 2 : 22, 27  
 V, 6, 2-4 : 22  
 V, 6, 3 : 23, 130  
 V, 6, 3-11, 1 : 12, 21, 108  
 V, 7, 1 : 29  
 V, 9, 5 : 116  
 V, 9, 11-12 : 22  
 V, 9, 14-17 : 109  
 V, 12, 1-17, 13 : 12, 21  
 V, 12-18 : 108  
 V, 16, 6-17, 2 : 22  
 V, 19, 1 : 108  
 V, 19, 1-22, 1 : 12, 21, 108  
 V, 19, 2 : 108  
 V, 19, 8 : 108  
 V, 19, 18-21 : 22  
 V, 20, 2 : 108  
 V, 20, 5 : 29  
 V, 21, 5 : 71  
 V, 23-27 : 21  
 V, 23, 2 : 130  
 V, 24, 2 : 50  
 V, 25, 4 : 50  
 V, 26, 3-7 : 22  
 V, 26, 6 : 50  
 V, 26, 21-26 : 22  
 V, 26, 31 : 22  
 V, 27, 5 : 50  
 V, 28, 1 : 24  
 VI, 6-20 : 17, 30, 108  
 VI, 6, 1 : 21, 24, 26, 28  
 VI, 7-20 : 21  
 VI, 7, 1 : 27, 33, 34, 39, 45, 49, 65, 67, 68, 70, 92  
 VI, 7, 2 : 49, 56  
 VI, 8, 1 : 92  
 VI, 8, 1-4 : 55-74  
 VI, 9, 1 : 27, 56, 72, 92  
 VI, 9, 1-2 : 72-73, 75  
 VI, 9, 2 : 27, 39, 61, 117  
 VI, 9, 3 : 61, 76, 81-82, 83, 87, 93, 95, 116, 121, 122, 130  
 VI, 9, 3-14, 4 : 75  
 VI, 9, 4 : 76, 77, 116, 117, 121, 122  
 VI, 9, 4-7 : 79  
 VI, 9, 5 : 76, 80, 99, 116, 121, 122  
 VI, 9, 6 : 95, 102  
 VI, 9, 7 : 108, 123  
 VI, 9, 8 : 76, 82, 84, 86, 97  
 VI, 9, 8-10, 2 : 79  
 VI, 9, 9 : 76, 80  
 VI, 9, 10 : 71, 76, 80  
 VI, 10, 1 : 76  
 VI, 10, 2 : 76, 82, 83, 86  
 VI, 11, 1 : 76, 77, 100, 101, 102, 108  
 VI, 11, 1-12, 1 : 79  
 VI, 12, 1 : 76, 103, 122  
 VI, 12, 1-4 : 79  
 VI, 12, 2 : 61, 76, 97, 116, 121  
 VI, 12, 3 : 97, 116, 117, 121  
 VI, 12, 4 : 71, 76, 98, 108  
 VI, 13, 1 : 76, 77, 79, 82, 83, 117  
 VI, 14, 1 : 76, 82, 90, 92  
 VI, 14, 1-5 : 79  
 VI, 14, 2 : 76, 80, 108, 117  
 VI, 14, 2-3 : 123  
 VI, 14, 3 : 76, 82, 84, 90

- VI, 14, 4 : 76, 82, 116, 121  
 VI, 14, 5 : 46, 77, 79, 82, 85  
 VI, 14, 5-6 : 123-124  
 VI, 14, 5-17, 7 : 75  
 VI, 14, 6 : 76, 77, 78, 79, 82, 84, 97  
 VI, 14, 7 : 76, 82, 84, 90  
 VI, 14, 7-11 : 79, 109  
 VI, 14, 8 : 76, 77, 82, 83, 85  
 VI, 14, 9 : 76, 77  
 VI, 14, 11 : 77  
 VI, 15, 1 : 76, 82, 83, 85  
 VI, 15, 1-16, 4 : 79  
 VI, 15, 2 : 76  
 VI, 15, 3 : 76, 81, 105  
 VI, 15, 4 : 76, 104, 105  
 VI, 16, 1 : 76, 105  
 VI, 16, 1-2 : 106  
 VI, 16, 2 : 76, 80  
 VI, 16, 3 : 76  
 VI, 16, 5 : 76, 77, 97, 98, 116, 121  
 VI, 16, 5-6 : 125  
 VI, 16, 5-17, 3 : 79  
 VI, 16, 6 : 71, 76, 82, 84, 86  
 VI, 17, 1 : 76, 97, 116, 117, 120, 121, 122  
 VI, 17, 1-2 : 126  
 VI, 17, 2 : 76, 77  
 VI, 17, 2-3 : 46  
 VI, 17, 3 : 76  
 VI, 17, 4 : 76, 80  
 VI, 17, 4-7 : 79  
 VI, 17, 5 : 76, 82, 83, 86  
 VI, 17, 6 : 76, 77  
 VI, 17, 7 : 80  
 VI, 18, 1 : 56, 79, 92, 97  
 VI, 18, 1-7 : 75  
 VI, 18, 2 : 76, 77, 78, 122  
 VI, 18, 2-7 : 79  
 VI, 18, 3 : 116, 121  
 VI, 18, 3-7 : 117  
 VI, 18, 4 : 116, 117, 121  
 VI, 19, 1 : 104, 129-130, 130, 134, 151  
 VI, 19, 1-5 : 129  
 VI, 19, 2 : 117, 151, 160  
 VI, 19, 2-5 : 133  
 VI, 19, 3 : 138, 148, 149, 158  
 VI, 19, 4 : 46, 50, 134, 135, 158, 160  
 VI, 19, 5 : 135, 159-160  
 VI, 19, 5-7 : 138  
 VI, 19, 5-8 : 152-153  
 VI, 19, 5-20, 2 : 46, 115, 146-155  
 VI, 19, 6-20, 1 : 129  
 VI, 19, 6-7 : 135  
 VI, 19, 7 : 40, 157, 159  
 VI, 19, 8 : 135, 160  
 VI, 20, 1-2 : 134, 135  
 VI, 20, 2 : 35, 39, 68, 70  
 VI, 20, 3 : 34, 37, 38, 39, 40, 41, 68, 70  
 VI, 20, 4 : 23-24, 27, 46, 50  
 VI, 21-22 : 31  
 VI, 21-37 : 70  
 VI, 21-38 : 21, 31, 91  
 VI, 21, 1 : 91  
 VI, 21, 2 : 27-28  
 VI, 22, 2 : 31, 91  
 VI, 23-28 : 31, 70, 91  
 VI, 29-37 : 31, 70, 91  
 VI, 32, 8 : 89  
 VI, 38 : 31, 139, 140-142  
 VI, 38, 1 : 138  
 VI, 38, 2-3 : 138  
 VI, 38, 3-4 : 138  
 VI, 38, 5-7 : 138  
 VI, 39, 1 : 138  
 VI, 39-54 : 21

- VI, 39-55 : 139, 142-146  
 VI, 39, 2 : 68, 138  
 VI, 39, 3 : 71  
 VI, 40, 1-2 : 138  
 VI, 41, 1 : 138  
 VI, 41, 2-5 : 138  
 VI, 41, 3 : 66  
 VI, 41, 5 : 66  
 VI, 42, 1 : 139  
 VI, 42, 1-2 : 143  
 VI, 42, 2 : 50  
 VI, 42, 3-54, 2 : 138  
 VI, 55, 1 : 139  
 VI, 55, 2 : 130  
 VI, 55, 3 : 24  
 VII, 14, 1 : 24, 24-25, 26, 27  
 VII, 28, 1 : 32-33  
 VII, 28, 1-7 : 138  
 VII, 29, 1 : 33  
 VII, 29, 3 : 24  
 VII, 29, 4 : 100  
 VII, 29, 5 : 100  
 VII, 29, 26 : 131  
 VII, 31, 2 : 24  
 VII, 31, 7 : 130  
 VII, 31, 8 : 24, 68  
 VII, 32, 1-6 : 138  
 VII, 32, 7-8 : 138  
 VII, 32, 8 : 138  
 VII, 33, 1-34, 2 : 138  
 VII, 34, 1 : 138, 140  
 VII, 35, 1 : 33  
 VII, 36, 3 : 68  
 VII, 37, 1-2 : 138  
 VIII, 8, 1 : 24  
 VIII, 8, 1-2 : 25-26, 27  
 VIII, 8, 2 : 24, 26, 68  
 VIII, 8, 2-10, 11 : 12  
 VIII, 11, 2 : 24  
 VIII, 12, 1 : 33  
 VIII, 12-15 : 108  
 VIII, 17, 2 : 50  
 VIII, 19, 1 : 33  
 VIII, 20, 1-3 : 13  
 IX, 7, 1 : 33  
 IX, 7, 2 : 130  
 IX, 8, 2 : 12  
 IX, 11, 3 : 13  
 IX, 12, 9 : 71  
 IX, 12, 16 : 130  
 IX, 12, 26 : 11  
 IX, 13, 1 : 33  
 IX, 13, 4 : 66  
 IX, 13, 5 : 68  
 IX, 13, 6 : 24  
 IX, 14, 3 : 24  
 IX, 17, 3 : 24  
 IX, 17, 4 : 24  
 IX, 18, 1 : 130  
 IX, 18-28 : 12  
 IX, 23, 4 : 68  
 IX, 30, 5 : 68  
 X, 5, 2 : 68  
 X, 12, 3 : 117  
 X, 12, 4 : 71, 117  
 X, 21 : 138  
 X, 22 : 138  
 X, 27, 1 : 40  
 X, 30, 1-34, 5 : 161  
 X, 30, 7 : 40  
 X, 31, 3 : 40  
 X, 33, 15 : 68

- Synagoge*  
X, 30, 1 et 5 : 11
- Ps.-Tertullien  
*Contre toutes les hérésies*  
I, 2 : 17, 116, 118
- Tertullien  
*Contre les Valentiniens*  
IV, 1 : 32  
V, 1 : 136
- Sur l'âme*  
34, 2-5 : 17  
34, 3 : 118  
34, 4 : 147
- Théodoret de Cyr  
*Haeriticarum Fabularum Compedium*  
I, 23 : 116  
I, 25 : 116  
I, 27 : 118
- AUTRES TEXTES
- Aelius Théon  
*Progymnasmata*  
82 : 94
- Aréthas de Césarée  
*Scholies sur Dion Chrysostome*  
96 : 54, 56
- Aristote  
*De la production et de la destruction des choses*  
314a : 99
- Métaphysique*  
987b : 97  
990a : 97  
1000b : 100, 101  
1048a-b : 98
- Politiques*  
1307a : 57
- Sur l'âme*  
404b : 100, 101, 102-103  
417a-b : 98
- Mirabilium auscultationes*  
833a : 57
- Sur le monde*  
396 b : 93
- Cicéron  
*Des termes extrêmes des biens et des maux*  
2, 5, 15 : 93
- Constantin VII Porphyrogénète  
*Excerpta de virtutibus et vitiis*  
23 : 34
- Corpus hermeticum  
*Asclepius*  
134, 2-26 : 120
- Diogène de Laërte  
*Vies des philosophes*  
IX, 7 : 94

- IX, 8 : 94
- Elien  
*Histoire des animaux*  
V, 39 : 57
- Histoire Variée*  
14, 30 : 51, 53, 55-74
- Empédocle  
*Fragments*  
6 : 99
- Euripide  
*Les Troyennes*  
14 : 131
- Eustathe de Thessalonique  
*Discours*  
8 : 53
- Flavius Josèphe  
*Antiquités juives*  
VI, 8 : 34  
VI, 30 : 34  
VI, 171 : 34  
VI, 192 : 34  
VI, 245 : 34  
VI, 247 : 34  
VI, 319 : 34  
VI, 320 : 34  
VIII, 18 : 34  
IX, 275 : 34  
*Guerre des juifs*  
I, 327 : 35  
I, 619 : 65
- Galien  
*De placitis Hippocratis et Platonis*  
VII, 6, 11 : 101  
VII, 5, 48 : 100, 101
- Georges le Syncelle *Ecloga chronographica*  
402 : 35  
405 : 35
- Héraclite  
*Fragments*  
14 : 94  
30 : 94  
31 : 94  
63 : 94  
64 : 94  
66 : 94  
67 : 94  
76 : 94
- Hérodote  
*Histoire*  
III, 84-86 : 58  
IV, 8-10 : 50  
IV, 196, 1-3 : 55  
VII, 165 : 56
- Homère  
*Odyssée*  
IV, 272 : 131  
VIII, 491 - 492 : 131  
VIII, 512 : 131  
X, 304-306 : 104  
X, 388-390 : 106

- Isocrate  
*Éloge d'Hélène*  
64 : 147
- Janus Lascaris  
*Épigramme*  
23 : 52
- Jean Stobée  
*Anthologie*  
I, 10, 11b : 100
- Maxime de Tyr  
*Dissertations*  
19, 3 : 59  
29, 1-4 : 51  
29, 4 b-d : 51-52, 55-74, 105  
29, 6c : 51, 104-105
- Michel Apostolius  
*Collection des Proverbes*  
18, 48 : 52
- Nicéas Choniatès  
*Histoire*  
431 : 53
- Philon d'Alexandrie  
*De confusione linguarum*  
30 : 117
- De posteritate Caini*  
23 : 117  
27 : 117
- Platon  
*Phédon*  
83b : 96, 96-97
- Phèdre*  
243ab : 147
- République*  
514a-515b : 96  
586c : 147
- Timée*  
92c : 96
- Pline l'Ancien  
*Histoire Naturelle*  
VIII, 55 : 57
- Plutarque  
*Préceptes  
d'administration publique*  
799 e : 57
- Ps.-Plutarque  
*Placita philosophorum*  
878a : 100
- Sextus Empiricus  
*Contre les Mathématiciens*  
I, 303 : 100, 101  
VII, 92 : 100, 101  
VII, 121 : 100, 101  
VIII, 286 : 103  
X, 315 : 100
- Sophocle  
*Électre*  
1387 : 66
- Virgile  
*Énéide*  
6, 515-519 : 132

INSCRIPTIONS

*Syringes 924* : 56*Paphos V App. I, 305* : 56*IosPE I<sup>2</sup>718* : 56*Saittai (Lydia) 211* : 115

## INDEX GÉNÉRAL

### NOMS PROPRES

Aelius Théon : 94

Aïdônée : 100

Alcibiade : 33, 66

Amilcar : 56

Andresen, C. : 14

Ange Politien : 52

Annon : 51, 53, 56, 57, 58, 60, 64

Antonios : 36

Aphonasine, E. V. : 12

Appien d'Alexandrie : 57

Apsephas : 54, 56, 58

Apséthos : 20, 29, 30, 32, 39, 49-74, 75, 76,  
92, 105, 163, 173-175

Aréthas de Césarée : 54, 55, 56, 57

Aristobule : 88, 89

Aristote : 24, 57, 92, 93, 95-100, 101, 102-  
103, 177

Astérius : 35

Athéna : 134, 195

Basile de Césarée : 35

Basilide : 24, 25, 33, 131, 156

Baur, V. : 15

Beyschlag, K. : 18

Beyschlag, K. : 112

Bunsen, Ch. K. J. von : 15

Caïn : 22

Caïus : 15

Calliste (évêque de Rome) : 11, 14, 33

Carpocrate : 24, 138, 139, 156

Castelli, E. : 16

Celse : 14, 116

Cerdon : 138, 139

Cerfaux, L. : 111

Cérinthe : 138, 139, 140

Christ : 38, 39, 40, 41, 70, 72, 75, 91, 110, 121,  
177, 197

Cicéron : 93, 94

Circée : 104, 106, 187

Claude, empereur : 154, 157

Clément d'Alexandrie : 28-29, 88, 117, 131

Constantin VII Porphyrogénète : 34

Côté, D. : 18

Cruice, P.F.M. : 12, 15

d'Alès, A. : 14

Darius : 58, 63, 64

de Faye, E. : 109, 111

Démodocos : 131

Desjardins, M. : 120-121

Dioclétien : 120

Diodore de Sicile : 57

Diodore de Tarse : 35

Diogène de Laërte : 94

Dion Chrysostome : 54

Döllinger, I. von : 15

Doutreleau, L. : 137

Ducœur, G. : 13

Dumont, J.-P. : 96

Duncker, L. : 12, 15

Éden : 22, 83, 185

Eliazarov, M. M. : 12

- Elien : 51–74  
 Elohim : 22  
 Empédocle : 92, 95, 99, 100–103, 104, 179  
 Épiphane de Salamine : 17, 35, 37, 45, 110,  
     116, 118, 131, 137, 159–161, 164  
 Euripide : 131  
 Eusèbe de Césarée : 35, 42, 137, 150, 157, 158  
 Eustathe de Thessalonique : 53  
 Ève : 22  
 Ferreiro, A. : 18  
 Flavius Josèphe : 34, 65  
 Frickel, J. : 18, 19  
 Galien : 100–101  
 Gélon : 56  
 Georges le Syncelle : 35  
 Giet, S. : 16  
 Grégoire de Nysse : 35  
 Grégoire le Théologien : 35  
 Gronov, J. : 11  
 Haar, S. : 18  
 Hannon : 56, 57  
 Hector : 131  
 Hégésippe : 156  
 Hélène : 17, 30, 42, 104, 129–135, 147–154,  
     157, 158, 159, 160, 193, 195  
 Héra : 100  
 Héraclite : 92, 93–95, 100, 177  
 Hercule : 50  
 Hermès : 104  
 Hérode : 22  
 Hérodote : 50, 55, 56, 58  
 Hésiode : 13  
 Hippolyte de Rome : 15, 16, 40, 65, 137,  
     161–162, 163, 164, 165  
 Homère : 54, 92, 104–106, 132  
 Irénée de Lyon : 11, 17, 23, 25, 32, 36, 40, 42,  
     44, 45, 47, 48, 70, 110, 115, 116, 118, 129–  
     162, 164, 165  
 Isaac, empereur : 53  
 Isocrate : 147  
 Jacobi, F. H. : 15  
 Janus Lascaris : 52, 56  
 Jean Chrysostome : 35  
 Jean Philopon : 16  
 Jérôme de Stridon : 110  
 Josipe : 16  
 Justin le Gnostique : 21, 22, 24, 50  
 Justin le Martyr : 17, 35, 36, 41, 42–44, 47,  
     110, 113, 114, 118, 136, 150, 151, 156–159,  
     162, 165  
 Karpuk, S. G. : 12  
 Klark, T. et T. : 12  
 Koschorke, K. : 14  
 Le Boulluec, A. : 156–157  
 Legge, F. : 12  
 Litwa, M. D. : 12  
 Lukinovich, A. : 52  
 MacMahon, J. H. : 12  
 Magris, A. : 12  
 Mahe, J.-P. : 120–121  
 Marc le Mage : 21, 50, 66, 138, 139, 142–146,  
     155  
 Marcion : 24, 33, 100, 103, 138, 139, 156, 157  
 Marcovich, M. : 12, 14, 16, 17, 25, 101, 109  
 Matousova, E. D. : 12  
 Maxime de Tyr : 51, 52, 54–74, 104–106  
 Mèn : 115  
 Ménandre : 43, 156  
 Ménélas : 131  
 Michel Agiothéodorithès : 53  
 Michel Apostolius : 52, 56  
 Miller, E. : 12, 15  
 Miltiade : 136, 156  
 Moïse Bar Képha : 110, 111  
 Moïse : 22, 76, 80, 82, 83, 87, 89, 93, 123,  
     129, 130, 177, 183, 185, 187  
 Monoïme l'Arabe : 33, 108  
 Morand, A.-F. : 52  
 Mynas, K. M. : 12  
 Nabuchodonosor : 84, 177  
 Nautin, P. : 15, 16, 156, 161–162  
 Nestis : 100

- Nicétas Choniatès : 53  
 Noët : 14, 33, 161, 162  
 Norelli, E. : 13, 157  
 Origène : 11, 12, 15, 116  
 Palladius : 35  
 Pausanias de Sparte : 57  
 Philastre : 116, 118  
 Philippe : 114  
 Philon d'Alexandrie : 116  
 Photius (patriarche) : 16  
 Pierre, apôtre : 17, 18, 37, 38, 39, 41, 197  
 Platon : 28, 31, 91, 92, 95-100, 147, 165, 177  
 Pline l'Ancien : 57, 58  
 Plutarque : 57, 58  
 Poirier, P.-H. : 120  
 Polybe : 57  
 Pouderon, B. : 19  
 Pourkier, A. : 16, 156, 161, 162  
 Preobrazhensky, P. A. : 12  
 Preysing, K. von : 12  
 Proculus : 136, 137  
 Ps.-Apollodore : 28-29  
 Ps.-Ephrem : 137  
 Ps.-Hippolyte : 11, 16, 18-166  
 Ps.-Plutarque : 100  
 Ps.-Tertullien : 17, 116, 118  
 Psaphon : 51, 52, 56, 58, 64, 65  
 Ptolémée (gnostique) : 140  
 Ptolémée VI : 88  
 Pythagore : 28, 31, 91, 165  
 Rachel : 36  
 Roberge, M. : 120-121  
 Rousseau, A. : 137  
 Salles-Dabadie, J. M. A. : 18, 19, 78, 111-112, 113-114, 120  
 Salmon, G. : 107-110  
 Satornil : 32-33, 138, 139, 156  
 Schneidewin, F. W. : 12, 15  
 Secundus : 138, 140, 142  
 Sextus Empiricus : 100-101, 103  
 Siméon le Métaphraste : 36  
 Simon de Samarie / Simon le Mage : 11, 17-166, 172-197, 200-201  
 Simonetti, M. : 16, 162  
 Siouville, A. : 12  
 Socrate : 50  
 Sophocle : 66  
 Staehelin, G. : 109  
 Stésichore : 133, 138, 146-149, 158, 193  
 Tatien : 136  
 Tertullien : 15, 17, 32, 110, 118, 136, 137, 140, 147, 156, 162  
 Théodoret de Cyr : 17, 116, 118, 137  
 Théodote (gnostique) : 33  
 Théodotion : 86  
 Thérille : 56  
 Thrasymède : 173  
 Tryphon : 158  
 Ulysse : 104, 106, 131  
 Valentin : 11, 21, 23-24, 25, 27, 30, 31, 32, 46, 47, 70, 89, 91, 111, 135, 139, 141, 143, 145, 146, 156, 165, 197  
 Vallée, G. : 14  
 Virgile : 132  
 Völkmar, G. : 15  
 Wendland, P. : 12, 15, 137  
 Williams, F. : 109-110, 112, 115, 119, 121, 126  
 Xerxès : 56  
 Zeus : 100, 134, 195
- LIEUX GÉOGRAPHIQUES
- Alexandrie : 88  
 Antioche de Syrie : 33  
 Aricie : 37  
 Byzance : 33  
 Capparétée : 43  
 Carthage : 53, 55, 57  
 Colonnes d'Héraclès : 57  
 Constantinople : 53  
 Égypte : 56

- France : 12  
 Gath/Geth : 35  
 Gaule : 157  
 Getthon : 36  
 Gitthon : 36, 38, 157  
 Gittine : 33–36, 38, 173, 197  
 Judée : 35, 134, 152, 195  
 Libye : 49, 52, 55, 58, 173  
 Lydie : 115  
 Mer Rouge : 80, 185  
 Mont Athos : 12  
 Mont Sinaï : 87, 88  
 Phénicie : 148, 149, 150, 193  
 Pont : 33  
 Rome : 35, 37, 38, 41, 134, 157, 197  
 Salamine : 56  
 Samarie : 33–36, 41, 134, 152, 173, 195  
 Sicile : 56  
 Terracina : 37, 38  
 Tibre : 158  
 Troie : 130, 131  
 Tyr : 133, 148, 149, 150, 157, 193
- NOTIONS PRINCIPALES
- Anthropologie : 30, 75, 79  
 Apocryphe(s) : 37, 41, 110, 112, 115, 117, 118, 119, 127, 164, 165  
 Archontes : 133, 134  
 Aristotélien(s) : 97, 98, 100, 101, 103, 114, 123  
 Autodéification : 76  
 Auto-divinisation : 29, 92, 163  
 Barbéliotes : 23  
 Basilidiens : 156  
 Carpocratiens : 156  
 Coddians : 45  
 Cosmologie : 30, 75, 79, 138  
 Démoniurge : 89  
 Doctrine / Enseignement simonien(ne) : 11, 17, 29, 30, 32, 37, 39, 42, 44, 45, 46, 75, 79, 92, 95, 106, 111, 112, 113, 115, 119, 126, 160, 164, 165  
 Doctrine(s) / Enseignement(s) gnostique(s) : 18, 20, 23, 32, 50, 69, 96, 111, 165  
 Doctrine(s) / Enseignement(s) valentinienn(e) : 31, 32, 45, 46, 70, 135, 165  
 Doctrine(s) / Système(s) philosophique(s) : 21, 23  
 Ébionites : 138, 139  
 École séthienne : 119  
 École simonienne : 11, 20, 111, 112, 119, 126, 146  
 École valentinienne : 21, 24, 111, 138, 139, 140, 141  
 École(s) gnostique(s) : 11, 14, 20, 21, 24, 89, 109, 110, 159  
 Elcéséens : 66  
 Émanation(s) : 78, 117, 118, 119, 123  
 Empreinte : 122, 124  
 Éon(s) : 46, 123, 125, 126, 138, 141, 189, 191, 197  
 Eschatologie : 124  
 Exégèse : 19, 30, 79, 89, 108, 127  
 Feu : 30, 71, 72, 79, 80, 84, 87, 88, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 109, 110, 122, 123, 124, 125, 145, 177, 179, 181, 189, 201  
 Gnose : 111, 112, 140, 157  
 Gnosticisme : 11  
 Gnostique(s) : 18, 19, 21, 23, 24, 29, 31, 32, 42, 70, 72, 75, 78, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 98, 100, 102, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 119, 120, 127, 129, 133, 142, 164  
 Grande Église : 11, 44, 45  
 Harmonisation : 40, 42, 71, 72, 74, 163, 165  
 Hérésie(s) : 23, 69, 72, 156, 165  
 Hérésiologique(s) : 11, 15, 20, 37, 112, 113, 115, 118, 119, 127, 133, 134, 135, 136, 156, 159, 165  
 Hérésiologue(s) : 23, 45, 75, 107, 111, 118, 133, 134, 155, 164  
 Hérétique(s) / Hétérodoxe(s) : 13, 14, 25, 26, 31, 33, 66, 69, 136, 144, 163

- Hermétiques : 120  
*Hestôs* : 113  
 Image : 22, 23, 53, 58, 71, 72, 79, 80, 82, 96, 98, 105, 108, 114, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 132, 133, 134, 159, 183, 189, 195  
 Judéo-chrétien : 120  
 Magicien(s) : 13, 36, 41, 66, 76, 145  
 Magie : 29, 134  
 Marciens : 156  
 Marcosiens : 156  
 Médical(e) : 19, 114  
 Moly : 104–106, 187  
 Montanistes : 137, 156  
 Moyen-platonisme : 120  
 Mystères : 13, 14, 26–29, 68, 69, 159, 160, 163, 195  
*Naas* : 22  
 Naassènes : 21, 22, 23, 108, 109  
 Ogdoade : 138, 140, 141  
 Ophite(s) : 23, 109  
 Pensée : 30, 42, 46, 64, 66, 77, 78, 79, 114, 117, 122, 126, 130, 132, 133, 147, 149, 150, 151, 160, 177, 179, 181, 183, 189, 191, 193, 197  
 Pérates : 21, 22, 108  
 Philosophique(s) : 31, 32, 69, 91, 92, 94, 95, 96, 103, 106, 109, 115, 119, 120, 164, 165  
 Phrygiens : 33, 132  
 Platonicien(ne-s) : 96, 97, 115  
 Présocratique(s) : 100, 102, 103  
 Puissance(s) : 17, 30, 60, 61, 73, 78, 79, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 133, 141, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 158, 160, 175, 177, 181, 183, 189, 191, 193, 201  
 Pythagoricien(ne-s) : 31, 70, 91, 115  
 Racine(s) : 30, 46, 77, 79, 81, 84, 116, 122, 177, 181, 189, 191, 197, 201  
 Rédemption : 66, 138, 139, 143, 153, 195  
 Références croisées : 107–108  
 Réfutation : 14, 21, 27, 68–72, 76, 136, 163, 164, 165  
 Saturniliens : 156  
 Serpent : 21–23, 173  
 Séthiens : 21, 22, 108  
 Simonien(s) : 17, 18, 30, 42–48, 75, 77, 93, 102, 104, 109, 110, 111, 119, 121, 122, 127, 154, 164, 165  
 Sotériologie : 123, 138, 146  
 Tétrade : 140  
 Triadologie : 30, 75, 79  
 Valentinien(s) : 46, 89, 91, 119, 140, 156, 157, 164, 165
- TERMES GRECS
- ἄγνοια : 132  
 αἰσθητός : 96–97  
 ἀλαζών : 65, 67, 74, 174  
 ἀνόητος : 68, 92, 174, 190  
 ἀπεικάζω : 92, 174  
 ἀρχή : 64, 85  
 ἀφανίζω : 71, 72, 74, 80, 125, 145, 178, 180, 188, 200  
 Γεθθαῖος : 35  
 Γειττηνός : 36, 182  
 Γετθαῖος : 35  
 Γετθῶν : 35  
 Γετθῶν : 35, 36  
 Γιτθά : 35  
 Γιτθίων : 35  
 Γιτθῶ : 35  
 Γίτθων : 35  
 Γιτθῶν : 35, 36  
 Γιτταῖος : 35  
 Γίττη : 34, 35, 38, 196  
 Γιττηνοῦ : 34  
 Γιττινοῦ : 34  
 γόης : 65, 160, 172  
 γραφή : 81, 83, 84, 108, 178, 182  
 γυναιῖον : 135, 160, 192  
 διατρίβω : 33

- δουλεία : 64  
 δουράτεος ἵππος : 131  
 δούρειος ἵππος : 131, 132, 192  
 δυνάμει : 97–98, 122, 123, 125, 126, 176, 180, 182, 186, 188, 200  
 δυνάμεις : 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 126, 141, 148, 151, 174, 176, 180, 182, 186, 188, 190, 192, 200  
 ἔλεγχος : 14, 25–27, 172  
 ἐλέγχω : 14, 39, 40, 68, 70, 71, 74, 174, 196  
 ἐλευθερία : 64  
 ἐνεργεῖα : 97–98, 122, 123, 125, 126, 176, 180, 182, 186, 188, 200  
 ἔννοια : 114, 115, 118, 131, 151, 165  
 ἐξεικονίζω : 71, 97, 110, 123–124, 125, 126, 178, 180, 182, 188, 190, 200  
 ἐπάρατος : 38, 39, 196  
 ἐπιθυμία : 49, 59, 72, 75, 172, 174, 176, 188  
 ἐπινοία : 78, 113, 114, 115, 117, 118, 126, 129, 133, 151, 165, 176, 180, 182, 188, 190, 192, 196, 200  
 ἐπιφανής : 140  
 ἐραστής : 59  
 εὐδαιμονία : 59  
 ἐφευρίσκω : 130  
 θεοποιῶ : 49, 50, 76, 92, 172, 182  
 ἴστημι : 46, 72, 75, 113, 116–117, 120, 122, 126, 176, 180, 188, 190, 200  
 κακουργῶ : 67, 172  
 καταναλίσκω : 83, 87, 88, 89, 93, 176  
 μάγος : 134, 174, 194  
 μαθητής : 42, 194  
 μάταιος : 50, 172  
 μῦθος : 50, 131, 172, 194, 196  
 ναοί : 22  
 νοητός : 96–97  
 νῦν : 40, 157, 194  
 ξεστός ἵππος : 131  
 οἰκῶ : 33  
 ὀμφαλός : 85, 184  
 ὄραμα : 145  
 ὀργή : 28–29, 172  
 ὄργια : 28–29, 172  
 ὀρέγομαι : 50  
 ὄρεξις : 50  
 παλινψυδία : 148, 174, 192  
 πανούργευμα : 65, 67, 74, 174  
 πανούργημα : 65–67, 74  
 πλάνος : 134, 160, 194  
 πλαστολογῶ : 133, 134, 192  
 ποιητάς : 104, 130, 186, 192  
 προσκυνῶ : 64, 194  
 ρίζα : 86, 104, 122, 176, 180, 188, 190, 196, 200  
 σιωπῶ : 24–25, 26–27, 172  
 σόφισμα : 65, 67, 74, 174  
 συλαγωγῶ : 96, 176  
 τάφρος : 40, 196  
 τρυφή : 60  
 φήμη : 63  
 φλέγω : 87, 88, 89, 176  
 φορτικός : 65, 74, 174  
 φωνή : 63, 78, 174, 176  
 χειροτονῶ : 64  
 χῶν : 40, 196  
 ψυδρός : 134, 192



