Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

126 | 2019

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2017-2018)

Gnose et Manichéisme

Madeleine Scopello

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2681>

DOI : 10.4000/asr.2681

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 191-203

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Madeleine Scopello, « Gnose et Manichéisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2681> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2681>

Tous droits réservés : EPHE

Gnose et Manichéisme

Madeleine SCOPELLO

Directrice d'études

Correspondant de l'Institut

Corresponding Fellow of the Australian Academy of the Humanities

I. Voyages au ciel et révélations dans les sources gnostiques

Dans le cadre de notre enquête sur le thème du voyage au ciel dans la littérature gnostique, pendant lequel des révélations sur les mondes supérieurs sont fournies à un initié par des anges instructeurs, nous avons choisi comme étude de cas, pour l'année universitaire 2017-2018, le traité de l'*Allogène*¹ (Nag Hammadi XI, 3). Cet écrit de 25 pages de papyrus se présente comme un compte rendu d'un voyage au ciel que le protagoniste, qui porte le nom symbolique d'Allogène, l'Étranger, fait, une fois revenu sur terre, à son fils spirituel Messos². Au cours de cet itinéraire, Allogène reçoit sept révélations sur les mondes divins et leurs entités. Les cinq premières révélations lui sont communiquées par un ange nommé Youel³, et les deux dernières par les Luminaires de Barbélo qui portent les noms de Salamex, Semen et Armé⁴. Après chaque révélation, Allogène a une expérience visionnaire qui lui permet d'entrevoir ce qu'il n'avait fait qu'entendre. L'enseignement reçu s'ouvre ainsi sur la contemplation des intelligibles, jusqu'au seuil de l'Inconnaissable. Tout au long du texte, on souligne la teneur ésotérique de cet enseignement qui, selon les normes en cours dans les cercles gnostiques, ne peut être communiqué qu'à une élite restreinte⁵. Allogène est également chargé par les révéléateurs de

-
1. Nous utilisons notre traduction de ce traité parue dans : W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, J. D. TURNER, *L'Allogène (NH XI, 3)*, Québec, Louvain, Paris 2003 (contribution personnelle : « Traduction française du texte copte », p. 189-239). Voir aussi M. SCOPELLO, « Le traité de l'*Allogène* (Nag Hammadi XI, 3) : traduction et annotation », dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (dir.), *Écrits gnostiques*, Paris 2007, p. 1551-1574.
 2. Le nom de Messos, toujours cité dans la formule « mon fils Messos » (XI, 3 49, 39-40 ; 50, 18 ; 68, 28 ; 68, 35-69, l. 14-16) est probablement un nom symbolique, tout comme celui d'Allogène. Messos évoque le terme *Mesos*, le milieu. Cela indiquerait la nature intermédiaire de Messos, qui assure le lien entre Allogène, récipiendaire de la révélation, et ceux auxquels il est chargé de transmettre l'enseignement d'Allogène (XI, 3 68, 27-31 ; 69, 15-16).
 3. Ces cinq révélations sont consignées en XI, 3 45, 6-57, 23.
 4. La première révélation des Luminaires est relatée en XI, 3 59, 8-60, 12 et la seconde en XI, 3 61, 24-67, 38. Les noms des trois Luminaires de Barbélo sont fournis en XI, 3 56, 24-25.
 5. Par ex., XI, 3 50, 15-17. 22-32 ; 52, 19-28 ; 60, 8-10 ; 64, 19-23 ; 67, 33-38 ; 68, 16-23.

consigner dans un livre les secrets reçus pendant son voyage céleste⁶ et de l'entreposer sur une montagne sous la garde d'une entité effrayante. Le traité se termine sur une recommandation d'Allogène à Messos afin qu'il proclame le contenu du livre à ceux qui en seront dignes⁷.

Ce traité, dont seulement une traduction copte datant du milieu du IV^e siècle a été conservée par le biais de la collection de Nag Hammadi, fut écrit originellement en grec, par un auteur gnostique familier de la philosophie platonicienne et post-platonicienne et de la théologie de la gnose : les intelligibles sont en effet présentés sous la forme de personnages typiques du gnosticisme dit « séthien » : l'Inconnaissable, le Trois fois puissant, l'éon de Barbélo et ses trois niveaux (Caché, Premier manifesté et Autoengendré), l'Enfant trois fois mâle.

Les études que l'*Allogène* a suscitées à l'heure actuelle ont souligné, à juste titre, son contenu philosophique⁸. Si cet aspect du traité est indéniable – et nous le traitons en profondeur dans notre commentaire –, il est toutefois essentiel de mettre en évidence d'autres traditions qui sont intervenues dans la constitution de ce traité et qui relèvent du judaïsme à tendance ésotérique où la spéculation mystique a une place de choix. Cet aspect, auquel nous avons déjà consacré des travaux⁹ et que nous continuons d'approfondir dans nos conférences, est passé totalement inaperçu dans la littérature.

L'originalité de ce traité gnostique est, à nos yeux, d'avoir coulé dans le canevas littéraire du voyage au ciel, issu du judaïsme apocalyptique et mystique, une présentation des mondes supérieurs, des entités qui l'habitent et de leurs fonctions, en recourant, pour ce faire, aux théories et au langage des philosophies post-platoniciennes. En effet, l'auteur anonyme de l'*Allogène* a largement puisé aux arguments d'école pour construire les sections de théologie négative sur l'Inconnaissable (48, 17-31), et nous avons noté des parallèles intéressants non seulement avec les écrits d'Alkinoos, de Numénios ou d'Apulée, mais aussi des liens étroits avec le Corpus hermétique. Outre la dette de l'auteur envers le médio-platonisme, la réflexion

-
6. L'un des Luminaires de Barbélo dit en effet à Allogène, dans la partie finale du traité : « Écri[s] [les] choses que je te [di]rai et que je te remémorerai pour ceux qui en seront reconnus dignes après toi ; et tu placeras ce livre sur une montagne et tu invoqueras le gardien : “Viens ô Terrible !” » (XI, 3 68, 16-23).
 7. « Proclame ces choses, ô mon fils Messos » (XI, 3 69, 15-16). Ainsi qu'Allogène le rappelle, il a reçu l'ordre de dévoiler à Messos le contenu du livre.
 8. Notamment, K. L. KING, *Revelation of the Unknowable God: With Text, Translation, and Notes to NHC XI,3 Allogenes*, Santa Rosa 1995 ; J. D. TURNER et O. S. WINTERMUTE, « NH XI, 3: *Allogenes*. Transcription and Translation », dans C. W. HEDRICK (éd.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leyde 1990, p. 173-267.
 9. M. SCOPELLO, « Youel et Barbélo dans le traité de l'*Allogène* (NH XI, 3) », dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-29 août 1978), B. BARC (éd.), Louvain 1981, p. 374-382 (réimprimé dans M. SCOPELLO, *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leyde 2005, p. 49-78). EAD., « L'âme en fuite : le traité de l'*Allogène* et la mystique juive », dans *Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, J.-M. NARBONNE, P.-H. POIRIER (éd.), Québec, Paris 2009, p. 97-119.

qu'il présente sur la triade « vie – existence – connaissance »¹⁰ montre l'influence qu'a exercé sur lui le néoplatonisme – un point qui a été bien étudié par la critique¹¹. Cela mène à dater l'*Allogène*, dans sa version grecque, plus tardivement que la majorité des écrits de Nag Hammadi, dans la deuxième moitié du III^e siècle sans doute. Par ailleurs, dans son original grec, l'*Allogène* avait connu une certaine diffusion : Porphyre de Tyr¹² (*Vita Plotini* 16) mentionne que Plotin avait confié à des disciples la tâche de réfuter quelques textes rédigés par des gnostiques, parmi lesquels une « apocalypse de l'*Allogène* » et une « apocalypse de Zoroastre »¹³.

L'influence exercée par le thème du voyage au ciel, tel qu'il est décliné dans maints écrits du judaïsme apocalyptique et mystique, ressort déjà avec évidence dans la structure du traité : présence d'un initié (ici, *Allogène*), d'anges qui l'instruisent pendant sa visite aux cieux (ici, Youel et les trois Luminaires), retour de l'initié sur terre, communication des secrets divins à la fois orale, envers un récepteur digne de les recevoir (ici, le disciple/fils Messos), et par écrit, par la composition d'un livre destiné à « ceux qui en sont dignes ». Nous avons illustré ces influences en recourant notamment à la littérature élaborée autour du personnage d'Hénoch (*I Hénoch*, parvenu en éthiopien, *II Hénoch*, conservé en slavon, et *III Hénoch*, écrit en hébreu : ce dernier texte, bien que plus tardif que l'écrit de Nag Hammadi, fait état de traditions mystiques bien plus anciennes), mais en faisant aussi appel à des écrits autour d'Abraham, notamment l'*Apocalypse d'Abraham*. Ce pseudépigraphe, préservé en slavon mais écrit à l'origine en grec vers la fin du I^{er} siècle de notre ère, contient des spéculations ésotériques sur la Merkabah (le trône et le char divins) et a une étonnante proximité avec l'*Allogène* – un sujet que nous traiterons de façon

-
10. Voir P. HADOT, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les sources de Plotin*, Vandœuvres, Genève 1960, p. 105-157.
 11. Sur les rapports de l'*Allogène*, et plus largement de la littérature dite « séthienne », avec le moyen et le néoplatonisme, voir J. D. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec, Louvain, Paris 2001. Voir aussi J.-M. NARBONNE, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leyde, Boston 2011. Sur les rapports entre gnose et philosophies post-platoniciennes, voir également J. D. TURNER et K. CORRIGAN, *Plato's Parmenides and Its Heritage*. Volume 1: *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*. Volume 2: *Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, Atlanta 2010.
 12. M. TARDIEU, « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », dans *Porphyre, La Vie de Plotin*, II, *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, L. BRISSON et al. (éd.), Paris 1992, p. 503-563 ; T. RASIMUS, « Porphyry and the Gnostics: Reassessing Pierre Hadot's Thesis in Light of the Second and Third-Century Sethian Treatises », dans J. TURNER et K. CORRIGAN (éd.), *Plato's Parmenides and Its Heritage*. 2: *Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, Atlanta 2010, p. 81-110 ; P.-H. POIRIER et T. SCHMIDT, « Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la *Vie de Plotin* 16, 1-9 », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 154-2 (2010), p. 913-936 ; M. SCOPELLO, Note à la communication de P.-H. Poirier et T. Schmidt, « Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la *Vie de Plotin* 16, 1-9 », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 154-2 (2010), p. 940-942.
 13. Ce traité correspond très probablement au traité de *Zostrien* du codex VIII de Nag Hammadi. Voir M. TARDIEU et P. HADOT, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Bures-sur-Yvette 1996.

plus ample ultérieurement car nous estimons que l'auteur gnostique avait dû avoir entre les mains ce texte dont il tire plusieurs éléments précis.

Tout emprunt impliquant modification, nous avons tenu à préciser à notre auditoire que, bien que l'auteur de l'*Allogène* emprunte le canevas du voyage au ciel pour construire son traité, il en a toutefois changé la perspective : les initiés mis en scène dans les écrits juifs mystiques recevaient des révélations des mystères du Dieu créateur du ciel et de la terre ; dans l'*Allogène*, en revanche, – en accord avec les théories gnostiques – sont dévoilés à l'initié les mystères d'un monde céleste régi par l'Inconnaissable, en contraposition avec le monde terrestre, création d'un dieu ennemi de l'homme.

Nous avons également attiré l'attention sur la présence d'une longue section angéologique (54, 6-55, 11) du traité *Allogène* : elle consiste en des invocations de noms d'anges que prononce l'ange Youel – une liste qui a des parallèles dans quelques autres écrits gnostiques également marqués par le judaïsme ésotérique¹⁴. Il est à noter que, dans cette liste, la frontière entre le nom de Dieu et les noms de ses anges est étroite, ce qui nous renvoie aux spéculations juives sur le Nom¹⁵.

Nous avons ensuite analysé le portrait que l'auteur gnostique trace, au fil du texte, du protagoniste du traité, Allogène, présenté comme un être qui dépasse sa condition humaine. Nous avons présenté les résultats de notre enquête sur un point spécifique qui montre, encore une fois, l'influence exercée sur l'auteur gnostique par le judaïsme mystique mais qui fait aussi état d'une grande proximité avec les spéculations de Philon d'Alexandrie : il s'agit du motif des « cent ans ». Le voyage au ciel d'Allogène s'articule, ainsi que nous l'avons mentionné, en deux parties : dans la première, Allogène reçoit les révélations de Youel ; dans la seconde, cet ange s'efface et confie Allogène à d'autres anges instructeurs, les Luminaires de Barbélo. Or ces deux parties du voyage au ciel sont marquées par une césure de cent ans pendant lesquels Allogène médite sur l'enseignement reçu et se prépare à recevoir des révélations supérieures. En outre, si Allogène avait effectué la première partie du voyage étant encore dans le corps (50, 8-9)¹⁶, il est débarrassé de son « vêtement » pour entreprendre la seconde partie de son itinéraire : « Quand la lumière éternelle m'eut dépouillé du vêtement qui me couvrait et quand je fus élevé dans un lieu saint – dont aucune ressemblance ne peut être manifestée dans le monde – alors, par une grande béatitude, je vis tous ceux dont j'avais entendu parler et je les bénis tous » (58, 26-29).

La période d'une longueur extraordinaire, cent ans – temps de méditation et de « recherche approfondie » qui mène Allogène à connaître à la fois le bien qui est en lui et à se connaître lui-même comme étant issu du Dieu véritablement pré-existant – convient bien à Allogène, qui, lui aussi, sort de l'ordinaire. Les cent ans

14. Sur ce point, voir M. SCOPELLO, « Le traité de l'*Allogène* (Nag Hammadi XI, 3) » (n. 1), p. 1561, note sur *Allogène* 54, 7-13.

15. Voir par exemple, P. SCHÄFER, *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris 1993, p. 110.

16. *Allogène* XI, 3 50, 8-9 : « [donne] puissance [pour qu'ils] puissent connaître ces choses [par] une révélation supérieure. Quant à moi, j'en fus capable, bien que revêtu de chair ».

sont une préparation aux révélations plus élevées qui le mèneront au seuil de l'Un (57, 24- 58, 11) :

Or, après que celle de toutes les Gloires, Youel, eut dit cela, elle se sépara de moi et me quitta. Quant à moi, je ne fus pas découragé par les paroles que j'avais entendues ; *je me préparai en elles et je passais cent ans à délibérer en moi-même*. Pour ma part, je me réjouissais beaucoup car j'étais dans une grande lumière et dans un chemin de béatitude, car les choses que j'avais été digne de voir et aussi celles que j'avais été digne d'entendre – celles que seules les grandes Puissances peuvent (voir et entendre) – (*les lignes 1-5 manquent*) [.] . de Di[eu]. [Lorsque se fut appr[oché] [*l'accomplissement*] *des cent ans*, [on m'accorda] la Bé[a]titude de l'espoir étern[el] rempli de bonté.

Nous avons trouvé des attestations d'une période de préparation aux révélations dans le *IV Esdras*, un texte qui offre aussi d'autres éléments de comparaison avec le traité de l'*Allogène* (thèmes de l'extase et de l'écriture de livres contenant les révélations, par exemple), et qui porte des traits ésotériques de teneur essénisante¹⁷. L'ange Ouriel impose à Esdras un temps marqué par le jeûne et la prière avant de pouvoir obtenir des visions¹⁸. Mais dans l'*Allogène* nous avons une préparation qui dure cent ans ! Une mention du nombre cent se trouve en revanche dans l'*Apocalypse d'Abraham*, un texte dont nous avons déjà mentionné la proximité avec l'*Allogène*. Au chapitre XXVIII, Dieu montre à Abraham des foules de païens qui saccagent et incendient le Temple. Abraham lui demande si ces événements se produiront dans beaucoup de temps et Dieu répond : « dans la quatrième entrée il y a cent ans ; et une heure du Siècle est aussi cent ans ; elle se passera dans le mal parmi les païens »¹⁹. Un autre pseudépigraphe, plus significatif pour notre propos, peut être versé au dossier : les *Paralipomènes de Jérémie*, où il est question du long sommeil d'Abimélech – une sorte de torpeur extatique – qui dura 66 ans (chapitre V). Or cette tradition est passée dans le Coran (*Sourate II* 261/259), où le sommeil acquiert une durée de cent ans. Les spéculations sur le nombre cent ont suscité une attention soutenue de la part de Philon d'Alexandrie et c'est vers cet auteur que nous nous sommes tournés. Son intérêt pour l'arithmologie²⁰, sans doute liée à l'influence du néopythagorisme, n'est plus à démontrer. Philon fournit

-
17. Ainsi P. GEOLTRAIN, « IV Esdras », dans A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. CXI-CXVII (Introduction au volume).
 18. *IV Esdras* V, 20-22 : « Je jeûnai sept jours, gémissant et implorant, comme me l'avait ordonné l'ange Ouriel. Au bout de sept jours les pensées de mon cœur se remirent à me tourmenter fort. Alors mon âme reçut encore l'esprit d'intelligence et je recommençai à parler en face du Très-Haut » (traduction par P. GEOLTRAIN, « IV Esdras », dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. 1409). Et pour la préparation à la troisième vision on lit : « Si tu pries de nouveau si tu jeûnes sept autres jours, je t'annoncerai des choses encore plus importantes que celles que tu as entendues aujourd'hui » (VI, 31, *ibid.*, p. 1410).
 19. « Apocalypse d'Abraham », traduction par B. PHILONENKO-SAYAR et M. PHILONENKO, dans *La Bible, Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1726.
 20. Voir O. ARNDT, « Zahlenmystik bei Philo. Spielerei oder Schriftauslegung ? », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19 (1967), p. 167-171. Voir aussi K. STAEBLE, *Die Zahlenmystik bei Philo*, Leipzig, Berlin 1931.

quelques éléments précieux sur le nombre cent, qui peuvent jeter une certaine lumière sur la méditation de cent ans d'Allogène. Dans cette perspective nous avons notamment analysé dans nos conférences le *De Mutatione* 1, 188-189, 190, 267-268 et les *Quaestiones in Genesim* III, 56. L'idée maîtresse que l'on retire de ces passages philoniens est que « cent » est le nombre de la perfection. C'est probablement cette signification qu'a retenu l'auteur de l'*Allogène*. En effet c'est bien après ces cent ans que des mutations se produisent dans Allogène lui-même : il se dévêt de son corps terrestre afin d'entreprendre la partie finale de son ascension.

Notre travail sur le voyage au ciel d'Allogène a été mené en considérant en même temps quelques autres textes de Nag Hammadi dans lesquels nous avons décelé des traditions du mysticisme juif : le *Livre du Grand Esprit invisible* (Nag Hammadi III, 2 et IV, 2), *Zostrien* (VIII, 1) et *Marsanès* (X, 1), ainsi que les traités du Codex Bruce et l'*Évangile de Judas* (Codex Tchacos).

Par ailleurs, nous avons exposé en cours les résultats de notre enquête sur le thème de l'exil dans la gnose. En 2017, la revue *Theophilyon* nous avait demandé de participer à un numéro spécial consacré au thème de l'exil. Or ce thème est fondamental dans la gnose et illustre le dépaysement du *gnostikos*, « celui d'une autre race », « l'étranger », dans un monde créé et régi par un démiurge inférieur. Nous avons examiné dans cette optique le mythe du valentinien Ptolémée (Irénée de Lyon, *Adversus Haereses* I, 2-8) sur la Sophia qui abandonne le monde d'en haut, en dégageant la terminologie technique de l'exclusion et de la séparation mais aussi celle de la réintégration et du retour. Deux textes qui mettent en scène les aventures de l'âme individuelle ont été aussi considérés : le très allégorique *Hymne de la perle* (*Actes de Thomas*), contant l'histoire d'un jeune prince qui oublie dans la matière ses véritables origines, et *L'Exégèse de l'âme* (Nag Hammadi II, 6) où la condition de l'âme exilée est illustrée par deux citations de l'*Odyssée* autour de la nostalgie qu'Ulysse et Hélène éprouvent pour leur patrie. Cette étude a été publiée en 2018 : « Le thème de l'exil dans la gnose ancienne », *Theophilyon* 23 (2018), p. 29-48.

M. Petru Molodet Jite, qui prépare sous notre direction (en cotutelle avec le professeur Joana Costa, Université de Bucarest) une thèse de doctorat intitulée « La gnose dans le débat culturel du II^e siècle après Jésus-Christ. Étude de cas : l'œuvre d'Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, et les systèmes gnostiques », a présenté le 31 mai 2018 un exposé sur « La christologie valentinienne du point de vue de la distinction entre l'enseignement italique et l'enseignement oriental ».

II. Recherches sur l'hérésiologie anti-manichéenne

Pendant l'année 2017-2018, nous avons également poursuivi notre recherche sur les *Acta Archelai*. Ce traité, composé en grec vers 345²¹, qui constitue la première

21. Des extraits de la rédaction grecque sont parvenus grâce à Épiphane de Salamine qui les utilisa dans son hérésie 66 du *Panarion* contre les manichéens, rédigée en 376. La première citation connue des *Acta Archelai* remonte à 348 et est faite par Cyrille de Jérusalem dans sa *Sixième catéchèse baptismale*.

réfutation chrétienne contre le manichéisme, a été intégralement conservé sous une version latine effectuée vers 365²². Comme leur titre l'indique, les *Acta Archelai*, composés par un certain Hégémonius²³, se présentent comme le compte rendu de deux *disputationes* entre Mani et l'évêque Archélaüs qui auraient eu lieu, la première dans la ville de Carchara (Carrhes), la seconde dans un village des environs. La venue de Mani dans cette ville de Mésopotamie romaine avait été motivée par son vif désir d'entrer en contact avec son personnage le plus en vue, le *vir notus* Marcellus, dont la renommée lui était parvenue lorsqu'il se cachait dans un *castellum*²⁴ situé sur le *limes* pour fuir la vengeance du roi perse²⁵ : s'il parvenait à convertir Marcellus à la doctrine des Deux Principes, la région tout entière l'aurait suivi. Mani décide donc d'écrire à Marcellus, sollicitant une invitation afin de lui expliquer de vive voix sa doctrine, et confie la lettre à son disciple, Turbon. Celui-ci parvient à Carchara après cinq jours de voyage. Hégémonius précise que ces faits ont eu lieu sous le consulat de Probus (276-282)²⁶, donc quelques années avant la mort de Mani (276/277).

Hégémonius pare Marcellus de toutes les vertus chrétiennes, et nous avons étudié l'an dernier les actes de miséricorde qu'il accomplit, notamment à l'égard de 7 700 personnes qui avaient été capturées par les soldats en garnison à Carrhes²⁷. Ces gens étaient sortis hors les murs pour une prière collective afin d'obtenir la pluie pour leurs récoltes – une cérémonie qui a des points communs avec les *rogationes*. Les soldats, après avoir massacré 1 300 personnes, avaient réclamé à l'évêque de la ville une rançon pour libérer les survivants, mais Archélaüs ne disposant pas de moyens financiers pour faire face à cette demande, s'était adressé à Marcellus. Ce dernier, qui faisait souvent profiter la ville de ses *largitiones* (*Acta Archelai*

-
22. C. BEESON (éd.), Hégémonius, *Acta Archelai*, Leipzig 1906. Beeson utilise des manuscrits allant du VI^e au XII^e siècle, dont le ms. Traube (Monacensis) retrouvé en 1903.
 23. Cf. *Acta Archelai* LXVIII, § 5 : « *Ego Hegemonius scripsi disputationem istam exceptam ad describendum volentibus* » ; cf. Héraclien de Chalcédoine cité par Photius, *Bibliothèque* 85. Hégémonius est par ailleurs inconnu. Voir M. SCOPELLO, « Hégémonius, les *Acta Archelai* et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident », dans *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus (Berlin, 14-18 Juli 1997)*, R. E. EMMERICK, W. SUNDERMANN, P. ZIEME (éd.), Berlin 2000, p. 528-545 ; EAD, « Un témoin de la controverse religieuse entre chrétiens et manichéens aux frontières de l'Iran : les *Acta Archelai* », dans *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, C. JULLIEN (éd.), Paris 2008, p. 147-168.
 24. Il s'agit du *Castellum Arabionis*, mentionné dans *Acta Archelai* VI, § 4 et LXV, § 7. Le *Castellum Arabionis* est attesté dans les papyrus de l'administration romaine retrouvés à Doura Europos, relatifs à la XX^e *Cohors Palmyrenorum*, sous les abréviations *Castel Arab*, *Castel ar*, *castelo ara*. Voir F. PENNACCHIETTI, « Il posto dei Cipri », *Mesopotamia* XXI (1986), p. 85-95, et Id., « Gli *Acta Archelai* e il viaggio di Mani nel Bêt Arbâyê », *Rivista di storia e letteratura religiosa* 24 (1988), p. 503-514.
 25. Cf. *Acta Archelai* LXIV, § 8. Archélaüs, dans la vie (fictive) de Mani aux chapitres LXII-LXVI précise que le roi recherchait Mani, qui s'était enfui de prison, l'accusant d'avoir tué son fils par ses mauvais soins médicaux. Sur la construction hérésiologique de cette *Vita Mani*, voir M. SCOPELLO, « Vérités et contre-vérités dans les *Acta Archelai* », *Apocrypha* 6 (1995), p. 203-234.
 26. *Acta Archelai* XXXI, § 8.
 27. *Acta Archelai* I, § 1 : *qui ibi castra servabant*.

I, § 3), entre dans sa maison et, ayant ouvert les réserves où il conservait l'argent (*reseratis bonorum suorum thesauris*, I, § 5), répartit la somme parmi les soldats. Il accueille aussi dans sa demeure et sur ses terres les captifs, en les restaurant et en leur faisant prodiguer des soins. Une fois rétablis, il les munit d'un *viaticum* et les encourage à rentrer chez eux.

Mais Marcellus est-il vraiment chrétien comme l'auteur des *Acta Archelai* veut nous le faire entendre, et ses actions relèvent-elles de la seule charité privée ? En effet les *largitiones*²⁸ – distributions d'argent, de denrées alimentaires, organisation de repas, de spectacles ou de jeux – faisaient partie des tâches d'un fonctionnaire provincial. Or, dans les dernières décennies du III^e siècle – moment où Hégémonius situe son récit – il est peu probable que cette fonction soit octroyée à un chrétien. En outre le terme de *thesaurus*, la réserve où Marcellus puise l'argent de la rançon, peut revêtir une valeur technique désignant le dépôt où étaient préservées les *sacrae largitiones* dans les plus importantes villes provinciales. Nous avons également mis en lumière d'autres responsabilités de Marcellus qui revêtent un caractère officiel ; elles sont mentionnées dans la description du voyage que Turbon effectue depuis le *limes* à Carrhes, porteur de la lettre de Mani pour Marcellus. Hégémonius dit que, depuis le *castellum* sur le *limes*, Turbon *veloci etenim usus est cursu* (*Acta Archelai* IV, § 4). La traduction « il emprunta un itinéraire rapide » est la plus probable ; néanmoins l'expression *cursus velox* a une valeur technique car elle indique, dans le système romain de la poste impériale, la voie postale rapide, en opposition à la voie plus lente, le *cursus tabularius*. Il est vrai que les normes du *cursus publicus* n'ont été complètement fixées que dans le Code théodosien²⁹, et que c'est à cette époque que le *cursus* atteint son niveau d'organisation le plus élevé, mais son fonctionnement était déjà bien attesté au moins depuis l'époque de Pliny l'Ancien et la terminologie technique fixée³⁰. Hégémonius spécifie également que Marcellus avait fait implanter des relais le long du parcours (*diversoria hospitalissimus Marcellus instruxerat*, IV, § 4), et les désigne aussi par des termes techniques : *hospitia*, *diversoria* et *mansiones*³¹. Le renseignement est intéressant, car les relais étaient généralement construits sur ordre du gouverneur

28. Cf. H. THÉDENAT, « Largitio », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (DAGR), tome 3/2, col. 949-950 ; A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 2^e éd., Oxford 1971, p. 426-429. L'administration financière de l'Empire créa, au IV^e siècle, un fonctionnaire nommé *comes sacrarum largitionum*, regroupant sur lui les fonctions de la collecte, puis de la distribution de l'argent : cf. *Notitia Dignitatum* et *Code de Justinien* 7, 62, 21 ; voir aussi *Code théodosien* 1, 6, 132. Voir également A. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV^e au VI^e siècle*, Paris, Rome 1989.

29. *Code théodosien* 8, 5, 1. Dig. 50, 4, 18, 10. Voir G. HUMBERT, « *Cursus publicus* », dans *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome 2, col. 1655 ; H.-C. SCHNEIDER, *Altstrassenforschung*, Darmstadt 1982 ; P. STOFFEL, *Über die Staatspost, die Ochsenengespanne und die requirierten Ochsenengespanne: Eine Darstellung des römischen Postwesens auf Grund der Gesetze des Codex Theodosianus und des Codex Justinianus*, Bern 1994. Voir également D. GORCE, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris 1925.

30. *Histoire naturelle* VI, 96. 102 ; XII, 64-65.

31. *Acta Archelai* IV, § 4-5.

de la région. Sans aller jusqu'à envisager que Marcellus avait les fonctions d'un gouverneur provincial³², cette précision ajoute une pièce à notre interprétation d'un Marcellus fonctionnaire public. Les relais du *cursus* étaient mis sous la responsabilité de préposés devant vérifier l'identité des voyageurs avant de les accueillir : or ces personnages apparaissent également dans le récit d'Hégémonius qui les désigne par l'expression de *servatores hospitiorum*³³. Ces fonctionnaires de l'État, nommés par l'autorité publique qui avait installé les *mansiones*, étaient chargés de s'enquérir sur l'identité du voyageur avant de l'accueillir et de vérifier son laissez-passer (*evectio*). Si dans les *Acta Archelai* le terme d'*evectio* est absent, une allusion est néanmoins faite à ce procédé employé par les préposés aux gîtes : ceux-ci demandent à Turbon *unde et quis vel a quo missus esset* (*Acta Archelai* IV, § 4). Mais Turbon, tout en se présentant comme *mesopotamenus*, ajoute qu'il venait de Perse, envoyé par Mani, « maître des chrétiens » (*ibid.*, IV, § 4). À cause de son *ignotum nomen*, les préposés aux gîtes le chassent à coups de pied, sans même lui donner à boire (*ibid.*, IV, § 5), l'ayant très probablement pris pour un espion de l'ennemi perse cherchant à s'infiltrer en territoire romain. Turbon aurait péri s'il n'avait pas fini par dire qu'il portait une lettre pour Marcellus. S'il est improbable que Turbon ait pu profiter des avantages du *cursus publicus*, réservé à des fonctionnaires de l'État et à des voyageurs haut placés, il est néanmoins probable que, dans la construction du récit, Hégémonius ait eu présent à l'esprit le maillage routier provincial et que, pour les besoins de sa narration, y fasse voyager Turbon.

L'ensemble des informations que nous avons dégagées au sujet de Marcellus le désignent comme un haut fonctionnaire en poste à Carrhes. Compte tenu du contexte historique et social de cette ville, tant à la fin du III^e siècle qu'au moment où Hégémonius écrit, Marcellus n'est vraisemblablement pas un chrétien mais un païen. Nous estimons que l'auteur des *Acta Archelai* a christianisé, pour les besoins de sa réfutation contre Mani, le personnage de Marcellus, en le moulant sur un modèle de haut fonctionnaire de l'Empire.

Pour étayer notre relecture de Marcellus, et le situer dans son contexte, nous avons consacré quelques séances à la ville de Carrhes, l'ancienne Harran, nœud commercial de première importance, avant-poste romain et foyer très actif de paganisme, dont la réputation était liée à la présence du temple consacré au dieu lunaire Sin³⁴, qu'honorèrent aussi bien Caracalla³⁵ que Julien³⁶.

32. Son nom ne se retrouve pas parmi ceux des gouverneurs romains en Mésopotamie qui d'ailleurs ne résidaient pas à Carrhes.

33. *Acta Archelai* IV, § 4.

34. L'impact du culte lunaire sur l'histoire religieuse de Carrhes, depuis les origines à l'islam, a été étudié par T. M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leyde 1992.

35. Caracalla fut assassiné à Carrhes le 8 avril 217 après J.-C., sur ordre de son frère, lorsqu'il se rendait au temple de la divinité lunaire pour consulter les oracles : Spartianus, *Vie de Caracalla* 6, 3. Hérodien, *Histoire des empereurs romains* précise que ce temple était assez éloigné de la ville pour que le trajet fût presque un voyage.

36. Ammien Marcellin, *Histoires*, XXIII, 1-3, précise que Julien fit une halte de quelques jours à Carrhes et y accomplit, selon le rite du pays, un sacrifice au temple de la Lune qui est « l'objet de culte dans ces régions ». C'est en 382 que Théodose I^{er} ordonna la destruction du temple de Sin,

Afin de mieux appréhender la situation de Carrhes, nous avons eu recours à un auteur quasi contemporain d'Hégémonius : Égérie. Nous avons étudié les chapitres de son journal de voyage³⁷ dans lesquels elle relate la visite de la ville et de ses environs. Égérie arrive à Carrhes le 23 avril de l'année 384 et s'y arrête pendant trois jours. Bien que son attention porte principalement sur les lieux où séjourna Abraham près de la ville, les implantations monastiques en proximité et le tombeau du martyr Elpidius, la pèlerine remarque que « dans cette ville, en dehors d'un petit nombre de clercs et de saints moines, s'il en est du moins qui résident en ville, je n'ai trouvé absolument aucun chrétien : ce sont en totalité des païens (*penitus nullum christianum inveni, sed totum gentes sunt*) » (*Journal* 20, § 8). Égérie nuance aussitôt son propos en disant que, comme les chrétiens vénèrent le lieu où se situait la maison d'Abraham, « les païens vénèrent avec un grand respect, à mille pas environ de la ville, l'endroit où se trouvent les tombeaux de Nachor et Bathuel » (*ibid.*). La situation de Carrhes est bien différente par rapport à celle de la proche Édesse, fortement christianisée, qu'Égérie avait visitée auparavant (*Journal* 19, § 2-19).

Par ailleurs, il est aussi à noter que les listes épiscopales ne font pas mention d'un évêque de Carrhes portant le nom d'Archélaüs qui aurait vécu au moment où Hégémonius situe les événements. Le premier évêque connu de la ville fut Barsès, un moine, qui fut transféré au siège épiscopal d'Édesse en 361 sur ordre de Constance II³⁸. Lui succédèrent Vitus, qui assista au concile de Constantinople en 381, et Protogène³⁹. C'est ce dernier que rencontra, très probablement, Égérie. Une partie de nos recherches sur Carrhes ont fait l'objet d'une communication intitulée « Autour de Carrhes : quelques témoignages chrétiens entre souvenirs bibliques et *realia* », présentée au colloque international *Reconstruire les villes. Temps et espaces réappropriés*, Paris, Fondation Simone et Cino del Duca, 18-19 octobre 2017. Le travail en séminaire a permis d'étoffer la version définitive de cette communication, sous presse dans *Semitica et Classica*.

Un élément supplémentaire nous a permis d'étayer l'environnement païen dans lequel nous situons Marcellus ; le débat qu'il organise entre Archélaüs et Mani est présidé par quatre juges *religione gentiles*⁴⁰, choisis personnellement par Marcellus. Nous avons étudié l'origine des noms de ces quatre personnages et leurs fonctions professionnelles.

près de la frontière perse, mais l'identification avec le temple de Carrhes est incertaine. Libanius, *Pro templis* (*Oratio* 30) fait état, dans ce texte adressé à Théodose, de la destruction d'un temple magnifique près de la frontière perse. Rappelons que c'est à Carrhes que se réfugièrent les philosophes néoplatoniciens : voir M. TARDIEU, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain, Paris 1990.

37. Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes et cartes par P. MARAVAL, suivi par Valerius du Bierzo, *Lettre sur la B^{se} Égérie*, Introduction, texte et traduction par M. C. DÍAZ Y DÍAZ, Paris 2017 (réimpr. de la première édition revue et corrigée).

38. *Chronique d'Édesse* 24.

39. Cf. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VI, 33.

40. *Acta Archelai* I, § 1 et XIV, § 5.

Un autre aspect abordé lors de nos conférences a été l'insertion de souvenirs littéraires précis opérée par Hégémonius dans sa présentation des faits et gestes de Marcellus. Cela témoigne de sa vaste culture et de ses lectures qu'il utilise sans préciser la source. Nous avons en effet relevé que, pour étayer le thème de l'hospitalité de Marcellus envers les captifs, thème amorcé par un parallèle avec Abraham et les anges au chêne de Mambré (Gn 18)⁴¹, Hégémonius a eu recours à un écrit intertestamentaire, le *Testament de Job*, qui, bien plus que le livre biblique de Job, détaille la charité de Job envers toute catégorie d'indigents⁴². C'est de ce même écrit qu'Hégémonius a tiré, tout en l'adaptant, le motif des tables dressées pour servir les captifs (*Acta Archelai* III, § 2)⁴³. La remarque sur la renommée de Marcellus qui enfle à un point tel (*ingens fama discurrit*) que « *plurimi ex diversis urbibus videndi atque agnoscendi viri cupiditate flagrant* » (*ibid.* III, § 5) provient aussi du *Testament de Job* IX, 1 : « de toutes les régions les indigents venaient pour me rencontrer ». En poursuivant son éloge de la générosité de Marcellus, Hégémonius se sert d'un autre texte, dont il reprend un passage mot à mot. Hégémonius s'exprime ainsi : « Cet homme remarquable (*i.e.* Marcellus) se mettait au service de tous avec la plus grande bienveillance, *imitant l'exemple du Marcellus d'antan* de telle sorte que tous déclaraient que nul ne l'emportait en piété sur cet homme. De même, toutes les veuves qui croyaient dans le Seigneur accourraient vers lui ; les infirmes également avaient confiance en son aide indéfectible ; quant aux orphelins, c'était toujours lui qui les nourrissait tous. Que dirais-je de plus ? Marcellus fut surnommé l'ami des pauvres et sa maison fut appelée le refuge des étrangers et des nécessiteux » (*Acta Archelai* III, § 5-6). Qui est ce Marcellus d'antan ? La solution est donnée par les *Acta Petri* (*Actus Vercellenses*). Ces actes, écrits entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle⁴⁴, qui portent sur la controverse, à Rome, entre Pierre et Simon le Magicien, mettent en scène un personnage, le sénateur Marcellus, fidèle de l'empereur, et connu pour son bon cœur. Un temps séduit par la doctrine de Simon le Magicien, Marcellus fut ramené par Pierre à la foi chrétienne. Voici ce qu'on lit au chapitre 8 des *Acta Petri* :

41. *Acta Archelai* III, § 1.

42. Comparer *Acta Archelai* III, § 2 et *Testament de Job* IX, 1-6. Le thème de la charité de Job était déjà présent, mais en moindre mesure dans *Job* (LXX) 29, 12 et 36, 16.

43. *Acta Archelai* III, § 2 : « Marcellus invita tous ces gens à s'allonger pour le repas par groupes de dix, et quand sept-cents tables furent dressées, il les restaura dans la plus grande allégresse, de sorte que ceux qui avaient réussi à survivre pouvaient oublier leurs peines et effacer de leur mémoire tous leurs malheurs ». Cf. *Testament de Job* X, 1 : « J'avais aussi trente tables installées dans ma maison, dressées à toute heure pour les étrangers seuls. J'avais aussi sur place douze autres tables pour les veuves. Si un étranger se présentait pour demander l'aumône, il lui fallait d'abord être servi à table avant de recevoir la somme. Je ne permettais à personne de sortir de chez moi les mains vides » (trad. M. PHILONENKO, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. 1615).

44. Le lieu d'origine des *Acta Petri* primitifs n'est pas connu. Selon G. POUPON (*Écrits apocryphes chrétiens*, I, F. BOVON et P. GEOLTRAIN [éd.], Paris 1997, p. 1041-1105), ils proviendraient d'un milieu grec de Syrie.

La foule disait à Pierre : crois-nous, frère Pierre, personne parmi les hommes n'était plus sage que ce Marcellus. Toutes les veuves qui espéraient dans le Christ trouvaient refuge auprès de lui, quant aux orphelins, c'était toujours lui qui les nourrissait tous. Que pourrais-je dire de plus, frère ? Marcellus fut surnommé l'ami des pauvres et sa maison fut appelée le refuge des exilés et des nécessiteux⁴⁵.

Ce récit de controverse entre Pierre et Simon l'hérétique aurait-il à tel point influencé Hégémonius jusqu'à le conduire à attribuer le nom de Marcellus à son héros, dans le contexte de la dispute entre un évêque chrétien et Mani ? Le fait qu'Hégémonius introduise deux textes de provenance diverse dans la description de Marcellus montre que ce personnage est artificiellement construit ou du moins fortement réélaboré à partir de références littéraires.

Nous avons également présenté en séance le personnage de Turbon, que les *Acta Archelai* décrivent comme un ancien disciple d'Adda, avant de devenir le compagnon de Mani lors de son séjour dans le village fortifié d'Arabion. Nous avons analysé son nom, puis son rôle qui évolue au fil du récit : son arrivée chez Marcellus apportant la lettre de Mani (V, § 1), son refus de retourner auprès de lui (VI, § 3), sa présentation de la doctrine de Mani⁴⁶ devant Marcellus et l'évêque (VII-XIII), sa conversion à la foi de la Grande Église et son ordination au diaconat par l'évêque Archelaüs (XLIII, § 4)⁴⁷.

Nous avons enfin analysé la lettre que Mani adresse à Marcellus pour solliciter une invitation (*Acta Archelai* V). Nous avons comparé l'ouverture de cette lettre, dans laquelle Mani se présente comme apôtre de Jésus-Christ, avec celle de l'*Épître du Fondement* de Mani, transmise et analysée par Augustin dans le *Contra Epistulam fundamenti* et également citée dans le *Contra Felicem* I, 16. Cette lettre, qui présente brièvement et avec clarté les axes majeurs de la doctrine de Mani, est probablement un document manichéen de première main dont disposait Hégémonius, et dont il se sert pour confectionner son œuvre de réfutation.

Quelques séances ont été dédiées à l'étude des premières pages des *Kephalaia* coptes de Berlin (p. 1, 1-9, 10)⁴⁸ qui servent d'introduction à l'ensemble de cette œuvre réunissant une longue série d'entretiens entre Mani et ses disciples. Notre attention a notamment porté sur la section dans laquelle Mani parle de ses devanciers : dans l'ordre donné, Jésus, Zoroastre et Bouddha (p. 7, 18-8, 8). Nous avons fourni une traduction commentée de ce passage, dégageant le langage technique employé par Mani à la fois pour décrire ses prédécesseurs, auxquels il reproche de ne pas avoir mis par écrit leur doctrine – tout en rappelant que lui-même a eu soin

45. Texte traduit par G. POUPON, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 1997, p. 1043 pour le texte cité. Le *Martyre grec* et la version latine des *Acta Petri* ont été édités par R. A. LIPSIUS et M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Leipzig 1891, p. 45-103.

46. L'étude ponctuelle de l'exposé de Turbon, pièce maîtresse de la doctrine de Mani, sera menée en 2018-2019.

47. Cf. *Acta Archelai* LXI, § 4.

48. A. BÖHLIG, *Kephalaia*, Band I, 1, mit einem Beitrag von H. IBSHER, Erste Hälfte, Stuttgart 1940. W.-P. FUNK (éd.), *Kephalaia*, I, Zweite Hälfte, Lieferung 15/16, « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen zu Berlin », Stuttgart 2000, p. 370-375 (texte copte et traduction allemande).

de consigner personnellement sa pensée en de nombreux livres –, et pour illustrer le rôle de leurs disciples. Ces derniers, selon Mani, avaient transmis la sagesse de leurs maîtres de façon imprécise, se fondant sur leur mémoire. Le but poursuivi par Mani dans ce passage est d'inciter ses propres disciples à mettre rapidement par écrit ce qu'il n'avait pu écrire lui-même. Mais, au fil du texte, Mani durcit son discours, accusant les disciples des devanciers d'avoir volontairement altéré la sagesse de leurs maîtres. Nous avons mis en évidence le champ sémantique de l'erreur et de la falsification utilisé par Mani et avons analysé dans le détail un passage construit sur l'anaphore (p. 8, 7-15) et allant en crescendo, qui illustre la déformation de la pensée de Bouddha, Zoroastre et Jésus opérée par leurs disciples. Ceux-ci avaient le champ libre, du fait que les trois révélateurs n'avaient rien écrit. Ce passage s'agence sur trois termes dépréciatifs : *planasthai* (présent à deux reprises), *kapeleuein* et *moučc* (équivalent du grec *summignunai*). Dans la littérature manichéenne, *planasthai* est fréquemment utilisé, tout comme le dernier terme de la séquence (*moučc*). *Planan* / *planasthai* définit l'empire du Prince des ténèbres qui par l'erreur contamine autant l'univers que les humains. Quant à *moučc*, il désigne le mélange entre les parcelles de lumière et de ténèbres qui caractérise le temps médian où se produit l'affrontement meurtrier des entités du Bien et du Mal qui donnera lieu à la tragédie de la condition humaine. Notre attention a particulièrement porté sur le terme de *kapeleuein* (« frelater »), un hapax dans les sources manichéennes du Fayoum. La présence de ce verbe (et du substantif équivalent), qui avait servi aux philosophes pour désigner polémiquement les sophistes, comparés à des boutiquiers frelatant leur marchandise, mais qui connut aussi quelques attestations dans la LXX (limitées, néanmoins, à l'usage du substantif *kapelos*), est à notre avis un emprunt que Mani fait à Paul. Dans 2 Corinthiens 2, 17, l'apôtre visait par ce terme des adversaires qui altéraient la parole divine pour des avantages personnels. Des citations pauliniennes proches par leurs thèmes à 2 Cor 2, 17 (2 Cor 11, 4 et 11, 13) ont aussi laissé une trace dans ces lignes des *Kephalaia*. Deux articles sont issus de nos recherches présentées en séminaire⁴⁹. Nous comptons poursuivre une lecture approfondie des dits de Mani consignés dans les *Kephalaia* pour mettre en lumière à quel point son langage est tissé de termes du lexique paulinien.

49. M. SCOPELLO, « Quelques remarques sur les devanciers de Mani (*Kephalaion* copte I) », dans E. CREGHEUR, J. C. DIAS CHAVES et S. JOHNSTON (éd.), *Christianisme des origines, Mélanges en l'honneur de Paul-Hubert Poirier*, Turnhout 2018, p. 403-413 ; EAD., « La sagesse frelatée. Autour de *kapeleuo* (*Kephalaia* manichéens coptes de Berlin, p. 8, 14 », dans G. BADY et D. CUNY (éd.), *Les polémiques religieuses du I^{er} au IV^e siècle de notre ère, Mélanges en l'honneur de Bernard Pouderon*, Paris 2019, p. 83-99.