



Le Logos de Clément d’Alexandrie soumis à la question

Fabienne Jourdan

► To cite this version:

Fabienne Jourdan. Le Logos de Clément d’Alexandrie soumis à la question. *Revue d’études augustinennes et patristiques*, 2010, 3 (2010), pp.135-172. hal-00601602

HAL Id: hal-00601602

<https://hal.science/hal-00601602v1>

Submitted on 9 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le *Logos* de Clément soumis à la question*

L'enseignement dispensé par Clément sur le *Logos* fait l'objet de nombreux débats dans l'exégèse moderne, parfois inspirés par une perspective post-nicéenne et une recherche de systématisme dans les écrits de l'Alexandrin¹. Ce double prisme imposé à l'œuvre de Clément fait surgir, entre autres², deux questions qui la mettent, pour ainsi dire, à la torture.

1. Il s'agit d'abord de savoir si deux *Logoi* y sont distingués, l'un constitutif de la nature du Père (sa raison immanente), l'autre étant le Fils. Cette question revient à se demander si le langage de Clément peut être confondu avec (ou du moins mener à) celui attribué à Arius³, et, au vu des concepts postérieurs à l'Alexandrin, s'il est compatible avec l'idée de co-substantialité du Père et du Fils.

* Je remercie Alain Le Boulluec pour les généreuses remarques dont il m'a fait part à la lecture de ce texte, amendé sur ses conseils et enrichi selon ses suggestions. Je suis également reconnaissante à Ilaria Ramelli et Dietmar Wyrwa d'avoir discuté mon interprétation avec la plus grande bienveillance. Je sais enfin gré à Marc Edwards et Piotr Ashwin-Siejkowski d'avoir répondu à mes questions concernant, pour l'un, sa conception de la génération éternelle et, pour l'autre, sa lecture de Photius.

1. La tentative de S. LILLA (1971) de dégager de manière systématique les grands principes de l'enseignement de Clément sur le *Logos* a fait l'objet de nombreuses critiques : voir par ex. OSBORN (1981, p. 241-242, dont le caractère excessif de la critique est cependant dénoncé par WHITTAKER, 1984, p. 60-62); EDWARDS, 2000, p. 165 (qui fait lui aussi remarquer que le propos prêté à S. Lilla est parfois plus systématique que celui exprimé en réalité par ce chercheur); HÄGG, 2006, p. 188-189, n. 16; VAN DEN HOEK, 2007, p. 364. Renoncer à retrouver une telle systématisme dans l'enseignement de l'Alexandrin n'implique cependant pas de renoncer à chercher une certaine cohérence dans son propos ni de lui attribuer des pensées contradictoires. C'est dans cette idée que nous tenterons de lire le fragment cité par Photius en insistant sur le rôle du contexte dans lequel s'inscrit chaque texte.

2. Deux autres, que nous ne traiterons pas ici, en sont indissociables : à savoir 1) si le *Logos* est considéré par Clément comme une « créature » et 2) s'il est chez lui seulement la plus élevée des réalités intelligibles, elle-même dépassée par le Père qui en est la cause (*Strom.* VII 2, 5. 3-6) – vision hiérarchique présente encore chez Origène (voir DANIELOU, 1961, p. 340-341).

3. Voir ATHANASE, *Contre les Ariens*, I 5. Sur le problème de la doctrine attribuée à Arius, voir par ex. STEAD, 1964 et 1976; MARKSCHIES, 1993, p. 203.

2. Au cas où Clément ne distinguerait pas deux *Logoi*, la critique cherche encore à déterminer s'il conçoit du moins comme *successifs* les différents aspects du *Logos*. En termes plus conformes à l'« orthodoxie », qui, là encore, lui est postérieure, elle tend à préciser si son enseignement implique que le *Logos* est éternel seulement quant à sa nature, mais non quant à sa personne – c'est-à-dire s'il ne pourrait pas relever d'un « certain modalisme puisque le *Logos* n'aurait pas eu éternellement une forme distincte du Père »⁴; ou s'il défend ou annonce au contraire la doctrine de la génération éternelle.

Les résolutions proposées pour ces deux difficultés (essentiellement dues à l'application de notions anachroniques à l'œuvre de Clément) reposent le plus souvent sur des textes transmis tardivement et seulement de manière indirecte, présentés par des auteurs non seulement conscients de ces débats, mais partisans : qu'il s'agisse de Photius, au IX^e siècle, qui incrimine Clément comme un hérétique ayant soutenu les doctrines arienne, docétiste et subordinationiste ; ou de Cassiodore, au VI^e siècle⁵, qui, au contraire, traduisant de manière sélective⁶ des extraits de l'Alexandrin pour son commentaire aux épîtres catholiques, lui prête une formulation de la co-substantialité⁷ et une doctrine de la génération éternelle du *Logos* (laquelle le sauve du « soupçon » de « modalisme »)⁸. Plutôt que de trancher en faveur ou en défaveur de l'« orthodoxie » de Clément eu égard aux doctrines qui lui sont postérieures, nous tenterons ici de distinguer les différents aspects de son enseignement en évitant de les considérer comme les moments figés d'un système défini une fois pour toutes et en les replaçant dans leurs contextes d'émission.

La manière dont les apologistes⁹ du II^e siècle envisagent le rapport du Père au Fils peut d'abord être brièvement rappelée. Dans le cadre, le plus souvent, d'un commentaire du prologue johannique, ils souhaitent expliquer l'existence du *Logos* avant la Création et sa relation à Dieu. Ils distinguent alors deux aspects du *Logos*, l'un co-existant avec le Père, l'autre produit par lui en vue de la Création.

4. « Soupçon » qui pèse aussi sur les doctrines des apologistes, voir DANIELOU, 1961, p. 323 ; HÄGG, 2006, p. 186.

5. *Commentaire à la Première Épître de Jean*, voir STÄHLIN, III 209-210 et l'analyse de ce texte proposée par M. EDWARDS, 2000, p. 171-172.

6. Cassiodore élimine les passages « imprudents » (*Vbi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est, quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior potuisset hauriri, Instit. diu. lit. 8, PL LXX, col. 1120 ; STÄHLIN, III, p. XVIII).*

7. *Secundum aequalitatem substantiae unum cum patre*, STÄHLIN, III 210. 5-6.

8. *Cum enim dicit « quod erat ab initio », generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis*, STÄHLIN, III 210. 2-3.

9. Nous parlons d'« apologistes » pour simplifier. Il ne s'agit pas d'entrer ici dans le débat concernant le genre des œuvres évoquées. Sur ce sujet, voir par ex. FREDOUILLE, 1992 et 1995 ; POUDERON / DORÉ, 1998.

Si Justin ne mentionne pas de phase précédant la génération du Fils¹⁰, l'idée que ces deux aspects se succèdent apparaît nettement chez Tatien, qui déclare que le *Logos* «surgit» du Père après avoir résidé en lui comme puissance¹¹; chez Athénagore, selon lequel le Fils, présent de manière immanente dans le Père, procède de celui-ci pour devenir l'idée et l'ἐνέργεια des choses matérielles¹²; et surtout chez Théophile, qui fournit la terminologie retenue après lui pour désigner ces deux phases. Empruntant la distinction philosophique (trop vite attribuée aux Stoïciens et plutôt d'origine platonicienne¹³) entre la parole intérieure, encore à l'état de pensée, et celle qui est proférée, il lui confère un sens théologique, désignant la Parole immanente en Dieu par l'expression λόγος ἐνδιάθετος et le *Logos* engendré par le Père par celle de λόγος προφορικὸς¹⁴. Tertullien, contemporain

10. *Dial.* 61, 1; *II Apol.* VI 3; LXII 3. Voir DANIELOU, 1961, p. 323; EDWARDS, 2000, p. 160.

11. *Discours*, 5 et 7.

12. *Supplique*, 10.

13. Sur le caractère hâtif de l'attribution de cette distinction aux Stoïciens, voir POHLENZ, [1939] 1965; SPANNEUT, 1957, p. 511; DANIELOU, 1961, p. 324; EDWARDS, 2000, p. 161. Cette distinction n'est relevée qu'une seule fois dans le *corpus* des *SVF*, dans un passage attribué à Chrysippe et transmis par Sextus Empiricus (*SVF* II 134 et 223 = *Adu. Math.* VIII 275). Malgré l'ajout de deux témoignages dans l'édition de K. HÜLSER (ceux de Philon et de Porphyre, voir 1987, p. 582-591), il n'est pas certain qu'elle remonte réellement à ce courant. Elle semble en effet trouver son origine chez PLATON, *Théétète*, 189 e, et, d'après les quatre sources qui la transmettent (PLUTARQUE, *Soll.* 10, 973 A; PHILON, *Alex.* 10-12; PORPHYRE, *De Abst.* III 2, 1; SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes*, I 65, 73-75 et *Adu. Math.* VIII 75), elle aurait été utilisée dans le contexte des débats entre les Stoïciens et les Académiciens sur la possession du *logos* comme critère de différenciation entre les animaux et les hommes. Aucune de ces sources n'est cependant réellement stoïcienne ni néo-académicienne et la manière dont elles manipulent elles-mêmes leurs propres sources en faveur de leur argumentation ne permet pas de trancher sur l'origine réelle de la distinction (voir par exemple les manipulations de Porphyre signalées dans son édition par M. PATILLON, dans BOUFFARTIGUE / PATILLON, [1979] 2003, p. 237, n. 8, et par J.-L. LABARRIÈRE, qui montre en outre le travail de réécriture de Philon, 1997, p. 262, 266, 278-279). La parenté du contenu de ces différents textes a suggéré qu'ils remontaient à une même source philosophique que G. TAPPE (*De Philonis libro qui inscribitur Ἀλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα quaestiones selectae*, diss. Göttingen, 1912, p. 25 sq. 54 sq) propose d'identifier à Carnéade ou à l'un de ses disciples (voir la notice de M. PATILLON, dans BOUFFARTIGUE / PATILLON, [1979] 2003, p. 142). J.-L. LABARRIÈRE (1997, p. 275) invite néanmoins à laisser le champ des possibilités ouvert. Selon lui, il n'est pas interdit de penser que Carnéade se soit servi de la distinction pour interroger les Stoïciens sur le type de *logos* dont ils privaient les animaux; ou mieux, que les Stoïciens aient les premiers recouru à elle, mais de façon polémique, en demandant à leurs adversaires, puisqu'ils distinguaient un *logos endiathetos* d'un *logos prophorikos*, lequel ou lesquels ils attribuaient respectivement aux hommes et aux animaux. Il faut remarquer que, dans ce cas, ces expressions soit remonteraient alors aux Académiciens, soit seraient la formulation stoïcienne d'une distinction prêtée à ces derniers. Pour d'autres points de vue dans ce débat, voir encore MÜHL, 1962; CHIESA, 1991; MATELLI, 1992; KAMESAR, 2004, p. 163. Il importe ici surtout de noter que cette distinction ne semble jamais avoir été appliquée à Dieu avant Théophile, ni dans le stoïcisme, ni dans le platonisme, ni même chez Philon (voir CASEY, 1924, p. 49-50).

14. *À Autolykos*, II 10 et 22.

de Clément, formule plus clairement encore une théorie de deux phases, opposant la *ratio* immanente en Dieu au *sermo*, le Fils manifestant dans le monde cette raison qui le précède¹⁵. Malgré leur distinction d'étapes successives, jamais les apologistes n'en viennent néanmoins à nier l'unité de Dieu et du *Logos*¹⁶.

Clément, quant à lui, n'assimile pas le *Logos*-Fils au λόγος προφορικός, peut-être en raison des résonances hétérodoxes qu'acquiert l'expression à son époque¹⁷. Quelles sont alors ses positions dans ce contexte de pensée ?

I. – LA SUCCESSION DES DIFFÉRENTS ASPECTS DU *LOGOS*

La question d'une succession des différents aspects du *Logos* peut être abordée la première. Dans les *Stromates*, Clément semble affirmer clairement une telle succession par la formule suivante :

« Une fois qu'il a procédé, le *Logos* est cause de la création ; ensuite il s'engendre lui-même, quand le *Logos* se fait chair afin d'être même contemplé¹⁸. »

L'idée de phases successives paraît ici naturelle à l'Alexandrin qui l'exprime dans le même langage que celui des apologistes¹⁹ : le Fils surgit (προελθών), c'est-à-dire apparaît en tant qu'être distinct, cause de la Création. Une autre étape est celle de l'Incarnation, pour laquelle le *Logos* s'engendre lui-même²⁰. D'après le langage de l'« orthodoxie » postérieure à son œuvre, Clément émettrait ainsi une doctrine modaliste, affirmant que la nature du *Logos* serait éternelle, mais non sa « personne²¹ ». M. J. Edwards propose de « sauver » Clément de ce grief de

15. *Contre Praxeas*, 5. Sur la théologie trinitaire de Tertullien, voir les travaux de J. MOINGT, 1966.

16. Voir CASEY, 1924, p. 50-54 ; DANIELOU, 1961, p. 323 ; MARKSCHIES, 1993, p. 214-215.

17. Voir CHADWICK, 1967, p. 177 ; HÄGG, 2006, p. 242. L'expression n'apparaît qu'une seule fois de manière incontestable sous la plume de Clément, en *Strom.* V 1, 6. 3, où elle renvoie à la parole humaine.

18. Προελθών δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ. V 3, 16. 5. Tr. de A. Le Boulluec, modifiée pour la participiale. Voir le commentaire de ce passage par A. LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 85-88.

19. Voir WOLFSON, 1956, p. 208 ; DANIELOU, 1961, p. 337-338 ; LILLA, 1971, p. 204, n. 1 ; LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 86 ; HÄGG, 2006, p. 187.

20. L'image de l'enfant (τέκνον), appliquée au Sauveur, dans un même contexte de distinction du Père, du Fils et du *Logos* incarné, apparaît en *Extraits de Théodote* (désormais ET) 19, 2 (cf. Mt 2, 2 ; Lc 2, 11). L'idée que le *Logos* s'engendre lui-même renvoie sans doute quant à elle à la génération du Sauveur par la puissance de l'Esprit, sans union charnelle (voir ET 19, 4 ; LE BOULLUEC, 1981, p. 86).

21. Le terme *persona* apparaît pour la première fois chez Tertullien. Clément parle certes du Fils comme πρόσωπον (« visage ») du Père (*Strom.* V 6, 33. 1), mais le mot n'a peut-être pas encore le sens d'« individualité » ou de « personne » qu'il prend ultérieurement dans la théologie chrétienne. Selon A. J. FESTUGIÈRE (1949, p. 199-202), néanmoins, les termes τὸ ὑποκείμενον et περιγραφή des *Extraits de Théodote* préfigureraient la notion.

deux manières. Il utilise l'argument philosophique selon lequel l'aspect du *Logos* considéré comme intellect du Père et royaume des idées n'est pas statique²², les idées étant des puissances (δυνάμεις) au sens de «pouvoirs» engendrant le processus cosmogonique²³. Il retient l'affirmation de Cassiodore selon lequel l'Alexandrin aurait évoqué la génération éternelle du *Logos*²⁴ — le monde des idées auquel il est assimilé par ailleurs pouvant provenir lui-même de cette procession originelle à partir du Père. Or d'une part il n'est pas possible de réduire la doctrine clémentine des puissances à celle des idées de Platon²⁵, et, d'autre part, étant donné la censure à laquelle Cassiodore avoue soumettre les textes de Clément, il est difficile de ne pas supposer qu'il les a aussi adaptés aux doctrines qu'il reconnaît comme «vraies». Il est peut-être alors préférable d'admettre que l'Alexandrin ne recourt pas à des concepts qui permettent de résoudre la question de la co-éternité ou génération éternelle, sans doute parce qu'il n'envisage pas la manifestation progressive des entités divines dans une perspective temporelle²⁶. Deux remarques peuvent être faites à ce sujet.

1. La notion de génération n'a pas toujours été liée à celle de relation entre Père et Fils dans la théologie chrétienne. Elle provient en effet de la littérature sapientiale qui décrit en ces termes le rapport de Dieu à sa Sagesse²⁷. Elle est ainsi utilisée par Théophile, Athénagore et Justin, et Clément recourt de même à cette représentation²⁸. C'est surtout lorsque cette notion de génération sert à évoquer une relation entre Père et Fils²⁹, que la question d'un rapport d'antériorité et de

22. En cela *contra* LILLA, 1971, p. 201-203.

23. EDWARDS, 2000, p. 165-168.

24. 2000, p. 171-176 (H.F. HÄGG, 2006, p. 193, étaye son argumentation à l'aide du même passage de Cassiodore). M. Edwards me signale en outre que, contre les Valentiniens, Irénée semblerait aussi représenter le *Logos* comme co-éternel au Père plutôt que comme une hypostase émergeant de celui-ci (*Contre les Hérésies*, II 12 sq). En cela, la notion de co-éternité serait déjà en train de se former.

25. Voir BUCUR, 2007, p. 392 et 2009, p. 29-30, qui, à la suite de Chr. OEYEN (1966), rattache les puissances évoquées par Clément aux pouvoirs angéliques des spéculations juives et judéo-chrétiennes.

26. Il semble en effet que la question de la co-éternité implique, entre autres, une dimension temporelle, du moins dans la mesure où elle revient à nier que le Père soit «plus» éternel que le Fils. Elle se pose en outre dans le cadre d'une réflexion sur la Création et sur le *moment* où le Fils apparaît comme distinct du Père. Elle relève cependant aussi de la question de l'immuabilité de Dieu.

27. Prov 8, 25; Ps 110, 3. Voir WILES, 1961, p. 285.

28. Sur ce sujet, voir LILLA, 1971, p. 208-209.

29. À la suite des juifs, les chrétiens n'ont pas d'abord privilégié les notions de Père et de relation entre Père et Fils pour évoquer leur relation à Dieu et celle du Christ à celui-ci : elles étaient trop proches des conceptions des païens sur leurs propres rapports à leurs divinités. Il est remarquable en effet que la notion de Fils n'apparaît que progressivement dans les Évangiles, moins représentée chez Marc et Matthieu que chez Luc et Jean (je suis reconnaissante à Reinhard

postériorité a pu se poser de manière plus cruciale, parce que, dans ce cadre plus que dans le précédent, elle s'accompagne de la représentation d'individus distincts. Le raisonnement selon lequel, même si le *Logos* est, sous un aspect différent, identique aux deux, il n'est peut-être pas aussi « éternel » en tant que Fils qu'en tant que Père, semblerait dès lors naturel : non seulement il n'étonnerait pas chez les apologistes, mais il serait inséparable de ce concept de filiation utilisé pour parler de Dieu. Clément lui-même paraît bien envisager un moment « antérieur » à la distinction du Fils par rapport au Père, où le premier acquiert précisément son individualité³⁰. Pourtant, ni les apologistes ni Clément ne se posent la question en ces termes. L'Alexandrin s'en tient peut-être à envisager une délimitation réciproque³¹. Il semble du moins tenter de faire disparaître l'impression d'une dualité en Dieu qui pourrait naître de cette représentation, en insistant sur la réciprocité du Père et du Fils, l'un ne pouvant être sans l'autre³². Même si, *a posteriori*, il peut sembler ainsi mettre sur la voie de la théorie de la génération éternelle du Fils, c'est Origène, après lui, qui la formule pour résoudre la question de l'immutabilité de Dieu³³.

2. Si les paragraphes 19, 1-2 des *Extraits de Théodote* reflètent effectivement la pensée de Clément³⁴, et, comme le propose Fr. Sagnard dans son édition, constituent la suite du commentaire commencé en 8, 1, Clément distinguerait, du moins dans certains passages de son œuvre, plusieurs aspects successifs du *Logos* : celui où, dans sa constante identité, il appartient à l'être de Dieu ; celui ensuite où il advient comme Fils, selon la circonscription de l'existence ; celui enfin où il s'incarne en tant que Sauveur et enfant³⁵. La notion de succession du

Feldmeier et Herwig Görgemanns de m'avoir rendue attentive à ce fait).

30. Voir par ex. *Quis diues saluabitur* (désormais *QDS*) 37, 1 ; *Péd.* I 9, 88. 2. Voir DANIELOU, 1961, p. 336-337 qui met bien ce point en évidence.

31. À condition d'admettre que les paragraphes *ET* 19, 1-2 reflètent bien la pensée de Clément plutôt que celle de ses adversaires. Sur ce point, voir la section II. B. 4. c de cet article. Sur la notion de délimitation, voir par ex. DANIELOU, 1961, p. 341-343 ; HÄGG, 2006, p. 202-205.

32. *Strom.* I 1, 5. 3. Sur cette argumentation et sa postérité, voir LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 13-14. Sur la notion de réciprocité divine, voir plus généralement OSBORN, [2005] 2008, p. 132-153.

33. Sur les motifs d'Origène dans l'élaboration de cette doctrine, distincts de ceux de ses successeurs dans le recours à celle-ci, voir WILES, 1961.

34. Sur ce point, voir la section II. B. 4.

35. « Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο », οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἀνθρώπου γενόμενος, ἀλλὰ καὶ « ἐν Ἀρχῇ » ὁ ἐν ταυτότητι Λόγος, κατὰ « περιγραφὴν » καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος, [ὁ] Υἱός. 2. Καὶ πάλιν « σὰρξ ἐγένετο » διὰ προφητῶν ἐνεργήσας. Τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταυτότητι Λόγου ὁ Σωτὴρ εἴρηται. « Et le *Logos* est devenu chair » (Jn 1, 14), non seulement au moment de sa venue, lorsqu'il est devenu homme, mais encore « dans le principe », quand le *Logos* en sa constante identité est devenu Fils, selon l'individualité, et non selon la substance. 2. Et il est encore « devenu chair » en opérant à travers les Prophètes. Enfant du *Logos* en sa constante identité est aussi appelé le Sauveur » (Tr. Fr. SAGNARD, partiellement modifiée, entre

Logos paternel au *Logos*-Fils est marquée par le fait que l'apparition de ce dernier est présentée comme évoquée par l'expression johannique καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jn 1, 14). Mais toute dimension temporelle est d'emblée levée puisque cet événement a lieu «dans le principe» ou «au commencement» (ἐν ἀρχῇ), autrement dit à un «moment» *atemporel*. Or, tout comme les philosophes grecs, mais aussi les rédacteurs de la *Genèse*³⁶, Clément conçoit l'apparition du temps comme concomitante avec la création du monde³⁷ : il n'est pas de temps «avant». En cela, le *Logos*, en tant qu'agent de la Création, n'est pas «moins éternel» que le *Logos* auprès du Père. Il s'agirait d'une succession *atemporelle* et il faudrait parler d'*aspects* distincts plutôt que de *phases* du *Logos*. La question posée à sa doctrine par les «pourfendeurs» du modalisme serait sans doute dénuée de sens pour Clément. Sa position peut paraître ici encore *a posteriori* ouvrir la voie au concept de génération éternelle. Elle n'en est cependant pas la formulation et ne contredit pas la représentation d'aspects successifs du *Logos*³⁸.

Plutôt qu'une succession, dans le reste de son œuvre, l'Alexandrin évoque davantage différentes manifestations du *Logos* selon les fonctions qui reviennent à ce dernier – manifestations se succédant certes les unes aux autres, mais dont les rôles peuvent se recouper³⁹, sans que soient mis en jeu des degrés dans l'éternité

autres à l'aide du texte de A. LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 86. La traduction de περιγραφή par *individualité*, plutôt que par *délimitation* est inspirée par A. J. FESTUGIÈRE [1949, p. 199-202] qui voit là un terme préfigurant celui de ὑπόστασις. Voir aussi, dans le même sens, la remarque de Fr. SAGNARD à sa traduction, 1970, p. 93, n. 2).

36. Dans l'Ancien Testament, la séparation des jours s'opère au premier jour par la création de la lumière et les autres mesures temporelles sont établies grâce la création des astres au quatrième jour. Or, en suivant PHILON (*Opif.* 29, 31, 3-38, 55, voir LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 301-302), Clément explique que c'est seulement à partir de Gn 1, 6, avec la formation de la voûte céleste, que le récit de la Création concernerait le monde sensible : avant, en Gn 1, 1-3, l'Écriture aurait décrit le monde intelligible (*Strom.* V 14, 93, 5-94, 1). Le temps n'aurait donc selon lui de réalité qu'à partir de Gn 1, 6. Sur la manière dont les auteurs chrétiens des deux premiers siècles (jusqu'à Irénée) se représentent la Création et dont leurs vues évoluent en fonction de leurs débats avec les «hérésies», voir MAY, 1978.

37. Nous simplifions en recourant à la notion de création. Il ne s'agit pas d'examiner ici dans quelle mesure les philosophes grecs envisagent une venue à l'être du monde. Que celle-ci soit envisagée de manière historique ou plutôt seulement causale dans le *Timée*, Platon lui associe bien l'apparition du temps, lequel n'a aucune raison d'être au niveau des principes. Les penseurs juifs et chrétiens adoptent néanmoins de préférence l'interprétation littérale et donc temporelle de la génération du monde dans le *Timée* (voir par ex. Philon et Justin dont les positions sont respectivement décrites par G. MAY, 1978, p. 15-16 et 125). Clément, quant à lui, considère que le monde a un commencement, lequel est cependant *atemporel*, le temps étant créé avec le monde (*Strom.* VI 16, 145, 4).

38. Les questions de l'existence d'aspects distincts (voire successifs) du *Logos* et celle de la génération éternelle du *Logos*-Fils sont peut-être trop vite considérées par la critique comme indissociables pour aborder la pensée de Clément (voir EDWARDS, 2000 ; HÄGG, 2006, p. 193).

39. Voir le passage du *Protr.* I 7, 3, cité dans le paragraphe suivant, où le terme διδάσκαλος sert

du *Logos*. Si les différentes interprétations de ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο dans les *Extraits de Théodote* (19, 1-2) reflètent bien sa pensée, elles le confirment. Un passage du *Protreptique*, du moins, en convainc. Là, le recours à la notion d'ἐπιφάνεια, empruntée à Paul⁴⁰, semble apporter la solution à la difficulté posée par le prologue johannique :

« C'est l'apparition qui vint briller parmi nous du *Logos* qui était au commencement et qui était [déjà là] auparavant. Il est apparu naguère, le Sauveur qui était [déjà là] auparavant, Lui qui était dans l'être (car "le *Logos* était en Dieu"), maître ; il est apparu le *Logos* par qui tout a été créé : en tant que Créateur, il fournit la vie, au commencement, en façonnant les êtres ; apparaissant en tant que maître, il enseignait la bonne façon de vivre, afin de procurer ensuite, en tant que Dieu, la vie éternelle⁴¹. »

Les différents aspects du *Logos* évoqués ici seront examinés ultérieurement⁴². Un tel passage suggère du moins qu'il est possible de parler d'un certain modalisme (un modalisme *logique*) chez Clément, si l'on entend par là une doctrine qui présente les différents aspects du *Logos* comme différents moments de la révélation divine⁴³, lesquels ne sont ni à considérer selon une perspective temporelle, ni à confondre avec des états une fois pour toute déterminés de manière étanche comme dans un système.

II. – LE DOUBLE *LOGOS* DU PÈRE ET L'INHABITATION DE L'ESPRIT EN L'HOMME : QUELQUES HYPOTHÈSES DE LECTURE DU FRAGMENT 23 DES *HYPOTYPOSES*

La deuxième question, qui vise à établir si Clément a ou non distingué deux *Logoi* d'essences distinctes, est plus délicate. Elle surgit essentiellement à la lecture du fragment 23 des *Hypotyposes* dont l'authenticité est souvent mise en

à désigner la fonction de deux aspects distincts du *Logos*, voire de trois, le premier διδάσκαλος pouvant être rattaché à ce qui précède ou à ce qui suit. Sur ce texte, voir aussi les réflexions sur le *Logos* chez Clément dans JOURDAN, 2010, p. 290.

40. Clément vient de citer Tit 2, 11-13 (*Protr.* I 7, 2-3).

41. Ἡ ἐπιφάνεια ἡ νῦν ἐκλάμψασα ἐν ἡμῖν τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου· ἐπεφάνη δὲ ἑναγχοῦς ὁ προὖν σωτήρ, ἐπεφάνη ὁ ἐν τῷ ὄντι ὢν, ὅτι « ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν », διδάσκαλος, ἐπεφάνη ὃ τὰ πάντα δεδημοῦργηται λόγος· καὶ τὸ ζῆν ἐν ἀρχῇ μετὰ τοῦ πλάσαι παρασχὼν ὡς δημιουργός, τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανείς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὑστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ, *Protr.* I 7, 3.

42. Voir les notes 103 et 122.

43. Voir la définition du modalisme, proposée par B. SESBOUÉ et J. WOLINSKI (1994, p. 178, et plus généralement, p. 177-203) et reprise par J. M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD (2000, XIV, p. 674) qui la formulent en ces termes : « Doctrine théologique qui, par fidélité au monothéisme biblique, présente le Père, le Fils et l'Esprit comme des moments de la Révélation divine ou des "modes" d'une unique substance divine. »

doute. Ce passage transmis par Photius correspond-il ou non à l'enseignement dispensé par Clément dans le reste de son œuvre⁴⁴?

Photius affirme que, dans ses *Hypotyposes*, Clément émet des exégèses blasphématoires et indignes de lui. Il va jusqu'à suggérer, de manière ironique, que cette œuvre pourrait être pseudépigraphe⁴⁵. Dans ces « discours impies et fabuleux » (ἄσεβεις καὶ μυθώδεις λόγους), Clément aurait entre autres⁴⁶ rabaissé le Fils au rang de créature (accusation portée aussi contre Origène); affirmé que le *Logos* se serait incarné seulement en apparence; et « imaginé deux *Logoi* du Père, dont l'inférieur seul serait apparu aux hommes, ou plutôt, ce ne serait pas même lui qui leur serait apparu⁴⁷ ». Le patriarche byzantin tente de prouver l'adhésion de Clément à ce « monstre théologique » (τετρατολογῶν), synonyme de ralliement « précoce » à l'hérésie arienne, par la citation suivante :

Λέγεται μὲν καὶ ὁ Υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ νυν οὕτως⁴⁸ ἐστὶν ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὴν ὁ πατὴρ λόγος, ἀλλὰ δυνάμεις τις τοῦ Θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοὺς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδιάς διαπεφοίτηκε⁴⁹.

44. Sur les informations relatives à la doctrine de Clément transmises par Photius, voir ASHWIN-SIEJKOWSKI, 2010.

45. Ἄλλα δὲ μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ, εἴτε αὐτός, εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθεὶς. Le soupçon est sans doute ironique et relève de la surenchère dans la critique (voir CASEY, 1924, p. 44). L'hypothèse de l'interpolation, interprétée comme concernant le passage cité, a néanmoins souvent été retenue par les chercheurs antérieurs à T. ZAHN (1884, p. 142 sq; voir CASEY, 1924, p. 44). Elle est reprise en ce sens par Chr. MARKSCHIES, 1993. Nous verrons cependant qu'elle vise peut-être davantage l'ensemble des *Hypotyposes* plutôt que le fragment en particulier. L'idée que cet ouvrage ne serait pas de Clément avait en outre déjà été formulée par RUFIN (*Apol. adu. Hier.* 4), qui, pour défendre Origène, affirmait que certains propos hérétiques attribués à ce dernier se trouvaient déjà dans l'œuvre prêtée (à tort donc) à son prédécesseur alexandrin. Voir BUCUR, 2009, p. 25.

46. Sur les reproches de Photius à Clément, voir par exemple le texte traduit par P. NAUTIN, 1976, p. 294; MARKSCHIES, 1993, p. 198-208; BUCUR, 2009, p. 26; ASHWIN-SIEJKOWSKI, 2010.

47. Καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι. Λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τετρατολογῶν ἀπελέγχεται, ὃν τὸν ἡττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκείνων, *Bibliothèque*, 109, 89 a, 21-23.

48. Le manuscrit comporte la leçon νυν. Nous adoptons ici la correction proposée par R. HENRY, dans son édition de Photius aux Belles Lettres. O. STÄHLIN écrit quant à lui : ἀλλ' οὐχ οὕτως. Il faut en outre noter l'ambiguïté relative au pronom οὗτος. Il peut renvoyer soit à l'expression τῷ πατρικῷ λόγῳ qui précède (lecture retenue par R.P. CASEY, 1924, p. 45; P. NAUTIN, 1976, p. 294; Chr. MARKSCHIES, 1993, p. 195, n. 15); soit, comme le suggère M. EDWARDS (2000, p. 168-169), au substantif Υἱός. Nous reviendrons en détail sur cette difficulté.

49. *Bibliothèque*, 109, 89 a, 24-27.

Nous ne la traduisons pas encore. Son sens est controversé. La teneur héré-siologique de l'introduction de Photius a clairement été montrée, entre autres, par Chr. Marksches⁵⁰. Le patriarche byzantin reproche à Clément de soutenir les théories philosophiques et théologiques les plus controversées au IX^e siècle et l'accuse de commettre les entorses à l'« orthodoxie » les plus flagrantes, imputant à son discours d'enseigner le docétisme, le subordinationisme et l'arianisme. Le passage cité, évoquant selon lui deux *Logoi* du Père, serait la preuve à l'appui de ce dernier grief⁵¹. Pour en « disculper » Clément, deux solutions sont alors le plus souvent proposées : l'une consiste à faire du passage une interpolation dans l'œuvre de l'Alexandrin⁵² ; l'autre à soupçonner Photius de déformer le propos, soit dans son introduction⁵³, soit dans sa citation elle-même⁵⁴. Après avoir passé en revue les lectures proposées pour ce fragment, nous tenterons de le relire en tenant compte des informations fournies par Photius, sans oublier de soumettre notre propre interprétation aux objections. Il ne s'agira ni de chercher à défendre l'« orthodoxie » de Clément, ni de soutenir à tout prix l'authenticité du fragment, mais, en constatant que le discours de l'Alexandrin sur le *Logos* n'est pas systématique ni, surtout, exprimé toujours dans les mêmes termes, d'examiner dans quel contexte un tel propos aurait pu être par lui formulé.

A. Cinq lectures critiques du fragment cité par Photius

Le fragment des *Hypotyposes* transmis par Photius a fait l'objet de nombreuses controverses. Nous résumerons ici cinq des lectures⁵⁵ qu'il a reçues et verrons dans quelle mesure elles peuvent être suivies et prolongées.

Reprenant les analyses de T. Zahn (1884) en faveur de l'authenticité du texte, R. P. Casey (1924) distingue non pas deux, mais trois *Logoi* dans le passage cité : la raison de Dieu qui fait de Dieu un être rationnel ; la raison active de celui-ci, reflétant sa volonté dans la création, c'est-à-dire le Fils qui s'incarne ; la raison humaine qu'est devenue le Fils. R. P. Casey soutient qu'une telle distinction est

50. MARKSCHIES, 1993, p. 196-207. Voir aussi la note 46 ci-dessus.

51. Sur les reproches adressés à Arius, voir ATHANASE, *Contre les Ariens*, I 5.

52. Voir les chercheurs antérieurs à T. ZAHN, mentionnés par ce dernier (1884, p. 142) ; MARKSCHIES (1993).

53. C'est l'hypothèse la plus souvent adoptée, voir par ex. ZAHN, 1884 ; CASEY, 1924 ; DUCKWORTH / OBSBORN, 1985.

54. Voir EDWARDS, 2000.

55. Sont ici cités seulement quelques essais récents (écrits aux XX^e et XXI^e siècles) et consacrés essentiellement à ce fragment. Voir aussi la bibliographie indiquée par eux (ainsi, par exemple, que DANIELLOU, 1961, p. 334-344 ; NAUTIN, 1976 ; KINDIY, 2008, p. 57-117 ; BUCUR, 2009, p. 26 ; ASHWIN-SIEJKOWSKI, 2010, p. 57-74, et plus précisément p. 63-65). Ces essais ne sont pas mentionnés dans l'ordre chronologique pour des raisons argumentatives : la lecture de Chr. Marksches est présentée directement à la suite de celle de R. P. Casey parce qu'elle distingue les mêmes entités qu'elle dans le texte, même si elle parvient finalement à une conclusion contraire.

parfaitement en accord avec la pensée de Clément parce qu'elle ne contrevient pas à la notion d'unité de Dieu : la raison humaine ne serait pas ici présentée comme rompant avec la nature divine, mais comme devenant le lien effectif entre Dieu et ceux qui le cherchent. R. P. Casey étaye son argumentation de trois manières dont seule la dernière nous intéresse ici parce qu'elle concerne directement l'œuvre de l'Alexandrin⁵⁶. Reprenant l'argumentation de T. Zahn⁵⁷, il cite deux passages où Clément proposerait semblable distinction. Un tel triptyque se retrouverait en effet en *Protr.* X 98, 4, où (dans le contexte de la dénonciation des idoles), unissant l'enseignement biblique sur l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu avec l'aspiration platonicienne à l'ὁμοίωσις θεῷ, sont évoqués : 1) Dieu ou l'Intellect, archétype de la lumière ; 2) l'image de celui-ci, à savoir le *Logos* divin ; 3) l'image de ce *Logos*, l'Intellect en l'homme (ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ), lequel, par l'intelligence de son cœur, est assimilé au *Logos* divin (τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θεῷ παρεικαζόμενος λόγῳ). Un schéma comparable se retrouve en *Strom.* VII 3, 16. 5-6. Ces deux passages mettant toutefois avant tout en jeu les notions d'images et d'imitation, ils ne permettent sans doute pas d'éclairer suffisamment la distinction à l'œuvre dans le fragment cité par Photius⁵⁸.

À la suite de R. P. Casey, Chr. Marksches (1993) distingue trois entités dans ce fragment : le *Logos* du Père ; le Fils-*Logos* ; et l'émanation du Fils, sans doute aussi nommée *logos* par homonymie et aisément associable à l'Esprit. Chr. Marksches défend néanmoins quant à lui la thèse de l'interpolation : le texte serait un pseudépigraphe composé par des adeptes de l'arianisme en quête d'autorité pour justifier leurs positions. Son raisonnement s'appuie essentiellement sur l'adverbe ὁμωνύμως qu'il invite à prendre au sens strict, en renvoyant à la définition donnée par Aristote dans les *Catégories* selon laquelle sont qualifiées d'homonymes des entités portant le même nom, mais différant selon l'essence⁵⁹. Chr. Marksches montre alors que l'évocation de trois *Logoi* non pas synonymes, mais seulement

56. R. P. CASEY défend en effet l'authenticité du texte de deux autres manières : en démontrant la parenté de la pensée transmise par le fragment avec les doctrines des auteurs chrétiens et gnostiques de la même époque que Clément ; en comparant le contenu du fragment avec la distinction proposée par Grégoire le Thaumaturge entre les trois entités de la Trinité, distinction qui ne contrevient pas à l'unité au sein de la divinité (*Ad Philagrium de Consubstantiali*, III^e siècle). Le raisonnement de R. P. CASEY (1924, p. 47) tend justement à montrer que le propos de Clément ne contredirait pas le principe de cette unité lorsqu'il distinguerait trois différents *Logoi*, unité à ce point importante pour lui qu'elle inclurait le *logos* en l'homme et conduirait à une première forme de mysticisme.

57. ZAHN, 1884, p. 142-147. Voir DUCKWORTH / OSBORN, 1985, p. 78-82.

58. Deux autres critiques du recours à ces deux textes par T. Zahn et R. P. Casey sont respectivement émises par DUCKWORTH / OSBORN, 1985, p. 78-82 et MARKSCHIES, 1993, p. 214.

59. Ὁμώνυμα λέγεται ὃν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. *Cat.* 1 (1a1-2). Sur l'homonymie chez Aristote, voir par ex. ROBIN, 1908, p. 151-164 ; IRWIN, 1981.

homonymes, ne semble pas correspondre à la pensée de Clément⁶⁰. Non seulement celui-ci paraît identifier le *Logos* du Père avec le Fils-*Logos*⁶¹, mais son propos diffère de celui des apologistes en ce qu'il unit aussi aux deux premiers le *logos* ou raison présente en l'homme.

60. C. DUCKWORTH et E. OSBORN (1985, p. 77) soulignent également le fait que la doctrine professée ici semble se distinguer de l'enseignement dispensé par Clément, mais parviennent au contraire à la conclusion qu'elle ne contredit pas ce dernier si elle est replacée dans le bon contexte argumentatif (voir plus loin).

61. Pour montrer que Clément insiste dans toute son œuvre sur l'unité des différents *Logoi*, Chr. MARKSCHIES (1993, p. 211-212) adopte le raisonnement suivant. Il souligne d'une part que Clément semble identifier le *Logos* du Père (qui serait indistinctement désigné par les expressions *πατριὸς λόγος* et *πατρὸς λόγος*) et le Christ (désigné selon lui comme le Fils dans le texte cité par Photius), en montrant que l'expression *πατριὸς λόγος* désigne le plus souvent le Christ (*Protr.* VIII 80, 2; *Péd.* I 9, 84, 1; *Strom.* VII 2, 5, 6), *πατρὸς λόγος* étant de même utilisé dans un contexte d'évocation de Jésus (*QDS* 6, 1). Il mentionne d'autre part certains textes où la notion de *Logos* renvoie au Christ (*Protr.* XII 120, 3-4; I 7, 1), au Fils (*Strom.* V 6, 34, 1) et où ce dernier enfin est identifié à la Sagesse et à une puissance (*Strom.* V 1, 6, 3). Ces remarques convainquent certes que Clément enseigne l'unité des différents aspects du *Logos*. Mais les différentes manifestations de ce *Logos* semblent néanmoins correspondre chez lui à des entités distinctes. Dans le passage des *Stromates* (V 3, 16, 5) cité en conclusion de son raisonnement par Chr. Marksches, le Seigneur est dit procéder, puis devenir démiurge. Le démiurge s'engendre ensuite lui-même, quand le *Logos* devient chair, pour être vu des hommes : l'être qui s'incarne n'est pas le démiurge lui-même, mais l'être engendré par lui, même si leur parenté originelle est incontestable. Pour nuancer les conclusions de Chr. Marksches, les remarques suivantes pourraient être faites. 1) Dans le fragment cité par Photius, Clément pourrait avoir introduit une distinction qu'il ne fait pas aussi nettement ailleurs, dans le but de préciser l'entité *logique* qui, selon lui, est, ou plutôt n'est pas, le véritable sujet de l'incarnation et celle qui se fait, ou plutôt ne se fait pas, Esprit en l'homme. Il convient en effet de tenir compte de la visée de chaque œuvre. Ainsi, la juxtaposition de notions, bienvenue dans le *Protreptique* où il faut convaincre le lecteur en lui suggérant la facilité de passer de sa conception du *logos* à celles impliquées par la pensée chrétienne, n'est plus de mise dans un traité où il s'agit de dispenser des éléments de doctrines plus difficiles ou de réfuter des adversaires (voir les remarques à ce sujet en conclusion). 2) Les exemples proposés à juste titre par Chr. Marksches en faveur de la démonstration de l'unité des différents aspects du *Logos* peuvent être réexaminés dans cet esprit. Nous n'en traiterons ici qu'un seul. En *Protr.* XII 120, 2-3, dans la prosopopée que lui prête Clément, le Christ appelle certes les hommes à venir se ranger sous *un unique Logos*, et met sur le même plan le *Logos*, la connaissance de Dieu (*γνῶσις τοῦ Θεοῦ*) et lui-même. Mais deux remarques peuvent être faites. a) Dans ce passage, la juxtaposition des notions, qui tend à convaincre le lecteur de leur caractère équivalent, ne signifie pas qu'elles le soient néanmoins. Le *Logos* comme connaissance de Dieu peut faire penser à la fonction de révélateur de Dieu qu'exerce le Christ. Mais c'est peut-être avant tout en tant qu'Esprit donné aux hommes que ce dernier est « gnose ». b) L'association concerne ici Jésus en tant que *Logos* incarné et, d'après l'ensemble du passage, ce *Logos* est un en tant que Christ, que prêtre de Dieu, qu'intermédiaire menant à lui, que connaissance de Dieu, que bras du Seigneur, volonté du Père et puissance de l'univers. Cela n'est pas en contradiction avec le texte cité par Photius : tous ces attributs pourraient concerner la puissance, non nommée dans ce texte, qui s'incarne. Mais celle-ci ne correspond peut-être pas à l'entité appelée Fils dans le fragment. Clément n'évoque sans doute pas le même *Logos* ou du moins pas le même niveau du *Logos* selon l'auditoire auquel

La démonstration de Chr. Marksches est forte. Mais, dans l'idée que l'Alexandrin s'exprime de différentes manières selon les objectifs qu'il poursuit et, par conséquent, selon ses destinataires, et que, par là, il ne développe pas un enseignement systématique, nous pouvons faire les remarques suivantes en vue de laisser au fragment cité par Photius une chance d'avoir réellement été non seulement écrit⁶², mais pensé par Clément.

Si, à travers toute son œuvre, l'Alexandrin affirme assurément l'unité des différents aspects du *Logos*, il ne les assimile pas pour autant. Il les considère comme des entités réellement distinctes qui permettent néanmoins à celui qui approche l'une d'elles d'accéder aux autres. Le raisonnement fondé sur la notion d'homonymie peut être nuancé dans ce sens. Il appelle selon nous trois remarques.

1. Si l'on s'en tient aux définitions données dans les *Catégories*, on pourrait certes penser que Clément considère les différents aspects du *Logos* comme synonymes plutôt que comme homonymes, Aristote appelant là synonymes des entités qui ont en commun le nom et la définition de leur essence⁶³. Le paragraphe 19, 1 des *Extraits de Théodote* exprimerait une telle synonymie. Là, le *Logos* dans sa constante identité (ὁ ἐν ταὐτότητι Λόγος) est dit devenir le Fils selon l'individualité (κατὰ περιγραφήν) et non selon l'essence (καὶ οὐ κατ' οὐσίαν) : tous deux ont même nom et même essence⁶⁴. Pourtant, deux raisons permettent de penser que Clément peut aussi avoir considéré ces deux entités comme des homonymes.

a. Dans le huitième *Stromate* où il recourt à un commentaire des *Catégories*⁶⁵, il donne une définition selon laquelle sont qualifiées d'homonymes les entités ayant un nom identique, mais une notion ou définition (λόγος, ὅρος) et un substrat (ὑποκείμενον) différents⁶⁶. Le terme d'οὐσία employé par Aristote dans la formule λόγος τῆς οὐσίας, ici disparaît. Or les entités que Clément nomme *Logos* ont réellement des notions ou définitions différentes, au sens où elles remplissent des fonctions distinctes, et sont en cela également « portées » par des substrats

il s'adresse. C'est pourquoi aussi, à l'inverse, il faudra éviter de chercher à retrouver systématiquement dans le reste de son œuvre la distinction qu'il pourrait avoir établie dans le fragment cité par Photius. Les arguments de Chr. Marksches destinés à montrer l'unité des différents aspects du *Logos* dans les autres écrits de l'Alexandrin sont en cela parfaitement convaincants.

62. Clément pourrait en effet aussi avoir décrit la pensée de ses adversaires, voir l'hypothèse émise en II. B. 2. b.

63. *Cat.* I 1 a 6-7 (συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός) – définition reprise en ces termes en *Strom.* VIII 8, 24. 2: ἔστι γὰρ συνώνυμα ὧν τό τε ὄνομα ἀμφοῖν κοινόν, [...], καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, τουτέστιν ὁ ὅρος.

64. Voir texte cité à la note 35.

65. Sur le texte de Clément, voir PÉPIN, [1980] 2009.

66. *Strom.* VIII 24, 7-8 (τὰ δὲ ὁμώνυμα τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρώμενα, λόγον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν ἔχοντα, οἷον ἄνθρωπος τό τε ζῶον καὶ γεγραμμένος). Voir PÉPIN, [1980] 2009, p. 272 et tableau p. 274.

différents (que l'on pense au Christ incarné par exemple). Le paragraphe V 3, 16. 5 des *Stromates*, qui confirmerait une telle remarque, a déjà été évoqué. La section 19, 1 des *Extraits de Théodote* citée auparavant pourrait servir la même démonstration. Là, le *Logos* dans sa constante identité et le Fils ont même nom et même essence. Mais ils n'ont ni la même fonction, ni la même définition, ni le même substrat. Ils pourraient alors éventuellement être qualifiés d'homonymes d'après la définition proposée dans le huitième *Stromate*, laquelle n'exclut pas rigoureusement une communauté d'essence.

b. À supposer cependant que l'argumentation du fragment cité par Photius relève d'une définition de l'homonymie qui implique une distinction d'οὐσία, le recours à une telle notion ne contredit pas nécessairement les propos émis ailleurs par l'Alexandrin. Dans la suite du passage des *Extraits de Théodote* évoqué, après avoir donné à entendre que le Père et le Fils ont une même οὐσία, il est précisé que même si elle n'est pas différente de celle du Père, l'οὐσία du Fils appartient en propre à ce dernier⁶⁷ : elle est donc du Père et en cela « esclave », au sens de passive et sujette vis-à-vis de celui-ci⁶⁸. La distinction des deux entités divines se joue donc même au niveau de l'essence : la communauté d'οὐσία entre le *Logos* en sa constante identité et le Fils n'empêche pas que l'οὐσία du second soit délimitée et en cela soumise au Père. La difficulté attachée au concept d'οὐσία dans le cadre de la théologie chrétienne peut expliquer que Clément ait pu aussi employer la notion d'homonymie au sens strict, dans l'idée d'une distinction au sein du mode d'être de cette essence ou substance, distinction qui n'est pas contradictoire avec le fait que cette οὐσία, en elle-même, soit commune au Père et au Fils.

Si le paragraphe 19 des *Extraits de Théodote*, en raison des doutes parfois émis sur le bien-fondé de son attribution à Clément⁶⁹, ne peut servir seul à évaluer le sens de la notion d'homonymie chez ce dernier, on peut faire deux remarques supplémentaires à ce sujet.

2. Dans la suite du passage du huitième *Stromate* consacré aux définitions aristotéliciennes⁷⁰, Clément décline les différents types d'homonymes et mentionne les termes pouvant être ainsi qualifiés parce qu'ils « ont la même origine et le même but » (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ αὐτό) – définition à rapprocher de celle donnée par Aristote des homonymes dits ἀφ' ἐνός ou πρὸς ἓν qui se situent entre les homonymes purs (ἀπὸ τύχης) et les synonymes⁷¹. Pour ces homony-

67. Voir aussi *ET* 10, 3 ; 15, 2.

68. *ET* 19, 5. Sur ce sujet, voir SAGNARD, *Extraits de Théodote*, 1970, p. 16-18 et p. 97, n. 2.

69. Sur ce point, voir les notes 127 et 128.

70. VIII 24, 8-9.

71. *Éthique à Nicomaque*, I 4, 1096 b 26-28. Voir le commentaire de ce passage par C. LUNA, dans HADOT, 1990, p. 83, et plus généralement p. 79-100 sur la signification et la classification des homonymes chez Aristote.

mes-là, la communauté de nom a une raison d'être : elle manifeste une nature qui leur est commune⁷², voire, comme dans les cas évoqués dans ce passage du huitième *Stromate*, une origine commune. Il n'est pas impossible qu'une telle définition soit à l'œuvre dans le fragment cité par Photius.

3. À cela s'ajoute que l'homonymie matérialise l'idée d'unité au sein de la diversité, unité représentée par le nom lui-même. Dans le cas précis du passage cité par le patriarche byzantin, Clément aurait pu alors choisir de parler d'homonymie non pour briser l'unité du *Logos* (unité qui serait alors jugée comme seulement apparente et suggérée par une équivoque lexicale), mais pour signaler au contraire l'existence d'une distinction à percevoir au sein de ce qui se ressemble lexicalement parce que véritablement uni ontologiquement. Le contexte du propos aurait du moins pu inciter l'Alexandrin à employer cette notion sans que celle-ci soit en contradiction avec l'unité du *Logos* qu'il enseigne par ailleurs.

Il n'est sans doute pas possible de déterminer avec certitude le sens exact de l'adverbe ὁμωνύμως dans le passage cité par Photius. Mais ce terme ne justifie pas à lui seul le refus d'attribuer le texte à Clément. On peut au moins dire que, sans servir simplement à relever une équivoque⁷³, il permet de signaler une distinction au sein de ce qui est uni par une ressemblance lexicale, laquelle n'est pas forcément due au hasard, mais peut être fondée sur la parenté ou la communauté des fins des entités *logiques* évoquées. L'homonymie pourrait renvoyer ici à la fois à une unité ou communauté d'origine et à une distinction à établir, distinction alors soulignée par l'emploi de deux épithètes différentes (πατρικὸς et πατρῷος) pour qualifier un même substantif (λόγος). Or proposer une telle distinction ne semble pas contraire aux propos émis par Clément dans le reste de son œuvre.

L'hypothèse de l'interpolation appelle une dernière remarque. Si Photius la formule lui-même, ses doutes ne concernent pas uniquement le passage cité. Exprimés en conclusion de sa paraphrase critique des *Hypotyposes*⁷⁴, ils visent l'ensemble de l'ouvrage. On ne peut donc s'appuyer sur ce soupçon pour athétiser ce texte particulier.

Soucieux de montrer que le fragment cité par Photius, tout en appartenant bien à Clément, ne trahit pas la pensée centrale de celui-ci relativement à l'unité du *Logos*, C. Duckworth et E. Osborn (1985) proposent de replacer le passage dans le contexte des débats théologiques de l'époque. Le vocabulaire relèverait d'un emprunt aux théories auxquelles l'Alexandrin se chargerait ici de répondre. Ils lisent alors les deux membres de la citation comme la réponse à deux objections⁷⁵.

72. Voir ROBIN, 1908, p. 151 ; TRICOT, traduction commentée de l'*Éthique à Nicomaque*, [1990] 1994, p. 52, n. 9.

73. Les autres commentateurs du fragment s'en tiennent le plus souvent à donner ce sens large d'« équivoque » à l'adverbe ὁμωνύμως.

74/ Voir le texte cité à la note 45.

75. Hypothèse proposée aussi par R. P. CASEY, 1924, p. 48.

1) Dans un premier temps, contre l'idée selon laquelle le *Logos* de Dieu deviendrait chair pour sauver les hommes et par là que Dieu «perdrait» son *Logos*, devenant ainsi ἄλογος, c'est-à-dire privé de raison, Clément expliquerait que ce n'est pas le *Logos* du Père qui s'incarne, mais le Fils, appelé *Logos* seulement par équivoque. Le *Logos* du Père ne deviendrait en cela jamais chair. 2) Contre le soupçon selon lequel, en donnant le *logos* ou raison aux hommes, Dieu «perdrait» là encore le sien, Clément répondrait que ce n'est pas la rationalité du Père qui deviendrait intellect en l'homme, mais seulement une puissance de celle-ci : le Père ne deviendrait donc pas non plus ἄλογος dans sa deuxième manière de faire don d'un *logos* aux hommes.

Une telle lecture a l'avantage d'insérer le texte dans le cadre des débats contemporains de Clément et surtout de souligner la nécessité de lier intrinsèquement sa terminologie à l'argumentation défendue. Elle accorde néanmoins une trop grande importance à la notion de *Logos* au sens de «raison» (du Père et des hommes), alors que le passage transmis ne nomme précisément pas le *logos* humain : selon C. Duckworth et E. Osborn, Clément aurait évité le terme pour ne pas entretenir la confusion qui serait sous-jacente à la seconde objection. Mais il l'a peut-être aussi évité pour pouvoir mieux définir une autre entité, à savoir l'Esprit⁷⁶.

Cela dit, dans son dernier ouvrage, E. Osborn revient sur cette interprétation et adopte celle de Chr. Marksches⁷⁷.

Replaçant également le passage dans les controverses théologiques de l'époque de Clément, M. Edwards (2000) suggère quant à lui que l'Alexandrin se concentrerait ici sur la distinction non pas entre différents *Logoi* du Père, mais entre raison divine et raison ou plutôt ici discours humains, de manière conforme au propos tenu en *Strom.* V 1, 6. 3. Sa lecture passe par une interprétation peu souvent

76. Bien qu'il n'attribue pas le texte à Clément, Chr. MARKSCHIES (1993, p. 208) suggère aussi que la troisième entité évoquée est l'Esprit. Nous le rejoignons sur ce point qui est explicité dans la section II. B. 3. b.

77. OSBORN, [2005] 2008, p. 134, n. 8. — L'interprétation de P. ASHWIN-SIEJKOWSKI (2010, p. 63-64) est proche de celle de C. Duckworth et E. Osborn en ce qu'elle considère que le propos de Clément est d'expliquer que Dieu n'existe jamais sans son intellect (νοῦς), c'est-à-dire sans le *Logos* divin. L'Alexandrin adapterait ici la doctrine philonienne du *Logos* à l'enseignement chrétien. Il distinguerait d'une part le *Logos* paternel (πατρικὸς et πατρῷος λόγος) comme sujet de la pensée, du *Logos*-Fils comme objet ou processus de pensée, c'est-à-dire comme engendré par le *Logos* paternel, sans que cela impliquât la moindre division au sein de Dieu qui ne perdrait pas son intellect par ce processus. Ce *Logos*-Fils créerait alors le monde intelligible (ὁ κόσμος νοητός), cette fois non plus identique avec la substance divine, mais copie du *Logos*. Dans cette étape, qui, dans le fragment cité par Photius, correspondrait à l'«apparition» du *Logos*-Fils, le *Logos* serait alors la «puissance de Dieu» (δύναμις τοῦ θεοῦ), laquelle s'exerce par le fait d'appeler toutes choses à l'existence et de les y maintenir. Dans un dernier temps, le *Logos* quitterait le monde spirituel pour créer le monde visible et par là donc les hommes doués d'intellect. Cette interprétation est fidèle à la doctrine générale de Clément sur le *Logos* dont elle rend peut-être cependant davantage compte que du détail du fragment cité par Photius.

retenue du pronom οὗτος (qui renverrait au Fils plutôt qu'au *Logos* du Père⁷⁸) et par un remaniement de la citation. Selon M. Edwards, Photius aurait remplacé par Υἱὸς λόγος l'expression λόγος προφορικὸς qu'aurait employée Clément et que le patriarche byzantin aurait prise pour un titre christique. L'Alexandrin aurait en réalité voulu distinguer le λόγος προφορικὸς (ou discours humain) du *Logos* paternel (qui s'incarne, contrairement au λόγος προφορικὸς) et l'identifier à une simple puissance habitant le cœur des hommes⁷⁹. Cette distinction entre raison ou discours humains et raison divine aurait échappé à Photius, parce qu'elle était banale en son temps, alors qu'elle ne l'était pas à l'époque de Clément⁸⁰. M. Edwards replace alors le passage dans le cadre des débats contre le valentinisme et le monarchianisme. Selon lui, Clément aurait visé ici Théodote, dont l'*homonyme*, mais aussi le contemporain, membre d'une même école théologique (l'école dite « orientale »)⁸¹, Théodote de Byzance, aurait joué le rôle de catalyseur de ces deux courants.

Cette interprétation est extrêmement séduisante par la manière dont elle rend compte du contexte polémique. Elle a néanmoins le désavantage d'impliquer un remaniement du texte et de supposer l'emploi par Clément de la distinction entre λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικὸς, qu'il évite peut-être précisément pour des raisons polémiques⁸². Comme la précédente, elle accorde en outre trop d'importance à la notion de *logos* humain au sens de « discours » ou « raison », alors que cette notion n'est pas littéralement évoquée, ou du moins pas dans le fragment transmis, et que, au cas où elle apparaîtrait dans le passage d'où celui-ci est extrait, elle revêtirait peut-être un autre sens (celui d'Esprit, peut-être explicité dans la citation).

L'interprétation du fragment 23 des *Hypotyposes* proposée par H.F. Hägg (2006, p. 189-194) unit enfin celle de R.P. Casey sur la distinction de trois aspects du *Logos*, de C. Duckworth et E. Osborn sur le débat relatif à la rationalité que Dieu perdrait ou conserverait lorsqu'il donne son *Logos* aux hommes et celle de M. Edwards sur la présence d'une doctrine de la génération éternelle chez Clément. Elle invite à voir dans le passage l'établissement par Clément d'une distinction des différents sens du mot *logos* destinée à lever une ambiguïté, source de confusion et d'allégations hérétiques : dans la première phrase, l'Alexandrin tendrait à distinguer la rationalité du Père du *Logos* qui se fait chair ; dans la seconde, il expliquerait que le don du *Logos* aux hommes ne signifierait pas la

78. Nous reviendrons sur cette interprétation que nous adoptons, voir la section II. B. 3.

79. Selon M. EDWARDS (2000, p. 171), le deuxième membre de la citation proposée par Photius répéterait le premier en disant de nouveau que le λόγος προφορικὸς n'est pas le *Logos* du Père ou paternel.

80. Voir EDWARDS, 2000, p. 171.

81. Et peut-être « synonyme », selon M. EDWARDS (2000, p. 176-176) qui semble discrètement inviter à ne pas distinguer le Théodote évoqué par Clément de Théodote de Byzance.

82. Voir la note 17.

perte par Dieu de sa rationalité – seule une émanation de celle-ci deviendrait l'intellect humain. H. F. Hägg défend ainsi l'existence chez l'Alexandrin d'une « single stage theory » qu'elle unit étroitement à la notion de génération éternelle : Clément l'aurait envisagée avant Origène, comme en témoignerait Cassiodore⁸³. Cette position se heurte aux mêmes objections que celles qu'elle prolonge. Elle a cependant aussi comme elles l'avantage de ne pas prêter à Clément une théorie de deux *Logoi* qui ruinerait l'unité du *Logos* qu'il défend par ailleurs et de tenter une lecture du texte dans son contexte en rappelant l'intérêt que l'Alexandrin prête aux mots et en insistant sur le rôle joué par les débats théologiques de son temps dans la formulation de sa pensée.

Si, comme le suggérait R. P. Casey, le soupçon de l'interpolation relève de l'ironie destructrice de Photius et surtout, selon nous, ne concerne pas le fragment en particulier, et si, donc, le patriarche byzantin livre un texte reflétant réellement la pensée de Clément, il est possible de relire le fragment et de le comparer avec l'introduction de Photius. Il s'agira de voir en quoi celle-ci constitue, certes, une mauvaise interprétation, mais aussi peut mettre sur la voie de distinctions propres à l'Alexandrin. Cette lecture une fois mise à l'épreuve, il sera possible d'envisager le contexte dans lequel de telles distinctions auraient pu être émises.

B. Le texte de Clément et sa lecture par Photius

Le texte attribué à Clément par Photius peut être rappelé :

Λέγεται μὲν καὶ ὁ Υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ νυν οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος· οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.

1. Deux constructions possibles du fragment

Ce texte peut être construit de deux manières et par là recevoir deux lectures distinctes.

La première y repère trois propositions dont la deuxième et la troisième commencent par ἀλλά. La première proposition établirait la distinction entre le Fils-*Logos* et le πατρικὸς λόγος ; la deuxième dirait que ce n'est ni « celui-ci » (c'est-à-dire le Fils ou le πατρικὸς λόγος, selon l'interprétation adoptée pour le pronom οὗτος), ni le πατρῷος λόγος qui s'incarne ; la troisième révélerait ce sujet de l'incarnation, à savoir une certaine puissance de Dieu (δύναμις τις τοῦ Θεοῦ) qui pénétrerait le cœur des hommes (τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε). D'après cette construction, après la distinction entre deux types de – ou deux aspects du – *Logos*, tout le texte constituerait une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος.

83. HÄGG, 2006, p. 193-194.

La deuxième lecture consiste à lire deux propositions dans le texte, la deuxième commençant cette fois avec οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος. D'après cette construction, la première proposition signalerait l'homonymie et par là la distinction à établir entre le Fils-Logos et le πατρικὸς λόγος et aborderait la question du sujet de l'incarnation dans la chair (ὁ σὰρξ γενόμενος), en indiquant que ce n'est pas « celui-ci » qui s'incarne (l'identité de « celui-ci » étant soumise à la même ambiguïté que celle signalée dans le cas précédent). Une seconde proposition concernerait ensuite non plus l'incarnation historique et charnelle (il ne s'agirait plus d'une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος), mais viserait à déterminer l'entité qui devient « intellect » dans les hommes (νοῦς γενόμενος) et habite leur cœur (τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε). Cette entité serait d'abord distinguée du πατρῷος λόγος, puis désignée comme une certaine puissance (δύναμις τις) de Dieu, avant d'être comparée à (οἶον) une émanation du Logos de ce dernier (οἶον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ). Il serait dit ainsi d'une part que le Logos paternel (πατρικὸς λόγος) ou le Fils, selon l'interprétation retenue pour οὗτος, ne serait pas le sujet de l'incarnation et, d'autre part, que le Logos issu du Père (πατρῷος λόγος) n'est pas non plus la puissance qui vient habiter le cœur des hommes.

Que comprend Photius ? Il adopte visiblement la première lecture. Son interprétation du passage cité en témoigne :

[...] καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι. Λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο θεολογῶν ἀπελέγχεται, ὃν τὸν ἡττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκείνον.

D'après cette paraphrase, Clément affirmerait que le Logos ne se serait incarné qu'en apparence (καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι) : Photius lit la proposition qu'il fait commencer par ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ comme une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος. Il suppose donc que le passage définit le sujet de l'incarnation comme une « puissance », laquelle est émanation du Logos divin qui devient intellect chez les hommes. Il semble en outre comprendre νοῦς γενόμενος comme la « traduction » exégétique de σὰρξ γενόμενος ; le passage affirmerait ainsi que s'incarne en réalité une entité purement « intellectuelle » ou « spirituelle ». Il n'est alors pas à exclure que Photius considère même que l'inhabitation de la puissance divine dans le cœur des hommes soit, dans le texte, une interprétation de l'incarnation charnelle. D'après cette lecture, Clément serait donc coupable d'une forme de docétisme.

Photius corrobore sa sentence par une seconde paraphrase, celle des mots précédant ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ. D'après lui, Clément distinguerait non pas seulement deux Logoi, mais plus précisément deux Logoi du Père, c'est-à-dire que Photius lit une distinction entre πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος. Il considère en outre que le pronom οὗτος renvoie à πατρικὸς λόγος et associe le Fils-Logos au πατρῷος λόγος. Il commence en effet par dire que c'est le Logos inférieur qui est apparu aux hommes (τὸν ἡττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι), c'est-à-dire qu'il lit la proposition ἀλλ' οὗ νυν οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος comme concernant le πατρικὸς λόγος et comprend qu'en réalité seul le Fils-

Logos s'incarne, lequel il nomme *Logos* inférieur. Lorsqu'il se corrige ensuite et conclut qu'en réalité, ce n'est pas même celui-ci (μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον), ce *Logos* inférieur, qui s'incarne, il montre qu'il comprend la formule οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος du texte cité comme une épanorthose renvoyant à ce même Fils. Une telle interprétation le conforte dans ses deux griefs de docétisme et d'arianisme à l'encontre de l'auteur des *Hypotyposes*.

Nous proposons de mener l'examen du fragment de la manière suivante. Nous analyserons en détail les sens revêtus par chacune des deux lectures possibles pour voir dans quelle mesure ils peuvent ou non avoir été exprimés par Clément. Par là sera également interrogée la valeur des éléments apportés par l'interprétation de Photius, qui, bien que destinée à condamner l'« hétérodoxie » du texte, peut néanmoins mettre sur la voie de sa compréhension.

2. Une lecture du fragment en trois propositions

La lecture du passage en trois propositions, conduisant Photius à l'accusation de docétisme, appelle la traduction suivante :

« (1) Le Fils est appelé *Logos*, par homonymie avec le *Logos* paternel (τῷ πατρικῷ λόγῳ). (2) Or ce n'est pas celui-ci⁸⁴ qui est devenu chair, ni non plus le *Logos* [issu] du Père (ὁ πατρῷος λόγος), (3) mais une puissance de Dieu, qui, comme une émanation de son *Logos*, devenue Intellect, a pénétré le cœur des hommes. »

L'ambiguïté du pronom οὗτος et l'éventuelle distinction entre πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος ne doivent pas ici gêner l'interprétation générale du passage. Soit l'on considère que le pronom renvoie au Fils et l'on identifie πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος pour lire que ce n'est ni le Fils-*Logos*, ni le *Logos* du Père (indifféremment nommé πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος) qui s'incarne ; soit l'on suppose avec Photius que le pronom renvoie à πατρικὸς λόγος et on lit que ce n'est ni ce dernier ni le πατρῷος λόγος, associé au Fils-*Logos*, qui s'incarne⁸⁵. Dans l'un et l'autre cas, le texte dirait que ne s'incarne ni le *Logos* du Père, ni le Fils, mais une certaine puissance.

D'après cette lecture en trois propositions, à partir de ἀλλ' οὐ νυν οὗτός ἐστιν, le passage cité proposerait donc une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος. Clément pourrait l'avoir émise en deux sens.

1. La formule ὁ σὰρξ γενόμενος, d'une part, pourrait être prise au sens littéral d'incarnation dans la chair. Clément ne peut certes avoir assimilé celle-ci à une inhabitation de l'Intellect ou de l'Esprit dans le cœur d'un homme, voire des hommes – cela reviendrait à adopter les positions docétistes qu'il critique lui-même

84. L'ambiguïté sur la référence du pronom οὗτος est volontairement laissée dans cette traduction.

85. Voir en revanche la lecture plus problématique évoquée à la fin de cette section qui consisterait à penser que οὗτος réfère au Fils, que πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος sont distingués et que πατρῷος λόγος est associé au Fils, la deuxième proposition se réduisant alors à un pléonasme.

dans les *Stromates*⁸⁶. D'après elles, en effet, le Sauveur n'aurait jamais réellement revêtu la chair de l'homme historique Jésus, mais seulement la substance spirituelle⁸⁷ (psychique ou pneumatique, selon les écoles⁸⁸). Selon un passage attribué à Basilide, le Fils que le Père aurait envoyé serait même son «Intellect» et ce serait ce dernier qui aurait été nommé Christ⁸⁹. Photius a pu croire reconnaître l'allusion à une telle pensée dans le νοῦς γενόμενος de la citation.

Malgré son rejet d'une telle doctrine, il n'est néanmoins pas étranger à Clément de décrire l'incarnation du *Logos*-Christ comme celle d'une «puissance», laquelle est à associer à l'Esprit. Comme il est courant dans la pensée chrétienne des premiers siècles, non seulement il n'établit pas de distinction nette entre le *Logos* et l'Esprit, mais il utilise le vocabulaire lié à ce dernier pour désigner le Christ et inversement⁹⁰. L'emploi du terme δύναμις facilite le glissement de l'une à l'autre entité, puisque, même s'il est plus spécifique à la christologie⁹¹, il sert aussi parfois à évoquer l'Esprit⁹². Ainsi, Clément peut avoir affirmé que c'est «une certaine puissance de Dieu» (l'Esprit ou le Christ) qui s'incarne (le caractère indéterminé [τις] de cette puissance serait alors essentiel : Clément ne dirait pas par là que c'est la puissance de Dieu qui s'incarne, cette dernière expression servant par ailleurs à désigner le *Logos* du Père et le Fils dans les *Extraits de Théodote*⁹³). Ce faisant, il ne remettrait pas en cause la réalité «charnelle» de l'incarnation. Un passage du *Pédagogue* étairait une telle lecture puisqu'il est dit là que «Jésus, c'est-à-dire le *Logos* de Dieu, est l'Esprit devenu chair⁹⁴». Ainsi, comme le suggère Photius,

86. *Strom.* III 13, 91. 1; 17, 102. 3; VI 8, 71. 2; VII 17, 108. 2. Voir LE BOULLUEC, 1985, p. 328, 349, 432 et dans MAYEUR / PIETRI / VAUCHEZ / VENARD, 2000, p. 549.

87. Voir PUECH, 1978, p. 265-266; LE BOULLUEC, dans MAYEUR / PIETRI / VAUCHEZ / VENARD, 2000, p. 344-345.

88. Une substance pneumatique et une substance psychique semblent respectivement attribuées au Christ incarné par les écoles «italique» et «orientale» (si une telle distinction ne relève pas de l'invention hérésiologique), voir PS.-HIPPOLYTE, *Réfutation*, VI 35, 5-7 (SAGNARD, *Extraits de Théodote*, 1970, p. 6 et 26-27). La lecture de Photius n'aborde pas cette subtilité des sectes hétérodoxes.

89. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, I 24, 4. Voir LE BOULLUEC, dans MAYEUR / PIETRI / VAUCHEZ / VENARD, 2000, p. 345.

90. Voir LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 87-88, (qui renvoie à J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, 1972³, p. 148 sq); STEAD, 1994, p. 148-159; BUCUR, 2007, p. 387-390 et 2009, p. 75, 79.

91. Cf. *Strom.* VII 2, 7. 9; *ET* 4, 2; 12, 3. Voir SAGNARD, édition des *ET*, 1970, Appendice A, p. 215; RUNIA, 2004; BUCUR, 2007, p. 389, n. 30 et 2009.

92. Voir FRANGOULIS, 1936, p. 16; BUCUR, 2007, p. 390 et 2009, p. 75, 79-80; cf. *Péd.* II 2, 19. 4: ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἶμα σαρκός.

93. 10, 3; 12, 3; 4, 2; voir Fr. SAGNARD, 1970, p. 79, n. 2.

94. I 6, 43. 3: ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος. Ἡ τροφή, τουτέστιν <ὁ> κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, «Le Seigneur est Esprit et Logos. La

Clément pourrait très bien avoir dit, *en ce sens*, que c'est cette puissance plutôt que le *Logos* du Père ou le *Logos*-Fils lui-même qui s'incarne. Mais l'étape de l'incarnation ainsi envisagée ne serait cependant pas à confondre avec le don de l'Esprit aux hommes. Ce dernier constituerait un deuxième moment de l'action de cet Esprit (ou une autre manifestation du *Logos*, conçu comme Esprit). Une telle interprétation supposerait alors de considérer que la proposition commençant par ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ décrit deux étapes successives, l'une exprimée par δύναμις τις τοῦ Θεοῦ οἶον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, explicitant le sujet de l'incarnation, l'autre par νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηζε, exprimant l'inhabitation successive de l'Esprit dans le cœur humain. Il faudrait alors traduire plus précisément ainsi :

« Et ce n'est pas non plus le πατὴρ λόγος [qui s'incarne], mais une certaine puissance de Dieu, [...], qui, *une fois* (ou : *après être*) devenue intellect, pénètre le cœur des hommes. »

Bien qu'il ne soit pas possible de savoir si le texte transmis distingue réellement ces deux étapes, compris ainsi, il ne serait pas inenvisageable sous la plume de Clément.

2. Si la formule commençant par ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ devait réellement être lue comme une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος, cette dernière expression pourrait d'autre part aussi être prise au sens figuré. Dans ce cas, le propos serait à rapprocher de ceux tenus en *ET* 19, 1 et surtout 2. Il est dit là que l'incarnation concerne non seulement la venue historique du Christ, mais aussi, entre autres, la révélation du *Logos* à travers les prophètes⁹⁵ – interprétation de σὰρξ ἐγένετο qui peut se refléter dans l'expression τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηζε de la citation des *Hypotyposes*. Celle-ci pourrait alors évoquer une autre étape de cette apparition du *Logos* aux hommes, celle de la venue du *Logos*-Esprit dans le cœur des croyants (voire de l'Église), peut-être par allusion à la promesse du Christ sur la descente de l'Esprit réalisée à la Pentecôte⁹⁶.

Si le fragment devait être lu selon trois propositions, c'est à cette seconde interprétation que nous accorderions notre assentiment.

Ainsi, la lecture qui considère le texte dans son ensemble comme une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος ne semble pas incompatible avec le vocabulaire et la méthode herméneutique de Clément, à condition que le lecteur moderne se libère de l'influence exercée par l'accusation de docétisme dont Photius accompagne son interprétation. Car il est évident que Clément n'a pas conçu l'incarnation

nourriture, c'est-à-dire le Seigneur Jésus (c'est-à-dire le *Logos* de Dieu) est l'Esprit devenu chair».

95. Καὶ πάλιν « σὰρξ ἐγένετο » διὰ προφητῶν ἐνεργήσας, *ET* 19, 2. Voir le texte cité à la note 35.

96. Une telle interprétation suppose bien entendu la pertinence de l'attribution à Clément du paragraphe 19 des *Extraits de Théodote*, voir la section II. B. 4.

charnelle comme la simple venue d'une puissance intellectuelle ou spirituelle, encore moins comme l'habitation de l'Esprit dans le cœur des hommes. Seule cette manière de comprendre la citation justifierait pleinement de lui refuser la paternité du texte transmis par le patriarche byzantin⁹⁷.

Un doute sur cette lecture selon trois propositions vient cependant s'immiscer lorsque l'on reconsidère l'ambiguïté portant sur le pronom οὗτος et que l'on s'étonne que, dans un passage aussi court, deux adjectifs distincts puissent être employés dans un sens identique, alors que le texte semble tendre à établir des distinctions *via* déjà la notion d'homonymie. Si, en effet, d'une part, on comprend οὗτος comme référant au Fils, comme cela paraît peut-être plus logique d'un point de vue grammatical, et, d'autre part, en suivant sur ce point l'intuition de Photius, on distingue πατρικὸς λόγος de πατρῷος λόγος en associant ce dernier au Fils, alors le texte ne fait plus sens : la deuxième proposition serait un pur pléonisme, revenant à dire que ni le Fils ni le Fils ne s'incarne.

Le deuxième lecture, qui invite alors à lire non plus trois, mais deux propositions dans le passage, lève peut-être cette difficulté.

97. Si une telle compréhension devait être retenue, plutôt que d'envisager une interpolation, il serait alors plus simple de penser que Clément cite un passage de ses adversaires qu'il entend réfuter. Dans ce cas, il faudrait donner à la leçon problématique du manuscrit, νῦν, le sens de « à présent », c'est-à-dire « dans le cas présent », en supposant qu'est introduite ainsi la pensée des adversaires de l'Alexandrin. D'après la reconstruction du plan des *Hypotyposes* proposée par P. NAUTIN (1976, p. 297-298), ce traité aurait en effet contenu un exposé des doctrines « hérétiques » dont les *Extraits de Théodote* constitueraient la partie conservée. Photius aurait alors (à dessein ou non) mal distingué les différents niveaux du discours et prêté à Clément la doctrine que celui-ci dénonçait. Quel aurait alors été le sens du passage ? De toute évidence, même envisagée sous la plume des « hérétiques », la proposition commençant par ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ Θεοῦ ne peut être comprise comme exprimant une seule idée : ni Basilide, ni plus généralement les partisans du docétisme ne semblent avoir interprété l'incarnation charnelle comme celle de l'Esprit dans le cœur *des* hommes (au pluriel). Ils l'ont plutôt assimilée à la venue de l'Esprit, du *Logos* ou de l'Intellect, dans celui d'un homme, Jésus. C'est pourquoi, la lecture qui consiste à voir dans l'ensemble de cette proposition une exégèse de ὁ σὰρξ γινόμενος, quel que soit l'auteur auquel soit attribué le texte, ne semble pas faire justice de ce dernier. Pour rendre compte de ce texte, il faudrait donc une fois encore considérer que la proposition comporte deux propos distincts : elle définirait d'une part le sujet de l'incarnation (δύναμις τις τοῦ Θεοῦ) et proposerait d'autre part une comparaison (οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ [...]) de celui-ci avec l'émanation du *Logos* divin qui se ferait intellect chez les hommes, afin sans doute de définir la puissance qui s'incarne comme une sorte d'intellect. Cette hypothèse n'est pas à exclure, mais, ici encore, elle semble surtout influencée par la condamnation de Photius et par l'association spontanée entre les expressions ὁ σὰρξ γινόμενος et νοῦς γινόμενος que n'implique aucune lecture du texte. À moins de supposer de la part du patriarche byzantin une manipulation consciemment destructrice, l'attribution fautive du texte à Clément plutôt qu'à ses adversaires paraît en outre plus vraisemblable chez les lecteurs modernes qui ne disposent que d'extraits de l'ouvrage clémentin que chez Photius qui l'avait sous les yeux et ne soupçonnait pas tant ce texte en particulier que les *Hypotyposes* dans leur ensemble, lesquelles n'étaient pas seulement constituées par une dénonciation des doctrines hétérodoxes.

3. Une lecture du fragment en deux propositions

La lecture de la citation en deux propositions consiste à considérer que la première seule (qui s'arrêterait alors à ὁ σὰρξ γενόμενος) concerne le sujet de l'incarnation et que la seconde traite quant à elle de l'inhabitation d'une certaine puissance divine dans le cœur des hommes. Elle appelle la traduction suivante :

« (1) Le Fils est appelé *Logos*, par homonymie avec le *Logos* paternel (τῷ πατρικῷ λόγῳ), mais ce n'est pas lui qui est devenu chair. (2) Et ce n'est pas non plus le *Logos* [issu] du Père (ὁ πατρῷος λόγος), mais une puissance de Dieu, qui, comme une émanation de son *Logos*, devenue Intellect, a pénétré le cœur des hommes. »

L'ambiguïté du pronom οὗτος doit cette fois être considérée plus attentivement. Si le pronom renvoie à πατρικὸς λόγος et, si, comme il est habituel dans les travaux consacrés à ce texte, πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος ne sont pas distingués, le passage commencerait par évoquer l'homonymie entre le Fils-*Logos* et le *Logos* du Père (indifféremment nommé πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος), puis dirait que ce dernier ni ne s'incarne ni ne vient habiter le cœur humain. Dans ce cas, à partir de la mention de l'homonymie, il ne serait plus question du Fils – ce qui pourrait paraître étonnant, étant donné que celui-ci, placé en tête, semble constituer le thème du passage, tandis que l'expression ὁμονύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ relèverait plutôt de la remarque. Si, en revanche, οὗτος renvoie au Fils-*Logos* – ce qui paraît grammaticalement plus logique, un nominatif reprenant un nominatif – il serait dit d'abord que ce n'est pas le Fils qui s'incarne et, ensuite, que ce n'est pas le πατρῷος λόγος qui vient habiter le cœur des hommes. Reste à déterminer l'identité de ce dernier. Si πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος doivent être identifiés, le second membre de la citation ne concernerait plus le Fils, mais le seul *Logos* du Père (indistinctement nommé πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος) et se rattacherait alors de manière assez lâche au premier. Or l'expression οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, qui répond à οὐ (νυν) οὗτος (selon la leçon retenue), suppose au contraire l'union forte des deux propositions. Il semblerait donc plus satisfaisant de penser que cette deuxième proposition concerne aussi le Fils-*Logos* et, par suite, que Photius donne une indication valable lorsqu'il suggère que celui-ci est évoqué par l'expression πατρῷος λόγος, laquelle désignerait une entité distincte de celle nommée πατρικὸς λόγος. Il serait dit ainsi que le Fils-*Logos*, autrement appelé πατρῷος λόγος et homonyme du πατρικὸς λόγος, n'est ni l'entité qui s'incarne dans la chair ni celle qui pénètre le cœur humain.

Une telle lecture, grammaticalement et sémantiquement satisfaisante, doit alors être mise à l'épreuve pour définir le sens précis et le contexte dans lesquels elle pourrait être envisagée chez Clément.

a) *Premier membre de la citation : distinction entre πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος ou Fils*

La distinction proposée par Photius entre deux *Logoi* « du Père » dans le passage cité n'est peut-être pas à traiter trop hâtivement comme une formulation arianisante. Si l'on attribue au patriarche plutôt qu'à Clément le pluriel du terme

Logos: *Logoi*, que l'Alexandrin n'emploie pas⁹⁸ (maintenant en cela la notion d'unité du *Logos*) ainsi que la qualification d'« inférieur » appliquée au πατρῷος λόγος⁹⁹, deux éléments sont peut-être néanmoins à retenir de son introduction : la distinction visiblement établie entre πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος (assimilé au Fils) et l'absence d'évocation d'un troisième *logos*. Or, à l'examen, ces deux points ne semblent pas détonner dans l'œuvre de Clément. Pour tenter de le prouver, il faut partir des données suivantes. L'enseignement de l'Alexandrin n'est ni systématique ni toujours exprimé dans les mêmes termes. Clément adapte son propos à ses objectifs (polémique, exhortatif, pédagogique, didactique) et à ses destinataires, et, par conséquent, ne défend pas toujours les mêmes positions, ni ne recourt toujours au même vocabulaire, sans pour autant se contredire. Pour comprendre l'un de ses énoncés, il est donc indispensable de le laisser d'abord résonner avec d'autres passages de son œuvre – non pour forcer leur accord, mais dans l'idée que comportant parfois quelques dissonances, la mélodie formée par ces différentes phrases n'en vient jamais à être cacophonie ; et d'en dégager ensuite le contexte d'émission particulier afin de comprendre et résoudre ces apparentes dissonances.

Dans le reste de son œuvre, Clément ne semble certes pas avoir établi de distinction stricte entre un πατρικὸς λόγος et un πατρῷος λόγος par le fait de donner aux adjectifs πατρικός et πατρῷος un sens explicitement distinct¹⁰⁰. Seule une application de l'expression πατρῷος λόγος plus spécifiquement au Christ dans le *Quis diues saluetur* (6, 1) pourrait lexicalement étayer l'association proposée entre le *Logos* ainsi qualifié et le Fils. Deux arguments suggèrent néanmoins que la distinction perçue par Photius ne serait pas discordante au sein de l'œuvre clémentine.

1. Deux adjectifs différents sont ici précisément employés au moment d'établir des distinctions entre des entités désignées par un substantif semblable. L'idée de C. Duckworth et E. Osborn selon laquelle la terminologie adoptée dépend du contexte argumentatif¹⁰¹ est ici pleinement valable. Clément peut avoir utilisé ces deux adjectifs dans un sens nouveau chez lui ou plus précis qu'auparavant, afin

98. Voir DUCKWORTH / OSBORN, 1985, p. 80.

99. Si le terme peut paraître choquant à un esprit familier de l'orthodoxie postérieure à Clément et conscient des querelles autour du subordinationisme, l'idée que le *Logos*-Fils soit inférieur au *Logos* paternel n'est néanmoins pas tout à fait étrangère à la pensée de l'Alexandrin qui semble attribuer au premier une οὐσία « esclave » soumise à la cause active et dominante qu'est le Père en ET 19, 5.

100. Sur ce point, voir la réponse à la première objection dans la section II. B. 4. La validité de la distinction proposée doit donc moins être évaluée à l'aide d'une distinction lexicale entre πατρικὸς λόγος et πατρῷος λόγος que Clément aurait déjà établie ailleurs, que par la comparaison du passage avec d'autres évocations des différents aspects du *Logos* susceptibles d'être ainsi désignés.

101. Voir DUCKWORTH / OSBORN, 1985, p. 84 – idée chère aussi à A. Le Boulluec.

d'élaborer une distinction subtile parce qu'exprimée à l'aide de termes sémantiquement et morphologiquement apparentés, révélant peut-être justement la parenté des entités en jeu. Il peut aussi éventuellement avoir recouru au vocabulaire de ses adversaires qu'il aurait adapté à sa pensée. Cela n'implique pas qu'il faille rétrospectivement tenter de rétablir cette distinction dans son œuvre là où elle n'apparaît pas¹⁰², son langage n'étant pas systématique, mais lié aux intentions de son propos, avec lesquelles il évolue.

2. Le patriarche byzantin ne cite par ailleurs qu'un fragment des *Hypotyposes* dont il résume le contenu. Il n'est pas à exclure que la distinction qu'il découvre ait été établie plus clairement par Clément lui-même dans le passage précédant la citation.

Ainsi considérée comme envisageable sous la plume de Clément, la distinction entre πατρικὸς λόγος et πατρῶς λόγος pourrait alors être comprise ainsi.

a. Le πατρικὸς λόγος serait le *Logos* inhérent au Père dont il serait l'attribut. Il renverrait au *Logos* qui existe « dans le sein du Père », c'est-à-dire au *Logos* qui est Dieu en Dieu, d'après l'interprétation de Jn 1, 18 proposée dans les *Extraits de Théodote* (8, 1), où Clément le désigne aussi comme le *Logos* en sa « constante identité ». Ce *Logos* est indivisible, sans partage et Dieu un¹⁰³.

b. Le πατρῶς λόγος pourrait quant à lui être rapproché du Fils, en tant que *Logos* issu du Père. Deux textes relatifs à l'identité du Fils étaièrent cette idée. Au paragraphe 19, 1 des *Extraits de Théodote*, le Fils est désigné comme le *Logos* qui advient « dans le principe » comme une entité distincte du « *Logos* en sa constante identité » : il existe selon sa propre « délimitation », tout en partageant la même essence que ce dernier¹⁰⁴. Si le passage reflète effectivement la pensée de Clément et, comme le propose Fr. Sagnard, fait suite au paragraphe 8 qui vient d'être évoqué pour rapprocher le πατρικὸς λόγος du « *Logos* en sa constante identité », il serait alors permis d'associer le πατρῶς λόγος au Fils ainsi conçu. Les paragraphes IV 25, 156. 1-2 des *Stromates* semblent du moins permettre de

102. En *Strom.* V 6, 34. 1, par exemple, l'adjectif πατρῶς qualifie le caractère propre du Père révélé par le Fils qui est son visage.

103. Ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν ταυτοῦτητι Λόγον Θεὸν ἐν Θεῷ φαμεν, ὃς καὶ « εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς » εἶναι λέγεται, ἀδιάστατος, ἀμέριστος, εἰς Θεός. Dans le *Protr.* I 7, 3 (ὁ ἐν τῷ ὄντι ὢν, ὅτι « ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν », διδάσκαλος), l'évocation de l'être qui est dans l'être et qui devient *didaskalos*, en référence au même passage johannique, recouvre peut-être la même distinction entre le πατρικὸς λόγος d'abord incommunicable et le *Logos*-Fils, qui, se manifestant ou apparaissant, révèle ce dernier (cf. *Strom.* IV 25, 156 où le Fils est dit être science, sagesse et vérité). Le passage des *Extraits de Théodote*, 8, 1-2 peut du moins être rapproché de *Protr.* I 7, 3, où, au Dieu en Dieu ou à l'être en l'être, succède en outre le démiurge, puis le Sauveur. — Ajoutons ici que s'il fallait vraiment penser que le pronom οὗτος renvoie au πατρικὸς λόγος, ce dernier, ainsi conçu, ne pourrait pas non plus être envisagé comme le sujet de l'Incarnation.

104. C'est l'une des interprétations allégoriques de Jn 1, 14 peut-être proposée par Clément. Voir texte cité à la note 35.

soutenir cette argumentation. Là, le Fils est décrit comme le lieu de rassemblement de toutes les puissances qui ne se réduit à aucune d'entre elles ou ne peut désigner aucune d'entre elles (il « ne se réduit pas à indiquer la notion relative à chacune de ses puissances »). Il est « l'un qui implique la totalité » (πάντα ἓν), « le cercle en lequel sont rassemblées et unifiées toutes les puissances »¹⁰⁵. Il se distingue de Dieu considéré comme l'Un transcendant¹⁰⁶ qui ne fait pas l'objet de démonstration, tandis que, de son côté, il est sagesse, science et vérité, qu'il admet démonstration et explication, et, en cela, joue le rôle d'intermédiaire pour parvenir à la connaissance du Père¹⁰⁷. Si l'association du Fils au πατρώος λόγος évoqué dans le fragment cité par Photius est valable, il est aisé d'imaginer que Clément ait tenu à distinguer ce dernier non seulement du *Logos* paternel, mais aussi de la puissance particulière qui vient habiter le cœur des hommes¹⁰⁸. Une telle définition confirmerait l'idée, que, dans la citation, le pronom οὗτος renvoie au Fils : si le passage doit être attribué à Clément et si, là, le Fils est bien conçu comme en *Strom.* IV 25, 156. 1-2, ce dernier ne pourrait pas être, *sous cet aspect*, le sujet de l'incarnation. En d'autres termes, même s'il s'agit essentiellement du même *Logos*, ce n'est pas cet aspect-là du Fils-*Logos* qui s'incarnerait¹⁰⁹. Seule une puissance de celui-ci (au sens du terme δύναμις entendu dans ce passage des *Stromates*), le Christ¹¹⁰, le ferait.

105. Πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἓν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ἀπαρέμφatos δὲ ἐστὶ τῆς περὶ ἐκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας. Καὶ διὸ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὥς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὥς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὥς πάντα ἓν. Ἐνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων. Sur ce passage, voir par ex. LILLA, 1971, p. 206; OSBORN, [2005] 2008, p. 116-118; HÄGG, 2006, p. 212-217; BUCUR, 2009, p. 28-30.

106. *Strom.* V 12, 81. 6.

107. Sur ce sujet, voir OSBORN, [2005] 2008, p. 117; RUNIA, 2004, p. 267. Texte à rapprocher de *Strom.* VII 16, 95 où la voix du Seigneur est présentée comme le principe indémontrable de toute démonstration qui fournit de surcroît les démonstrations à son propre sujet.

108. L'emploi de l'indéfini τις est à cet égard essentiel. Il contribue à distinguer cette puissance du *Logos* du Père et du Fils-*Logos* quant à eux associés à la puissance du Père dans les *Extraits de Théodote*, 10, 3 ; 12, 3 ; 4, 2 (cf. Fr. SAGNARD, 1970, p. 79, n. 2), voire à distinguer la puissance évoquée du Christ, celui-ci étant souvent désigné comme la puissance de Dieu (cf. *Strom.* VII 2, 7. 9 ; ET 4, 2 ; 12, 3. Sur ce sujet, voir SAGNARD, édition des ET, 1970 Appendice A, p. 215 ; RUNIA, 2004 ; BUCUR, 2007, p. 389, n. 30).

109. En suivant toujours ET 19, 2 (voir texte cité à la note 35), il serait possible d'envisager que, dans un certain contexte, Clément parle de préférence de l'enfant (τέκνον) plutôt que du Fils (Υἱός) pour désigner le sujet de l'incarnation charnelle.

110. Voir par ex. ET 8, 3 où le Sauveur est dit opérer selon une « puissance » du Monogène (c'est-à-dire du Fils) ; ou encore ET 19, 2 où le Sauveur est appelé « enfant » (τέκνον) et non plus « Fils » (Υἱός) du « *Logos* en sa constante identité ».

Une telle distinction semble ainsi s'accorder avec l'esprit d'autres passages de Clément, dont ceux cités¹¹¹, et ne pas mettre plus en danger qu'eux la notion d'unité du *Logos* et d'unité en Dieu soutenue par ailleurs – πατρικὸς λόγος et πατρώος λόγος pouvant être considérés comme deux modalités du même Dieu unique¹¹².

b) Le deuxième membre de la citation : définition de la puissance venue habiter le cœur des hommes

Photius ne désigne pas la troisième entité évoquée dans la citation comme un troisième *Logos*. Il faut peut-être alors renoncer à l'idée que la deuxième proposition du passage, d'après la lecture ici examinée, tende à insister sur le *logos humain* en tant que raison pour le distinguer des autres entités *logiques* évoquées auparavant. Reste alors à découvrir quelle entité est exactement concernée par la formule : δύναμις τις τοῦ Θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γεγόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. Comme le suggère Chr. Marksches¹¹³, elle peut renvoyer à l'Esprit. Ce dernier est certes souvent appelé *Logos* chez Clément¹¹⁴, sans qu'il soit aisé (ni forcément nécessaire) de distinguer les deux. Mais l'Alexandrin a pu ici précisément renoncer à ce terme afin d'éviter une nouvelle confusion entre des entités par ailleurs évoquées à l'aide du substantif *Logos*. L'emploi des termes ἀπόρροια et νοῦς met sur la voie d'une telle interprétation. En *Strom.* V 13, 88. 2, l'Alexandrin rappelle la doctrine platonicienne selon laquelle l'intellect est une émanation de la faveur divine (νοῦν [...] θείας μοίρας ἀπόρροϊαν). Dans ce passage, Clément opère certes une distinction entre l'intellect et l'Esprit (πνεῦμα), qui est un don supplémentaire fait au croyant. Mais, comme le suggère l'emploi de l'adverbe οἷον dans le fragment transmis par Photius, la définition platonicienne pourrait être transposée pour désigner l'inhabitation de Dieu dans le cœur des hommes (c'est-à-dire des croyants)¹¹⁵. Cette inhabitation, alors sans doute conçue comme présence de

111. Auquel ajouter aussi *Strom.* V 3, 16. 5 cité plus haut.

112. H. F. HÄGG (2006, p. 202-204) soutient de même que, tout comme les apologistes distinguent le *Logos* de Dieu et le *Logos* dans la Création, Clément opère une distinction au sein de la divinité elle-même, distinction qui n'interviendrait pas seulement au moment historique du devenir chair, mais dès « le début », c'est-à-dire dès la Création, et n'affecterait donc pas la « co-substantialité » (pour reprendre les termes de H. F. Hägg) défendue par Clément – pas plus, selon nous, que ne le ferait la notion d'homonymie employée ici. Ce ne serait donc pas la venue sur terre qui conférerait au *Logos* son caractère de Fils. Il nous semble étonnant qu'alors que la plupart des chercheurs s'entendent sur cette lecture des paragraphes 8 et 19 des *Extraits de Théodote* (par la plupart aussi reconnus comme reflétant bien la pensée de Clément), la distinction établie dans la citation de Photius leur paraisse si contraire à l'esprit de l'Alexandrin.

113. MARKSCHIES, 1993, p. 208.

114. Voir BUCUR, 2007, p. 387-388 avec références bibliographiques sur le sujet, et 2009, p. 75, 79-80.

115. L'un des arguments de Chr. MARKSCHIES (1993, p. 209-210) contre l'authenticité du texte

l'Esprit Saint, se distinguerait de la présence en l'homme de la raison ou *logos* au sens païen du terme. Elle renverrait à la foi et à la connaissance de Dieu par révélation¹¹⁶. L'action du *Logos* à travers les Prophètes en serait une modalité¹¹⁷. Les paragraphes 17, 3-4 des *Extraits de Théodote* confirmeraient cette lecture¹¹⁸. La puissance divine est dite là pénétrer l'âme des hommes qu'elle sanctifie, mais Clément de préciser: ce n'est pas selon l'essence (οὐ κατ'οὐσίαν), mais selon la puissance et la force (κατὰ δύναμιν καὶ ἰσχύν) que cette δύναμις pénètre l'homme¹¹⁹. Par là, elle ne perd pas son essence divine. Elle reste la même. Seul

cité par Photius consiste à dire que Clément ne peut avoir affirmé que l'émanation du Fils-*Logos* aurait d'abord dû devenir intellect « comme si, sur le chemin issu de l'Intellect-Dieu, le caractère d'Intellect avait momentanément disparu » (nous traduisons). Cette pensée correspondrait en réalité à un enseignement gnostique et n'aurait aucun parallèle chez l'Alexandrin. Même si le texte évoque éventuellement une étape dans le devenir du *Logos* ou une condition en vertu de laquelle la puissance en question (l'Esprit) peut pénétrer le cœur des hommes, il ne nous semble cependant pas que ce nouvel aspect d'Intellect implique nécessairement une perte provisoire de la qualité d'Intellect entre Dieu et ce *Logos*. Il peut s'agir plus simplement de la manifestation, à cette occasion précise, de cet aspect du *Logos* pour que l'inhabitation puisse avoir lieu. L'intellect ici évoqué n'est pas pris, d'autre part, au sens païen présent en *Strom.* V 13, 88. 2. Il rappelle plutôt l'intellect en l'homme décrit en *Protr.* VIII 98 comme l'image du *Logos* divin, l'homme véritable, c'est-à-dire l'intelligence ou pleine compréhension de Dieu qui emplit le cœur de l'homme et fait de lui un être *logique* (c'est-à-dire, selon Clément, un chrétien, même si l'identification de l'intellect à l'homme véritable est empruntée à PHILON, cf. *De Plant.* 42, voir DODD, [1953] 1975, p. 97 et 99). Un tel intellect n'est pas celui des platoniciens, mais peut être associé, chez le chrétien, à l'Esprit reçu par l'homme.

116. C'est pourquoi, dans le même passage des *Stromates* (V 13, 88. 2), CLÉMENT explique que l'Esprit Saint est insufflé en outre (en plus de l'intellect) à celui qui a la foi. Une semblable distinction (cette fois établie à l'aide du terme *logos*) entre la raison ou *logos* au sens païen du terme et le *logos* au sens chrétien se retrouve dans le *Protr.* XII 120, 3 où l'homme est dit différer de l'animal non seulement parce qu'il possède un *logos* (au sens de raison), mais parce qu'il est le seul mortel à qui Dieu confère l'immortalité. Or celle-ci s'avère le fruit de la réception du *Logos* chrétien, c'est-à-dire, en l'occurrence, de Jésus et de la connaissance de Dieu par lui révélée (voir aussi *Péd.* II 19, 3). (L'idée de l'éternité obtenue par la connaissance de Dieu, déjà présente chez Philon et dans le Quatrième Évangile [17, 3], rappelle quant à elle la promesse associée aux mystères tels qu'ils sont interprétés par les philosophes et la Gnose [voir DODD, [1953] 1975, p. 92 et 197] – deux types de pensées religieuses que Clément s'approprie et transforme.)

117. Voir la suite du passage des *Stromates* cité (V 13, 88. 3; cf. *ET* 19, 2; voir LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 87). De manière traditionnelle, les deux fonctions attribuées à l'Esprit sont l'inspiration des prophètes et l'inhabitation dans le cœur des croyants, voir BUCUR, 2007, p. 399 et 2009.

118. Contre les Valentinien, Clément tente de montrer là que l'Esprit Saint sanctifie l'âme non pas en se mélangeant (μυσγάζει) à son essence, mais par simple juxtaposition (παράθεσις) des parties: le *pneuma* divin se juxtapose au *pneuma* humain (voir SAGNARD, 1970, p. 88-91). Il faut comprendre que l'essence de l'Esprit Saint ne se mêle pas à celle de l'âme humaine et ne passe pas en elle. Il n'y a pas de modification de ces essences (propos qui semble rencontrer celui de la citation transmise par Photius ainsi que *ET* 19, 2).

119. Μή τι οὖν ἡ θεία δύναμις διήκουσα τὴν ψυχὴν ἀγιάζει αὐτὴν κατὰ τὴν τελευταίαν

un aspect d'elle-même habite le cœur humain. Un tel passage est non seulement proche du contenu des paragraphes 19, 1-2 des *Extraits*¹²⁰, mais aussi de l'idée esquissée dans la citation de Photius¹²¹ : ce qui pénètre ou vient habiter le cœur des hommes, ce n'est pas le *Logos πατρῷος* en lui-même, ce n'est pas le Fils en lui-même, mais une certaine (τις) puissance de Dieu, une sorte (οἷον) d'émanation de son *Logos*. La formule de la citation semble ainsi trouver des échos dans ce passage, et ce peut-être selon la même visée : élaborer des distinctions pour répondre à des adversaires. Clément pourrait ici avoir en vue d'interpréter la promesse christique relative à la venue de l'Esprit après la Résurrection – lequel serait alors à considérer comme un autre aspect du *Logos* divin dans les étapes de la Révélation.

Si les distinctions établies dans la citation peuvent être comprises ainsi, elles ne contrediraient en rien la notion d'unité du *Logos* défendue par Clément dans le reste de son œuvre¹²². Il s'agirait toujours de définir différents aspects de ce *Logos*, pourvus de statuts et fonctions distincts, mais ne mettant pas en jeu l'unité de son essence. Une telle interprétation du passage cité par Photius permettrait plus assurément d'en attribuer la formulation à Clément. Elle doit néanmoins être mise à l'épreuve, avant que puisse être envisagé le contexte dans lequel l'Alexandrin aurait forgé de telles distinctions.

4) Mise à l'épreuve de cette interprétation

Cette hypothèse de lecture peut recevoir les objections suivantes.

1. La distinction entre *πατρικὸς λόγος* et *πατρῷος λόγος* n'est jamais clairement établie par ailleurs chez Clément.

προκοπήν; «Ὁ γὰρ Θεὸς πνεῦμα, ὅπου θέλει πνεῖ»· ἡ γὰρ δύναμις οὐ κατ'οὐσίαν διήκει, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν καὶ ἰσχύον.

120. De même qu'en 19, 2, ce n'est pas selon l'essence, mais selon la «délimitation» ou l'«individualité» que le *Logos* devient Fils, de même ici, ce n'est pas selon l'essence, mais selon la *δύναμις* au sens de «puissance et force» que la *δύναμις* de Dieu pénètre l'âme des hommes et s'y fait Esprit.

121. Sans compter la parenté du vocabulaire : le verbe διαπεφοίτηκε de la citation des *Hypotyposes* qui décrit l'activité de la puissance habitant le cœur des hommes fait écho au διήκει qui évoque la même activité en ET 17, 3 et 4.

122. En cela, *contra* HÄGG, 2006, p. 194. Rétrospectivement, il ne serait pas impossible de retrouver ces différents aspects du *Logos* en *Protr.* I 7, 3 (texte cité à la note 41) : l'être dans l'être (selon l'interprétation de Jn 1, 1) pourrait être rapproché du *πατρικὸς λόγος*; lorsqu'il apparaît comme *didascale*, il pourrait le faire en tant que Fils (ou *πατρῷος λόγος*), lequel, d'après les *Stromates* (IV 25, 156. 2), est la sagesse et la vérité révélant le plan divin; vient ensuite le *Logos* démiurgique; le second *didascale* évoqué après lui pourrait désigner soit la parole biblique qui éduque, soit le Christ incarné venu rappeler et compléter le message de celle-ci; le *Logos*-Dieu qui confère la vie éternelle enfin serait à associer au Christ ressuscité, *Logos* «retourné» auprès du Père. Mais, une fois encore, il n'est pas opportun de transposer la distinction peut-être établie dans les *Hypotyposes* dans une œuvre de Clément qui ne tend pas au même niveau spéculatif.

2. Les paragraphes 19, 1-2 des *Extraits de Théodote*, sur lesquels notre argumentation s'est souvent appuyée, ne sont pas unanimement reconnus par la critique comme reflétant la pensée de l'Alexandrin. Ils pourraient rendre compte de celle de ses adversaires.
3. La lecture de Photius qui consiste à voir trois membres dans la citation dont les deux derniers seraient une exégèse de ὁ σὰρξ γενόμενος serait la meilleure.

À ces trois objections nous apporterions les réponses suivantes.

1. Une recherche des occurrences des adjectifs πατρικός et πατρῶος dans le *corpus* clémentin ne permet certes pas d'étayer fermement la distinction proposée. Dans le reste de son œuvre, Clément semble d'une part utiliser πατρικός λόγος pour désigner aussi le Christ¹²³. Il emploie d'autre part relativement peu l'adjectif πατρῶος et ne lui donne pas toujours ce sens de « issu du père » plutôt que d'« appartenant au père »¹²⁴. En *Strom.* VII 2, 5. 5-6, il est certes question du Fils de Dieu, qui est tout entier intellect et tout entier φῶς πατρῶον (il est non pas lumière qui « appartient au Père », mais lumière « issue » de ce dernier par laquelle précisément le Père est « mis en lumière » pour les hommes, le Fils étant par ailleurs désigné comme le visage qui révèle le Père¹²⁵). Dans la suite du même passage, cependant, ce *Logos* est aussi appelé πατρικός λόγος. La seule association univoque d'un aspect du Fils au πατρῶος λόγος est celle du *Quis diues saluetur*, 6, 1. Or, là, c'est le Christ qui est ainsi désigné. Il ne peut être identifié au Fils tel que nous venons de le définir ici. La distinction n'en demeure toutefois pas moins envisageable sous la plume de Clément. Il n'est en effet pas contraire à son esprit d'exprimer dans un passage une idée ou distinction qu'il était par un vocabulaire distinct ou plus précis que dans d'autres, et ce précisément lorsqu'il s'agit de réfuter des « hérésies ». C. Duckworth et E. Osborn (1985) ont déjà formulé un tel principe de lecture, en rappelant que l'Alexandrin peut même dans ce cas emprunter les mots de ses ennemis. Exemple de semblable phénomène est aisé à donner. Si Clément emploie parfois l'expression ἐν ταύτῳ dans le reste de son œuvre, il ne l'applique au *Logos* que dans les *Extraits de Théodote*, aux paragraphes 8 et 19 souvent mentionnés ici¹²⁶. Bien que l'authenticité du second passage soit parfois mise en doute, celle du premier en revanche ne l'est pas. Or ce texte constitue explicitement une réplique de Clément aux Gnostiques sur l'interprétation du prologue johannique. Dans ce cadre, l'Alexandrin n'hésite pas

123. Voir les remarques de Chr. Marksches à ce sujet signalées dans la note 61, ainsi que les emplois de l'adjectif πατρικός pour qualifier le Fils comme une ἐνέργεια ou une δύναμις πατρική, relevés par M. EDWARDS, 2000, p. 168. Cf. *Strom.* VII 2, 7. 7 et 9. 1.

124. Voir par ex. *Protr.* X 89, 1 où les deux sens se succèdent.

125. Voir aussi *Péd.* I 7, 57. 2; *Strom.* V 6, 34. 1, avec le commentaire d'A. LE BOULLUEC au *Stromate* V, [1981] 2009, p. 138.

126. Voir HÄGG, 2006, p. 199-200.

à recourir à une expression qu'il n'utilise pas ou pas ainsi par ailleurs. Le même procédé pourrait donc être à l'œuvre dans le passage cité par Photius.

2. L'attribution à Clément de l'exégèse formulée dans la section 19 des *Extraits de Théodote* est certes problématique¹²⁷. L'opinion de la majorité des chercheurs qui admettent cette attribution¹²⁸ nous semble toutefois pouvoir être étayée par deux faits : la reprise par Clément (*ET* 8, 1 et 2 ; cf. 8, 2 et 3), dans un même sens, de la formule *ὁ ἐν ταύτῳ λόγος* de *ET* 19 (1, 2 et 4) et la parenté des idées et vocabulaires entre ce passage et les paragraphes 17, 3-4¹²⁹ et 24, 2¹³⁰ du même ouvrage. Il reste que si le texte ne reflétait pas sa pensée, notre argumentation serait fragilisée. C'est pourquoi nous avons tenté de la soutenir à l'aide d'autres passages issus des *Stromates*, du *Protreptique* et des mêmes *Extraits*.

3. Les sens possibles de la lecture du texte selon trois propositions ont déjà été examinés. Nous avons montré que, même dans ce cas, l'autorité du fragment ne doit pas impérativement être refusée à Clément – son attribution à ses adversaires impliquant une interprétation du passage en rien plus évidente que celles envisagées comme pouvant refléter la pensée de l'Alexandrin. La prise en compte de la distinction entre *πατριζὸς λόγος* et *πατρῶος λόγος* proposée par Photius et la considération que le pronom *οὗτος* renvoie de préférence au Fils empêcheraient en revanche complètement la lecture en trois propositions.

Face à un texte aussi court, transmis hors de son contexte et ce par un citateur lui-même partisan, il semble impossible de trancher définitivement sur son sens et son origine. Puisque notre méthode herméneutique consiste néanmoins à faire l'hypothèse que le fragment peut réellement refléter la pensée de Clément ; que nous considérons vraisemblable que celui-ci ait recouru à deux adjectifs proches et pourtant différents pour exprimer la distinction entre deux types de, ou mieux, deux aspects du *Logos* du Père, par ailleurs intimement car *verbalement* unis – la

127. R. P. CASEY (1924, p. 55, *contra* 1934) et M. J. EDWARDS (2000, p. 174) pensent que le fragment relève de la doctrine gnostique. Ilaria Ramelli me dit tendre à rejoindre M. Edwards sur ce point.

128. J. DANIELLOU (1961, p. 336-337), Fr. SAGNARD (1970, p. 8 et 93), C. DUCKWORTH et E. OSBORN (1985, p. 83 ; voir aussi OSBORN, [2005] 2008, p. 127) et H. F. HÄGG (2006, p. 199-206) estiment que le texte est bien de Clément. R. P. CASEY lui-même, dans son édition des *Extraits* de 1934, finit par adopter la classification d'ensemble de O. Dibelius qui attribue à Clément la pensée développée dans les paragraphes 18 à 20 de cet ouvrage.

129. Voir les notes 118 et 119.

130. Dans ce passage, Clément défend contre les Valentiniens l'idée que l'Esprit qui opère dans l'Ancien Testament est le même que celui qui œuvre dans le Nouveau et dans l'Église (*ὁ Παράκλητος*, <ὁ> προσεχῶς ἐνεργῶν νῦν <ἐν> τῇ Ἐκκλησίᾳ, τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐστὶ καὶ δυνάμει τῷ προσεχῶς ἐνεργήσαντι κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην). L'expression καὶ πάλιν « σὰρξ ἐγένετο » διὰ προφητῶν ἐνεργήσας de *ET* 19, 2, en tant qu'exégèse de l'incarnation, est peut-être à rapprocher de cette idée : elle reviendrait à dire que l'incarnation et la vérité qu'elle révèle, en tant que manifestation du *Logos*, n'est pas seulement le privilège du Nouveau Testament, mais appartient aussi, sous une certaine forme, à l'Ancien.

notion d'homonymie exprimant en outre déjà ce phénomène de distinction au sein d'une union à la fois originelle et essentielle reflétée dans les mots (eux-mêmes reflets de la Parole); et que, par conséquent la lecture en deux propositions, qui trouve des échos dans l'ensemble de l'œuvre effectivement « signée » par l'Alexandrin, s'avère peut-être la plus satisfaisante au niveau grammatical et sémantique, c'est elle qui aurait notre assentiment¹³¹. Nous lirions ainsi deux distinctions dans le passage: celle établie entre le πατρικὸς λόγος et le Fils ou πατρῶος λόγος, aucun des deux n'étant ici désigné comme le sujet de l'incarnation; puis celle entre le πατρῶος λόγος, conçu comme Fils, et l'Esprit, puissance émanant du *Logos* du Père qui vient habiter le cœur humain, intellect non plus au sens païen, mais chrétien du terme. À travers ces trois notions seraient désignés trois aspects pris par la révélation du *Logos* divin, lesquels ne mettent pas en cause son essentielle unité. Reste alors à interroger le contexte dans lequel ces deux distinctions auraient pu avoir été formulées.

C. Conclusion : une réfutation du monarchianisme ou un exposé sur l'Esprit ?

Les hypothèses antérieures relatives au contexte d'écriture du passage cité par Photius ont déjà été exposées. La seconde lecture de la citation proposée ici permettrait de les prolonger ainsi.

La première distinction entre πατρικὸς λόγος et πατρῶος λόγος pourrait avoir été établie dans le cadre d'une réfutation des thèses monarchianistes¹³². En réponse aux accusations lancées contre les chrétiens de s'adonner à une forme de polythéisme en reconnaissant la divinité du Christ, ce courant doctrinal de la fin du II^e et du début du III^e siècle tend en effet à défendre le principe de l'unicité divine en allant jusqu'à nier toute distinction entre Dieu le Père et le Fils et à affirmer que c'est le Père qui, sur la Croix, a souffert sous le nom du Fils (« Père » et « Fils » étant deux termes désignant Dieu selon les modalités de son action)¹³³. En réaction, les chrétiens souvent qualifiés de « théologiens du *Logos* » distinguent le Père du sujet de ses manifestations visibles, le Fils, et recourent à la notion de *Logos* pour exprimer l'idée de diversité au sein de l'unité divine. Ainsi, selon l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies*, « en un premier stade, le *Logos* n'est que l'activité autoréflexive de Dieu; en un second, il acquiert par son extériorisation une individualité distincte de Dieu le Père »¹³⁴. La distinction attribuée à Clément par Photius peut être comparée à semblable réfutation du monarchianisme et avoir

131. C'est aussi la lecture en deux propositions qu'adoptent les chercheurs cités précédemment.

132. Nous reprenons ici l'intuition de M. EDWARDS (2000) que nous appliquons à notre lecture du passage.

133. Voir Ps.-HIPPOLYTE, *Réfutation*, IX 10-11. Concernant le monarchianisme, nous suivons ici M.-Y. PERRIN, dans MAYEUR / PIETRI / VAUCHEZ / VENARD, 2000, p. 661-665.

134. Voir M.-Y. PERRIN, dans MAYEUR / PIETRI / VAUCHEZ / VENARD, 2000, p. 662 (voir Ps.-HIPPOLYTE, *Réfutation*, X 33, 1-2).

été élaborée dans le cadre d'un tel débat. Même si cette doctrine issue d'Asie Mineure s'est surtout développée à Rome, Clément a pu se trouver aux prises avec elle : non seulement Origène l'évoque lui aussi, mais il explique son importance en rappelant sa puissance de séduction dans le cadre de la polémique avec les païens sur la question du monothéisme¹³⁵. Or, d'après la reconstruction du plan des *Hypotyposes* proposée par P. Nautin¹³⁶, ce traité devait contenir un exposé des doctrines « hérétiques », assorti d'une réponse à celles-ci, dont les *Extraits de Théodote* (limités au débat avec les Gnostiques) constitueraient la partie conservée.

Les *Hypotyposes* n'avaient toutefois pas seulement une visée polémique (anti-hérétique) et ceux que Clément désignent comme membres des « sectes » sont essentiellement les Marcionites, Gnostiques et Encratites. C'est pourquoi un autre contexte doit encore être envisagé pour le fragment transmis par Photius.

La deuxième distinction probablement établie dans la citation conduit précisément sur une autre voie. Le deuxième temps que nous proposons de lire dans le passage préciserait le statut de l'entité qu'avec A. Le Boulluec et Chr. Marksches nous identifierions à l'Esprit Saint. Il soulignerait la spécificité de ce dernier par rapport aux deux « entités » *logiques*, au sens d'aspects pris par le *Logos* divin, précédemment évoquées, en évitant le terme *Logos*. Or, dans les *Stromates* (V 13, 88. 4), Clément annonce qu'il traitera de l'Esprit Saint en lui-même, et plus précisément de la distribution de l'Esprit chez les Prophètes, dans deux traités ultérieurs dont il donne déjà les titres : *Sur la Prophétie* et *Sur l'âme*. Ces deux études étant généralement considérées comme vraisemblablement réalisées dans les *Hypotyposes*¹³⁷, le passage transmis par Photius, s'il est bien de Clément, pourrait constituer le fragment de l'une d'elles. Sans rien perdre de sa valeur polémique, la première distinction esquissée dans la citation s'intégrerait aussi parfaitement dans un tel contexte.

S'il est compris ainsi, le fragment 23 des *Hypotyposes* n'est plus dissonant dans l'œuvre de l'Alexandrin. Il donnerait à entrevoir le propos tenu par celui-ci dans le cadre des débats théologiques de son temps et fournirait une première esquisse de définition de l'Esprit à une époque où la troisième « hypostase de la Trinité », pour employer un vocabulaire là encore postérieur à Clément, est encore mal distinguée de la « deuxième »¹³⁸. Malgré sa teneur corrosive, l'introduction

135. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean* X, 246 et II, 16. Textes cités et commentés par A. LE BOULLUEC, 1985, p. 519-545 ; M.-Y. PERRIN, dans MAYEUR / PIETRI / VAUCHEZ / VENARD, 2000, p. 665.

136. NAUTIN, 1976, p. 297-298.

137. Voir ZAHN, 1884, p. 46 ; MÉHAT, 1966, p. 521 ; NAUTIN, 1976, p. 295-298 ; LE BOULLUEC, [1981] 2009, p. 286-288 ; BUCUR, 2007, p. 382 ; 2009, p. 5-24. Photius évoque précisément les thèmes de la métempsychose et du premier homme qui ont pu figurer dans l'exposé sur l'âme.

138. L'emploi de ces termes ne signifie pas que nous tendions à définir les trois « entités » entrevues dans le fragment comme différentes « hypostases ». Nous avons au contraire insisté sur

du patriarcat byzantin mettrait même sur la voie de sa compréhension – à condition d'avoir renoncé à poursuivre Clément pour hérésie comme à défendre son orthodoxie.

Les deux questions à laquelle la recherche moderne soumet le *Logos* clémentin, replacées dans leur ordre initial, pourraient selon nous recevoir les réponses suivantes :

1. Clément a parfois distingué dans son œuvre plusieurs aspects individuellement distincts du *Logos*, sans pour autant nier l'unité essentielle de ce *Logos*. Il n'a jamais envisagé l'existence de deux *Logoi* (au pluriel).
2. Ces différents aspects sont conçus par lui comme se manifestant à des moments eux aussi distincts, ce qui ne signifie pas qu'ils doivent être considérés comme se succédant *temporellement*. Clément ne formule pas la notion de co-éternité ou de génération éternelle ni ne semble non plus l'annoncer dans son propos : il ne s'est vraisemblablement pas posé la question en ces termes.

L'originalité des conceptions de Clément ne peut être saisie qu'au prix d'un double renoncement : renoncement aux concepts théologiques qui lui sont postérieurs pour expliquer son œuvre ; renoncement à la tentation de reconstituer une doctrine systématique qu'il aurait exprimée à l'aide d'un vocabulaire déterminé une fois pour toutes. C'est au prix d'un tel renoncement à la *question*, permettant le libre examen du contexte spécifique à chacun de ses textes, que peut alors être véritablement interrogée sa pensée au sein de la théologie chrétienne en train de se former.

Fabienne JOURDAN

CNRS – UMR 8167, Centre Lenain de Tillemont-Paris IV-Sorbonne

l'idée qu'il s'agissait davantage de différents aspects pris par le *Logos* divin, ce qui n'empêche pas leur distinction individuelle.

BIBLIOGRAPHIE

- ASHWIN-SIEJKOWSKI, P., 2010, *Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of "Heresy" from Photius' "Bibliotheca"* (« Vigiliae Christianae Supplements » 101), Leiden, Brill.
- BUCUR, B. G., -2007, « Revisiting Christian Oeyen: "The Other Clement" on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit », *VChr*, 61, p. 381-413.
- 2009, *Angelomorphic pneumatology: Clement of Alexandria and other early Christian witnesses* (« Vigiliae Christianae Supplements » 95), Leiden-Boston, Brill.
- BOUFFARTIGUE, J., PATILLON, M., [1979] 2003, *Porphyre, De L'Abstinence*, T. II, (texte, traduction et notes) (« CUF »), Paris, Les Belles Lettres.
- CASEY, R. P., 1924, « Clement and the two divine Logoi », *JThS*, 97, p. 43-56.
- CHADWICK, H., 1967, « Philo and the beginnings of christian thought », dans *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, Part II, Armstrong, A. H. [éd.], Cambridge, Cambridge University Press, p. 137-192.
- CHIESA, M. C., 1991, « Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens », *RIPh*, 45, p. 301-321.
- DANIÉLOU, J., 1961, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (« Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II » ; « Bibliothèque de Théologie »), Tournai, Desclée et Cie.
- DODD, Ch. H., [1953] 1975, *L'interprétation du Quatrième évangile* (tr. fr. de M. et S. Montabrut) (« Lectio divina » 82), Paris, Cerf.
- DUCKWORTH, C., OSBORN, E., 1985, « Clement of Alexandria's *Hypotyposeis*: A French eighteenth-Century sighting », *JThS*, 36, p. 67-83.
- EDWARDS, M. J., 2000, « Clement of Alexandria and his doctrine of the Logos », *VChr*, 54, p. 159-177.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1949, « Notes sur les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin », *VChr*, 3, 4, p. 193-207.
- FRANGOULIS, J., 1936, *Der Begriff des Geistes „Pneuma“ bei Clemens von Alexandrien*, Diss. Jena, Leipzig.
- FREDOUILLE, J.-Cl., -1992, « L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *REAug*, 38, p. 219- 234.
- 1995, « L'apologétique chrétienne antique : métamorphoses d'un genre polymorphe », *REAug*, 41, p. 201-216.
- HADOT, I., 1990, *Simplicius, Commentaire sur les catégories*, « Traduction commentée », fasc. 3 (« Philosophia antiqua » 2), Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, Brill.
- HÄGG, H. F., 2006, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (« Oxford Early Christian Studies »), Oxford, Oxford University Press.
- (VAN DEN) HOEK, A., 2007, « Review of Henny Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2006 », *VChr*, 61, p. 360-366.
- HÜLSER, K., 1987, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, « Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren », II, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog.
- IRWIN, T., 1981, « Homonymy in Aristotle », *RMeta*, 34, p. 523-544.
- JOURDAN, F., 2010, *Orphée et les Chrétiens*, Tome I : *Orphée du repoussoir au préfigurateur du Christ*, « Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie » (« Anagôgê » 4), Paris, Les Belles Lettres.

- KAMESAR, A., 2004, «The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad*», *GRBS*, 44, p. 163-181.
- KINDIY, O., 2008, *Christos Didaskalos. The Christology of Clement of Alexandria*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller.
- LABARRIÈRE, J.-L., 1997, «*Logos endiathetos* et *logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie», dans *L'animal dans l'Antiquité*, Cassin, B., Labarrière, J.-L., [éd.] («Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie»), Paris, Vrin, p. 259-279.
- LE BOULLUEC, A., [1981] 2009², *Clément d'Alexandrie, Stromates V*, vol. II (Commentaire) («Sources chrétiennes» 446 bis), Paris, Cerf.
- LILLA, S. R. C., 1971, *Clement of Alexandria*, «A study in Christian Platonism and Gnosticism» («Oxford Theological Monographs»), Oxford, Oxford University Press.
- MARKSCHIES, Chr., 1993, «Die Wunderliche Mär von zwei *Logoi*», dans *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli*, Brennecke, H. C., Grasmück, E. L., Marksches, Chr., [éd.], Berlin, Walter de Gruyter, p. 193-219.
- MATELLI, E., 1992, «ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ: Note sulla origine della formula e della nozione», *Aevum*, 66, p. 43-70.
- MAY, G., 1978, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, Walter de Gruyter.
- MAYEUR, J. M., PIETRI, Ch. et L., VAUCHEZ A., VENARD, M., [dir.], 2000, *Histoire du christianisme des origines à nos jours. XIV : Anamnèsis*, Paris, Desclée.
- MÉHAT, A., 1966, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil.
- MOINGT, J., 1966, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 1-3 («Théologie», 68-70), Paris, Aubier.
- MÜHL, M., 1962, «Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς, von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351», *ABG*, 7, p. 7-56.
- NAUTIN, P., 1976, «La Fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie», *VChr*, 30, 4, p. 268-302.
- OEYEN, Chr., 1966, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien* (Erweiterte Separatausdruck aus der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift*, 55, 1965, p. 102-120; 56, 1966, p. 27-47), Bern.
- OSBORN, E. F., -1981, *The beginning of Christian philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [2005] 2008, *Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PÉPIN, J., [1980] 2009, «Clément d'Alexandrie, les *Catégories* d'Aristote et le fragment 60 d'Héraclite», dans AUBENQUE, P., *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, p. 271-284.
- POHLENZ, M., [1939] 1965, «Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa», dans *Kleine Schriften*, I, Dörrie, H., [éd.], Hildesheim, Olms, p. 39-86 (publié une première fois dans *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, III, p. 151-198).
- POUDERON, B., DORÉ, J., [éds.], 1998, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque* («Théologie historique» 105), Paris, Beauchesne.
- PUECH, H. Ch., 1978, *En quête de la Gnose, I: La Gnose et le temps, et autres essais* («NRF»), Paris, Gallimard.
- ROBIN, L., 1908, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris, F. Alcan.
- RUNIA, D. T., 2004, «Clement of Alexandria and the Philonic doctrine of divine powers», *VChr*, 58, p. 256-276.
- SAGNARD, Fr., 1970, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*, texte, introduction, traduction et notes («Sources chrétiennes» 23), Paris, Cerf.

- STEAD, G. Chr., -1964, «The Platonism of Arius», *JThS*, 15, 1, p. 16-31.
 -1976, «Rhetorical Method in Athanasius», *VChr*, 30, 1976, p. 121-137.
 -1994, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WHITTAKER, J., 1984, «[Rev.] E. Osborn, The Beginning of Christian Philosophy 1981», *SCent*, 4, p. 60-62.
- WILES, M., 1961, «Eternal generation», *JThS*, 12, p. 284-291.
- WOLFSON, H.A., 1956, *The Philosophy of the Church Fathers*, T. I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- ZAHN, Th., 1884, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, III: *Supplementum Clementinum*, Erlangen, Deichert.

RÉSUMÉ: Deux questions, inspirées par les doctrines qui lui sont postérieures, sont parfois posées à l'œuvre de Clément, alors tantôt soupçonnée d'«hétérodoxie», tantôt louée pour sa précoce «orthodoxie»: l'Alexandrin a-t-il distingué deux *Logoi*? Le cas échéant, les aurait-il considérés comme successifs ou bien aurait-il envisagé la notion de génération éternelle? Cet article propose un nouvel examen des textes les plus souvent cités pour résoudre ces questions et traite de manière plus approfondie du fragment 23 des *Hypotyposes* transmis par Photius dont il passe en revue les interprétations modernes. L'auteur tente par là de transformer cet «interrogatoire», qui met la pensée de Clément à la torture, en écoute de celle-ci et de ses témoins. Adoptant, à titre d'hypothèse herméneutique, l'idée que le texte cité par Photius peut réellement être attribué à Clément, elle invite à découvrir dans ce dernier une distinction entre *πατριὸς λόγος*, *πατρὶς λόγος* et Esprit Saint, conçus comme trois aspects distincts du *Logos* divin dont l'unité ne serait pas mise en cause. Clément aurait pu avoir établi cette distinction dans le contexte des débats théologiques de son époque, peut-être par opposition aux excès du monarchianisme ou plutôt en vue d'élaborer une réflexion sur le statut de l'Esprit Saint.

SUMMARY: Two questions, inspired by later doctrines, are sometimes put to Clement's work, which is then either suspected of heterodoxy or praised for its precocious orthodoxy: Did the Alexandrian distinguish two *Logoi*? If it were the case, would he have considered them as successive or would he, on the contrary, have conceived an early version of the notion of eternal generation? To answer these questions, this article proposes a new analysis of the most often quoted texts and focuses more particularly on the 23th fragment of the *Hypotyposes* transmitted by Photius. The author examines this passage and reviews its modern interpretations. Through this analysis she tries to transform the "questioning," which tortures Clement's thought, into a listening of the latter and its witnesses. By adopting as a hermeneutic hypothesis the idea that the text cited by Photius can truly be attributed to Clement, she invites the reader to discover a distinction between the *πατριὸς λόγος*, the *πατρὶς λόγος*, and the Holy Spirit as three different aspects of the same and unique divine *Logos*. Clement could have wanted to draw such a distinction in the polemical and theological context of his time, perhaps to react against the excesses of monarchianism or more probably to develop a reflection on the Holy Spirit.