

LA COSMO-THÉOGONIE ORPHIQUE DU ROMAN PSEUDO-CLÉMENTIN

Note sur ses sources et son utilisation dans les *Homélies* et les *Reconnaisances*

Introduction

Le corpus pseudo-clémentin est un roman prétendument autobiographique mettant en scène un certain Clément, membre de la noblesse romaine appelé à devenir évêque de Rome vers la fin du I^{er} siècle de notre ère et sous le nom duquel circule un véritable corpus littéraire composé, d'une part, d'écrits authentiques, telles que la première et la deuxième Épîtres aux Corinthiens, bien connues des patrologues, et, d'autre part, d'œuvres pseudépigraphiques, à l'instar du roman qui nous occupe ici et dont la rédaction finale est à situer au IV^e siècle de notre ère, alors que sa composition pourrait remonter au III^e, voire au II^e siècle de l'ère courante. Ce roman nous est parvenu sous deux formes principales : les *Homélies* et les *Reconnaisances*, les premières étant conservées en grec, les secondes dans une traduction latine que Rufin d'Aquilée a faite vers la fin du IV^e siècle à partir d'un original grec différent de celui des *Homélies*¹. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer ces deux rédactions distinctes. L'une d'elles considère que les *Homélies* et les *Reconnaisances* dépendent d'un *Écrit de base* (*Grundschrift*), ayant pour source ultime une apologie juive du II^e siècle de notre ère mettant notamment en scène un grammairien

1. Il faut y ajouter d'importants fragments en syriaque, en arménien et en géorgien ; cf. P. GEOLTRAIN, J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), t. II, Paris, 2005 (deuxième tirage en 2006), « Introduction au roman pseudo-clémentin », p. 1175-1192 ; B. REHM, *Die Pseudoklementinen I, Homilien* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 42), 3^e éd. par G. STRECKER, Berlin, 1992 ; B. REHM, *Die Pseudoklementinen II, Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51), 2^e éd. par G. STRECKER, Berlin, 1994 ; W. FRANKENBERG, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltex* (Texte und Untersuchungen, 48, 3), Leipzig, 1937.

alexandrin du nom d'Appion, qui pourrait bien être identique à ce polémiste anti-juif, farouche défenseur du paganisme, auquel Flavius Josèphe répond dans le pamphlet intitulé *Contre Apion*. Que l'on admette ou non l'existence de cet *Écrit de base* et de l'apologie juive qui l'aurait inspiré, il n'en demeure pas moins que le roman pseudo-clémentin, maintenant accessible dans une toute nouvelle traduction française publiée dans le second tome des *Écrits apocryphes chrétiens*, paru en Pléiade à l'automne 2005², constitue un témoin clé des débats philosophiques et théologiques ayant opposé, aux premiers temps du christianisme, juifs, judéo-chrétiens et païens.

Parmi les nombreux témoignages dont ce roman de quelque huit cents pages a gardé le précieux souvenir figure celui d'une cosmo-théogonie, placée sous le nom d'Orphée, le chantre thrace auquel plusieurs sources antiques attribuent l'institution d'une religion à mystères connue depuis le XIX^e siècle sous le nom d'« orphisme ». Bien sûr repérée par les spécialistes de la religion grecque, et plus particulièrement de l'orphisme, cette théogonie a déjà fait l'objet d'une comparaison avec les autres témoignages à notre disposition, mais elle a rarement été étudiée pour elle-même et en fonction du cadre littéraire dans lequel elle s'insère. C'est cette lacune que je me propose de combler dans le cadre de ce bref exposé, où je m'efforcerai, d'une part, de présenter les passages des *Pseudo-clémentines* (*Hom.*, VI, 3, 4 - VI, 10 et VI, 12 - 13 et *Rec.*, X, 17 - 20, 30 - 34) ayant conservé des traces de cette théogonie, et, d'autre part, d'examiner le contexte littéraire dans lequel ils s'insèrent, de manière à en dégager la signification et la portée. Quant au rapport entre cette théogonie et les autres versions de la théogonie orphique connues dans l'Antiquité, je me contenterai d'en donner ici une brève synthèse, puisque cette question fait l'objet d'une autre contribution présentée lors d'un colloque sur le roman pseudo-clémentin qui s'est tenu à Lausanne au début de septembre 2006 et qui paraîtra ailleurs³.

2. Cf. P. GEOLTRAIN – J.-D. KAESTLI (éd.), *op. cit.* (n. 1), p. 1173-2003. Sur la genèse du roman et les hypothèses émises à ce propos, voir notamment B. POUDERON, « Aux origines du roman clémentin. Prototype païen, refonte judéo-hellénistique, remaniement chrétien », dans S. MIMOUNI (éd.), *Le Judéo-christianisme dans tous ses états : Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Paris, 2001, p. 231-256 ; F. S. JONES, « The Pseudo-Clementines: A History of Research », *Second Century. A Journal of Early Christian Studies* 2 (1982), p. 8-10.

3. J.-M. ROESSLI, « Traces d'une théogonie orphique dans le roman pseudo-clémentin », à paraître dans *Apocrypha*.

1. La théogonie orphique citée dans le roman pseudo-clémentin

Des traces de cette cosmo-théogonie orphique figurent dans les deux formes du roman pseudo-clémentin. Dans les *Homélies*, elles se lisent au livre VI, chapitre 3 à 10, où elles sont mises dans la bouche du grammairien Appion, puis aux chapitres 12 et 13, où Clément, l'adversaire d'Appion, prend la parole pour lui répondre (= Rehm p. 107, 7 et s.). Dans les *Reconnaisances*, on les trouve en deux lieux distincts du dixième livre, les chapitres 17 à 20, où c'est à nouveau Clément qui s'exprime, puis aux chapitres 30 à 34, dans lesquels la parole est donnée à Nicétas, frère de Clément et néo-converti du judaïsme formé à la culture grecque. Enfin, un extrait en syriaque, probablement tiré de la traduction syriaque des *Homélies*, nous a été transmis par le *Livre des scolies* du nestorien Théodore bar Koni, actif au VIII^e siècle (et non au VI^e, comme on le répète quelquefois)⁴.

2. La théogonie orphique rapportée dans les *Homélies*

Dans les *Homélies*, la théogonie orphique fait partie d'une longue discussion sur la mythologie grecque opposant d'un côté, le juif Clément, et, de l'autre, le grammairien Appion et ses compagnons (*Hom.*, VI, 2 - 25 = Rehm 105, 16 - 116, 6). Après avoir essuyé les critiques de Clément, qui, en bon défenseur du judaïsme, se montre très sévère à l'égard des mythes grecs, Appion expose ses vues sur le sujet en expliquant à son interlocuteur que, interprétés littéralement, ceux-ci sont effectivement faux et sans valeur, et que pour en dégager la substantifique moelle il convient d'en faire une lecture allégorique :

4. T. NÖLDEKE, « Bar Choni über Homer, Hesiod und Orpheus », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53 (1899), p. 501-507, spécialement p. 504-507, et, désormais, Théodore Bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert)*, édité par Addāi SCHER et traduit par Robert HESPEL et René DRAGUET (CSCO 431-432, *Scriptores Syri*, 187-188), Louvain, 1982, Mimrè XI, 6, p. 215-217. Après avoir hésité à identifier bar Koni avec un Théodore, évêque de Charcar à la fin du VIII^e siècle, on penche maintenant pour le début de ce siècle. Ce sont L. BRISSON (« Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique », dans *ANRW* II, 36.4, Paris, 1990, p. 2867-2914, sur ce point p. 2903, note 61 [reproduit dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Variorum Reprint), Aldershot - Brookfield, 1995, IV]) et J. VAN AMERSFOORT (« Traces of an Alexandrian Orphic Theogony in the Pseudo-Clementines », dans R. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN [éd.], *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* [Études préliminaires aux religions orientales de l'Empire romain, 91], Leyde, 1981, p. 13-30, sur ce point p. 14), qui le situent par erreur au VI^e siècle.

Mais, comme je te l'ai dit, mon fils, ces récits contiennent une doctrine appropriée et philosophique, qui peut être exprimée par l'allégorie, de manière à susciter ton admiration, si tu écoutes⁵.

C'est précisément à ce moment-là qu'Appion fait intervenir Orphée. Tout se passe comme si le grammairien alexandrin voulait fonder ou légitimer l'idée qu'il se fait de l'exégèse allégorique de la mythologie grecque combattue et rejetée par Clément. Pour ce faire, il se tourne vers l'interprétation orphique du chaos d'Hésiode, interprétation dans laquelle il pense pouvoir trouver un modèle d'exégèse applicable à l'ensemble de la mythologie. L'exposé qui suit s'efforce d'en faire la démonstration. Cela explique à la fois pourquoi la théogonie orphique présentée par Appion est truffée d'exégèses allégoriques et pourquoi il est si difficile pour nous de distinguer ce qui appartient en propre à la théogonie rapportée et ce qui relève du travail exégétique de l'auteur Appion. Dans les *Reconnaisances* X, 30, Nicétas fait, lui aussi, remarquer qu'il y a deux façons d'appréhender les récits mythologiques :

Leurs écrits [ceux d'Orphée et d'Hésiode] se partagent donc en deux modèles de compréhension, l'un selon la lettre, l'autre selon l'allégorie. Or le vulgaire inculte s'est précipité en masse vers les écrits qui suivent la lettre, tandis que toute l'éloquence des philosophes et des savants s'est prise d'admiration pour ceux qui s'appuient sur l'allégorie⁶.

Mais, bien que l'allégorie soit l'apanage des philosophes et des savants, Nicétas, à la différence d'Appion, ne cherche pas à en faire l'apologie, puisque son but sera d'en montrer l'ineptie et l'inutilité. Mais voyons plutôt comment Appion présente les choses dans les *Homélies*.

Pressé par Clément, dont la curiosité feint d'avoir été piquée au vif par ses promesses de révélations mirobolantes, Appion commence par expliquer qu'avant le monde et les êtres il n'y avait rien, sinon le chaos, « un mélange indistinct d'éléments encore entassés sans ordre », et que non seulement l'observation de la nature, mais le témoignage des grands hommes du passé, à savoir Homère, Hésiode et Orphée, en apportent la confirmation⁷. Il cite un premier vers d'Homère, puis un second

5. *Hom.*, VI, 2, 12 : ἀλλά (ὡς ἔφη), ὦ τέκνον, ἔχει τινὰ λόγον τὰ τοιαῦτα οἰκειὸν καὶ φιλόσοφον, ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον, ὥστε σε ἀκούσαντα θαυμάσαι.

6. *Rec.*, X, 30, 2 : *Horum [scil. Orfei et Hesiodi] ergo scripta in duas partes intelligentiae diuiduntur, id est, secundum litteram et secundum allegoriam ; et ad ea quidem quae secundum litteram sunt, ignobilis uulgi turba confluit, ea uero quae secundum allegoriam constant, omnis philosophorum et eruditorum loquacitas admirata est.*

7. *Hom.*, VI, 3, 1 : ἦν ποτε ὅτε οὐδὲν ἦν χάος καὶ στοιχείων ἀτάκτων ἔτι συνπεφορημένων μίξις ἀδιάκριτος. Comp. avec la traduction d'A. SIOUVILLE, *Les*

d'Hésiode, prouvant à ses yeux, d'une part, que le monde a bel et bien été engendré (Hésiode, *Théogonie*, v. 116) et, d'autre part, que les êtres retournent au chaos initial après dissolution de la substance humide et terrestre qui les compose (Homère, *Illiade*, VII, 99). C'est là qu'intervient la référence à Orphée. Appion nous dit en effet :

Orphée [...] compare le chaos à un œuf, dans lequel les premiers éléments étaient confondus. Le chaos du récit d'Hésiode est précisément ce qu'Orphée appelle un œuf engendré, émis hors de la matière infinie [...] ⁸.

Pour comprendre cette comparaison avec l'œuf cosmologique des Orphiques, il est important de noter qu'Appion avait préalablement pris soin de s'arrêter sur le sens du verbe employé par Hésiode pour dire ce qu'il y avait à l'origine du monde :

Ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' (Hésiode, *Théogonie*, v. 116).

Donc, tout d'abord, le chaos fut produit.

Le grammairien alexandrin croit en effet utile de préciser :

« Fut produit » signifie, à l'évidence, qu'il est né comme les êtres engendrés, et non qu'il existait depuis toujours, comme les êtres inengendrés ⁹.

Ce faisant, Appion met l'accent sur une particularité du texte d'Hésiode qui avait déjà retenu l'attention de quelques Anciens, à l'instar d'Épicharme ¹⁰, et qui suscitera également l'interrogation des historiens de la religion et de la philosophie grecques ¹¹ : le chaos est-il né de quelque chose ou a-t-il

Homélie clémentines (Les textes du christianisme, 11), Paris, 1933 (réédition avec une préface de C. JAMBET), Lagrasse, 1991 : « Il fut un temps où rien n'était, excepté le chaos et un mélange confus d'éléments encore entassés sans ordre. C'est ce que nous révèle la nature elle-même et telle est aussi l'opinion des grands hommes. Je te citerai le témoignage d'Homère lui-même, le plus grand de tous les sages. »

8. *Hom.*, VI, 3, 4 : Καὶ Ὀρφεὺς δὲ τὸ χάος ὡς παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις. Τοῦτο Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται, ὅπερ Ὀρφεὺς φὸν λέγει γενητόν, ἐξ ἀπειροῦ τῆς ὕλης προβεβλημένον (OF 55 K = F 103 V B). Comp. avec la traduction de A. SIOUVILLE, *op. cit.* (n. 7) : « Orphée, lui aussi, pose que le chaos est un œuf dans lequel les premiers éléments se trouvaient confondus. Le chaos dont parle Hésiode est précisément ce qu'Orphée appelle un œuf engendré, sorti de la matière infinie. Voici comment cet œuf fut produit. »

9. *Hom.*, VI, 3, 3 : τὸ δὲ « τὸ ἐγένετο », δηλὸν ὅτι γεγενῆσθαι ὡς γενητὰ σημαίνει, οὐ τὸ ἀεὶ εἶναι ὡς ἀγέννητα. Comp. avec la traduction de A. SIOUVILLE, *op. cit.* (n. 7) : « Le verbe "fut produit" signifie évidemment que le chaos a eu un commencement, comme les êtres engendrés, et qu'il n'a pas toujours été, comme les êtres inengendrés. »

10. *Fr.* 153 Olivieri (= 23 B 1.3ss. D.-K.).

11. Cf. A. BERNABÉ, « Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas », *Emerita* 58 (1990), p. 61-98, ici spéc. p. 70-72, et R. REYNAL, *Chaos*

toujours existé ? Pour Appion, la réponse ne fait pas de doute et son insistance à souligner, à ce moment-là de la discussion, le caractère engendré du chaos ne peut être gratuite. Elle doit non seulement se faire l'écho de controverses entre exégètes sur la manière d'interpréter le texte d'Hésiode, mais elle a sans doute aussi pour but de fournir un argument en faveur de sa défense de l'exégèse allégorique de la mythologie. Il est du reste intéressant de noter que, dans le résumé que Nicéas donne des théogonies grecques au dixième livre des *Reconnaisances*, celui-ci dit exactement le contraire :

C'est donc Orphée qui affirme qu'au commencement il y avait un chaos éternel, sans limites, non engendré, à partir duquel toutes choses ont été faites ; quant au chaos lui-même, dit-il, il n'était ni ténèbres, ni lumière, ni humide, ni sec, ni chaud, ni froid, mais un mélange de toutes choses, et il avait toujours été une seule masse informe ¹².

Comment comprendre et interpréter cette divergence entre Appion et Nicéas ? On pourrait bien sûr mettre cela sur le compte d'une moins bonne connaissance du sujet que le rédacteur des *Reconnaisances* veut imputer à Nicéas par rapport à Appion, ce que sembleraient confirmer la brièveté de l'exposé qu'il consacre à Orphée comme la confusion qu'il fait entre la théogonie orphique et celle d'Hésiode, puisque, en plaçant le chaos à l'origine de toutes choses, il attribue à Orphée un trait caractéristique de la théogonie d'Hésiode. Mais je crois néanmoins qu'Appion, en apôtre de l'exégèse allégorique des mythes grecs, cherche à montrer à son interlocuteur – qui, dans les *Homélies*, n'est pas Nicéas mais Clément – que la théogonie d'Hésiode, qui refuse au chaos le statut d'éternité, n'est pas incompatible avec le créationnisme juif (et chrétien), au même titre que la théogonie d'Orphée, qui « compare ce chaos à un œuf engendré » et, qu'à ce titre, ces deux théogonies ne sont pas fondamentalement absurdes. Quant à Nicéas, auquel n'est attribuée aucune conscience des débats entourant l'interprétation de ce vers 116 de la *Théogonie* d'Hésiode, il veut montrer au contraire que la vision du monde donnée par les théogonies grecques n'est pas plus compatible avec les conceptions juive et chrétienne que les systèmes philosophiques qui proclament l'éternité du monde et qu'il avait vertement critiqués un peu plus tôt, dans une controverse relatée au livre 8 des *Reconnaisances*.

Pour expliquer ensuite comment se forme l'œuf cosmique, Appion se livre à une longue description philosophique, dont on ignore si elle repro-

et éternité. *Mythologie et philosophie grecques de l'Origine* (Vérité des mythes), Paris, 2006, qui ne mentionne toutefois pas ce texte.

12. *Rec.*, X, 30, 3 : *Orfeus igitur est, qui dicit primo fuisse Chaos sempiternum, immensum, ingenitum, ex quo omnia facta sunt* (OF 55 K = F 104 II B).

duit les termes mêmes du poème qu'il suivait ou s'il s'agit d'une construction spéculative ou d'une réélaboration de sa part. Malgré son caractère éminemment philosophique, il ne me semble pas impossible que cette description, sur laquelle je ne peux m'étendre ici, reproduise fidèlement une source orphique, comme le parallèle avec le proème, lui aussi très philosophique, des *Métamorphoses* d'Ovide permet de le supposer¹³. Ce long exposé d'Appion peut se résumer à peu près comme suit : le chaos d'Hésiode, Orphée l'assimile à une matière primordiale, composée des quatre éléments et emportée par un flux incessant et désordonné jusqu'à ce que le Temps (Χρόνος), principe né de la matière primordiale, fasse naître de celle-ci un œuf gigantesque, dans lequel se forme un être androgyne, nommé Phanès, parce que, comme son nom l'indique, en apparaissant, il fait surgir toutes choses à la lumière (φαίνειν). Parmi les nombreux détails qui jalonnent le texte d'Appion, il faut noter le rôle joué par le πνεῦμα dans cette partie de l'exposé, où il est dit par exemple :

Ce qu'il y avait de plus productif en chacun des éléments du tout, et par suite de plus apte à faire naître un être vivant, coula comme dans un creuset au milieu du tout, fut entraîné vers le fond par le tourbillon qui emportait tout et *attira le πνεῦμα environnant*,

ou encore, un peu plus loin :

Ensuite, formé lui-même en son propre sein, porté en haut *par le πνεῦμα divin qui l'entourait*, émergea à la lumière ce fœtus immense, comme une œuvre d'art animée sortie du sein de tout l'abîme infini ; son aspect avait la rotondité des œufs et la rapidité du vol¹⁴.

13. Ovide, *Métamorphoses*, I, 5 et s. : *Chaos, rudis indigestaque moles / nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem / non bene iunctarum discordia semina rerum* (« [...] Chaos, une masse confuse et désordonnée, pas plus qu'un poids inerte et qu'un amoncellement de semences mal unies et discordantes. » Traduction J. Chamonard.) Cf. W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, 1959, p. 43 et s. et, tout récemment, A. BERNABÉ, « La teogonía órfica citada en las *Pseudoclementina* », *Adamantius* 14 (2008), p. 79-99, ici spéc. p. 84-85.

14. *Hom.*, VI, 4, 2 : καὶ οὕτως ἐξ ἑκάστου τῶν πάντων τὸ νοστιμώτατον, ὅπερ πρὸς γένεσιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσου ρύηναι τοῦ παντός καὶ ὑπὸ τῆς πάντα φεροῦσης ἱλιγγος χωρῆσαι εἰς βάθος καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι ; *Hom.*, VI, 4, 3 : ἔπειτα αὐτὸ ἐν αὐτῷ κυθῆν, ὑπὸ τοῦ περιελιφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον, προέκυψεν εἰς φῶς μέγιστόν τι τοῦτο ἀποκύημα, ὡς ἂν ἐκ παντός τοῦ ἀπείρου βυθοῦ ἀποκεκυημένον ἔμψυχον δεμιούργημα καὶ τῇ περιφερείᾳ τῷ φῶι προσεικὸς καὶ τῷ τάχει τῆς πτήσεως (traduction d'A. LE BOULLUEC, dans P. GEOLTRAIN, J.-D. KAESTLI (éd.), *op. cit.* [n. 1], p. 1353, qui renonce à traduire πνεῦμα par « esprit » pour ne pas donner l'impression d'accepter l'intrusion d'une idée biblique dans ce passage (note à 4, 2).

On ne peut s'empêcher de se demander s'il faut voir dans l'usage de ce terme une allusion à la doctrine stoïcienne du $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ comme *souffle* créateur à la fois matériel et divin ou s'il faut y reconnaître une référence au $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ -*esprit* du début du livre de la Genèse :

Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était vague et vide, les ténèbres couvraient l'abîme, l'esprit de Dieu planait sur les eaux ¹⁵. (Gn 1, 2.)

Les nombreuses exégèses allégoriques qui suivent ¹⁶ et qui doivent beaucoup au stoïcisme, en particulier à Cléanthe, Chrysippe et Zénon, incitent à privilégier la première hypothèse, sans exclure toutefois une volonté de rapprochement, voire d'adaptation du modèle cosmologique orphique à l'exégèse biblique, comme le suggère cet autre passage des *Reconnaisances*, qui, soit-dit en passant, ne semble pas avoir été repéré par les auteurs modernes de collections de fragments orphiques et dans lequel Nicéas déclare :

Donc Saturne et Rhéa dans leur système [c'est-à-dire dans celui d'Orphée comme dans celui d'Hésiode] sont le temps et la matière ; cette dernière, mêlée par le temps à l'humide et au sec, au chaud et au froid, engendre toutes choses. Ainsi donc, pour commencer, dit-il, cette Rhéa a engendré une sorte de bulle, coagulée par un long processus, laquelle, prenant peu à peu consistance *grâce au $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ qui était sur les eaux*, se mit à enfler ¹⁷.

15. Cf. *La Genèse (La Bible d'Alexandrie, 1)*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite HARL, Paris, 1986, *ad loc.*

16. En particulier *Hom.*, VI, 7, 5 : « Du fait, donc, de sa propre chaleur, Zeus, c'est-à-dire la substance bouillante, attire à soi le *souffle* très puissant et divin resté dans l'humidité sous-jacente, souffle qu'on a dénommé Mêtis. » (Traduction d'Alain Le Boulluec.) Comp. avec la traduction d'A. SIOUVILLE, *op. cit.* (n. 7) : « Zeus donc, c'est-à-dire la substance bouillante, attire à soi par sa propre chaleur l'*esprit* très puissant et divin qui était resté dans l'élément humide des régions inférieures : c'est cet esprit qu'on a appelé Mêtis. » Voir aussi *Hom.*, VI, 8, 1 : « Parvenu au sommet de l'éther lui-même et absorbé par lui, comme humide mêlé au chaud, le *souffle*, qui a produit la *palpitation* en perpétuel mouvement, engendre l'intelligence, qu'on appelle *Pallas* à cause de cette *palpitation*. » (Traduction d'Alain Le Boulluec.) Comp. avec la traduction d'A. SIOUVILLE, *op. cit.* (n. 7) : « Arrivé au sommet de l'éther lui-même et absorbé par lui, comme un élément humide mêlé à un élément chaud, l'*esprit* produisit la palpitation perpétuelle et engendra l'intelligence qu'on a surnommée *Pallas* à cause de cette palpitation. »

17. *Rec.*, X, 31, 5-32, 1 : *Saturnum ergo et Ream tempus ponunt et materiam, quae ubi cum umido et arido et calido et frigido tempore fuerit admixta, omnia generat. Haec ergo, inquit, primo omnium tempore multo concretam genuit quandam quasi bullam, quae ex spiritu qui in aquis erat, paulatim collecta intumuit et aliquanto tempore circumacta per superficiem materiae.* C'est probablement parce que Nicéas conclut le chapitre 30 en disant « Tel est l'enseignement d'Orphée » que les spécialistes de l'orphisme n'ont pas lu la suite du texte et se sont laissés méprendre par l'auteur, qui prétend compléter Orphée par Hésiode, alors qu'il y a manifestement des

La dernière partie de l'exposé d'Appion (*Hom.*, VI, 5-10) brosse un tableau assez classique des généalogies divines de la théogonie orphique, telles que nous les connaissons par d'autres sources, mais elle s'en démarque par un recours encore plus massif aux exégèses allégoriques, tirées de l'étymologie des noms des dieux. À cet égard, il me semble important de préciser que si l'on tend habituellement à voir une influence du stoïcisme dans ces exégèses allégoriques inspirées par l'étymologie, il ne faut pas oublier qu'il s'agissait d'une pratique courante chez les poètes orphiques, qui, comme le papyrus de Derveni et tant d'autres documents nous l'ont montré, ont développé une véritable réflexion sur le langage, dont on retrouve des échos jusque dans le *Cratyle* de Platon¹⁸. Ce n'est donc sans doute pas par hasard que le grammairien Appion applique surtout cette méthode exégétique à la théogonie d'Orphée.

Nous voilà arrivé au terme de l'exposé d'Appion. Après avoir patiemment écouté les explications de son adversaire (*Hom.*, VI, 11, 1)¹⁹, Clément reprend et résume les propos de son interlocuteur, qu'il prétend compléter ici et là, pour lui montrer que lui aussi connaît ces exégèses allégoriques (*Hom.*, VI, 11, 2 - 16), mais qu'il les rejette en bloc en raison de leur caractère incohérent et mensonger (*Hom.*, VI, 17 - 19). Clément conclut ce long débat en se ralliant à l'exégèse évhémériste de la mythologie (*Hom.*, VI, 20 - 23), qui considère les dieux et les héros des mythes grecs comme de simples hommes divinisés par la crédulité de leur contemporain. Soulignons que, dans sa présentation de la théogonie orphique, Clément résume effectivement à grands traits le tableau brossé en détail par Appion, en se montrant singulièrement muet sur l'activité créatrice du dieu Zeus. Comme nous le verrons ci-dessous, ce silence, qui se retrouve dans l'autre version du roman, n'est pas innocent.

3. La théogonie orphique rapportée dans les *Reconnaisances*

Les *Reconnaisances* présentent les choses de façon sensiblement différente que les *Homélies*, dans la mesure où les témoignages sur la théo-

éléments orphiques dans cette partie de l'exposé de Nicétas. Dans la collection des fragments orphiques réunis par A. BERNABÉ, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II : Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Fasc. 1, Munich, 2004, ce témoignage pourrait s'insérer sous le numéro 200 F. Voir également la suite (*Rec.*, X, 32, 2-33), qui pourrait prendre place sous le numéro 203 F.

18. Sur ce sujet, cf. A. BERNABÉ, « Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje : la etimología de nombres divinos en los órficos », *Revista Española de Lingüística* 22 (1992), p. 25-54.

19. *Hom.*, VI, 11, 1 : « Tandis qu'Appion exposait ces allégories, j'étais songeur, et je lui parus ne pas suivre ce qu'il disait ; c'est pourquoi il interrompt son discours et me dit : "Si tu ne suis pas ce que je dis, qu'ai-je besoin, vraiment, de discourir ?" »

gonie orphique sont tous deux prononcés par des personnages hostiles au polythéisme et à la mythologie grecque. Le premier témoignage fait partie d'un discours de Clément aux païens en X, 17 à 20, l'autre s'inscrit dans la critique de la méthode allégorique par Nicétas en X, 30 à 34. De Nicétas, nous avons déjà exposé les vues ; inutile donc d'y revenir. S'agissant de Clément, il est frappant de constater qu'il centre toute son attention sur les généalogies divines issues de Phanès, l'être sorti de l'œuf primordial, et ne semble pas du tout sensible à la dimension cosmogonique de la théogonie orphique, à la différence d'Appion dans la sixième *Homélie* ou, à un degré moindre, de Nicétas en *Reconnaissances* X, 30-34, lesquels s'attachent bien plus à décrire la création du monde à partir du chaos que la naissance des dieux. Ce désintérêt prêté à Clément pour la cosmogonie se vérifie du reste dans les chapitres suivants (18 à 27), où celui-ci procède à une véritable litanie des généalogies divines, se détournant totalement des éléments cosmogoniques contenus dans les récits qu'il commente. S'il en est ainsi, ce n'est évidemment pas pour épargner à l'auditeur et au lecteur la fatigue de répétitions fastidieuses – car des répétitions, il y en a en abondance dans ce roman –, mais pour éviter d'offrir à ses interlocuteurs des armes pour exercer les allégories physiques dans lesquelles ils excellent et pour pouvoir *a contrario* donner libre cours à l'interprétation évhémériste des dieux grecs à laquelle il veut réduire toute la mythologie. Celle-ci se résume du reste à Hésiode et Homère bien plus qu'à Orphée, dont on se demande ce qu'il connaissait d'autre en dehors de l'œuf cosmique et de Phanès. Dans les *Reconnaissances*, Clément et Nicétas donnent l'impression de vouloir fondre la théogonie d'Orphée avec celle d'Hésiode au point de les confondre toutes les deux, alors qu'Appion dans les *Homélies* s'efforce de les accorder entre elles, tout en maintenant et en soulignant leur différence et leur spécificité. Bien sûr, cela ne signifie pas que Clément et Nicétas avaient une connaissance directe de deux ou plusieurs formes de théogonie orphique, mais simplement que l'auteur des *Homélies* et celui des *Reconnaissances* ont attribué à ces deux personnages des compétences et des intérêts différents en fonction du rôle et de l'économie qu'ils entendaient leur faire jouer dans leur œuvre.

4. Place de la théogonie du roman pseudo-clémentin au sein des autres versions connues de la théogonie orphique

La théogonie orphique rapportée dans le roman pseudo-clémentin n'est pas la seule que nous ayons héritée de l'Antiquité et les spécialistes n'ont pas manqué de se demander de quelle version attestée par d'autres sources celle-ci pouvait se rapprocher. Deux candidates sont en lice : la théogonie

de Hiéronymos et Hellanicos et la théogonie des *Rhapsodies*²⁰. Comme ces deux versions de la théogonie orphique présentent beaucoup de points communs entre elles, il n'est pas facile de trancher. J'incline néanmoins à penser que c'est avec la théogonie des *Rhapsodies* que celle du roman pseudo-clémentin présente la plus grande proximité, suivant en cela Walter Burkert, Martin West et, plus récemment, Alberto Bernabé²¹, qui se sont distancés d'Otto Kern et de Luc Brisson²², pour lesquels la théogonie du roman pseudo-clémentin se rattache à celle de Hiéronymos et Hellanicos dont fait état le philosophe néoplatonicien Damascius au VI^e siècle de notre ère, dans son *Traité des premiers principes*²³, et que l'on peut en partie confirmer et compléter par le témoignage de l'apologiste chrétien Athénagore d'Athènes, du II^e siècle, dans sa *Supplicatio pro Christianis*²⁴. Néanmoins, compte tenu du décalage considérable entre la connaissance que nous avons de la théogonie des *Rhapsodies*, très richement attestée, et notre ignorance quasi complète de la théogonie de Hiéronymos, pour laquelle nous manquons cruellement de détails, la plus grande prudence est de rigueur. Il y a toutefois l'un ou l'autre élément qui permet peut-être de décider. Je prendrai ici pour exemple le premier principe et renvoie pour le reste à l'article d'Alberto Bernabé, ainsi qu'à l'autre étude que j'ai consacrée à ce sujet²⁵. Selon le témoignage de Damascius, corroboré par celui d'Athénagore, le principe primordial de la théogonie de Hiéronymos est l'Eau, tandis que la théogonie orphique rapportée dans les *Pseudo-clémentines* place à l'origine de toutes choses « le chaos et un mélange indistinct d'éléments encore entassés sans ordre »²⁶, dont la description s'apparente davantage au principe originel de la théogonie des *Rhapsodies*

20. Les autres théogonies orphiques connues (celles du papyrus de Derveni, d'Eudème, etc.) n'entrent pas en jeu ici en raison de leur ancienneté ; cf. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983 et A. BERNABÉ, *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, 2003.

21. W. BURKERT, « Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre », *Antike und Abendland* 14 (1968), p. 93-114, spéc. p. 109, n. 45 ; M. L. WEST, *op. cit.* (n. 20), p. 176-178 et A. BERNABÉ, *op. cit.* (n. 20), p. 87-89, spéc. p. 88 ; Id., *op. cit.* (n. 13).

22. O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922 (réimprimé à Dublin - Zurich, 1963 et 1972) ; Pars prior : Testimonia potiora (OT) ; Pars posterior : Fragmenta Orphicorum (OF), ici OF 55-56, p. 132-136 ; L. BRISSON, art. cité (n. 4), sur ce point, p. 2897-2914.

23. Damascius, *De principiis*, § 123-124 = I, 316, 17 - 320, 18 Ruelle (= OF 28 ; 54 ; 60 Kern = 90 T ; 69 T ; 20 F Bernabé).

24. Athénagore d'Athènes, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, introduction, texte et traduction par B. POUDERON (SC 379), Paris, 1992, XVIII, 3 - 6 ; XX, 2 - 5.

25. A. BERNABÉ, *op. cit.* (n. 13) ; J.-M. ROESSLI, *op. cit.* (n. 3).

26. Pour le texte grec, cf. note 7 ci-dessus.

qu'à l'Eau de la théogonie de Hiéronymos et Hellanicos. Comme cette parenté se confirme aux stades ultérieurs de la théogonie des *Rhapsodies*, telle que nous pouvons la reconstituer à partir des fragments transmis par les philosophes néoplatoniciens, il semble clair que, si le choix doit se faire entre la théogonie des *Rhapsodies* et celle de Hiéronymos et Hellanicos, c'est la première qui l'emportera. Mais de petites différences irréductibles entre la théogonie du roman pseudo-clémentin et celle des *Rhapsodies* m'incitent à envisager une troisième solution et à voir dans ce roman chrétien les traces d'une théogonie ou d'une variante de la théogonie orphique pour laquelle nous n'avons pas d'équivalent exact dans les sources anciennes, ce qui lui confère une valeur d'autant plus grande. C'est ce que j'essaie de démontrer dans mon autre étude sur le sujet²⁷.

Jean-Michel ROESSLI
Département des sciences religieuses
Université de Sudbury
935 Chemin du Lac Ramsey
Sudbury (ON) P3E 2C6
Canada

27. J.-M. ROESSLI, *op. cit.* (n. 3). C'est aussi le point de vue défendu par J. VAN AMERSFOORT, *op. cit.* (n. 4), que je commente dans cette autre étude.