



HAL
open science

Du Mystère au mysticisme : élaboration d'une mystique de la Parole dans les Stromates de Clément d'Alexandrie

•
Fabienne Jourdan

► To cite this version:

Fabienne Jourdan. Du Mystère au mysticisme : élaboration d'une mystique de la Parole dans les Stromates de Clément d'Alexandrie .. S. C. Mimouni, M. Scopello. La mystique théorique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine, " Judaïsmes et christianismes ", Brepols, pp.402-447, 2016. hal-02426856

HAL Id: hal-02426856

<https://hal.science/hal-02426856>

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.



LA MYSTIQUE THÉORÉTIQUE ET THÉURGIQUE
DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE
JUDAÏSMES ET CHRISTIANISMES

Judaïsme ancien et origines du christianisme

Collection dirigée par
Simon Claude Mimouni (EPHE, Paris)

Équipe éditoriale:
José Costa (Université de Paris-III)
David Hamidovic (Université de Lausanne)
Pierluigi Piovanelli (Université d'Ottawa)



LA MYSTIQUE THÉORÉTIQUE
ET THÉURGIQUE DANS
L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE
JUDAÏSMES ET CHRISTIANISMES

sous la direction de

Simon Claude MIMOUNI et Madeleine SCOPELLO

BREPOLS

2016

© 2016, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2016/0095/141

ISBN 978-2-503-56188-2 (printed version)

ISBN 978-2-503-56558-3 (online version)

DOI 10.1484/M.JAOC-EB.5.108937

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

À Pier Cesare Bori †



DU MYSTÈRE AU MYSTICISME : ÉLABORATION D'UNE MYSTIQUE DE LA PAROLE DANS LES *STROMATES* DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE*

Fabienne JOURDAN

Centre national de la recherche scientifique, Paris

Summary

The *Protrepticus* is an exhortation to go from the mysteries to the Mystery. The *Stromateis* make it possible to pass from Mystery to Mysticism and more exactly to a mysticism of the Word. For this purpose, they invite the reader to an initiatory experience consisting in an interpretation of the Scriptures that aims to go beyond what is written. This Word or *Logos* is in itself the end of the interpretation because it is nothing less than Christ himself who is the only one giving access to God the Father. This article describes the elaboration of this mysticism of the Word the first stage of which is Clement's writing itself. It shows that this kind of mysticism goes through three types of "spiritualities" or "mystical experiences", already mentioned in the other articles of this volume: a mysticism of knowledge aiming at *epopteia*, the goal of the whole process; a mysticism of the cult, conceived as a preliminary step and transposed here in a revealing and imitating deciphering of the Scriptures; and finally, a mysticism of Love, the only possible way to reach the grace of the much sought-after knowledge. These three "mystical steps" represent the three moments of the mysticism of the Word that Clement hopes to perform at the heart of his own word.

Résumé

Le *Protreptique* exhorte à passer des mystères au Mystère. Les *Stromates* réalisent le passage du Mystère à la mystique, et plus précisément à une mystique de la Parole. Pour cela, ils invitent le lecteur à une expérience initiatique qui consiste en une interprétation de l'Écriture visant à dépasser l'écrit pour atteindre la Parole. Cette Parole ou *Logos* est le terme final de l'interprétation puisqu'elle n'est autre que le Christ, qui seul peut donner accès à Dieu le Père. L'article décrit l'élaboration de cette mystique de la Parole qui a pour première scène l'écriture même de Clément. Il montre qu'elle passe par l'asso-

* Je remercie Marie-Laure Chaieb, Jean-Daniel Dubois, Alain Le Boulluec et Constantin Macris pour leurs précieuses remarques à la suite de mon exposé et Zlatko Pleše pour ses conseils bibliographiques.

ciation de trois types de « spiritualités » ou « mystiques » évoqués dans les autres articles de ce recueil : une mystique de la connaissance visant à l'épopée, but de toute la démarche ; une mystique du culte, conçue comme étape préliminaire et transposée ici en décryptage révélateur et imitateur de l'Écriture ; une mystique de l'amour, enfin, qui seule peut faire réellement grâces de la connaissance recherchée. Ces trois « mystiques » sont les trois moments de la mystique de la Parole que Clément espère réaliser au cœur de sa propre parole.

Dans le *Protreptique*, Clément d'Alexandrie dénonce les mystères grecs en vue d'initier au seul Mystère digne de ce nom, le message chrétien. Pour cela, il commence par disqualifier les cultes païens, puis en reprend le vocabulaire, qu'il a ainsi purifié par la critique, pour décrire les éléments de sa foi. Sa démarche vise à gagner l'adhésion de ses destinataires censés retrouver leurs propres traditions, mais portées à niveau supérieur, dans la religion nouvelle¹. Le *Pédagogue* explicite ensuite ce qu'est la notion de Mystère chrétien, à savoir l'économie divine réalisée à travers l'Incarnation, la Passion et la Résurrection en vue du salut de l'humanité². Les *Stromates* marquent l'étape suivante. À travers eux, Clément fait passer son lecteur du Mystère à la mystique et plus précisément à une mystique de la Parole. Il s'agira de voir ici comment il réalise cette démarche, ancrée toujours d'abord dans une reprise du vocabulaire et de la thématique des mystères d'Éleusis³ tels que les ont déjà revus avant lui la philosophie grecque ainsi que les traditions juives et chrétiennes⁴.

1. Sur ce sujet, voir F. JOURDAN, *Orphée et les Chrétiens*, I. *Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 2010, p. 411-441, avec la bibliographie proposée.

2. Voir par exemple *Pédagogue*, III 1, 2. Cf. *Protreptique*, XI 111, 3. Sur ce point, voir aussi I. RAMELLI, « *Mysterion negli Stromata di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca* », dans A. M. MAZZANTI, (éd.), *Il Volto del Mistero*, « *Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica* », Castel Bolognese (RA), 2006, p. 83-119, avec la bibliographie.

3. L'étude qui suit est élaborée à partir d'un examen des occurrences du vocabulaire des mystères d'Éleusis dans les *Stromates*. Une semblable analyse fondée sur la thématique des initiations dionysiaques pourrait la compléter. Sur ce point, voir par exemple C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin – New York, 1987, p. 116-161.

4. Clément n'a plus besoin de purifier la notion culturelle grecque : il l'a déjà fait. Christoph RIEDWEG (*Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, p. 116-161) a montré comment il poursuit en cela l'entreprise de Platon et de Philon : là où Platon utilise la métaphore des mystères pour décrire la démarche philosophique d'orientation vers les idées, Clément redonne un sens religieux à ce vocabulaire pour évoquer l'initiation à ce qu'il conçoit comme l'enseignement véritable sur Dieu. Comme Philon, et Justin après lui, il met alors ce vocabulaire au service de l'exégèse biblique, laquelle doit précisément mener vers cet enseignement à visée révélatrice. À cela s'ajoute que, dans une certaine continuité avec

Une précision sur le sens dans lequel le terme *mystique* sera pris ici s'impose au préalable. Le mot servira à désigner non pas une expérience d'extase, mais une démarche progressive, conçue comme initiatique, qui vise à l'union avec Dieu, et ce essentiellement par le biais de la connaissance présentée comme contemplation révélatrice. Or, chez Clément, cette union passe par l'intermédiaire de la Parole ou *Logos* que l'Alexandrin associe au Christ. S'il semble fondé de parler de *mystique*, et non pas simplement de recours à la métaphore des mystères dans la description de cette démarche, c'est parce qu'un désir d'union avec la Parole elle-même est sans cesse en jeu, que ce soit dans la lecture, l'écriture ou l'écoute.

L'élaboration de cette mystique de la Parole sera décrite de la manière suivante. Il s'agira d'abord de voir comment Clément met en œuvre, dans sa propre écriture, la méthode qu'il préconise pour atteindre la connaissance de Dieu (connaissance qu'il appelle « gnose »). Il apparaîtra que son écriture devient un premier lieu d'expérimentation, voire de réalisation, de l'initiation à laquelle il invite. Le rôle essentiel accordé à la Parole dans cette démarche sera ensuite mis en évidence. Restera enfin à voir comment le cheminement proposé culmine dans une forme de mystique, au sens proposé pour ce terme, et quels différents types de mystiques cette mystique de la Parole réunit.

I. L'ÉCRITURE DE CLÉMENT : LIEU D'UNE INITIATION MYSTÉRIQUE PRÉPARATRICE À LA MYSTIQUE

Les occurrences du vocabulaire des mystères d'Éléusis, dans les *Stromates*, se révèlent les plus nombreuses aux livres un et cinq. Or, dans le premier livre, Clément explique sa méthode d'écriture, dans le cinquième, il décrit celle de la Bible. La fréquence de ce vocabulaire dans l'évocation des deux méthodes d'écriture n'est pas due au hasard. Elle signale l'existence d'une parenté entre elles. Elle s'explique en effet de deux manières. Elle relève d'une part du fait que Clément considère la Bible comme délivrant un message voilé, présenté comme un secret ou « mystère », dont le dévoilement consiste en une interprétation⁵; cette conception de l'Écri-

l'apocalyptique juive, il unit ce vocabulaire à l'image du voile et du dévoilement. Il le christianise enfin complètement, en suivant en cela avant tout Paul chez qui le mystère se *singularise*, c'est-à-dire passe littéralement au singulier, pour désigner l'économie divine réalisée à travers le sort du Christ (sur ce point, voir F. JOURDAN, *Orphée et les Chrétiens*, I., *op. cit.*, p. 401-441).

5. L'emploi du champ lexical des mystères sert le plus souvent à signaler la dimension du secret – Sur les raisons données au caractère voilé du message scripturaire, voir par exemple M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'« obscurité » biblique », *Vigiliae Christianae* 36 (1982), p. 334-371, repris dans

ture invite Clément à se soumettre lui-même à l'initiation qui consiste à percer le sens de ce ou de ces mystères par le biais de l'allégorie. Par là, il initie en outre son lecteur auquel il transmet ce sens. Mais cette parenté est due d'autre part à la manière dont Clément conçoit sa propre écriture comme devant elle aussi voiler en partie son message. En cela, il tend à imiter la Bible (qui est *Écriture*), démarche qui lui permet de porter à son comble l'initiation. De cette façon, en effet, l'initié qu'il est tend à s'assimiler à son objet, du moins *par l'intermédiaire* de l'écriture, une écriture, qui, précisons-le d'emblée, se veut non pas écrit figé, mais parole vivante. Or une telle assimilation s'apparente ultimement à une forme d'union. Par ce double aspect de son entreprise (interprétation et imitation), Clément passe en effet d'une démarche initiatrice, conforme à la notion de mystères telle qu'il en hérite et l'adapte à son projet, à une démarche que nous pourrions qualifier de mystique.

Pour s'en persuader, il s'agira d'abord de voir comment sa méthode d'écriture est conçue à l'imitation de la démarche initiatique censée mener à la connaissance de Dieu, démarche qu'il assure être celle-là même que la Bible suggère. Il apparaîtra que Clément vise par-là essentiellement une imitation du *Logos*-Christ, faisant ainsi de son écriture le premier lieu d'une mystique de la Parole.

L'écriture initiatique de Clément : *Stromates* I 1, 13-14

Un passage du *Premier Stromate* exprime très bien les deux aspects de cette méthode. On sait que Clément décrit son projet en termes imagés : il le présente comme la semaille ou l'entrelacement de souvenirs aboutissant à la prairie⁶ ou tapisserie que seraient littéralement les *Stromates*. Il emploie toutefois aussi l'imagerie des mystères pour préciser son but de conduire à la gnose. Au début du premier livre, il se lance dans une défense de l'écriture (à la fois biblique et personnelle) comme véhicule de la connaissance sur Dieu. Mais l'écriture se distingue pour lui de l'écrit, au sens figé du terme. Elle est parole vivante, qui donne réellement à connaître parce qu'elle invite le lecteur à accomplir avec elle la démarche de dévoilement à laquelle elle se livre.

Clément s'exprime ainsi :

(13. 1) Le Seigneur n'a pas empêché de faire le bien à cause du sabbat, mais il a permis " à ceux qui sont capables de recevoir sa parole⁷ " de prendre part aux mystères divins et à la lumière sainte qui vient de là-bas. (2) Aussi,

EAD., *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, 1993, p. 89-126 (p. 101-104).

6. *Stromates* VI 1, 2. 1.

7. Cf. Mt 19, 11 : οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τοῦτον], ἀλλ' οἷς δέδοται, « tous ne peuvent pas recevoir ce langage, mais seulement ceux à qui cela a été donné » (trad. personnelle).

n'a-t-il pas révélé à un grand nombre ce qui n'appartient pas à un grand nombre, mais seulement à quelques-uns auxquels il savait que ses mots convenaient, qui pouvaient les recevoir et se laisser former (τυπωθῆναι) par eux. Les sujets indicibles (τὰ ἀπόρρητα), comme Dieu, sont confiés à la Parole (λόγω), mais non à la lettre (οὐ γράμματι). (3) Et si quelqu'un nous dit qu'il est écrit: " il n'est rien de caché qui ne doive être mis au jour, rien de voilé qui ne doive être dévoilé " (Mt 10, 26), qu'il apprenne de nous que, par cette formule, Dieu a annoncé que ce qui est caché (τὸ κρυπτὸν) sera mis au jour pour celui qui écoute de manière cachée (κρυπτῶς) et que ce qui est voilé (τὸ κεκαλυμμένον), comme la vérité, sera montré à qui est capable de recevoir les traditions sous un voile (παρακεκαλυμμένως), et que ce qui est caché au grand nombre sera dévoilé à quelques-uns. Et pourquoi tous ne connaissent-ils pas la vérité? (4) Pourquoi la justice n'est-elle pas aimée si elle appartient à tous? C'est qu'en fait les mystères doivent être transmis de manière mystérieuse (τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται) afin de n'être que dans la bouche de celui qui parle et de celui auquel s'adresse cette parole, ou plutôt, non pas dans leur voix, mais dans leur faculté de penser. (5) " Dieu a donné " à l'Église, " les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les enseignants en vue de la formation des Saints, de l'œuvre du ministère, de la construction du corps du Christ " (Eph 4, 11)⁸.

L'analyse de ce passage permettra d'aborder la manière dont Clément recourt au vocabulaire des mystères pour évoquer sa propre méthode d'écriture. Il suffira de compléter cette lecture par des références au reste des *Stromates* pour montrer que cette écriture correspond exactement à la démarche, elle aussi conçue en terme d'initiation, que l'Alexandrin précocise en vue d'acquérir la gnose.

8. Ἡ καὶ οὐ κεκώλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ < διὰ τὸ > σαββατίζειν, μεταδιδόναι δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἁγίου « τοῖς χωρεῖν δυναμένοις » συγκεχώρηκεν. (2) αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἅ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δέ, οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἷοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι. (3) κἀν τις λέγῃ γεγράφαι « οὐδὲν κρυπτὸν ἢ οὐ φανερωθήσεται, οὐδὲ κεκαλυμμένον ἢ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται », ἀκουσάτω καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τῷ κρυπτῶς ἐπαῖοντι τὸ κρυπτὸν φανερωθήσεται διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογιῶν, καὶ τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἷω τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια, καὶ τὸ τοῖς πολλοῖς κρυπτὸν, τοῦτο τοῖς ὀλίγοις φανερόν γενήσεται. (4) ἐπεὶ διὰ τί μὴ πάντες ἴσασι τὴν ἀλήθειαν; διὰ τί δὲ μὴ ἡγαπήθη ἡ δικαιοσύνη, εἰ πάντων ἡ δικαιοσύνη; ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται, ἵνα ἡ ἔν στόματι λαλοῦντος καὶ ὧ λαλεῖται, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι. « δέδωκεν δὲ ὁ θεός » τῇ ἐκκλησίᾳ « τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. » *Stromates* I 1, 12-14.

L'objet du mystère : l'indicible, Dieu

Remarquable tout d'abord est le fait que Clément se donne pour objet « l'indicible » (τὰ ἀπόρρητα), ce qu'il glose immédiatement par « Dieu ». La qualification de l'objet suprême de la connaissance comme « indicible » est traditionnelle dans le langage des Platoniciens⁹ qui reprennent eux aussi le vocabulaire des mystères, et Clément renvoie expressément sur ce point à Platon au cinquième livre¹⁰ – Platon qu'il associe immédiatement à Moïse et à l'Orphée revisité par les Juifs d'Alexandrie.

Ce qui est toutefois d'emblée frappant ici, c'est que Dieu n'est pas décrit comme inaccessible ou invisible (comme il l'est au livre cinq), mais comme *indicible*, alors que sa révélation est précisément confiée au *logos*, à la parole. Tel est le paradoxe que Clément tente de relever dans toute son œuvre : dire l'indicible, en cela conformément à la théologie qu'il défend, à savoir que Dieu, qui ne peut être exprimé par les mots et les noms que lui donnent les hommes¹¹, est toutefois précisément révélé par le *Logos*, qui n'est autre que son Fils.

Sélection des auditeurs

Le deuxième élément caractéristique de cette écriture qui s'apparente à une démarche initiatique consiste en la sélection de ses destinataires¹². Cette sélection est exprimée dès le début du passage par la formule empruntée au Christ de Matthieu¹³ (19, 11), ici adaptée en : τοῖς χωρεῖν

9. Sur ce sujet dans le néoplatonisme, voir Ph. HOFFMANN, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », dans C. LÉVY – L. PERNOT (éd.), *Dire l'évidence*, Paris, 1997, p. 335-390.

10. *Stromates* V 12, 78 (texte cité à la note 126). Sur ce sujet, voir A. LE BOULLUEC, « Les noms divins selon Clément d'Alexandrie », Paris, à paraître dans un volume collectif du Laboratoire d'Étude sur les Monothéismes consacré à ce sujet. Je remercie Alain Le Boulluec de m'avoir permis de lire son article avant sa parution.

11. *Stromates* V 12, 81-82 (texte cité intégralement en annexe).

12. Clément évoque aussi cette pratique chez les païens, voir par exemple *Stromates* V 7, 41, 1, à propos des mystères égyptiens ; V 9, 58, 4 à propos des fondateurs des mystères considérés comme des philosophes pour avoir recouvert leurs doctrines de mythes afin qu'elles ne fussent pas visibles à tous ; V 9, 59 où est évoquée la distinction de deux types d'auditeurs chez les Pythagoriciens et chez les Péripatéticiens – distinction qui se retrouverait chez Paul (*Stromates* V 10, 60-66) et que Clément interprète comme la distinction entre ceux qui ont la foi et l'espérance et ceux qui ont accès au contenu du mystère.

13. Dans l'Évangile, cette expression appartient à la réponse que le Christ fait à ses disciples sur la question du mariage. Tandis qu'ils se demandent s'il est bon ou non de se marier, il leur répond par la parabole des eunuques, ayant eu soin auparavant de préciser que tous ne comprennent pas son langage, mais seulement ceux à qui cela est donné.

δυναμένους, puis glosée par ἀντίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἢ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δέ, οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἷοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά. La volonté de sélectionner son auditoire conduit Clément à infléchir complètement le sens de la citation biblique suivante (Mt 10, 26, ici au § 3). Il présente comme une objection l'affirmation du Christ selon laquelle il n'est rien de caché qui ne doive être dévoilé un jour, et l'interprète, sinon à contresens¹⁴, du moins dans le sens qui lui convient : la formule sert ici à prescrire l'écoute dans le secret, secret qui ne sera découvert qu'à quelques uns (τοῖς πολλοῖς κρυπτόν, τοῦτο τοῖς ὀλίγοις φανερόν). Clément est familier de ce genre d'infléchissements du texte biblique. D'autres de même teneur peuvent être relevés : la formule paulinienne (Col 1, 28) annonçant que tout homme sera parfait dans le Christ renvoie selon l'Alexandrin non pas indifféremment à tout individu, mais à « l'homme tout entier » qui aura accompli le cheminement préconisé¹⁵ ; l'exhortation du Christ à crier sur les toits ce qu'il a exprimé en secret (c'est la suite du texte de Matthieu cité ici, 10, 27) serait quant à elle une invitation à transmettre ce message de manière *élevée*¹⁶.

Clément parle des auditeurs choisis comme ceux « qui sont capables de recevoir » le message (ἐκδέξασθαι, § 2), entendant par là les individus susceptibles de percevoir le sens profond sous le sens littéral. Son emploi du terme *myste* (« initié ») dans tous les *Stromates*¹⁷, en témoigne : à chaque occurrence, le mot renvoie aux hommes qui connaissent le sens allégorique ou symbolique d'un texte ou d'une pratique et il est remarquable que Clément l'emploie souvent à propos de rites ou formules païennes (souvent pythagoriciennes) pour dire que les *initiés* sont ceux qui, sous ces formules,

14. Dans l'Évangile, le Christ invite ici les disciples à crier sur les toits ce qu'il leur a dit à l'oreille dans les ténèbres.

15. *Stromates* V 10, 61. 2-3.

16. *Stromates* VI 15, 124. 5. Voir aussi *Stromates* I 12, 56. 2-3.

17. Les *mystes* désignent, dans les *Stromates*, ceux qui ont découvert ou reçu la vérité (I 5, 32. 4) et ceux qui connaissent un texte secret et son interprétation. Les occurrences suivantes peuvent être relevées : en I 23, 153. 1 et 154. 1, les *mystes* sont ceux qui connaissent un écrit secret (sur Moïse) et son interprétation ; en II 20, 106. 1, ceux qui connaissent les raisons de l'interdit alimentaire portant sur certaines parties des animaux (c'est-à-dire qui savent que cet interdit recèlerait une exhortation à retrancher de soi la convoitise) ; en V 5, 30. 5, les Pythagoriciens qui défendent de manger le cœur sont considérés comme *mystes* parce qu'ils connaîtraient ou du moins rejoindraient l'interprétation « paulinienne » de Platon proposée par Clément, à savoir qu'il ne faut pas laisser dévorer son âme par le chagrin à propos d'événements indépendants de sa volonté (pour Clément, comme pour les Stoïciens qu'il suit sur ce point, il n'est de mal que le mal moral). La formule est en outre confirmée par une référence à Homère (« Il est malheureux celui qui va seul, errant, et dévorant son cœur », *Iliade* VI 202).

ont perçu un sens chrétien¹⁸. L'adverbe *μυστικῶς* est employé de la même façon. Un exemple est significatif à cet égard : Apollon aurait été nommé ainsi de « manière mystique¹⁹ » (*μυστικῶς*) parce que l'étymologie de son nom ferait précisément de lui un dieu unique²⁰.

Toutefois, cette sélection de l'auditoire ne signifie pas que Clément considère certains hommes comme prédestinés à recevoir l'enseignement qu'il propose. Son ésotérisme ne relève pas de l'idée qu'il s'agirait d'une situation de *nature* – une telle conception est au contraire celle des « hérétiques » qu'il combat²¹. La sélection signifie chez lui que l'accès à l'enseignement nécessite une préparation envisagée en termes de purification.

Les étapes pour accéder au(x) mystère(s) et donc à la connaissance contemplative de Dieu

Dans le texte proposé à l'examen, allusion est faite à un cheminement préalable pour parvenir à la connaissance, et ce par l'emploi du futur qui est repris à la citation du Christ, mais dont le sens est modifié : là où le texte évangélique comporte un futur à sens eschatologique²², dans la paraphrase de Clément, les expressions au futur (*φανερωθήσασθαι*, *δηλωθήσεται*, *φανερὸν γενήσεται*) servent à décrire une révélation qui doit faire suite à une préparation. Cette préparation est exprimée par les formules verbales au datif qui désignent les destinataires de la révélation, c'est-à-dire d'une part la participiale « pour celui qui écoute de manière cachée (c'est-à-dire dans le secret) » (*τῷ κρυπτῶς ἐπαύοντι*), et d'autre part la formule dont le participe est sous-entendu : « pour celui qui peut recevoir la tradition de manière voilée » (*τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα ὄρω τε παραλαμβάνειν*). À cela s'ajoute l'idée que ces auditeurs doivent non seulement être capables de recevoir le message, c'est-à-dire d'en saisir le

18. Voir par exemple, *Stromates* V 5, 30. 5 (cf. la remarque dans la note précédente).

19. Le terme devrait être plus justement traduit par « mystérique ». Dans cet exposé où nous montrons la manière dont Clément passe des mystères à la mystique en recourant au même vocabulaire éleusinien, nous choisissons exceptionnellement de transcrire simplement le mot plutôt que de le traduire.

20. *Stromates* I 24, 164. 3: Ἀπόλλων μέντοι μυστικῶς κατὰ στέρησιν τῶν πολλῶν νοούμενος ὁ εἷς ἐστὶ θεός, « Apollon doit son nom, de *manière mystique*, à la "privation du multiple" (*a-pollōi*), dans la pensée qu'il est le dieu unique ».

21. *Stromates* II 3, 10.

22. À l'inverse, en *Stromates* V 19, 138. 3, l'aoriste εἶδον de la citation de Platon est remplacé par le futur ἐποπτεύσομεν, qui confère à la vision de Dieu une valeur eschatologique (sur ce point, voir D. WYRWLA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin – New York, 1983, p. 316; C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, p. 145).

sens profond, mais d'être *marqués* ou *modelés* par lui (τυπωθηῖναι)²³, ce qui suggère déjà leur transformation au terme du cheminement évoqué. Exprimée par ce terme platonicien qui implique une ressemblance entre un modèle et son image, l'allusion à cette transformation laisse déjà entrevoir le thème de l'union.

La notion d'étapes nécessaires pour l'accès à la connaissance de Dieu est décrite par le langage des mystères dans tous les *Stromates*, au point que Clément va jusqu'à parler de *progrès mystiques*²⁴. Cette progression comporte essentiellement deux temps : l'acquisition de la foi et de l'espérance, possible pour tous ; et l'obtention de la révélation des mystères (la gnose reçue dans une époptie), permise à quelques-uns²⁵ – idée que Clément exprime en reprenant la distinction pythagoricienne entre deux types d'auditeurs (les simples et les véritables étudiants) et celle d'Aristote entre opinion et science²⁶.

Ces deux étapes sont toutefois précédées d'une purification d'ordre moral, intellectuel et religieux²⁷. Elle est d'ordre moral d'abord puisqu'elle passe par une maîtrise des passions, préalable nécessaire au contact avec

23. Thème qui réapparaît par exemple en *Stromates* V 6, 38. 7, où c'est le Fils qui est dit « modeler » tout ce qui vient après lui.

24. *Stromates* VII 10, 57. 1 (voir le texte cité à la note 40).

25. La révélation était d'abord présente de manière sous-jacente dans l'Ancien Testament, avant d'être transmise aux apôtres dans le Nouveau. Voir *Stromates* V 6, 39 ; 10, 61 et 64 ; VI 15, 126. 2 ; VII 2, 6. 1-2. Sur ces deux étapes, voir par exemple encore *Stromates* VI 15, 126. 2 ; VII 2, 6. 1.

26. *Stromates* V 9, 59 (et plus généralement 9, 39-58 et 10, 59-64) (voir la note 12). Clément emploie aussi une autre image en *Stromates* V 10, 66, 2. 4, toujours empruntée à Paul (Hebr 5, 12-14) : il compare la catéchèse au lait comme nourriture élémentaire précédant la nourriture solide constituée par la « contemplation de la vision initiatique ». Voir aussi *Stromates* V 10, 62. 2-3 où Paul est cité.

27. Toutefois, première étape et purification tendent ici à se confondre. Dans le contexte où il veut expliquer l'épisode biblique du sacrifice d'Abraham ou plus précisément du trajet de celui-ci en vue d'atteindre le lieu du sacrifice, Clément interprète en revanche les trois jours que dure ce trajet comme trois étapes initiatiques : le premier jour correspondant à la vue du beau, le deuxième au désir de l'âme pour l'être le meilleur et le troisième à l'intellection ou l'intellect (νοῦς) capable de discerner les réalités spirituelles, car, ce jour-là, les yeux de l'entendement sont ouverts par le maître ressuscité le troisième jour (*Stromates* V 11, 73. 1-2). Ici, comme dans le paragraphe 78 étudié dans la troisième section de cet article, le chiffre trois renvoie à une rencontre avec le Christ. Dans la suite du passage (V 11, 74. 1-2), Clément cite conjointement Paul, qui évoque la vision face à face, et Platon à propos de la dialectique comme permettant d'atteindre les choses en elles-mêmes. Cette présentation lui permet de faire habilement dire au philosophe grec que c'est par le *Logos* (διὰ τοῦ λόγου, l'expression appartient à Platon) qu'il est possible de « deviner » Dieu (τὸ κατὰ μαντεύεσθαι τοῦ θεοῦ – expression qui n'est pas dans le texte de Platon), et de le laisser conclure que c'est par l'intellection qu'on parvient finalement au Bien en soi (*République* VII 542 a 5-b 2) – intellection que Clément vient de décrire comme don du Christ ressuscité.

l'intelligible²⁸. Cette exigence correspond déjà à une tension vers la ressemblance à Dieu²⁹ et Clément définit précisément en ces termes le vrai sacrifice agréé par lui³⁰. La purification est d'ordre intellectuel ensuite : il s'agit de se délivrer des opinions viles et perverses, et ce grâce à *la raison droite* (διὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ). Clément compare cette étape aux petits mystères³¹ et la décrit comme une purification des oreilles en citant le *hiéros logos* attribué à Orphée³². Elle comprend vraisemblablement aussi, comme le suggère l'évocation de la phase « cathartique » au cinquième livre (§ 71), l'initiation aux disciplines libérales de l'éducation grecque. Celles-ci permettent en effet d'apprendre à discerner les représentations et à ramener la diversité des conceptions humaines à l'unité d'une foi en un Dieu unique³³ – autrement dit, elles mettent sur la voie d'une « confession de foi » universelle (ὁμολογία). Cette purification d'ordre intellectuel est en effet indissociable d'une purification d'ordre religieux, enfin, scellée par le baptême. Au paragraphe précédent (70, 7) du cinquième livre³⁴, Clément évoque les rites purificateurs des mystères grecs ainsi qu'un bain pratiqué chez les « Barbares » (c'est-à-dire les Lévités), pour faire ainsi allusion à la purification baptismale³⁵.

Après la purification et l'acquisition de la foi par ce double apprentissage, philosophique et catéchétique, intervient la seconde étape proprement dite que Clément appelle cette fois mode « époptique » (V 11, 71. 2). Elle comprend aussi deux temps : une « analyse », c'est-à-dire un processus d'abstraction géométrique, couramment employé dans la philosophie grecque, qui permet de remonter à l'unité³⁶ – à ce niveau, c'est le *logos* au sens de « raison » qui est à l'œuvre ; et une intellection de Dieu,

28. *Stromates* V 6, 34. 7.

29. *Stromates* VI 14, 108. 1.

30. Ce sacrifice consiste à se séparer de son corps et de ses passions (*Stromates* V 11, 67. 1), démarche comparée à celle des Pythagoriciens.

31. *Stromates* VII 4, 27. 6.

32. *Stromates* I 1, 15. 2. Cf. VI 17, 149-150.

33. Sur ce point, voir le commentaire de A. LE BOULLUEC au *Stromate V* (*Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, Paris, [1981] 2009²), ici chapitre 71. 2, p. 244, et L. RIZZERIO, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience de l'« union chrétienne » ? », *Revue des études augustiniennes* 44 (1998), p. 159-179 (p. 162).

34. Le texte est reproduit en annexe.

35. Depuis Paul (Tit 3, 5), en effet, le terme *λουτρόν* est emprunté au langage des mystères pour évoquer ce sacrement. Voir aussi le commentaire de A. Le Boulluec au *Stromate V*, (*Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, ici chapitre 70. 7, p. 242, et plus généralement tout le commentaire à ces deux paragraphes, p. 242-249). Voir encore P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945, p. 106.

36. Sur ce passage, voir, le commentaire au *Stromate V* de A. LE BOULLUEC (*Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, p. 246-248), et L. RIZZERIO, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie ».

laquelle passe toutefois nécessairement par un saut « dans la grandeur du Christ »³⁷, puisque pour le chrétien, la vision de Dieu ne peut être donnée que par le Christ³⁸ – cette fois, c'est le *Logos*-Christ qui intervient.

Le terme de l'initiation est donc présenté comme une éproptie, laquelle constitue, selon la formule paulinienne, « une vision face à face » (I Cor 13, 12) que Clément interprète comme une pure appréhension par l'entendement³⁹.

Ces étapes sont résumées dans ce passage du septième livre :

Aussi [la gnose] fait elle passer (μεταβολήν) l'homme à la demeure divine et sainte apparentée à l'âme et le conduit-elle, au moyen d'une lumière qui lui est propre, à travers les progrès mystiques jusqu'à ce qu'elle l'établisse au lieu suprême du repos, ayant appris (διδάξασα) à celui dont le cœur est pur (τὸν καθαρὸν τῆ καρδίᾳ, cf. Mt 5, 8) à contempler (ἐποπτεύειν) Dieu face à face (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον), par une science compréhensive (ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς)⁴⁰.

Ici, la gnose est présentée comme permettant la réalisation des trois étapes évoquées : la purification (choix est fait d'un homme au cœur pur),

37. ἐπιρρίψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ ἀκείθεν εἰς τὸ ἀχανές ἀγιότητι προΐοιμεν. *Stromates*, V 11, 71. 3. Sur le sens de l'expression « grandeur » du Christ, voir les études citées dans la note précédente.

38. Ces deux étapes peuvent être rapprochées des deux modes d'expression de l'expérience religieuse : le premier philosophique et démonstratif, le second symbolique et initiatique, tels que les définit le PSEUDO-DENYS, *Ep IX 1*, PG III, col. 1105D (voir M. HARL, « Le Langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XIII/1 (1977), p. 5-34, repris dans EAD., *Le déchiffrement du sens*, p. 29-58, p. 30). Elles peuvent aussi rappeler la distinction attribuée à Aristote (*Sur la philosophie*, fr. 15 Ross) entre l'apprentissage (μαθεῖν) et l'émotion (παθεῖν) qui seule prévaut dans les mystères d'Éleusis, Aristote étant censé avoir précisé que l'initié n'est pas instruit, mais « subit » l'initiation : son intellect est impressionné parce qu'il voit sans recevoir d'enseignement. Le Pseudo-Denys a repris cette distinction (*Noms Divins* II 9) et son texte est destiné à influencer les théories chrétiennes postérieures définissant la théologie mystique comme une connaissance expérimentale de Dieu (voir P. HADOT, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans G. BOSS – G. SEEL, *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel (1985)*, Zürich, 1987, p. 3-27, p. 5). Sur la présence de cette distinction chez Clément (même s'il ne cite pas Aristote), voir M. HARL, « Le Langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », p. 55.

39. *Stromates* V 11, 74. 1. Cf. V 11, 67. 2.

40. ταχεῖα τοίνυν εἰς κάθαρσιν ἢ γνῶσις καὶ ἐπιτήδειος εἰς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον μεταβολήν. ὅθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενές τῆς ψυχῆς θεῖον τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διὰ τινος οικείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον, τὸν καθαρὸν τῆ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα, *Stromates* VII 10, 57. 1.

l'apprentissage et la contemplation, laquelle est exprimée de manière à la fois philosophique (en termes stoïciens de science compréhensive) et religieuse (avec la formule paulinienne de la vision face à face). L'image de la lumière révélatrice ajoutée à l'ensemble permet à Christoph Riedweg de lire dans ces lignes une préfiguration des trois étapes de la voie mystique médiévale: purgation, illumination et union⁴¹. Cette lecture est étayée par la présence de la notion de μεταβολή mentionnée au début du passage: celui qui réalise la démarche décrite subit une transformation, celle déjà évoquée par le verbe τυπωθῆναι de notre texte.

Méthode d'accès au secret des mystères: le voile et l'interprétation

Pour conduire son lecteur à travers ces étapes, Clément adopte une méthode d'écriture qui correspond à la démarche initiatique proposée. Dans le texte que nous lisons, il évoque cette méthode par la double métaphore de l'initiation, celle, grecque, des mystères proprement dits (τῶν θείων μυστηρίων), et celle, juive, du voile à lever (τὸ κεκαλυμμένον, ἀπεκάλυψεν). Le caractère paradoxal de cette méthode est exprimé par une série de formules oxymoriques: il s'agit de dévoiler tout en voilant, de révéler tout en cachant – procédé qui est à la fois celui du transmetteur, en l'occurrence la Bible (τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται), et celui préconisé au destinataire qui doit écouter dans le secret, recevoir le message de manière voilée (τῷ κρυπτῶς ἐπαίοντι τὸ κρυπτὸν φανερωθήσεσθαι; τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἷῳ τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον). Clément se propose alors d'adopter cette même méthode dans son écriture. Peu après notre passage, il évoque en effet son livre par le mot même qui désigne la Bible, γραφή (I 1, 15, 1), et le décrit comme procédant de manière semblable à celle du texte sacré, c'est-à-dire parlant par allusions (αἰνίξεται) et sans en avoir l'air (πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν), révélant sous le voile (ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι), et montrant en silence (καὶ δεῖξαι σιωπῶσα)⁴² – tout cela dans l'idée, et l'on peut renvoyer aux analyses d'Alain Le Boulluec sur ce point, que la vérité ne peut être transmise directement, mais doit être exprimée de manière diffractée dans toutes ces images qui la disent chacune partiel-

41. C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, p. 142 et le commentaire à ce passage dans la traduction du *Stromate* VII par A. LE BOULLUEC dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII, éd. et trad. A. LE BOULLUEC, Paris, 1997, p. 186, n. 3.

42. ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεται μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἔρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα *Stromates* I 1, 15, 1.

lement⁴³. De son lecteur, Clément attend alors la même attitude que du lecteur de l'Écriture⁴⁴.

Le voile ainsi posé exige toutefois d'être levé. Or le dévoilement, Clément le conçoit comme l'œuvre de l'allégorie, idée qu'il exprime ici encore, cette fois dans la continuité avec Philon, par le recours au vocabulaire des mystères. Dans ce contexte, il suffira de remarquer que le plus grand nombre des occurrences du mot *μυστήρια* au pluriel⁴⁵, parfois aussi de *μυστήριον* au singulier⁴⁶, et presque toutes les occurrences de l'adjectif *μυστικώς* signalent une formule, un rite, un texte qui requiert l'interprétation ou recèle une signification symbolique à décrypter⁴⁷. Les exemples les plus caractéristiques sont ceux qui concernent les interprétations des nombres : le chiffre un est associé à l'unicité de Dieu⁴⁸ ; le deux, aux Testaments⁴⁹ ; le quatre, au nom grec de Dieu composé de quatre lettres (*θεός*) et au tétragramme⁵⁰ ; le cinq des cinq pains rompus par le Christ pour la foule, au monde sensible avec les cinq sens⁵¹ ; le sept et le huit renverraient entre autres à l'hebdomade et l'ogdoade⁵² (on pourrait ajouter pour compléter le tableau que le trois est associé aux étapes de l'initiation d'Abraham, éclairé le troisième jour par le Christ ressuscité, mais les mots *mystères* ou *mystique* n'apparaissent pas dans ce contexte⁵³). Il ne s'agit pas

43. Voir par exemple A. LE BOULLUEC, « Voile et ornement : le texte et l'addition du sens, selon Clément d'Alexandrie », dans *Questions de sens. Études de littérature ancienne*, t. II, Paris, 1982, p. 53-64 [repris dans Id., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, 2006, p. 357-370] et Id., « Clément d'Alexandrie et le " parler grec " », dans S. SAÏD (éd.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du colloque de Strasbourg 25-27 Octobre 1989*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, [1991], p. 233-250 [repris dans Id., *Alexandrie antique et chrétienne*, p. 63-80].

44. Ce langage oxymorique est en effet celui de la complicité par excellence et favorise le lien au lecteur. M. HARL (« Le Langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », p. 36) le définit comme caractéristique du langage de tous les mystiques. Elle va alors jusqu'à considérer que c'est la qualité de l'écoute faite d'un texte qui confère à celui-ci son caractère mystique (*ibid.* p. 57-58) – idée qui correspond exactement à l'appel adressé ici par Clément à son destinataire.

45. Par exemple, *Stromates* I 5, 32. 3.

46. Par exemple *Stromates* IV 17, 109. 2. Sur ce sens du terme, voir aussi I. RAMELLI, « *Mysterion negli Stromata di Clemente Alessandrino* », p. 109-111.

47. Voir par exemple *Stromates*, VII 18, 109. 2 où la Loi et les sacrifices vétérotestamentaires concernent « dans un sens mystique » les Juifs grossiers et les sectes impures, c'est-à-dire ne les concernent que dans leur sens littéral, tandis que le chrétien et le gnostique parviennent au sens profond qui est symbolique.

48. *Stromates* V 14, 102. 2 ; IV 23, 151. 3.

49. *Stromates* VI 16, 134. 1.

50. *Stromates* V 6, 34. 5.

51. *Stromates* V 6, 33, 4. 1.

52. *Stromates* IV 17, 109. 2. Cf. I 21, 147. 6 ; VI 16, 145. 3.

53. *Stromates* V 11, 73.

ici de détailler cette longue liste⁵⁴, mais simplement de souligner un fait caractéristique de la démarche de Clément : il appelle « mystère » ou qualifie de « mystique » toute expression grecque qu'il parvient à interpréter en un sens chrétien⁵⁵ ou selon une acception qu'il considère comme juste par opposition aux conceptions de ses adversaires hétérodoxes⁵⁶.

Le cas de l'étymologie du nom d'Apollon a déjà été évoqué : le nom du dieu grec recèlerait « de manière mystique » (μυστικῶς) une signification plus profonde parce qu'il ferait allusion à l'unicité de Dieu⁵⁷ ; Platon parlerait de même « très mystiquement » dans le *Timée* à propos de l'unicité du principe⁵⁸ ; dans un autre genre d'idées, Pythagore est dit interdire « mystiquement » les fèves parce qu'elles rendraient les femmes stériles –interprétation connue apparemment du seul Clément, qui s'en sert contre les détracteurs de la Création à l'instar des marcionites proscrivant la procréation⁵⁹. De manière générale, cette association des mystères à l'interprétation allégorique est explicitée au sixième livre⁶⁰.

54. Voir par exemple *Stromates* II 18, 84. 3. 1 à propos du sens profond à accorder à la crainte de Dieu, explicité « de manière mystique » par Barnabé, et qui recèlerait une exhortation à la connaissance ; V 6, 37. 1, à propos de l'interprétation « mystique » proposée pour la représentation des chérubins dont chaque partie aurait un sens symbolique montrant l'accord entre les deux Testaments.

55. Voir par exemple *Stromates* II 15, 70. 5 où la sentence delphique « connais-toi toi-même » est dite « très mystique » en ce qu'elle est supposée véhiculer le sens évangélique de la formule (d'origine inconnue) « tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu » ; *Ibid.*, IV 23, 151. 3, où Pythagore est dit parler « de manière mystique » en évoquant l'unité à laquelle doit tendre l'homme, Clément rattachant la formule à l'idée d'unicité du grand prêtre (le Christ) du Dieu unique ; cf. *Ibid.*, V 14, 102. 2 où l'on trouve une interprétation comparable sur l'unicité proposée à partir d'un vers de Pindare (lui aussi considéré comme pythagoricien, c'est-à-dire comme s'exprimant de manière symbolique).

56. Clément critique leurs communautés qu'il appelle cette fois « mystiques » de manière critique, par allusion aux initiations d'Aphrodite, afin de dénoncer les unions licencieuses qui y seraient pratiquées (*Stromates* III 4, 27. 1).

57. *Stromates* I 24, 164. 3. 5.

58. *Stromates* V 14, 89. 7. 2.

59. *Stromates* III 24, 2. 2. Dans un même type de débat, Clément suit Paul (Eph 5, 32) qui parle de μυστήριον à propos du mariage tel qu'il est évoqué dans la Genèse (*Stromates* III 12, 84. 2), Paul appliquant la formule vétérotestamentaire au Christ et à l'entrée dans l'Église. L'emploi du terme préfigure peut-être le sens de *sacrement* que va recevoir le mot païen à partir du IV^e siècle (voir A. D. NOCK, « Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments », *Mnemosyne* IV/5 (1952), p. 178-213. Trad. fr. par A. BELKIND, *Christianisme et hellénisme*, Paris, 1973, p. 183-186), mais qu'il n'a pas encore chez Clément (en cela *contra* I. RAMELLI, « *Mysterion* negli *Stromata* di Clemente Alessandrino », p. 110, à propos du baptême). Sur le même thème, voir encore *Stromates* III 17, 102. 3 (à propos du « mystère de la Création » évoqué contre Cassien et Marcion) et IV 23, 149. 1 (où, de manière comparable, l'Apôtre est dit parler de manière « très mystique », cf. 1 Co 7, 38). La même remarque concernant le sens de *sacrement* lié au terme μυστήριον est valable pour l'évocation du baptême en *Stromates* V 11, 70. 7 et 73. 2.

Clément s'adonne ainsi dans sa propre écriture à la double démarche de voilement et de dévoilement à l'œuvre dans l'Écriture, espérant par là dépasser la lettre figée de l'écrit qui fait signe mais ne dit rien⁶¹. À cette fin, ses deux instruments privilégiés sont l'exégèse et la révélation christique.

Le rattachement à une tradition

Un dernier élément du texte proposé à l'analyse semble caractéristique de la démarche mystérique : le rattachement à une tradition, puisque l'initiation est par excellence le lieu d'une transmission d'un initiateur à un initié, et il s'agit justement ici de *παραδιδόμενα*, c'est-à-dire de ce qui est transmis dans un tel cadre. À la fin du passage, Clément évoque plus précisément la chaîne de transmission de la connaissance par une citation de Paul qui nomme les apôtres et s'achève sur les didascales⁶². Cette chaîne sert de canon pour l'interprétation des mystères⁶³, canon qui consiste selon Clément en l'accord et l'unisson de la Loi, des Prophètes et du Nouveau Testament⁶⁴.

À cette tradition biblique s'ajoute néanmoins celle que Clément construit lui-même à partir de ses sources et des transformations qu'il leur fait subir, c'est-à-dire principalement à partir de ses emprunts aux Grecs⁶⁵ et à Paul. Un exemple suffit à s'en convaincre. Lorsqu'il parle de la philosophie grecque comme fournissant « des mystères préalables aux mystères » et un « *pro-agon* avant l'*agon* »⁶⁶, ces expressions caractéristiques de la culture grecque n'ont de sens que dans leur acception christianisée. La philosophie est conçue comme « petits mystères » en ce qu'elle est censée préparer au message chrétien. Clément fait advenir en elle la préfiguration qu'il souhaite y trouver et construit ainsi la tradition à laquelle il veut se rattacher. En cela il suit Paul, auquel il a déjà repris l'assimilation

60. *Stromates* VI 15, 124. 5.

61. *Stromates* V 11, 71. 4.

62. Chez Clément, une telle chaîne d'autorités spirituelles remplace les listes épiscopales de manière peut-être polémique, voir P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 95.

63. Voir par exemple *Stromates* I 1, 15. 2 ; IV 1, 3. 2 ; VI 15, 124. 3 et 5 ; VII 16, 97. 4. Par opposition, les hétérodoxes sont dénoncés comme les « mystagogues » des âmes impies parce qu'ils ne disposent pas de la « bonne clef » pour entrer dans l'Écriture (VII 17, 106. 2).

64. *Stromates* VI 15, 125. 3.

65. Sur l'emprunt à la tradition pythagoricienne dans cette démarche, voir surtout les ch. 59 à 66 du cinquième *Stromate* avec le commentaire *ad loc.* de A. LE BOULLUEC (*Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*).

66. *Stromates* I 1, 15. 3: ἀγών γὰρ καὶ ὁ προαγών καὶ μυστήρια τὰ πρὸ μυστηρίων, οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῶν.

et l'acception chrétienne du terme *μυστήριον*. L'Apôtre louait les Grecs de dresser un temple au dieu inconnu, considéré par lui comme une préfiguration du Dieu dont il voulait leur parler. Clément fait de même avec la tradition grecque et même s'il ne nomme pas Paul directement ici, il le cite dans la suite du passage lorsqu'il dit qu'il faut se faire Juif pour parler aux Juifs et Grec pour les Grecs⁶⁷.

Ainsi ces cinq éléments, à savoir un message indicible, transmis à un auditoire sélectionné, selon des étapes bien définies, de manière voilée et dans le respect d'une tradition, scellent le caractère initiatique de la démarche de Clément, à la fois dans sa lecture de la Bible et des traditions grecques et dans son écriture.

Toutefois, l'élément qui permet la réalisation effective de cette démarche est le rôle accordé à la Parole. Il permet de passer d'un cheminement mystérique à un progrès que nous pourrions qualifier de mystique en donnant au sens de ce terme une dimension unificative.

II. LA PAROLE OU *LOGOS* QUI CONDUIT DES MYSTÈRES À LA MYSTIQUE

L'insistance de Clément sur la notion de parole ou *logos* est en effet frappante. Une fois qu'elle sera mise en évidence, pourront être expliquées les raisons de son rôle privilégié dans la démarche proposée par l'Alexandrin.

Une écriture de la Parole

Dans le texte proposé à la lecture, l'opposition entre la parole et l'écrit est remarquable. Clément affirme que Dieu est confié au *logos*, mais non à la *lettre* – idée d'autant plus surprenante qu'elle est exprimée dans un passage qui défend l'écriture. L'Alexandrin veut dire par là que son texte, à l'instar du texte biblique, n'est pas figé et unilatéral, comme le serait la lettre, mais vivant, à l'image de la parole qui peut expliquer et va révéler⁶⁸. À terme, cette parole qu'est la « voix du Seigneur » lui-même est dite par Clément « sans forme » (*λόγος ἀσχημάτιστος*) parce que, pure lumière de la vérité, elle n'a plus même besoin de mots⁶⁹.

67. *Stromates* I 1, 15. 4. Voir aussi I 1, 15. 5 avec la citation de Col 1, 28. Voir encore en *Stromates* V 5, 30. 5 où le rapprochement proposé entre l'enseignement de Pythagore et celui de la Bible sur la justice est opéré *via* une citation de Paul (Gal 3, 28) et de Platon (*Phèdre* 247 a 7-8).

68. Cf. *Stromates* V 6, 34. 7 (cf. Phil 2, 9); V 11, 71. 4; 81. 6 et 82. 1.

69. *Stromates* VI 3, 34. 3. Sur ce passage, voir A. LE BOULLUEC, « Clément d'Alexandrie et le " parler grec " », p. 79.

Dans notre texte, la notion de parole apparaît encore dans l'évocation de la relation entre initiateur et initié, exprimée ici par le verbe λαλεῖν (ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται), et le sens ultime de cette parole est expliqué par une nouvelle opposition entre la simple « voix » (φωνῆ), qui s'apparente à la lettre figée, et l'activité de penser ou comprendre (νοεῖσθαι), en laquelle consiste essentiellement la parole : peu avant, en effet, Clément donne λόγος et νοῦς comme synonymes⁷⁰, le νοῦς pouvant être compris au sens d'intellection de Dieu⁷¹. Cette opposition fonde toute l'entreprise d'exégèse de l'Alexandrin⁷². Mais elle a une fonction supplémentaire : elle le justifie comme écrivain qui prend le relais⁷³ du *Logos* dans la transmission de la connaissance du Père⁷⁴ – *Logos* qui est à entendre ici à la fois comme parole biblique et comme Christ, selon une série d'identifications sous-jacentes dans toute l'œuvre⁷⁵.

La conception de son écriture comme relais de la Parole et comme parole même, est déjà, pour Clément, le lieu par excellence d'une expérience d'union à Dieu, toutefois médiatisée par le *Logos*. Cette conception est étayée par une double démarche d'imitation visant à la ressemblance unificatrice à Dieu : dans sa manière d'écrire, Clément tend en effet à imiter à la fois l'Écriture et le *Logos*-Christ.

L'union à la Parole par l'*imitatio Christi*

L'imitation de l'Écriture à l'œuvre dans la méthode de révélation voilée et de voilement révélateur du message sacré⁷⁶ a déjà été évoquée. En l'appli-

70. Voir *Stromates* I 1, 12. 3, où Dieu est qualifié de source de l'intellect et du *logos* (ὁ ἐπιτηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον).

71. Voir la n. 27.

72. On pourra comparer à cet égard l'idée exprimée en *Stromates* V 10, 64. 3-4, où, à partir d'une citation des Psaumes (18, 3), Clément oppose une formule (ῥῆμα) exprimée en plein jour, ce qu'il traduit par « donnée ouvertement par écrit » (τὸ γεγραμμένον ἀντικρυς), à la connaissance (γνωσιν), qui, elle, est « cachée de manière mystique » (τὴν ἐπικεκρυμμένην μυστικῶς) mais produite au jour grâce à l'illumination (φωτισμός) qu'est l'enseignement donné par le maître (c'est-à-dire le Christ). Ailleurs, Clément parle encore du non-écrit à retrouver dans l'écrit (ἡ τῆς ἐγγράφου ἀγραφος), lequel est révélé par la venue du Sauveur qui renouvelle ainsi le livre (*Stromates* VI 15, 131. 5). Dans les deux cas, le sens du message dépasse l'écrit proprement dit.

73. Sur cette idée déjà exprimée dans le *Protreptique*, voir F. JOURDAN, *Orphée et les Chrétiens*, t. I, p. 374-380.

74. Dans le septième *Stromate* (1, 2. 2-3), en effet, Clément précise que si la connaissance du Père n'est pas transmise par la voix, mais dans le silence, Dieu le Père est en revanche « dit », λεγόμενον, par le Seigneur son Fils : c'est bien une Parole qui transmet cette connaissance.

75. Sur les différents sens de *Logos* chez Clément, voir F. JOURDAN, *Orphée et les Chrétiens*, t. I, p. 271-295 avec la bibliographie concernée.

76. *Stromates* I 1, 15. 1. Cette méthode, comme celle de la Bible elle-même, est décrite à travers tout le cinquième *Stromate*. Voir aussi par exemple *Stromates* VI

quant, Clément veut toutefois avant tout imiter le *Logos*, c'est-à-dire ici le Christ, et ce dans toute la démarche d'initiation qu'il propose. Le paragraphe qui précède le texte lu jusqu'ici en convainc. Clément y défend son entreprise de transmettre l'enseignement sur Dieu en donnant le Christ à la fois comme exhortateur et comme modèle. Il écrit en effet :

« Car personne n'allume sa lampe pour la mettre sous le boisseau ». (Mt 5, 15), mais on la dresse sur son pied pour qu'elle éclaire ceux qui sont dignes de participer au même banquet. À quoi sert une sagesse qui ne rend pas sage celui qui peut entendre ? *Car le Sauveur lui aussi sauve toujours et agit toujours, comme il voit faire son père* (ἔτι τε καὶ ὁ σωτὴρ σώζει αἰεὶ καὶ αἰεὶ ἐργάζεται, ὡς βλέπει τὸν πατέρα). En enseignant, on apprend davantage et en parlant on écoute soi-même avec ses propres auditeurs ; car « il n'y a qu'un maître » (Mt 23, 8), à la fois de celui qui parle et de celui qui écoute, à savoir celui qui est la source de l'intelligence et de la parole (ὁ ἐπιπηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον)⁷⁷. (Nous soulignons.)

Ces mots indiquent que Clément imite le Christ à la fois dans le fait de parler, d'enseigner et de choisir ses auditeurs. La démarche mystérique n'est autre que celle préconisée et pratiquée par le Christ lui-même et l'on peut rappeler à cet égard que Clément considère les paraboles comme des mystères⁷⁸. Il explique en effet au sixième livre (15, 125-130) que, moyen privilégié de parler choisi par le Christ, elles servent d'aiguillon pour éveiller les lecteurs au désir d'apprendre tout comme de protection pour ceux qui ne sont pas capables d'accéder directement au sens⁷⁹. Par extension, il en vient même à considérer que l'ensemble des deux Testaments

15, 126 (à propos des paraboles) ; VII 16, 94. 1. Les auteurs chrétiens ont en outre coutume d'emprunter à la Bible elle-même l'aveu de son obscurité, sur ce point, voir M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité" biblique », p. 93-96.

77. *Stromates* I 1, 12. 3 : « οὐδεὶς ἄπτει λύχνον καὶ ὑπὸ τὸν μῶδιον τίθησιν », ἀλλ' ἐπὶ τῆς λυχνίας φαίνειν τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. τί γὰρ ὄφελος σοφίας μὴ σοφιστοῦσης τὸν οἶον τε ἐπαίειν ; ἔτι τε καὶ ὁ σωτὴρ σώζει αἰεὶ καὶ αἰεὶ ἐργάζεται, ὡς βλέπει τὸν πατέρα. διδάσκων τις μανθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλὰκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ. « εἷς γὰρ ὁ διδάσκαλος » καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροαμένου, ὁ ἐπιπηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον.

78. *Stromates* V 12, 80. 7 et surtout VI 15, 124. 5-127.

79. Sur ce passage, voir M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité" biblique », p. 102-105. Clément nomme encore trois autres raisons de l'occultation scripturaire : la volonté de mettre l'annonce de la venue du Christ hors de portée des Grecs et des Barbares ; le désir de ne pas blasphémer en employant des termes qui ne seraient pas compris des païens ; et le danger encouru par les prophètes si leurs auditeurs avaient compris le sort que leur annonçait leur message.

est exprimé sous forme de paraboles – manière d'affirmer la présence du *Logos* dans tout le Livre⁸⁰.

Comme le suggère en outre le texte, en œuvrant ainsi à l'image du Christ, Clément tend à imiter enfin le Père, source même du *Logos* et du *nous*. Une telle conception autorise à penser que c'est cette union au Christ par l'imitation de son œuvre qui confère ultimement la ressemblance à Dieu et permet d'atteindre à la connaissance de ce dernier : il s'agira alors de se demander si, pour le chrétien, il est une union possible avec Dieu autre que l'union avec le *Logos*⁸¹.

80. La parabole étant un genre littéraire utilisé par les anciens Hébreux, Clément ne fait en réalité que renchérir sur leur tradition. Sur un usage semblable de la parabole chez Justin (répliquant aux Juifs), Tertullien et Irénée (répliquant aux marcionites et gnostiques), voir par exemple M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique », p. 97-100. Toutefois, dans l'esprit de Clément, la parabole est avant tout la manière de s'exprimer propre au Christ. C'est pourquoi la retrouver dans l'Ancien Testament lui permet de confirmer la continuité entre les deux volets bibliques (en réponse aux marcionites par exemple) et surtout la présence originelle du *Logos* dans le premier (surtout dans les prophéties et les psaumes [cf. Ps 77, 2], considérés comme lieux par excellence du message voilé). Clément a en outre une manière très habile d'associer les paraboles au Christ. En *Stromates* VI 15, 126. 3-4, il joue sur le double sens du terme *κύριος*, qui désigne à la fois le Seigneur et le sens propre d'un terme. Il explique ainsi que le Seigneur (*ὁ κύριος*), de même qu'il est venu sur terre, alors qu'il n'était pas de ce monde, recourt à un langage impropre (*λόγος ἀπὸ τινος οὐ κυρίου*), la parabole, pour faire passer l'homme au sens propre (*κύριον, τὰ κυρίως λεγόμενα*), c'est-à-dire à la réalité divine qu'il représente lui-même (le jeu de mots est également relevé par M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique », p. 104). Au-delà de la prouesse rhétorique, Clément veut surtout montrer le lien intrinsèque entre la parole et le Christ qui l'emploie, le *Logos* étant essentiellement présent en l'un et l'autre.

81. La même question a été posée à l'œuvre de Philon. Selon D. WINSTON (*Logos and Mystical Theology in Philo*, Cincinnati, 1985, p. 15), en *Mut* 15-24, Philon affirmerait définitivement que seule l'union avec le *Logos* ou avec les autres puissances intermédiaires est possible (voir aussi les autres articles où D. Winston répète cette thèse et dont S. D. MACKIE, « Seeing God in Philo of Alexandria: the *Logos*, the Powers, or the Existent one? », *The Studia Philonica Annual* 21 (2009), p. 25-47, donne la liste p. 30, n. 17). Toutefois, E. BIRNBAUM (*The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews and Proselytes*, Atlanta, 1996, p. 80, p. 89-90) a montré que Philon varie sur ce point selon l'auditoire auquel il s'adresse et S. D. MACKIE (« Seeing God in Philo of Alexandria ») a expliqué qu'il distingue en réalité trois degrés dans l'initiation (*Abr* 107, 119-132). Ainsi, dans l'ascension vers l'Un Existant, les êtres imparfaits auraient nécessairement besoin de l'intermédiaire du *Logos*, tandis que les parfaits comme Abraham bénéficient d'une vision directe de Dieu (voir *Mut* 81-82, 203. Cf. *Ebr* 82-83, *Proem* 27, *QG* 4, 2; 4, 5 et 8). Philon évoque même parfois cette vision sans nommer d'intermédiaires (*Abr* 79-80, *Opif* 69-71, *Mos* 1, 158).

Cette première tension vers l'union par l'imitation du *Logos* est d'autant plus propice à permettre la connaissance de Dieu que ce *Logos* s'avère lui-même objet du mystère et révélateur du Mystère.

La Parole comme objet du mystère et révélatrice du mystère

La mystique qu'élabore Clément peut être considérée comme une mystique de la *Parole* parce qu'il confère à celle-ci ce double rôle dans la démarche initiatique qu'il propose. Tout est en effet pour lui *mystères du Logos* et il parvient même à le faire dire aux Grecs en réécrivant légèrement une citation de la *Lettre de Lysis à Hipparque*. Lysis reprochait à son correspondant d'avoir transmis les doctrines secrètes de Pythagore en les mettant par écrit : là où l'original évoque « les mystères des déesses d'Éleusis », le texte de Clément comporte « les mystères du *Logos* »⁸² : manière encore de dire que les Grecs eux-mêmes n'ont jamais cherché à déchiffrer autre chose que le secret chrétien.

Objet du mystère

Clément parle des *mystères du Logos* parce que le *Logos* est avant tout l'objet du mystère. En cela, il prolonge l'usage de Paul, qui appelle *μυστήριον* le dessein divin de rédemption de l'humanité à travers le Christ, et il recourt expressément à l'Apôtre pour donner comme synonymes les expressions « *Logos* de Dieu » et *μυστήριον*⁸³. Par répercussion, dans toutes ses interprétations exégétiques (allégoriques et symboliques) de l'Écriture, Clément retrouve ultimement la présence du *Logos*, et ce même sous forme encore imparfaite dans les philosophie et poésie grecques. Le contenu de ce *mysterion logique*, pourrait-on dire, est essentiellement double⁸⁴.

- Il concerne tout d'abord la Création, c'est-à-dire la Genèse. Ce thème revêt une importance extrême pour Clément qui s'oppose aux hétérodoxes comme Marcion et à certains Gnostiques qui condamnent le monde créé, l'estiment œuvre d'un demiurge mauvais et concluent que le contenu de l'Ancien Testament n'appartient pas au véritable message chrétien. Il est

82. *Stromates* V 9, 57. 2 (cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore* 75). Voir le commentaire *ad loc.* de A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, p. 208-209 ; I. RAMELLI, « *Mysterion* negli *Stromata* di Clemente Alessandrino », p. 108 (avec référence à C. RIEDWEG, « Die Mysterien von Eleusis in rhetorisch geprägten Texten des 2./3. Jahrhundert nach Christus », *Illinois Classical Studies*, 13/1 (1988), p. 127-133).

83. Synonymie suggérée en Col 1, 25-27 que Clément cite au livre V 9, 60. 3. Voir aussi V 10, 61 ; VI 11, 95. 1. 1.

84. Dans cette analyse, nous prolongeons l'étude de P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 88-89.

en effet remarquable que Clément considère l'étude, c'est-à-dire la compréhension profonde du sens, de la Genèse comme la première étape de l'initiation⁸⁵, même si, de fait, il lui faut d'abord commencer par réfuter les hétérodoxes – étape qui peut être considérée comme une purification. Cette conception de la Création comme un mystère à déchiffrer⁸⁶ peut être illustrée par une manipulation frappante du texte biblique : Clément cite un passage de la Sagesse qu'il tronque habilement sans le signaler afin que, dans le verset, l'explicitation du terme *μυστήρια* consiste dans le fait que Dieu a créé l'homme (en l'occurrence pour l'incorruptibilité et à l'image de son identité – identité que Clément interprète comme le Christ en tant que celui qui sait tout sur Dieu⁸⁷)⁸⁸. Or ce que Clément veut lire dans la Genèse, c'est la présence originelle du *Logos*, et cela dans la suite du prologue johannique. Le *Protreptique* est explicite à ce sujet⁸⁹. Dans les *Stromates*, il suffit de noter que la notion de principe et de premier prin-

85. *Stromates* I 1, 15. 2; IV 1, 3. 1-2 (sur ce texte et la notion de *φυσιολογία* à l'œuvre – terme à prendre au sens d'exégèse et de contemplation, comme l'avait déjà remarqué J. PÉPIN (*Mythe et allégorie, les origines grecques et la contestation judéo-chrétienne*, Paris, 1976, p. 411), voir par ex. L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la "φυσιολογία veramente gnostica"*. *Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia "cristiane"*, Leuven, 1996, p. 81-89 et EAD, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie », p. 175.

86. Voir par exemple *Stromates* IV 1, 3. 1-3 (cf. I 1, 15. 2); IV, 23, 150. 2; VI 12, 97. 1.

87. *Stromates* VI 12, 97. 1 (cf. Sg 2, 22 et 23). Dans le texte de la Septante, on lit en effet : *καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων. (23.) ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. (24.) φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον [...]*, « Ils ne connaissent pas les mystères de Dieu, ils n'espèrent pas de rémunération de la sainteté, ils ne jugent pas qu'il y a une récompense pour les âmes pures. (23.) Oui (ὅτι), Dieu a créé l'homme incorruptible, il en a fait une image de sa propre nature; 24. mais c'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde [...] », tandis que Clément cite le texte ainsi : *καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν*, si bien que ὅτι introduit chez lui une explication (les mystères consistent dans le fait que Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité et l'a fait à l'image de sa propre identité), ce qui n'est pas le cas dans le texte original.

88. Une autre association entre les notions de création et de mystère se fait autour de la question du mariage : Clément parle à ce sujet des propos « très mystiques » de Paul et renvoie lui-même à la Genèse (IV 23, 149-150), comme le fait l'Apôtre par ailleurs (Eph 5, 32). Voir la note 59.

89. *Protreptique* I 6, 4-7. 1. Voir aussi *Extraits de Théodote* 19 où les deux thèmes de la Création et de l'Incarnation font l'objet d'une exégèse commune appuyée sur le prologue johannique.

cipe ou « prémices de tous les êtres » est associée au Fils aux cinquième et septième livres par exemple⁹⁰.

- Le deuxième élément qui constitue ce mystère est l'Incarnation. Si les chrétiens considèrent le texte biblique comme recelant un message voilé, contrairement aux Juifs, c'est précisément parce qu'ils supposent que l'Ancien Testament contient l'annonce de la venue du Christ que ne pouvaient percevoir leurs prédécesseurs⁹¹. Le *mystère* consiste alors plus précisément en l'Incarnation, selon une terminologie inaugurée par Paul. Le *Protreptique* et le *Pédagogue* y font allusion⁹². Les *Stromates* explicitent cette association. Au livre six (15, 127. 3), l'enseignement « mystique » a pour objet la parousie et il est précisé que toutes les « paraboles » de l'Ancien Testament recèlent ce sens. Toutefois, pour Clément, l'Incarnation n'est pas à prendre au sens figuré : selon lui, ce sont ceux qui ne comprennent pas qui voient en elle une parabole. Comprendre l'Incarnation signifie saisir que c'est la chair revêtue par le Christ (c'est-à-dire sans doute non pas le Christ lui-même) qui a souffert. Une telle interprétation ne relève toutefois pas du docétisme que Clément critique par ailleurs⁹³. Dans le cinquième *Stromate*, il définit au contraire l'objet de l'époptie comme les chairs et le sang du *Logos*, et même s'il interprète cette vision comme une saisie intellectuelle

90. *Stromates* V 2, 4. 2. 4 et 3. 1 ; VII 1, 2. 2 (τιμητέον [...] ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτατον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον ἀναρχὸν ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν, « il faut honorer, parmi les intelligibles, l'être le plus ancien par la naissance, le principe intemporel et sans principe, prémices des êtres, le Fils », trad. A. LE BOULLUEC de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII (cf. *Stromates* V 14, 141. 1)). Concernant ce passage du septième livre, nous suivons l'interprétation de P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 100 et de A. LE BOULLUEC dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII, p. 43. Dans la mesure où Clément évoque ici un principe qui appartient aux intelligibles, il ne nous semble pas en effet que la première expression puisse désigner le Père. Il s'agit bien de deux désignations complémentaires du Logos johannique. Preuve en serait que la phrase suivante explique que ce Fils donne à connaître « la cause transcendante » (τὸ ἐπέκεινα ἀΐτιον), c'est-à-dire le Père, qui par cette expression peut justement être considéré comme « situé » au-delà des intelligibles, selon une conception philosophique platonicienne que Clément reprend à son compte (voir aussi la note 6, p. 43 d'A. LE BOULLUEC dans son édition de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII). Sur cette association du *Logos* au principe, voir encore par exemple *Stromates* VI 17, 155. 3.

91. *La Lettre d'Aristée* considère que le langage biblique est tropologique, c'est-à-dire contient des signes à interpréter ; Philon évoque un sens invisible contenu dans le corps du texte ; mais aucun des deux ne présente le message biblique comme à proprement voilé ou obscur. L'idée est propre aux chrétiens qui veulent montrer la présence du Christ dans le *corpus* vétérotestamentaire (sur ce point, voir M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité" biblique », p. 96-100). Elle s'esquisse selon nous dès Paul (1 Cor 3 15-16).

92. Voir par exemple *Protreptique* XI 111 (cf. Col 2, 2) ; *Pédagogue* III 1, 1. Dans le *Quis dives salvetur* 37, l'objet du mystère est l'amour.

93. *Stromates* III 13, 91. 1 ; 17, 102. 3 ; VI 8, 71. 2 ; VII 17, 108. 2.

des puissances et essence divines⁹⁴, il n'élimine pas au passage le caractère effectif de la dimension sensible – preuve en serait qu'il recourt encore peu après à l'image de la nourriture pour décrire la contemplation et cite le Psaume trente-trois qui invite à « goûter et voir comme le Seigneur est bon ». Une allusion à la communion eucharistique est ici possible. Il est du moins assuré que Clément n'invite pas à une communion impersonnelle au *Logos* conçu de manière abstraite, mais considère que celui-ci est bien une personne, laquelle seule donne accès à Dieu⁹⁵.

Le *Logos* mystagogue ou révélateur

Le second rôle joué par le *Logos* dans la démarche initiatique décrite par Clément est celui de révélateur même du mystère. Dans la lignée de l'apocalyptique juive, Clément évoque certes les anges⁹⁶ comme des mystagogues qui, selon lui, de même que le Christ, sont des puissances de Dieu qui donnent à connaître celui-ci. Mais ils interviennent pour ainsi dire dans une étape préliminaire, en tant, par exemple, que les guides d'Abraham. Le *mystagogue* par excellence n'est autre que le *Logos*⁹⁷ lui-même. Philon lui avait déjà confié la fonction anagogique de conduire vers Dieu⁹⁸. Clément le présente comme la source et le transmetteur de la gnose⁹⁹, idée qu'il exprime ici encore par le vocabulaire des mystères (le *Logos* est mysta-

94. *Stromates* V 10, 66. 2.

95. Voir par exemple, *Protreptique* I 10; *Stromates* VI 7, 54-55. Cf. P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 113.

96. *Stromates* V 11, 73. 4 dans l'épisode d'Abraham et V 12, 79. 1 à propos de la vision de Paul (cf. VII 10, 57. 1). Sur l'association de la notion de puissance (δύναμις) au Christ (ici par ex. V 11, 71. 5) et aux anges, voir *Stromates* VII 2, 7. 9; *Extraits de Théodote* 4, 2 ; 12, 3. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. Fr. SAGNARD, Paris, 1970, Appendice A, p. 215; D. T. RUNIA, « Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of Divine Powers », *Vigiliae Christianae* 58 (2004), p. 256-276; B. G. BUCUR, « Revisiting Christian Oeyen: "The Other Clement" on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit », *Vigiliae Christianae* 61 (2007), p. 381-413, p. 389, n. 30 et ID., *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Leyde-Boston, 2009, p. 76-77, 80.

97. *Stromates* IV 25, 162. 3. l. 1: ἀντὸς οὖν ἡμᾶς ὁ σωτὴρ ἀτεχνῶς κατὰ τὴν τραγωδίαν μυσταγωγεῖ et 5, l. 4-5: ἔθεν καὶ διδάσκαλος μόνος ὁ λόγος, υἱὸς τοῦ νοῦ πατρὸς, ὁ παιδεύων τὸν ἄνθρωπον.

98. *Migr* 168-175, *Leg* 3, 169-178, *Sacr* 8. Sur ce point, voir S. D. MACKIE, « Seeing God in Philo of Alexandria », p. 29, p. 37-38. Sur la fonction médiatrice du *Logos* chez Philon, voir aussi le résumé de G. Reale et R. Radice, dans Cl. R. REGGIANI – R. RADICE – G. REALE, *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*, Milan, 1987, p. CIII et plus généralement, sur les différents modes d'être du *Logos* chez Philon, p. xcvi-civ.

99. Voir P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 97-99.

gogue¹⁰⁰, myste¹⁰¹, révélateur du Père¹⁰²). Les formules bibliques sont aisément associées à ce lexique : Clément recourt non seulement à la notion de Fils, mais emprunte à Matthieu, Jean et Paul¹⁰³ dans ses descriptions du *Logos* comme seul révélateur du Père, visage de Dieu¹⁰⁴ ou encore vérité elle-même¹⁰⁵ en tant que seule vraie source de la connaissance théologique.

La Parole est ainsi pour Clément à la fois l'objet du mystère et le révélateur de ce mystère, mystère qui est lui-même une étape vers la connaissance véritablement époptique, c'est-à-dire la vision de Dieu. Or, pour atteindre celle-ci, il faut précisément faire un saut dans ce *Logos*¹⁰⁶, c'est-à-dire peut-être (entre autres) parvenir à une union avec lui. En l'imitant dans sa propre écriture, Clément tend déjà lui-même à cette ultime étape.

L'attention a porté jusque-là au recours à la métaphore des mystères pour décrire une démarche qui s'élabore progressivement comme mystique, à la fois dans le parcours préconisé à l'aspirant gnostique et dans l'écriture même de Clément. Il va s'agir à présent de voir en quoi cette démarche cesse d'être simplement initiatique ou mystérieque et devient mystique, au sens où il a été proposé ici d'entendre l'adjectif *mystique*, c'est-à-dire comme décrivant un cheminement qui vise l'union avec Dieu obtenue au terme d'un parcours précisément initiatique. La différence avec la démarche purement mystérieque pourrait en effet se situer dans le fait que l'initiation mystérieque tend essentiellement à la vision, l'époptie, alors que la démarche mystique viserait quant à elle à l'union¹⁰⁷. Cette démarche existe déjà dans la philosophie grecque et s'avère précisément n'être autre que le résultat d'une interprétation philosophique des mystères d'Éleusis¹⁰⁸ : Platon parle de contact avec le Beau au terme du parcours¹⁰⁹, Plotin

100. *Stromates*, IV 25, 162. 3.

101. *Stromates* V 12, 80.

102. *Stromates* V 6, 34. 1.

103. Voir par exemple *Stromates* I 12, 55. 2; I 28, 179. 1 ; V 12, 81. 3 ; VII 1, 4. 3.

104. *Stromates* V 6, 34. 1.

105. Voir par exemple *Stromates* II 4, 12. 1.

106. Ou plus précisément, dans la « grandeur du Christ », *Stromates* V 11, 71. 3.

107. Deux autres différences ont été esquissées dans les précédentes contributions : la dimension collective des mystères grecs et leur aspect rituel, tandis que la mystique serait une démarche individuelle ne requérant pas de rite ou culte spécifique. Il n'en demeure pas moins que, *in fine*, même à Éleusis, l'initié a une vision personnelle de la représentation du divin qui lui est offerte. En outre, la démarche mystique n'est pas exempte d'une forme de rituel (certes non collectif), sous la forme même de la préparation à l'union avec Dieu, qu'il s'agisse de l'exercice de l'exégèse, de l'ascèse, ou de la méditation par exemple.

108. Sur ce point, voir P. HADOT, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », p. 3-6.

109. PLATON, *Banquet* 212 a 2 (συνόντος αὐτῷ), 4 et 5 (ἐφαπτομένω).

d'union avec le divin compris au sens d'Intellect¹¹⁰. Même l'idée que cette union passe par une union à soi et une unification de soi est commune aux philosophes et aux chrétiens¹¹¹. La spécificité chrétienne pourrait se situer alors, outre éventuellement dans la dimension sensible de la communion (les théurges la connaissent sous d'autres formes), dans le rôle, pour cette ascension unificative, précisément attribué au *Logos* sous ses différents aspects¹¹².

III. ÉLÉMENTS D'UNE MYSTIQUE DE LA PAROLE

La mystique qu'élabore Clément n'est pas une mystique de l'extase¹¹³. Elle s'enracine dans la dialectique platonicienne en ce qu'elle se présente comme une ascension ponctuée par une série d'étapes, menée sous la tutelle d'un guide (on se souvient du rôle d'Éros dans le *Banquet*¹¹⁴) et culminant dans une vision. Elle devient toutefois chrétienne en faisant de ce guide l'intermédiaire indispensable à l'obtention de cette vision¹¹⁵ par sa double relation essentielle à l'homme et à Dieu. Or c'est par l'union avec ce guide (par le biais de l'imitation, de l'amour, de la grâce, de la communion, toutes formes d'union évoquées par Clément) que peut être obtenue la connaissance visée, laquelle est aussi elle-même une forme d'union, puisque l'intermédiaire se révèle être une « facette » et plus précisément une « face » du Dieu visé.

110. PLOTIN, *Ennéade* IV 8 [6], 1. Chez Plotin, il s'agit d'union avec le divin compris au sens de plan intelligible et d'Intellect. C'est Porphyre qui interprète cette union comme une union avec l'Un. Voir P. HADOT, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne ».

111. Voir la section suivante.

112. La mystique de l'Incarnation ne sera pas étudiée ici. À ce sujet, voir dans ce volume l'article de M.-L. CHAIEB, « Mystique de l'incarnation et mystique de l'initiation. Rencontre et influences dans le *Protreptique* et le *Pédagogue* ».

113. Voir toutefois la restriction sur ce point à la note 174.

114. Diotime évoque la nécessité d'un guide, qui peut en l'occurrence être le pédagogue ou l'amant, voir PLATON, *Banquet* 210 a 6-7; 210 c 7; 211 b 8. Le rôle d'Éros dans le cheminement qu'elle propose est aussi essentiel puisque ce cheminement vers le Beau en soi constitue précisément les mystères d'Éros.

115. Dans la philosophie médioplatonicienne et l'hermétisme, le *logos* joue aussi un rôle préliminaire dans l'accès aux intelligibles. Alcinoos rappelle que le *λόγος ἐπιστημονικός* a cette fonction de raisonnement auxiliaire de l'intellection, tandis que l'union avec Dieu est une activité purement intellectuelle (*Didaskalikos* IV, p. 156. 5-7 H). Hermès-Thot décrit de même le *λόγος* comme un guide vers la vérité, laquelle n'est toutefois atteinte que par le *νοῦς* (voir l'*Asclepios*, C. H. IX 10). La différence se situe chez le chrétien dans la personnalisation du *Logos* sous la forme du Christ qui manifeste Dieu.

Or le *Logos* assure les deux aspects de cette démarche : en tant que *raison* ou intellect (les deux sont synonymes chez Clément)¹¹⁶ présent en l'homme, il permet l'ascension rationnelle. En tant que Sagesse et Fils de Dieu, il donne à connaître ce dernier. En tant que Dieu incarné, en outre, il conduit directement à lui.

Il s'agira alors ici d'examiner la manière dont Clément lie indissociablement ascension vers Dieu et rôle du *Logos* et de voir ensuite en quoi l'acquisition de la gnose relève de la mystique par les expériences d'union qu'elle propose. En guise de conclusion seront récapitulés les différents types de mystiques que subsume cette mystique de la Parole mise en œuvre par Clément, à la fois dans son exhortation et dans son écriture.

L'accès à la connaissance de Dieu : une Parole qui unit à elle et unifie

Le passage le plus célèbre où Clément décrit cette ascension vers Dieu comprenant une étape dialectique de type géométrique, un saut dans la grandeur du Christ puis, de là, dans l'abîme¹¹⁷ divin lui-même, se situe aux paragraphes soixante-dix (section sept) à soixante et onze du cinquième *Stromate* (chapitre onze). Il a déjà fait l'objet d'excellentes analyses chez Salvatore Lilla¹¹⁸, Eric Osborn¹¹⁹, Alain Le Boulluec¹²⁰ et Annewies van de Hoek¹²¹. Laura Rizzerio en a donné en outre une étude fort convaincante (« L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie ») qui montre l'influence du platonisme sur Clément tout en soulignant l'originalité du chrétien pour lequel la démarche n'est achevée que par une union et communion avec le Christ. Ce texte est reproduit en annexe¹²².

116. Dans cet article, la distinction entre le *Logos*-Parole-Christ et le *Logos*-raison, conçu comme réunissant en lui tous les aspects de la raison humaine, a peu été évoquée. Disons simplement de manière générale que lorsque Clément parle du *logos* humain, cette notion dépasse la simple conception grecque de la raison et se rattache à la notion chrétienne d'esprit, voir par exemple *Protreptique* XII 120, 3. Sur l'assimilation du *λόγος* (conçu comme une faculté liée au Christ et donc aussi de nature spirituelle) au *νοῦς* chez Clément, voir par ex. *Stromates* I 1, 12. 3 et ici notes 27 et 70.

117. L'expression est empruntée aux valentiniens, le mot désignant chez eux le Père transcendant. Voir par exemple IRÉNÉE, *Contre les hérésies* I 1, 1.

118. S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, p. 216 (avec la note 4).

119. E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge, [2005] 2008, p. 124-125.

120. A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, p. 242-248.

121. A. VAN DEN HOEK, « God Beyond Knowing: Clement and Alexandria and Discourse on God », dans A. MCGOWAN – FR. NORRIS (éd.), *God in Early Christian Thought. Memorial Volume of Lloyd Patterson*, Leyde-Boston, 2009, p. 37-60.

122. À titre de comparaison, on se reportera aussi au chapitre sur l'ésotérisme en *Stromates* V 9, 58-10, 66.

Nous examinerons ici un passage qui met cette fois en œuvre le lexique des mystères tel qu'il est médiatisé par Paul et qui fait davantage ressortir le rôle du *Logos* dans le cheminement préconisé. Il s'agit des paragraphes soixante-dix-huit à quatre-vingt-deux du même livre (chapitre douze) dont sera ici présentée une paraphrase partielle, mêlée d'analyses.

Le paragraphe soixante-dix-huit pose la difficulté habituelle: Dieu est inaccessible à la connaissance humaine et, même lorsqu'il est possible de l'entrevoir, cette connaissance est réservée à quelques-uns. Clément l'affirme en unissant ses sources grecques, juives et bibliques: il cite le fameux passage du *Timée* sur la difficulté à connaître le Père de l'univers (28 c 3-5), la confirme par le rappel de l'épisode de Moïse sur la montagne et scelle l'idée par la citation du poème judéo-hellénistique attribué à Orphée¹²³. Deux remarques sur ce paragraphe: on retrouve ici la diffi-

123. (1) «Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον. ῥήτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς τᾶλλα μαθήματα», ὁ φιλαλήθης λέγει Πλάτων. (2) ἀκήκοεν γὰρ εἰ μάλα ὡς ὁ πάνσοφος Μωυσῆς εἰς τὸ ὄρος ἁνίων (διὰ τὴν ἁγίαν θεωρίαν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν) ἀναγκαίως διαστέλλεται μὴ τὸν πάντα λαὸν συναναβαίνειν ἑαυτῷ. (3) καὶ ὅταν λέγῃ ἢ γραφῇ «εἰσῆλθεν δὲ Μωυσῆς εἰς τὸν γνώφον οὗ ἦν ὁ θεός», τοῦτο δηλοῖ τοῖς συνιέναι δυναμένοις, ὡς ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος, γνώφος δὲ ὡς ἀληθῶς ἢ τῶν πολλῶν ἀπιστία τε καὶ ἄγνοια τῇ αὐτῇ τῆς ἀληθείας ἐπίπροσθε φέρεται. (4) Ὁρφεύς τε αὖ ὁ θεολόγος ἐντεῦθεν ὠφελημένος εἰπών· «εἷς ἔστ', αὐτοτελής, ἐνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται» (ἢ «πέφυκεν», γράφεται γὰρ καὶ οὕτως), ἐπιφέρει· «οὐδέ τις αὐτὸν / εἰσοράα θνητῶν, αὐτὸς δὲ γε πάντας ὁρᾷται.» (5) σαφέστερον δὲ ἐπιλέγει· «αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω. περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται. / πᾶσι<ν> γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοι / μικραὶ, ἐπεὶ ἀρκίς τε καὶ ὄστᾶ [ἐμπεφυῖα] ἐμπεφύασιν.», « Quant au père et à l'auteur de cet univers, le découvrir est une tâche ardue et, une fois découvert, il est impossible de le faire connaître à tous » (Platon, *Timée* 28 c 3-5). « Il n'y a pas moyen de le mettre en mots, comme on fait pour les autres choses de la science » (*Lettre VII* 341 c 6) dit Platon, l'ami de la vérité. (2) Car il a fort bien appris que Moïse, l'homme rempli de sagesse, en allant sur la montagne (c'est-à-dire, par la contemplation sainte, jusqu'au sommet des réalités intelligibles) défend strictement que tout le peuple monte avec lui (cf. Ex 19, 12-24). (3) Et quand l'Écriture dit: « Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu » (Ex 20, 21), cette parole montre à ceux qui sont capables de comprendre que Dieu est invisible et indicible et que la ténèbre, qui est en réalité l'incrédulité et l'ignorance du grand nombre, fait écran devant l'éclat de la vérité. (4) Orphée le théologien à son tour a tiré parti de cette parole; ayant dit « Il est unique, accompli en lui-même, de cet être unique sont produites toutes choses, ses rejetons » (ou « naissent », d'après une autre leçon), il ajoute: « Aucun / des mortels ne l'atteint jamais de ses regards, lui, pourtant, les voit tous ». (5) Et il poursuit en termes plus clairs encore: « Mais je ne le vois pas. Autour, en effet, une nuée est fixée / – car tous les mortels ont des pupilles mortelles dans les yeux, / trop petites, parce que la chair et les os sont naturellement attachés à elles. » » (Trad. P. VOULET, 1981, modifiée pour les citations d'Orphée). Sur les vers attribués à Orphée, voir F. JOURDAN, *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée. Production juive et réception chrétienne*, Paris, 2010, p. 82-84 et le commentaire à chacun d'eux dans le même ouvrage. La première citation combine les versions A' (v. 9) et B (v.

culté humaine à *dire* Dieu, exprimée ici encore par l'adjectif verbal ῥητόν et l'adjectif ἄρρητος ; les citations d'Orphée sont choisies de façon à associer les notions d'unicité de Dieu et de difficulté à accéder à lui. Or les thèmes de l'unité et de l'unicité sont essentiels dans le contexte de l'ascension dialectique vers Dieu puisqu'ils inscrivent celle-ci dans la continuité de l'exercice grec de montée vers l'Un.

Le paragraphe soixante-dix-neuf esquisse la solution de la difficulté : il s'agit d'obtenir une vision, comme celle de Paul, ou un enlèvement dans et par le Christ au « troisième ciel ». Là sont entendues des paroles qu'il n'est toutefois pas permis à l'homme de prononcer :

Le témoignage de l'Apôtre confirmera ces paroles ; il dit : « Je connais un homme dans le Christ qui fut enlevé jusqu'au troisième ciel » (II Cor 12, 2), et de là « jusqu'au paradis ; il entendit prononcer des paroles indicibles, qu'il n'est pas permis à l'homme de prononcer » (II Cor 12, 4) ; il évoque par là indirectement le caractère indicible de Dieu (τὸ ἄρρητον τοῦ θεοῦ) ; et il ajoute « il n'est pas permis », non en vertu d'une loi ni par la crainte d'une interdiction, mais pour indiquer qu'il n'est pas possible à la capacité humaine d'exprimer le divin (ἄφθεγκτον εἶναι τὸ θεῖον), car ce n'est qu'au-delà du troisième ciel qu'on commence à en parler, comme il convient à ceux de là-bas qui ont le droit d'initier (τοῖς ἐκεῖ μυσταγωγοῦσιν) les âmes des élus¹²⁴.

La connaissance est ainsi obtenue par une union de fait avec le Christ puisque Paul est enlevé *en lui*. Elle est donnée par une parole (on retrouve le verbe λαλεῖν), transmise aux élus par les mystagogues autorisés : les anges¹²⁵ dans l'expérience de Paul, mais surtout le Christ pour Clément qui associe vraisemblablement ces guides au Christ en lequel Paul est enlevé. Le troisième ciel où a lieu cette transmission représente en effet le *Logos* lui-même, comme l'invite à le comprendre l'exégèse de la parabole du levain proposée à la fin du paragraphe suivant.

Cette association est préparée ainsi. Clément poursuit son propos en rejetant l'hypothèse d'une pluralité de cieus ou mondes par un nouveau

10) du poème judéo-hellénistique, la deuxième correspond à A', v. 10 fin-11 ; la troisième à A', v. 15-17.

124. *Stromates* V 12, 79. 1 : μαρτυρήσει τοῖς εἰρημένοις ὁ ἀπόστολος, «οἶδα» λέγων «ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ ἀρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ», κάκειθεν «εἰς τὸν παράδεισον, ὃς ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι,» τὸ ἄρρητον τοῦ θεοῦ οὕτως αἰνισσόμενος, σὺ νόμῳ καὶ φόβῳ παραγγελίας τινὸς τὸ «οὐκ ἐξὸν» προστιθείς, δυνάμει δὲ ἀνθρωπιᾶ ἀφθεγκτον εἶναι τὸ θεῖον μηνύων, εἴ γε ὑπὲρ οὐρανὸν τὸν τρίτον ἄρχεται λαλεῖσθαι, ὡς θέμις, τοῖς ἐκεῖ μυσταγωγοῦσιν τὰς ἐξελεγμένους ψυχάς. (Trad. P. VOULET, 1981, légèrement modifiée).

125. Voir le commentaire de A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, p. 259.

recours au *Timée*¹²⁶ et une citation du Pseudo-Clément de Rome¹²⁷. Il développe ensuite la notion de mystère telle qu'elle apparaît chez Paul, confirmée par les Évangiles, pour évoquer les conditions secrètes dans lesquelles les apôtres ont reçu la connaissance¹²⁸. Or, comme l'indique sa paraphrase, il considère visiblement que ce λόγος exégétique et véritablement (ἀληθῶς) ἱερός (« sacré ») qu'il faut cacher n'est autre que le Christ lui-même ou la connaissance transmise à travers lui puisqu'il le qualifie de « *myste* de l'être increé et de ses puissances »¹²⁹. Les citations suggèrent¹³⁰ alors que Clément associe le mystère du royaume des cieux¹³¹ dont le Christ livre le λόγος, c'est-à-dire le sens profond, sous forme de parabole à ses disciples, à ce fameux troisième ciel. L'exégèse de la parabole du levain explicite finalement cette association du royaume des cieux (et par là du troisième ciel) au λόγος qui en est la révélation, à la fois en tant que révélateur et qu'objet même de la révélation :

Voici aussi la parabole du levain, par où le Seigneur signifie l'enseignement caché : « Le royaume des cieux, dit-il, est semblable à du levain, qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que toute la pâte ait levé » (Mt 13, 33; cf. Lc 13, 20-21). L'âme en effet, qui comporte trois parties, est sauvée par son obéissance, par la puissance pneumatique cachée en elle en vertu de sa foi, ou encore parce que la force de la parole nous a été donnée, concise et puissante, elle qui attire secrètement et invisiblement à elle tout homme qui la reçoit et la garde à l'intérieur de lui-même et qui conduit à l'unité tout l'ensemble de son être¹³².

126. *Stromates* V 12, 79. 2.

127. *Lettre des Romains aux Corinthiens* 20, 8; *Stromates* V 12, 80. 1.

128. *Stromates* V 12, 80. 1-7. Cf. A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II: *Commentaire*, p. 261

129. μὴ γινώσκοντες τὸν ἱερόν ὡς ἀληθῶς περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον ἐπικεκρύφθαι δεῖ, *Stromates* V 12, 80. 3. On peut rappeler à cet égard que l'expression ἱερός λόγος sert chez les Juifs d'Alexandrie à désigner la Bible (Philon en témoigne), qu'elle a été reprise par Aristobule pour désigner la version du poème judéo-hellenistique prêté à Orphée qu'il a vraisemblablement lui-même réécrite et que Clément renvoie à ce texte en disant de nouveau qu'il s'agit d'un λόγος réellement (ὄντως) ἱερός précisément parce qu'Orphée y tient un discours monothéiste évoquant le *logos divin* (*Protreptique* VII, 74. 4).

130. L'explication proposée ici part du principe que Clément applique sa méthode de voiler son message alors même qu'il cherche à dévoiler un mystère.

131. Mt 13, 11. *Stromates* V 12, 80. 6.

132. *Stromates* V 12, 80. 8-9: ἥδη δὲ καὶ διὰ τῆς περὶ τὴν ζύμην παραβολῆς τὴν ἐπίκρυψιν ὁ κύριος δηλοῖ. φησὶ γάρ. « ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον. » (9) ἦτοι γάρ ἡ τριμερὴς καθ' ὑπακοὴν σφίζεται ψυχὴ διὰ τὴν ἐγκρυβεῖσαν αὐτῇ κατὰ τὴν πίστιν πνευματικὴν δύναμιν, ἣ ὅτι ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ἡ δοθεῖσα ἡμῖν, σύντονος οὖσα καὶ δυνατή, πάντα τὸν καταδεξάμενον καὶ ἐντὸς ἑαυτοῦ κτησάμενον αὐτὴν ἐπικεκρυμμένως τε καὶ ἀφανῶς πρὸς ἑαυτὴν ἔλκει καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἐνότητά συνάγει.

La paraphrase peut être explicitée ainsi. Dans l'éthique platonicienne, à chacune des trois parties de l'âme correspond une vertu particulière : la tempérance pour la partie appétitive, le courage pour la partie irascible, la prudence ou intelligence pour la partie rationnelle. Clément transforme le cadre moral platonicien en prescription théologique, en suggérant que ces vertus sauvent effectivement les parties de l'âme correspondantes si elles relèvent d'un don divin fait à celles-ci : la tempérance devient obéissance, sans doute dans l'idée qu'une première étape du salut est la soumission à la Loi ; le courage est remplacé par la foi, soutenue par le don de l'Esprit, et, finalement, ce qui sauve la dernière partie de l'âme est le don, expressément exprimé par le participe *δοθεῖσα*, de la puissance du *Logos*. La description que donne Clément de ce *Logos* prouve qu'il a remplacé ici la vertu de prudence non pas simplement par la raison qui pourrait aussi être nommée *λόγος*¹³³, mais bien par le *Logos* divin, conçu, dans le contexte du passage évoquant la parole mystérieuse, à la fois comme Parole transmise dans l'Écriture¹³⁴ et comme Christ. Clément tendant lui-même à transmettre son message de manière voilée, cette association de la troisième partie de l'âme (la partie supérieure) au *Logos* qu'elle seule reçoit peut aussi constituer par répercussion une interprétation du troisième ciel comme lieu de réception de cette Parole. Nous avons vu qu'il s'agit effectivement d'une explicitation du mystère qu'est le royaume des cieux : les trois mesures de farine interprétées comme trois vertus théologiques peuvent renvoyer chacune à l'un de ces cieux. En outre, dans l'exégèse de la vision d'Abraham exposée quelques paragraphes auparavant¹³⁵, le troisième jour où le Patriarche voit effectivement Dieu selon Clément¹³⁶ est également associé à la partie supérieure de l'âme, au *νοῦς* capable de discerner les réalités spirituelles, et ce précisément pour avoir été dessillé par le Christ ressuscité au troisième jour¹³⁷.

L'exégèse de cette parabole présente en outre ici l'intérêt d'évoquer la notion d'union comme étape indispensable et ultime dans l'acquisition de la connaissance de Dieu. Elle décrit cette union comme réalisée par le *Logos* qui attire à lui le chrétien qui le reçoit – union qui s'achève alors

133. Lequel est aussi à l'origine de l'unification de l'âme si on lui obéit, voir *Stromates* III 13, 93. 2 (A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II : *Commentaire*, p. 262).

134. La précision qu'il s'agit d'un *logos* « concis et puissant » va dans ce sens, voir A. LE BOULLUEC, *ibid.*, p. 262.

135. *Stromates* V, 11, 73. 2.

136. Après PHILON (*In Somn* 1. 66 ; *Conf* 95-97), Clément interprète le « lieu » (τόπος, Gn 22, 3-4) que voit Abraham de loin comme Dieu lui-même, en renvoyant à Platon qui aurait appris de Moïse que Dieu est la région des idées, au sens où il enveloppe la multiplicité et la totalité des êtres (*Stromates* V 11, 73. 3).

137. Voir la note 27.

dans une union ou unification de ce dernier lui-même sous la conduite du *Logos*.

L'évocation du mystère n'est toutefois qu'un préalable à son déchiffrement. Clément reprend au paragraphe suivant sur la thématique du caractère inconnaissable de Dieu, tout en laissant déjà entrevoir la solution qu'il envisage par la présentation même de son propos. Il cite les Grecs sur ce caractère inconnaissable, vraisemblablement dans l'idée qu'ils n'ont quant à eux jamais eu d'accès réel à la connaissance visée¹³⁸. Il recourt en revanche à l'Évangile pour indiquer le seul moyen d'y parvenir, confiant à Jean le soin dire que le Fils a vu Dieu et peut donc le dévoiler. La citation du prologue johannique est d'autant plus adéquate que ce texte exprime par excellence le pouvoir du *Logos*.

C'est ainsi après avoir pour ainsi dire fourni la clef de l'accès à la connaissance recherchée que Clément se lance dans une démarche qui rappelle la théologie négative courante dans la philosophie grecque¹³⁹. Toutefois, il ne recourt pas ici à une dialectique ascendante par voie d'abstraction comme il l'a fait au paragraphe soixante et onze. La méthode grecque lui sert cette fois à préciser, de manière négative, la manière dont Dieu peut finalement être dit – Clément souhaitant ici préciser quel discours (λόγος) peut être tenu sur Dieu. Or cette manière s'avère n'être autre que le don de la Parole elle-même, seule susceptible de révéler Dieu puisqu'elle est son Fils. La voie négative proposée par Clément se présente en effet comme suit¹⁴⁰. Elle ne

138. Solon et Empédocle sont cités aux sections 81, 1 et 2.

139. Sur les affinités de cette méthode avec la démarche mystique, voir H. DÖRRIE, « *Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die Hauptsächlichen Aspekte des Kaiserzeitlichen Platonismus* », dans J. MANSFELD – L. M. DE RIJK, *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Prof. C. J. de Vogel*, Assen, 1975, p. 115-136, p. 126. Si l'on retenait la distinction opérée par H. Dörrie (p. 123-130) qui repère deux tendances au sein du platonisme de l'époque impériale: une religion du *Logos* qui cherche ce dernier dans toutes ses manifestations sensibles et une théologie de l'Intellect (νοῦς) qui au contraire sépare celui-ci de tout le sensible, on pourrait même dire que la démarche de Clément unit les deux tendances.

140. *Stromates* V 12, 81. 4-82. 3: ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν. ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. (5) πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥήτὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκὸς τι μηδὲ ᾧ συμβεβηκέν τι. οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὁρθῶς. ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. (6) οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον. ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοοῦμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ, καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον. (82. 1) κἂν ὀνομάζωμεν αὐτὸ ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἥτοι ἐν ἡ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχη ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι

porte que sur une nomination possible : Dieu ne peut être dit, puisqu'il ne correspond à aucune catégorie (81. 5), il n'a pas non plus de parties qui pourraient être nommées (81. 6), et tout nom qui pourrait lui être donné est impropre (Un, Bien, Intellect, Être en soi), destiné simplement à *indiquer* sa puissance – Clément alors de conclure sur l'incapacité de la langue, par une réflexion sur la syntaxe¹⁴¹, et de la méthode démonstrative pour donner accès à Dieu.

Toutefois, par l'idée (présente dans le médioplatonisme)¹⁴² que ces noms servent, *pris ensemble*, à indiquer la puissance de Dieu (ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως), l'Alexandrin signale que la langue fournit un point d'appui pour aller vers Dieu (ἐπερείδεσθαι τούτοις) – à condition de s'apercevoir que ces mots (ou du moins une par-

τούτοις. (2) οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μὴνυτικὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως. τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστὶν ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἶόν τε περὶ τοῦ θεοῦ. (3) ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὐτὴ γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προὔπαρχει. « Oui, vraiment, dans le discours sur Dieu, c'est ici le point difficile à traiter. Car si en toute chose le principe est malaisé à découvrir, à plus forte raison le premier et le plus ancien principe est-il difficile à montrer, lui qui est pour tout le reste la cause de la naissance et du maintien dans l'être. (5) Comment pourrait-on dire ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, ce qui n'est pas non plus accident, ni sujet d'accident? On ne saurait correctement l'appeler tout, car le tout est de l'ordre de la grandeur, et Dieu est le Père de la totalité des êtres. (6) Il ne faut pas non plus parler de parties de Dieu; car l'Un est indivisible, et pour cette raison infini, non au sens d'une étendue qu'il est impossible de parcourir, mais au sens où il est sans dimension et sans limite, et par conséquent sans figure et sans nom. (82. 1) Et s'il nous arrive de lui donner un nom, ce n'est qu'improprement que nous l'appelons l'Un ou le Bien, ou l'Intellect, ou l'Être en soi, ou Père, ou Dieu, ou Créateur, ou Seigneur: ces mots, nous ne les prononçons pas comme son nom; mais, faute de mieux, nous recourons à de beaux noms, afin que la pensée puisse y prendre appui, sans s'égarer ailleurs. (2) Aucun de ces termes, pris séparément, ne peut désigner Dieu, mais, tous ensemble, ils servent à indiquer la puissance du maître universel; car les mots forment des paroles au moyen des propriétés qui leur sont attachées, ou par leurs relations mutuelles; or on ne peut rien saisir de tel à propos de Dieu. (3) D'ailleurs il n'est pas saisi non plus par la science démonstrative, car celle-ci se constitue à partir de données antérieures et mieux connues; or rien ne préexiste à l'inengendré. » (Trad. P. Voulet, 1981).

141. Voir A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II: *Commentaire*, p. 267, et plus généralement p. 262-268 sur l'ensemble du passage.

142. Une conception semblable est exprimée chez ALCIÑOOS, *Did.* X, p. 164, 34-36 Hermann: « Je ne dis pas cela parce que je sépare ces attributs les uns des autres, mais dans la pensée qu'ils permettent de concevoir, à eux tous, une unique réalité » (voir aussi MAXIME DE TYR, *Discours* II, 10. Sur ce point, voir ALCIÑOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. et commentaires J. WHITTAKER, trad. P. LOUIS, Paris, [1990] 2002², p. 103-104, n. 188 et A. LE BOULLUEC, « Les noms divins selon Clément d'Alexandrie »).

tie d'entre eux : Bien, Intellect, Être, Seigneur et Un¹⁴³) désignent chacun en réalité le *Logos-Christ*¹⁴⁴ : le passage est à rattacher à celui du quatrième *Stromate* où il est dit que Dieu ne peut faire l'objet de démonstration, tandis que son Fils est sagesse, science et vérité, qu'il peut être démontré et expliqué et qu'il rassemble en lui toutes les puissances¹⁴⁵ dont il constitue l'unité en tant que *totalité* (πάντα ἓν)¹⁴⁶. Par là, le Christ est l'unité multiple, tandis que Dieu est l'unité simple. Par chacune de ses activités, il donne à connaître le Père, puisqu'il agit comme il le voit faire. Autrement dit, il l'actualise¹⁴⁷. Par chacune aussi, il reçoit un nom différent, lesquels, pris ensemble, peuvent donc indiquer l'activité de Dieu lui-même. Clément dit explicitement par ailleurs que le Fils est le nom du Père¹⁴⁸. Par suite, s'il n'est pas possible de *dire* Dieu directement, il est possible de *parler de lui* (περὶ Θεοῦ)¹⁴⁹ au moyen des différentes significations de ses noms que

143. En tant qu'unité d'une multiplicité (voir *Stromates* IV 25, 156. 2, cité à la note 146).

144. Lequel *indique* aussi le Père (voir *Stromates* V 6, 34. 1, où le Fils est qualifié de « face » du Père et de *logos* qui indique (μηνυτής) son caractère propre : ὁ λόγος τοῦ πατρῶου μηνυτής ἰδιώματος). Les autres noms, comme celui de *Père* et *Créateur*, indiquent la relation de Dieu au Christ, aux hommes et au monde, autre moyen d'avoir accès à Dieu. Voir aussi *Stromates* V 11, 71. 4 où les noms signalés comme figurant dans l'Écriture (*figure, mouvement, repos, trône, lieu, droite, gauche du Père*) donnent lieu à des interprétations exégétiques dans la suite du livre.

145. Ces puissances, dans la continuité avec l'apocalyptique juive (voir les analyses de B. G. BUCUR, « Revisiting Christian Oeyen », et *Angelomorphic Pneumatology* sur ce point), renvoient vraisemblablement aux puissances de l'Esprit et aux anges qui viennent s'unir à la Personne du Fils.

146. *Stromates* IV 25, 156. 1-2 : ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὃν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ, καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον. πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἓν τι πράγμα γινόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ἀπαρέμφατος δὲ ἐστὶ τῆς περὶ ἐκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας. (2) καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἓν. ἔνθεν καὶ πάντα κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων. « Dieu, quant à lui, n'étant pas objet de démonstration, n'est pas objet de science. Mais le Fils est à la fois sagesse, science, vérité et tout ce qui est apparenté à cela ; aussi admet-il démonstration et explication. Et toutes les puissances de l'Esprit prises ensemble et devenues une seule réalité, se confondent dans un même être, le Fils, sans que celui-ci se réduise à indiquer la notion relative à chacune de ses puissances. (2) En fait le Fils n'est pas simplement un comme un, ni une multiplicité impliquant des parties, mais un comme impliquant une totalité (πάντα ἓν) ; d'où il résulte qu'il est aussi totalité. Car il est le cercle de toutes les puissances rassemblées et unifiées. » (Trad. Cl. MONDÉSERT, 2001).

147. Voir *Stromates* VII 2, 7. 7 où le Fils est qualifié d'activité du Père.

148. *Stromates* V 6, 38. 7 où le Fils est dit le « nom de Dieu » parce qu'il agit en regardant le Père et sa bonté. Voir aussi *Stromates* V 6, 34. 7. Sur ce sujet, voir plus généralement A. LE BOULLUEC, « Les noms divins selon Clément d'Alexandrie ».

149. *Stromates* VI 18, 166. 6 (καὶ μὴ θεόν, ἀλλὰ περὶ Θεοῦ λέγει καὶ τοῦ Θεοῦ λόγον).

représente son Fils. Or pour celui-ci, et pour celui-ci seul, nom et signification coïncident. En cela, le Christ, selon une conception issue de l'apocalyptique juive et familière aux gnostiques¹⁵⁰, est le Nom hypostasié.

Le but de Clément, dans ce recours apparemment superficiel aux méthodes de la théologie négative, est justement de dire que Dieu est accessible par la Parole. Il conclut en effet le passage en ces termes :

Il en résulte que c'est par grâce divine et par le *Logos* seul qui vient de Dieu qu'on peut concevoir l'Inconnu ; c'est ainsi que Luc, dans les Actes des Apôtres, rapporte cette parole de Paul : « Athéniens, en toutes choses je vous vois éminemment religieux ; car en parcourant vos rues et en observant les monuments de votre culte, j'ai trouvé un même autel avec cette inscription : " Au Dieu inconnu ". Celui que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est lui que je viens, moi, vous annoncer. » (Ac 17, 22-23)¹⁵¹.

La recherche du lien entre langage et connaissance est essentiel au propos : la démonstration que ce lien est inexistant d'après les catégories habituelles de la philosophie et du langage sert de phase purificatoire à l'affirmation qu'il existe réellement lorsque la Parole émane directement de Dieu. Parler et nommer est effectivement connaître, à condition que la Parole provienne non pas de l'homme, mais directement de Dieu¹⁵² qu'elle incarne comme le fait son Fils. C'est pourquoi Clément termine le passage sur l'évocation, par Paul, du Dieu inconnu qu'il est venu annoncer : puisque l'Apôtre a vu Dieu par l'intermédiaire du Christ, il peut alors lui aussi donner à le connaître.

150. Sur ces deux sources, voir A. LE BOULLUEC, « Les noms divins selon Clément d'Alexandrie ». On notera en effet que, dans l'*Évangile de la Vérité* (NH I, 3, p. 38, 7-40, 23), par exemple, le nom du Père est le Fils (voir aussi *Traité tripartite* NH I, 5, p. 66, 29-67, 9 ; *Évangile de Philippe* NH II 3, p. 54, 5-15 ; *Eugnoste* NH III, 3, p. 77, 9-13 et 78, 3, NH V, 1, p. 6, 14-18 et 6, 29-27, 2. Cf. Clément lui-même en *Extraits de Théodote* 26. 1). Le rôle que Clément accorde au *Logos* peut en outre faire penser à celui de Sophia dans la gnose. (Je remercie Jean-Daniel Dubois pour ces deux dernières remarques.) On rappellera enfin qu'en Hébreux, le terme *dabar*, « parole », sert parfois lui-même à désigner Dieu, sur ce point voir JOURDAN, *Orphée et les Chrétiens*, t. I, p. 283 avec la bibliographie sur le sujet.

151. *Stromates* V 12, 82. 4 : λείπεται δὲ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἀγνωστον νοεῖν, καθὼ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα. « ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δευσιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. περιεργόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὔρον καὶ βωμῶν ἐν ᾧ ἐπετέγραπτο· ἀγνώστῳ θεῷ ». ὃν οὖν ἀγνωσοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν » (Trad. P. VOULET).

152. Cf. *Stromates* I 17, 84. 6-85. 3 où les faux prophètes sont qualifiés de voleurs et brigands parce que leurs propos émanent d'eux-mêmes et du Diable alors qu'ils prétendent détenir un message issu de Dieu. Sur ce texte, voir par ex. F. JOURDAN, « La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17, 81-87) », *Semitica et classica* 4 (2011), p. 114-136.

Ainsi, la composition annulaire de l'ensemble du chapitre¹⁵³, encadré de chaque côté par la vision de Paul et par son message évangélique¹⁵⁴, correspond à la volonté d'affirmer que la seule manière de connaître Dieu réside dans le don accordé par son Fils. Or ce don est celui d'une Parole: l'évocation de la méthode grecque et de son échec est de même encadrée par cette double affirmation que seul le *Logos* donne finalement accès à Dieu. La connaissance n'est plus soumise à un effort rationnel. Elle fait l'objet d'une *grâce* (θεία χάριτι), comme l'exprimait déjà le paragraphe soixante et onze¹⁵⁵. Toutefois, comme dans ce passage, Clément ne dénonce pas la méthode grecque: dans la mesure où elle enseigne à discerner de manière négative ce que n'est pas Dieu, elle sert de point de départ pour accéder finalement à lui. Elle tient lieu de « petits mystères »¹⁵⁶, c'est-à-dire de phase à la fois préliminaire et purificateur correspondant à l'exercice de la dialectique comme méthode de distinction¹⁵⁷. En l'occurrence, elle met sur la voie de la vraie Parole pouvant mener à la connaissance.

L'analyse de ce chapitre devait permettre de montrer le rôle essentiel joué par la Parole dans l'accès à la connaissance de Dieu visée par la démarche initiatique, Parole qui achève cette démarche commencée à l'aide de la dialectique grecque en donnant elle-même directement accès à Dieu. Deux thèmes à l'œuvre laissent entendre que cette méthode s'apparente à une démarche mystique: la notion d'unité et d'unicité de Dieu, et celle d'union entre l'aspirant gnostique et le *Logos*, union qui aboutit à une uni-

153. C'est-à-dire *Stromates* V 12, 79-82, le paragraphe soixante-dix-huit pouvant être considéré comme préambule annonçant le sujet.

154. On peut rappeler, que, dans un autre contexte, Paul explique que le voile recouvrant le message vétérotestamentaire est levé lorsqu'on se tourne vers le Christ (II Cor 3, 16) – Clément se fait l'écho de cette doctrine dans ses exégèses et la prolonge en disant que cette « conversion » est la seule qui donne enfin accès à Dieu autrement inconnaissable.

155. *Stromates* V 11, 71. 5 (ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ).

156. *Stromates* V 11, 70. 7 (cf. I 1, 15. 3).

157. Sur ce point, voir J. PÉPIN, « La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie », dans J. FONTAINE – Ch. KANNENGISSER (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 375-383; A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromates V*, vol. II: *Commentaire*, p. 244; L. RIZZIERO, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie ». En *Stromates* V 11, 74. 2 par exemple, Clément loue la dialectique, qui, *par le biais du logos* (διὰ τοῦ λόγου) toujours, permet de deviner Dieu (voir la note 27 sur la présentation de la citation de Platon dans ce passage). Là, il ne peut toutefois s'agir que de « deviner » (καταμαντεύεσθαι) Dieu puisqu'il est question d'Abraham qui n'a pas encore d'accès « direct » à lui, le *Logos* ne s'étant pas encore incarné à son époque (ou, comme le dit Clément, parce qu'Abraham n'est encore que dans le devenir, ἐν γενέσει, V 11, 73. 4. Voir aussi l'interprétation du même passage biblique par Philon, évoqué à la note 136). Le recours à la dialectique demeure caractéristique d'une phase préliminaire à la véritable révélation, qui, même dans le cas d'Abraham, est mise en lien avec le Christ (V 11, 73. 2, voir la note 27).

fiction de l'homme à soi et qui, dans ces deux dimensions, est l'œuvre du *Logos* lui-même.

L'insistance sur l'unité et l'unicité de Dieu et sur la place du *Logos* dans cette conception de l'unité ne fera pas ici l'objet d'examen. Jean Lebreton, Salvatore Lilla, Eric Osborn et Laura Rizzerio¹⁵⁸ l'ont déjà analysée, montrant, à l'appui du passage du quatrième *Stromate* déjà évoqué, que, chez Clément, Dieu et le Christ sont conçus comme deux types d'unité, l'un en tant qu'unité absolument simple et inaccessible, l'autre en tant qu'unité dérivée et complexe, génératrice de toutes choses. En cela, l'union au Christ constitue une forme d'union à l'Un tel qu'il est accessible à l'homme.

Pour confirmer l'hypothèse que Clément élabore bien une mystique de la Parole, il s'agira en revanche d'approfondir ici la notion d'union apparue à travers l'examen des textes.

Les différents types d'union créés par la voie d'accès proposée à la gnose

Trois thèmes déjà évoqués relèvent de ce processus unificateur : l'imitation du Christ, que Clément tend lui-même à réaliser dans son écriture et qu'il invite le gnostique à accomplir par son attitude morale ; la ressemblance à Dieu, acquise justement par ce processus d'imitation¹⁵⁹, obtenue par le passage des étapes initiatiques et culminant dans l'époptie (en ce sens que la vision qu'a Dieu du monde est elle-même décrite en terme d'époptie¹⁶⁰) ; la communion, enfin, qui relève cependant davantage d'un processus rituel décrit dans le *Pédagogue*¹⁶¹.

Toutefois, le processus d'acquisition de la gnose est générateur de trois autres types d'union que Clément décrit explicitement¹⁶². Dans la transmission de la connaissance par la Parole, s'opère d'abord une union entre l'initiateur et l'initié, laquelle comporte deux aspects : une union entre le *Logos* lui-même et l'homme et une autre entre le maître (humain) et le disciple. Le troisième type d'union est celui de l'homme à lui-même.

158. Voir J. LEBRETON, « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 19 (1923), p. 481-505 et 20 (1924), p. 5-37 ; S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, p. 204-207 ; L. RIZZERIO, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie », p. 165-172 (avec la bibliographie proposée à la note 13, p. 166) ; E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria*, p. 111-146.

159. En *Stromates* V 11, 71. 3, le saut dans l'abîme se fait grâce à la sainteté (ἀγρότητα), laquelle est à la fois celle du Christ et du chrétien.

160. *Stromates* IV 23, 152. 3.

161. *Stromates* V 10, 66. 3 ; 11, 70. 1 ; *Pédagogue* I 6, 46. 2-3 ; II 2, 19. 3-20. 1.

162. Ils pourraient être associés aux trois types de réciprocité que E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria* (p. 133-142, 147-149) décrit, de manière imagée comme des ellipses, lesquelles relient Dieu à son Fils et par là à l'homme, Dieu au monde et enfin l'homme à son prochain.

La relation entre l'initiateur et l'initié, qui correspond à l'union du *Logos* au chrétien, a déjà été évoquée. Elle apparaissait dans le premier texte proposé à la lecture par le double emploi du verbe λαλεῖν ainsi que dans l'exégèse de la parabole du levain. Là, était également décrite la manière dont l'union au *Logos* produit l'union de l'homme à lui-même. L'union de l'homme à son prochain, quant à elle, s'avère aussi avoir lieu grâce au *Logos* : Clément décrit la transmission du savoir comme une union féconde d'âme à âme et d'esprit à esprit, dans la mesure, précise-t-il, où « l'on sème le *Logos* ». Une telle union, scellant la réciprocité entre le dire et l'entendre¹⁶³, conduit même *in fine* à la transformation du disciple en fils et nouveau médiateur de la connaissance¹⁶⁴.

Il en ressort que la connaissance de Dieu passe pour Clément nécessairement par une union au *Logos*, union qui se réfracte dans la relation à l'autre et à soi et qui est produite par le *Logos* lui-même.

La question suivante pourra toutefois être posée : cette union au *Logos* est-elle équivalente à une union avec Dieu ? On remarquera par exemple, que chez Plotin, l'âme s'unit à l'Intellect et non directement à l'Un¹⁶⁵. Au paragraphe soixante et onze du cinquième *Stromate*, Clément évoque un saut dans l'abîme qui suit le saut dans la « grandeur » du Christ et implique même d'avoir dépassé la « grandeur » monadique que celui-ci constitue. Plusieurs types de réponses pourraient alors être proposés à cette question. Il pourrait être simplement signalé que le Fils est considéré comme la face du Père qui se manifeste aux hommes et que, par suite, puisqu'elle donne accès à Dieu par la vision et la connaissance, l'union au *Logos* est nécessairement aussi union à Dieu. En s'appuyant sur une réflexion de Jean Daniélou¹⁶⁶, il serait possible de préciser en outre que ce qui justement distingue le mystère chrétien du mystère platonicien, c'est

163. Idée précisément exprimée en *Stromates* I 1, 12. 3 (voir les notes 70 et 77) et caractéristique de la mystique de la Parole qui naît précisément de cette relation essentielle entre les deux agents de la parole, l'émetteur et le récepteur, voir la note 47.

164. *Stromates* I 1, 2 : ψυχὴ γάρ, οἶμαι, ψυχῆ καὶ πνεῦμα πνεύματι συναπτόμενα κατὰ τὴν τοῦ λόγου σπορὰν αὖξει τὸ καταβληθὲν καὶ ζωογονεῖ· υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος καθ' ὑπακοὴν τοῦ παιδευόντος, « Car je crois que l'union de l'âme à l'âme et de l'esprit à l'esprit, au moment où l'on sème la Parole, fait croître la semence tombée et produit la vie : tout disciple qui obéit à son maître devient son fils ». De manière parallèle, la vision du prochain donne à connaître Dieu, voir la citation de cet *agraphon* en *Stromates* I 19, 94. 5 : εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου, « tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu ».

165. Voir P. HADOT, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne ».

166. J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II*, t. II : *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai, 1961, p. 339 : « Mais c'est précisément là où la mystique chrétienne et le mystère platonicien s'opposent : le mystère chrétien n'est pas celui d'une unité primordiale vers laquelle la Trinité

que l'unité vers laquelle tend la démarche initiatique n'est pas une unité primordiale vers laquelle le Christ serait seulement un échelon, mais une unité dont le Christ fait intégralement partie de la structure. Enfin, en suivant le texte du quatrième *Stromate* sur les deux types d'unités divines, nous pourrions penser que l'union obtenue par la démarche initiatique se fait essentiellement avec le Fils et que l'union au Père constitue la grâce accordée ensuite par l'intervention du Fils, grâce à l'unification du multiple qu'il produit¹⁶⁷. Cette unification permettrait de dépasser la « grandeur » qu'il constitue en tant qu'unité du multiple et conduirait ainsi à l'unité simple – toutes ces réponses à titre de simples propositions.

Trois types de mystiques réunis dans la mystique du *Logos*

En guise de conclusion à cette étude, plutôt que de résumer le propos, il s'agira ici d'ouvrir le débat sur les types de mystiques à l'œuvre chez Clément. Dans sa communication sur la mystique persane¹⁶⁸, Mohammed Ali Amir-Moezzi a expliqué qu'il existe dans les traditions qui font l'objet de son étude trois types de spiritualités ou mystiques : l'une relative au culte, l'autre à la connaissance, la troisième à l'amour, qu'il a alors magnifiquement présentée. Il semble que la démarche de Clément embrasse ces trois types de mystiques, menées à chaque fois sous la conduite du *Logos*, et culmine littéralement dans une mystique du *Logos*.

Une mystique du culte

Parler d'une mystique du culte chez Clément peut paraître étrange. Il est toutefois possible d'envisager cette perspective en deux sens. D'une part Clément, fidèle à ses prédécesseurs juifs¹⁶⁹ et soucieux d'affirmer la valeur

serait un échelon, c'est la réalité paradoxale que la Trinité, c'est-à-dire l'Amour, fait partie de la structure de l'être. » (nous adaptons ici l'idée à notre propos).

167. L. RIZZERIO (« L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie », p. 173) propose de comprendre que la « grandeur » du Christ évoquée en *Stromates* V 11, 71. 3 renvoie aux μέγιστα γένη, au sens d'une forme d'unité supérieure qui englobe et fonde les autres genres. On pourrait alors ajouter que l'atteindre permet un rassemblement de soi et de l'ensemble de ses pensées (forme d'imitation du *Logos* lui-même) et que la dépasser en « sautant dans l'abîme » donne accès à l'unité absolue. Ce saut ultime n'est toutefois possible que s'il est accordé comme une grâce. En cela, la démarche comprend deux étapes distinctes : l'une, à caractère progressif et temporel, qui est méthode d'abstraction vers l'unification ; l'autre, soudaine (comme dans le *Banquet* de Platon, 210e) et atemporelle, qui constitue ce don qu'est l'union même.

168. « ...Comme de la rosée sur les pétales à l'aube... Une technicité méconnue du lexique de la poésie mystique persane », dans C. MACRIS éd., *La mystique dans le paganisme gréco-romain, entre théoria et theourgia* (à paraître).

169. On peut penser par exemple à la *Lettre d'Aristée*, à l'œuvre d'Aristobule et de Philon.

de l'Ancien Testament, tient compte de toutes les prescriptions rituelles qui s'y trouvent en invitant à les considérer comme recelant un sens allégorique¹⁷⁰. À ce titre, elles ont fonction préparatoire au vrai mystère.

D'autre part, il intègre véritablement à sa démarche la dimension sensible du sacrifice chrétien et de la communion qui l'accompagne. Il a ainsi l'habileté de citer Platon pour évoquer la nécessité d'un « sacrifice de grand prix », concluant avec Paul que la Pâque chrétienne est précisément le Christ, le Fils consacré pour les hommes, et il considère l'*épopie* comme la vision de la chair et du sang¹⁷¹. Même s'il donne une interprétation allégorique aussi de cet aspect, il souligne l'importance de l'Incarnation pour l'accès de l'homme à Dieu. Aspects symbolique et physique de l'assimilation « eucharistique » du *Logos* sont intimement unis pour donner accès à la connaissance : si le Fils peut révéler le Père, c'est, selon Clément, parce qu'il est devenu chair pour les cinq sens¹⁷². En cela, la dimension sensible et cultuelle ne constitue pas simplement une étape préliminaire ou un aspect littéral à dépasser : *in fine*, l'acquisition de la gnose est une forme de *θεραπείων*¹⁷³, de culte rendu à Dieu à l'image de celui que lui rend le Fils lui-même.

Une mystique de la connaissance

Le deuxième type de mystique à l'œuvre est évidemment, dans la continuité avec la philosophie grecque, la mystique de la connaissance. Le but visé par la démarche initiatique est précisément la *gnose* et toutes les occurrences du terme *épopie* et de ses dérivés renvoient à une contemplation qui offre cette connaissance¹⁷⁴. Elle fournit quant à elle la ressemblance à Dieu

170. Si Clément estime que le véritable culte ne se célèbre pas dans le temple ni par des sacrifices (V 11, 75. 3), il interprète de manière allégorique ces éléments du rituel hébraïque. L'unicité du temple manifeste l'unicité divine (même la dimension cultuelle conduit à cette thématique de l'Un, V 11, 75. 3-4) et les sacrifices renvoient à l'effort de dépouillement de l'aspirant gnostique qui doit se séparer de ses passions charnelles pour se consacrer à la lumière. Clément interprète en effet ainsi conjointement la prescription pythagoricienne au silence préalable à la vision *épopie* du divin et la loi lévitique sur le traitement des holocaustes (V 11, 67. 3 et 4).

171. *Stromates* V 10, 66. 2-3.

172. *Stromates* V 6, 34. 1.

173. Voir aussi ce qui est dit de la prière en *Stromates* VII 6, 31. 7-8 (la prière unit dans une seule voix et une seule pensée); VII 6, 34. 2; 7. 35; et tout le chapitre 7 (dont surtout, 7, 40 où est décrit l'élan du gnostique vers Dieu dans la prière; 39. 6 et 43. 5 sur la prière comme élan spirituel qui se passe de la voix charnelle et ne requiert que la voix intelligible, et 49. 7 où il est dit que, pour le gnostique, Dieu est déjà près de lui alors qu'il est encore en train de prononcer sa prière.

174. Voir par exemple, *Stromates* I 1, 15. 2; 5, 29. 4; 18, 176. 2-3; II 10, 47. 4; V 11, 71. 1; VII 10, 57. 1; 11, 68. 4 (où la connaissance est associée à l'image paulinienne de la contemplation face à face). Sur ce point, voir aussi C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, p. 145-147.

(dont la vision est aussi décrite comme *époptique*¹⁷⁵ et qui est celui qui *sait* tout¹⁷⁶) et elle confère *in fine* l'immortalité divine¹⁷⁷. Cette dimension de la pensée de Clément est bien connue. Il suffit de noter ici le rôle qu'y joue le *Logos*. C'est en effet par son propre *λόγος* que l'homme reçoit la connaissance, *λόγος* qui n'est pas seulement raison, mais déjà esprit capable de recevoir le *Logos* christique¹⁷⁸. De fait, sa présence en l'homme assure l'union existentielle de celui-ci à Dieu, ce qui conduisait le Père Casey¹⁷⁹ à considérer que l'unité de ces deux *logoi* chez Clément faisait de l'Alexandrin le père du mysticisme intellectuel chrétien.

Une mystique de l'amour

Le dernier aspect, cette fois peut-être plus nettement judéo-chrétien¹⁸⁰, de la mystique à l'œuvre chez Clément est celui de l'amour¹⁸¹ – l'amour qui justement donne à connaître parce que, dans la Bible, comme l'in-

175. *Stromates* II 2, 5. 2; V 10, 64. 3.

176. *Stromates* VI 12, 97. 1: ὡς ζοικεν, «οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ, ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίᾳς ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν», καθ' ἣν ἰδιότητα τοῦ πάντα εἰδότης ὁ γνωστικός καὶ «δίκαιος καὶ ὁσιος μετὰ φρονήσεως» εἰς μέτρον ἡλικίας τελείας ἀφικνεῖσθαι σπεύδει, «D'ailleurs, semble-t-il, " ils n'ont pas connu les mystères de Dieu, le fait que Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité et qu'il en a fait une image de sa propre identité » (Sg 2, 22-23). Or, conforme à l'identité de Celui qui sait tout, le gnostique, juste et saint avec prudence (cf. PLATON, *Théétète* 176 b), se hâte de parvenir à la mesure de l'âge parfait (cf. Eph 4, 13). » (Trad. P. DESCOURTIEUX, Paris, 1999). Cf. *Stromates* VI 17, 156. 5. Sur la manipulation du texte de Sagesse cité ici, voir la note 91.

177. *Stromates* VI 14, 108. 1 où l'idée que les gnostiques sont finalement haussés à une contemplation exempte de satiété (*ἀχορέστων θεωρίας*) est extrêmement intéressante. Philon considère aussi que la réjouissance promise dans les vignes du Seigneur doit être une joie insatiable (*Quod Deus* 154; *Somn* I 50; *Gig* 31). À l'inverse, c'est pour n'avoir pas été capables de supporter le festin divin et avoir éprouvé une forme de satiété (*κόρος*), que les âmes seraient selon lui descendu dans des corps (*Her* 240). Sur ce thème, voir M. HARL, « Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *Studia Patristica* VIII/93 (1966), p. 373-405, repris dans EAD., *Le déchiffrement du sens*, p. 191-223 (p. 197-200); J. DILLON, « The Descent of the Soul in Middle-Platonic and Gnostic Theory », dans B. LAYTON (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. I: *The School of Valentinus*, Leyde, 1980, p. 357-364, p. 362.

178. Voir la note 116.

179. R. P. CASEY, « Clement and the two Divine Logoi », *Journal of Theological Studies* 97 (1924), p. 43-56, p. 47.

180. Même si l'on ne peut oublier le rôle essentiel d'Éros dans le *Banquet*: l'ascension vers le Beau en soi se fait en effet sous son égide et elle est même nommée « mystère d'Éros » en 210 e.

181. Sur cette dimension, voir par exemple P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 122-127 ; A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, p. 488 ; L. RIZZERIO, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie », p. 178 ; E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria*, p. 109, p. 147-149, p. 254-255.

dique le verbe *yad* en hébreu, la connaissance est relation¹⁸². Cet amour est autant celui de l'aspirant gnostique envers Dieu¹⁸³ que celui de Dieu envers l'homme pour le salut duquel il a sacrifié son Fils¹⁸⁴. Une spécificité de la mystique chrétienne s'esquisse précisément ici : le cheminement mystique n'est pas seulement celui de l'homme vers Dieu, mais tout d'abord celui de Dieu qui descend vers l'homme, cherche à s'unir à lui et pour cela s'abaisse au point presque de l'« imiter » en prenant chair. Le Christ manifeste par là la propension divine à s'approcher de l'homme et c'est à la seule condition de son incarnation que l'homme peut espérer approcher Dieu à son tour. Or cette réciprocité dans l'amour permet par excellence l'union à Dieu : l'amour adressé à Dieu permet de lui ressembler et d'entrer dans son intimité¹⁸⁵, c'est pourquoi Clément considère cet amour comme l'achèvement de la gnose¹⁸⁶. L'amour transforme le gnostique en ami et surtout en fils¹⁸⁷ – expression qui n'est pas sans faire allusion au Fils en personne, produit de l'amour du Père¹⁸⁸ en cela intimement uni à lui¹⁸⁹. Dans ce processus, le *Logos* joue toujours un rôle essentiel. Comme le dit Paul (I Cor 13, 12), cité par Clément lui-même¹⁹⁰, c'est par l'amour que s'obtient la vision face à face, cette vision révélatrice visée par le gnostique que l'Alexandrin qualifie précisément d'épopie. Or cette face qui révèle le Père n'est autre que le Fils, lequel Clément nomme *Logos* au moment même où il explique son statut de face révélatrice du Père¹⁹¹.

Une mystique du Logos ?

Une dernière étape de la réflexion sur la mystique à l'œuvre chez Clément pourra consister à se demander s'il évoque l'expérience telle qu'on l'entend au sens plus moderne du terme *mystique* qui renvoie à une union

182. Ch. H. DODD, *L'interprétation du Quatrième évangile*, trad. fr. M. et S. MONTABRUT, Paris, [1953] 1975, p. 197.

183. Cet amour lui fait proclamer la parole qu'il connaît (*Stromates* I 1, 4), lui vaut que Dieu lui-même le connaisse (*Stromates* I 11, 54. 3) et dès lors la lui révèle (*Stromates* V 4, 25. 4), et lui permet finalement de s'assimiler à l'aimé (V 3, 17. 1).

184. *Quis dives salvetur* 37.

185. *Stromates* V 1, 13. 1-2.

186. *Stromates* VI 9, 78. 4; VII 10, 57. 4.

187. *Stromates* VII 11, 68. 1, 3 et 4.

188. *Quis dives salvetur* 37.

189. Tout comme l'amour unit Dieu à lui-même (*Quis dives salvetur* 37, 2). Sur ce point, voir E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria*, p. 147.

190. Voir par exemple, *Stromates* VI 12, 102. 2; VII 10, 57. 1; 11, 68. 4.

191. *Stromates* V 6, 34. 1: ἐντεῦθεν πρόσωπον εἴρηται τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, αἰσθήσεων πεντάδι σαρκοφόρος γενόμενος, ὁ λόγος ὁ τοῦ πατρῶου μηνυτῆς ἰδιώματος. « C'est pourquoi on a appelé "face" du Père le Fils, lui qui est devenu chair pour les sens au nombre de cinq, le *Logos* qui révèle le caractère propre du Père. » (Trad. P. VOULET, légèrement modifiée).

« immédiate » avec le Dieu présent¹⁹². Cette expérience semble déjà avoir lieu selon lui dans la prière qu'il conçoit comme un moment privilégié où Dieu s'approche du véritable gnostique en train de la formuler¹⁹³. Les *Stromates* pourraient faire une autre allusion à une telle expérience dans une exégèse qui, développée sous une autre forme dans les *Extraits de Théodote*, est plus explicite à ce sujet. Dans les deux passages, l'expérience passe précisément par le culte, la connaissance et l'amour pour culminer dans l'union au *Logos*. Elle est esquissée dans les interprétations que ces deux textes donnent de l'entrée du Grand Prêtre dans le Saint des Saints (interprétation hautement inspirée par celle de Philon¹⁹⁴). En *Stromates* V 6, 39. 3-40, le Grand Prêtre est décrit comme passant les étapes d'une initiation : il quitte la tunique colorée qui représente le monde sensible, se lave (c'est-à-dire se purifie) et revêt l'autre tunique (la blanche, comme l'explique Philon) qui lui permet de pénétrer le sanctuaire secret, symbole du monde intelligible. Or cette seconde étape de purification est selon Clément opérée par le *Logos* lui-même qui fait don de la gnose au Grand Prêtre (39. 4). Celui-ci, ainsi sanctifié par la Parole et la Vie (*ἡγνισμένος καὶ λόγῳ καὶ βίῳ*), devient à son tour fils et ami, c'est-à-dire qu'il voit « face à face » et se repaît de cette contemplation « dont on ne se rassasie pas »¹⁹⁵. Cette transformation est enfin mise en parallèle avec celle du Christ : Clément interprète le changement de vêtement comme correspondant d'une part à celui du Christ qui s'incarne et prend pour cela un habit de chair afin d'être perçu par les hommes, et d'autre part à celui du croyant qui se dépouille (de ses anciennes opinions et attitudes) pour revêtir la robe sanctifiée (*τὴν ἡγιασμένην στολήν*, V 6, 40. 2) – expression qui renvoie directement à la sanctification par le *Logos* évoquée au paragraphe précédent. L'expérience ainsi décrite peut faire songer à ce que nous appellerions une expérience mystique en ce que le Grand Prêtre subit une transformation qui lui permet de voir Dieu et que cette transformation est l'œuvre même du Christ dont il partage la sanctification¹⁹⁶.

192. Il est difficile d'employer le mot *mystique* à propos du langage et du vécu des Pères puisqu'ils ne l'appliquent pas eux-mêmes à leurs propres écrits et expériences, mais seulement au langage biblique. En outre, nous n'atteignons que des textes, et non la réalité vécue par ces auteurs. Sur ces deux réserves à toute réflexion sur la « mystique » des Pères, voir M. HARL, « Le Langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », p. 32.

193. Voir la note 173.

194. *Vit Mos* II [III], 95-135, voir, après P. HEINISCH (*Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster, 1908, p. 233-239) et O. STÄHLIN (vol. II de son édition des *Stromates*, p. 347-353), CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, Appendice D, p. 220-223.

195. ἐμπίπλαται τῆς ἀκορέστου θεωρίας; sur le terme ἀκορέστου, voir la remarque à la note 177.

196. Voir aussi ce qui est dit sur la prière dans le septième *Stromate* (voir la note 179), où, sous l'effet de l'élan de l'esprit, le gnostique tente de détacher son corps de la terre pour atteindre le lieu saint (VII 7, 40. 1).

L'interprétation du même épisode dans les *Extraits de Théodote* (27) est toutefois plus explicite et c'est là, plus que dans les *Stromates* sans doute, que l'on pourrait lire l'évocation de semblable expérience. Dans l'extrait concerné, le Grand Prêtre est d'abord décrit comme abandonnant cette fois la plaque d'or qui symbolise son corps. Son âme nue peut alors entrer dans la « puissance du conscient » (γυμνή ἡ ψυχὴ ἐν δυνάμει τοῦ συνειδότητος), c'est-à-dire de l'Esprit qui n'est autre que le *Logos*¹⁹⁷ et dont elle devient pour ainsi dire le corps (οἷον σῶμα τῆς δυνάμεως γενομένη). Clément ajoute que cette âme devient elle-même « véritablement logique » (λογικὴ τῷ ὄντι) – son essence se confond avec celle du *Logos* et elle est pour ainsi dire directement animée par lui (ὡς ἂν ἐμψυχουμένη ὡς εἰπεῖν ὑπὸ τοῦ Λόγου προσεχῶς ἡδη, 27. 3). La description de l'âme du Grand Prêtre devenue le corps même du *Logos* qui l'anime¹⁹⁸ laisse ici entendre les résonnances d'une véritable expérience mystique de la présence de Dieu en soi. Il est en effet précisé qu'une telle âme a dépassé la phase d'enseignement (διδασκαλία, 27. 4)¹⁹⁹ par les anges pour en venir à la gnose proprement dite, c'est-à-dire à la saisie des réalités (κατάληψιν τῶν πραγμάτων), et qu'alors elle n'est plus seulement fiancée (οὐκέτι νύμφη), unie d'amour au *Logos*, mais qu'elle est devenue *Logos* (Λόγος γενόμενος) et demeure chez l'Époux (παρὰ τῷ νυμφίῳ καταλύων). L'idée que l'âme devient elle-même le *Logos* peut faire penser à une expérience mystique qui subsumerait alors les trois autres: celle du culte (à travers l'allégorie de la geste du Grand Prêtre, du temple et des purifications), de la connaissance (par l'évocation de l'enseignement et de la gnose) et de l'amour (par l'image des fiançailles²⁰⁰ et de l'animation du corps).

La prudence invite toutefois à ne pas attribuer trop rapidement cette expérience à Clément lui-même: le paragraphe 27 des *Extraits de Théodote* est soupçonné par S. Lilla de relever en réalité de la pensée des adversaires de Clément, auxquels l'Alexandrin répondrait dans les *Stromates* par sa propre interprétation de l'entrée du Grand Prêtre dans le Saint des

197. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. SAGNARD, p. 115, n. 3.

198. Sur l'influence de la gnose valentinienne pour cette image de l'âme qui se fait corps de la puissance pneumatique, *ibid.* C'est peut-être ainsi par le biais de sa polémique avec les gnostiques que Clément a entrevu la manière d'exprimer une expérience mystique. On sera en outre ici sensible au fait que le passage transforme la notion philosophique grecque d'un corps pneumatique de l'âme en celle d'une âme qui se fait corps de l'Esprit.

199. On retrouve la distinction attribuée à Aristote entre l'apprentissage et l'émotion vécue par l'initié, évoquée à la note 38.

200. Voir aussi la fin du passage, à propos des Premiers-appelés et Premiers-crés avec lesquels l'âme ainsi transformée demeure près de l'Époux: ils sont dits être tous amis en raison de l'amour, fils, en raison de l'enseignement et de l'obéissance, frères par la communauté de naissance (φίλων μὲν δι' ἀγάπην, υἱῶν δὲ διὰ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑπακοήν, ἀδελφῶν δὲ διὰ τὸ τῆς γενέσεως κοινόν).

Saints. Le motif de l'union au *Logos*, par exemple, serait à rapprocher de la conception gnostique du mariage de l'âme avec les anges-*logoi* dans la chambre nuptiale²⁰¹. Ainsi, dans les *Stromates*, Clément remplacerait plus prudemment la transformation de l'âme du prêtre en *Logos* par la réception de « l'héritage indicible de l'homme spirituel et parfait » (V 6, 40. 1) et par une transformation en ami et fils qui contemple face à face.

Que le passage des *Extraits* reflète ou non la pensée de Clément, il témoigne, par ses échos dans les *Stromates*, d'un dialogue de l'Alexandrin avec ses adversaires gnostiques à propos de cette démarche, ce qui confirme que ceux-ci constituent également une source d'inspiration de l'Alexandrin dans la construction de sa pensée.

Une telle remarque permet de répondre en partie à la question de la spécificité chrétienne de la mystique qu'élabore Clément. Celle-ci constitue avant tout une synthèse des différentes sources connues de lui : philosophiques et le plus souvent platoniciennes ici (pour l'appropriation de la démarche mystérique avec les notions de secret, de purification et d'épreuve, d'union entre l'initiateur et l'initié et de parcours mené sous la conduite d'un guide indispensable, associé au *λόγος* et au *νοῦς* et ayant fonction d'intermédiaire pour l'accès aux réalités intelligibles ; pour les méthodes d'analyse et de théologie négative ainsi que pour la réflexion sur le langage, laquelle emprunte aussi aux Stoïciens) ; source philonienne (pour le recours à l'exégèse biblique et la notion de *Logos-ἀναχωρητός*²⁰²) et plus généralement juive (pour le rôle accordé aux anges) ; source paulinienne (pour l'association des notions de secret et de mystère avec le Christ ou l'image de l'enlèvement au troisième ciel) ; sources gnostiques enfin (pour le rôle accordé à la connaissance et au nom comme manifestations de Dieu et pour l'idée d'union au *Logos*). La marque spécifiquement chrétienne de la mystique proposée par Clément dans les *Stromates* semble alors résider dans l'association explicite du *Logos* au Christ conçu comme manifestation de Dieu révélée par l'Incarnation – l'empreinte proprement clémentine étant peut-être quant à elle à trouver dans le choix de l'écriture comme lieu d'expérimentation de cette mystique de la Parole.

En conclusion, parler d'une mystique du *Logos* chez Clément semble ainsi pleinement justifié. La démarche s'enracine dans la mystagogie grecque, telle que l'ont revue le platonisme, Philon et Paul. Elle la transforme alors pour la faire passer dans un tout autre registre, invitant à un saut dans le Christ et à la réception de sa grâce qui permettent le saut final dans l'abîme divin. Un tel cheminement passe par plusieurs formes



201. S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, p. 175-181. S. Lilla opère six rapprochements entre ce texte et des développements gnostiques.

202. *Migr* 168-175, *Leg* 3, 169-178, *Sacr* 8. Voir S. D. MACKIE, « Seeing God in Philo of Alexandria », p. 29, p. 37-38.

d'union – union au *Logos*, union à soi et union au prochain – et par l'association de trois types de mystiques : mystiques du culte, de la connaissance et de l'amour. Il les embrasse et dépasse enfin toutes les trois dans une forme supérieure d'union à l'unité multiple qu'est le Christ, laquelle fait ensuite don de l'union à l'Un absolument simple, Dieu. Cette mystique de la Parole, Clément cherche d'abord à la mettre en œuvre dans sa propre écriture. C'est pourquoi, même si, tel qu'il s'exprime dans les *Stromates*, il n'a rien d'un mystique comme il s'en rencontre au Moyen Âge²⁰³, au sens où il ne prétend pas à une connaissance intuitive et expérimentale du Dieu présent, il tente néanmoins de réaliser là une première forme d'expérience mystique en faisant de son écriture une parole. Quant à l'expérience mystique proprement dite, il l'aura peut-être connue à travers l'exercice exégétique²⁰⁴ qui lui aura permis de donner son âme à la Parole pour qu'elle puisse y prendre corps.

203. Sur ce point, voir P. Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 134-142. La définition moderne de l'expérience mystique apparaît à la fin du Moyen Âge. On la trouve chez Jean Gerson, par exemple, qui définit la théologie mystique comme une « connaissance expérimentale de Dieu qui se réalise par un embrassement unitif » (*De theologia mystica lectiones sex, vicesima octava consideratio*, dans *Œuvres complètes*, III, éd. P. GLORIEUX, Paris, 1973, p. 274, référence empruntée ici à P. HADOT, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », p. 3). Voir aussi l'influence du Pseudo-Denys dans cette doctrine, évoquée note 38.

204. Sur la mystique liée à l'exercice exégétique, voir par exemple, à propos d'Origène, M. HARL, « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », p. 39-40 ; ID., « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'« obscurité » biblique », p. 110 ; ORIGÈNE, *Philocalie*, 1-20, *Sur les Écritures*, ed. et trad. M. HARL, Paris, 1983, p. 146-157.

ANNEXE

Stromates V 11, 70. 7-71

οὐκ ἀπεικόντως ἄρα καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἑλλήσιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρὸν. (71. 1.) μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προ-
 παρασκευῆς τῶν μελλόντων, τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων, οὗ μαν-
 θάνειν <οὐκ>ετι ὑπολείπεται, ἐποπτεῦειν δὲ καὶ περινοεῖν (2.) τὴν τε
 φύσιν καὶ τὰ πράγματα. λάβοιμεν δ' ἂν τὸν μὲν καθαρτικὸν τρόπον ὁμο-
 λογίᾳ, τὸν δὲ ἐποπτικὸν ἀναλύσει ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες,
 δι' ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόν-
 τες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς
 τὸ βάθος διάστασιν, εἶτα τὴν εἰς τὸ πλάτος, καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ
 μῆκος τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημειῖόν ἐστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἧς
 ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς. (3.) εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα
 ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἐπιρρίψαι-
 μεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ κάκειθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγί-
 τητι προῖοιμεν, τῇ νόησει τοῦ παντοκράτορος ἀμῆ γέ πη προσάγοιμεν
 <ἄν>, οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστὶ γνωρίσαντες. (4.) σχῆμα δὲ καὶ κίνησιν
 ἢ στάσιν ἢ θρόνον ἢ τόπον ἢ δεξιὰ ἢ ἀριστερὰ τοῦ τῶν ὄλων πατρὸς οὐδ'
 ὄλως ἐννοητέον, καίτοι καὶ ταῦτα γέγραπται. ἀλλ' ὁ βούλεται δηλοῦν
 αὐτῶν ἕκαστον, κατὰ τὸν οἰκεῖον ἐπιδειχθήσεται τόπον. (5.) οὐκοῦν ἐν
 τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνό-
 ματος καὶ νοήσεως. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Μωυσῆς φησιν «ἐμφάνισόν μοι
 σαυτόν», ἐναργέστατα αἰνισσόμενος μὴ εἶναι διδασκτὸν πρὸς ἀνθρώπων
 μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν. ἢ μὲν
 γὰρ ζήτησις ἀειδῆς καὶ ἀόρατος, ἢ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ
 διὰ τοῦ υἱοῦ.

Ce n'est donc pas sans raison que les mystères commencent chez les Grecs par les rites purificateurs comme chez les Barbares par le bain. (71. 1) Ensuite, ce sont les petits mystères qui ont pour fonction d'enseigner et de préparer à ce qui doit suivre, puis les grands mystères, qui concernent l'ensemble des choses, où il ne reste plus à apprendre, mais à contempler et à comprendre la nature et les réalités. (2) Nous obtiendrons le mode cathartique par la confession (ὁμολογίᾳ) et le mode époptique par la voie de l'analyse, en progressant vers l'intellection première (ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν); par l'analyse, en partant des objets subordonnés à ce mode, nous pouvons d'abord abstraire les qualités physiques du corps, puis nous retranchons l'extension en profondeur, ensuite en largeur, et encore en longueur; ce qui reste est un point, une monade pour ainsi dire ayant une position; si l'on retranche cette position, on a l'intellection de la monade (τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημειῖόν ἐστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς.). (3) Si donc, enlevant tous les attributs des corps et de ce qu'on

appelle les incorporels, nous nous lancions vers la grandeur du Christ et que de là nous nous avançons par la sainteté vers l'abîme (ἐπιρρίψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ καὶ κείθεν εἰς τὸ ἀχανές ἀγιότιμητι προσοίμεν), nous nous approcherions en quelque manière de l'intellection du Tout-puissant, reconnaissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. (4) Figure, mouvement, repos, trône, lieu, droite, gauche du Père de tous les êtres, il ne faut pas du tout en concevoir l'idée, même si cela est écrit (καίτοι καὶ ταῦτα γέγραπται); le sens qu'indique chacune de ces expressions sera expliqué à l'endroit approprié. (5) Non, la cause première n'est pas dans un lieu, elle est au-dessus du lieu, du temps, du nom, de l'intellection. C'est pourquoi encore Moïse dit « Manifeste-toi à moi » (Ex 33, 13) ; de la façon la plus claire il signifie ainsi directement que Dieu ne peut être ni enseigné ni dit par les hommes, mais qu'il peut seulement être connu par l'effet de la puissance qui vient de lui (μόνη τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν). Car l'objet de la recherche est sans forme et invisible et la grâce de la connaissance vient de Dieu par le Fils (ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ). (Trad. P. Voulet, 1981).