

**RÉPUBLIQUE, IX, 588B-589B DANS LE CODEX
[•••ITALIQUE ?] VI DE LA BIBLIOTHÈQUE COPTE DE NAG
HAMMADI
CONTRESENS, RÉÉCRITURE OU RÉVÉLATION ?**

« Je te montrerai même deux ou trois contresens (ou enjolivements) de ladite Vulgate qui sont beaucoup plus beaux que le sens vrai¹. » Certaines traductions pourraient-elles avoir une valeur supérieure à l'original, que cette valeur soit esthétique, sémantique, éthique peut-être, ou autre ?

Ce chapitre, pour interroger le sens de la traduction, a deux points de départ.

Le premier est un cas particulier, à tous les sens du terme : le *codex* VI de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi – un ensemble de manuscrits issus probablement de milieux chrétiens hétérodoxes – présente, à ses pages 48 à 51, un texte qui a été diversement identifié². Pour Jean Doresse, il s'agit d'un texte original, qui serait cependant à considérer comme un appendice à celui qui le précède dans le *codex*, le *Concept de notre Grande Puissance*³.

1. FLAUBERT Gustave, *Correspondance*, tome 4, Paris, Louis Conard, 1927, p. 213.
2. Pour l'édition de ce texte, je suis Louis Painchaud : « Fragment de la République de Platon (NH vi, 5) » in Paul-Hubert POIRIER et Louis PAINCHAUD, *Les Sentences de Sextus* (NH xii, 1). *Fragments* (NH xii, 3) et *Fragment de la République de Platon* (NH vi, 5), Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 11, 1983, p. 126-132 pour le texte copte du fragment de la *République*. Pour les textes écrits dans une autre langue que le français, je propose à chaque fois des traductions personnelles.
3. DORESSÉ Jean, *Les livres secrets des gnostiques*. [1] *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, Plon, 1958, p. 257-258. Le fragment de la *République* est le cinquième texte de ce *codex* de 78 pages. Il y est précédé des *Actes de Pierre et des douze apôtres* (texte 1 du *codex*, p. 1-12), du *Tonnerre, Intellect parfait* (texte 2, p. 13-21), de *L'Authentikos Logos* (texte 3, p. 22-35) et du *Concept de notre Grande Puissance* (texte 4, p. 36-48) et suivi de *L'Ogdoadé et l'Ennéade* (texte 6, p. 63-65) et du *Fragment du Discours parfait* (texte 7, p. 65-78) – je reprends ici les titres choisis par les différents éditeurs de la collection « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes ». Cf. *Les Actes de Pierre et*

Martin Krause partage cette opinion mais envisage également⁴ – interprétation qu'il privilégie par la suite⁵ – qu'il s'agisse d'un texte indépendant, qu'il propose d'intituler « *Écrit sans titre*⁶ ». Hans-Martin Schenke est le premier à proposer d'y voir une traduction, très altérée, d'un passage de la *République* de Platon (livre IX, 588b-589b)⁷. De fait, les pages 48 à 51 du *codex* vi de Nag Hammadi présentent au moins trois ensembles de points communs avec *République*, 588b-589b. Premièrement, certains mots sont repris à l'identique et même simplement translittérés du copte au grec, les marques de déclinaison en moins, comme εἰκὼν (ⲉⲓⲕⲱⲛ), λόγος (ⲗⲟⲓⲟⲥ) et ψυχή (ⲫⲓⲅⲕⲏ) dans le passage qui suit :

« Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα εἰδῇ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγεν⁸. »

des douze apôtres (NH vi, 1), texte édité et traduit par Victor Ghica, Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 37, 2017 ; *Le Tonnerre, Intellect parfait* (NH vi, 2), texte édité et traduit par Paul-Hubert Poirier, Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 22, 1995 ; *L'Authentikos Logos*, texte édité et traduit par Jacques-Étienne Ménard, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 2, 1977 ; *Le Concept de notre Grande Puissance* (NH vi, 4), traduction de Michel Roberge, [https://www.naghammadi.org/sites/naghammadi.org/files/uploads/traductions/NH-VI-4-Concept-de-notre-grande-puissance.pdf] ; *L'Ogdoade et l'Ennéade* (NH vi, 6), traduction de Jean-Pierre Mahé, [https://www.naghammadi.org/sites/naghammadi.org/files/uploads/traductions/NH-VI-6-Ogdoade-et-Enn%C3%A9ade.pdf] ; *La Prière d'action de grâce* (NH vi, 7), traduction de Jean-Pierre Mahé, [https://www.naghammadi.org/sites/naghammadi.org/files/uploads/traductions/NH-VI-7-Pri%C3%A8re-d'action-de-gr%C3%A2ce.pdf] et *Le Fragment du Discours parfait*, texte édité et traduit par Jean-Pierre Mahé, in Jean-Pierre MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. Le Fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (NH vi, 8.8a), tome II, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 7, 1982.

4. KRAUSE Martin, « Die Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte », in Ugo BIANCHI (dir.), *Le origini dello gnosticismo (Colloquio di Messina, 13-19 aprile 1966)*, Leyde, Brill, coll. « Studies in the History of Religions », supplément au numéro 12, 1967, p. 86.
5. KRAUSE Martin et LABIB Pahor, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt, J. J. Augustin, coll. « Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Koptische Reihe » 2, 1971, p. 166-169.
6. « *Titellose Schrift* » (*ibid.*, loc. cit.), à ne pas confondre aujourd'hui avec *l'Écrit sans titre*, désignation choisie par Louis Painchaud pour un texte qui figure notamment deux fois dans les *codices* de Nag Hammadi – cinquième texte du *codex* v et deuxième texte du *codex* XIII. Cf. PAINCHAUD Louis, *L'Écrit sans titre : traité sur l'origine du monde* ([●●●parenthèse orpheline] NH II, 5, et XIII, 2, et Brit. Lib. Or. 4926 (1), Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 21, 1995.
7. SCHENKE Hans-Marie selon SHOLER David M., « Bibliographia gnostica: Supplementum III », *Novum Testamentum*, 15, 1973, p. 327-345. Il s'agit d'une bibliographie sur les textes de Nag Hammadi, que David M. Sholer énumère en mentionnant à chaque fois les livres et articles qui leur sont consacrés. P. 343, le texte 5 du *codex* vi est présenté sous le titre « *The Discourse on Injustice* », avec la précision « Identified by H. M. SCHENKE as an excerpt from Plato Republic 588B-589B ». Hans-Marie Schenke propose par la suite lui-même une démonstration de cette identification dans SCHENKE Hans-Marie, « Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften NHC VI », *Orientalische Literaturzeitung*, 69, 1974, col. 236-241.
8. PLATON, *République*, IX, 588b. Pour *République* IX, je suis le texte édité par Émile Chambry dans PLATON, *Œuvres complètes. Tome VII, 2^e partie. La République. Livres VIII-X*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1934.

« En modelant en **parole une image** de l'**âme**, afin que celui qui dit ces choses connaisse quelles sont les choses qu'il disait. »

« Ⲭⲁϣ Ⲭⲉ ⲟⲩⲩⲓⲕⲱⲛ ⲉⲙⲓⲧⲁⲓⲉⲓⲛⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲟⲓⲟⲥ ⲡⲧⲩⲩⲩⲭⲭⲏ · Ⲭⲉⲕⲁⲗⲁⲥ
ⲉϥⲛⲁⲙⲙⲉ ⲛⲉⲓ ⲡⲉⲛ ⲧⲓⲁⲓⲩⲬⲉ ⲛⲁⲓ⁹ »

« C'est une **image** sans ressemblance que le **discours** de l'**âme** afin que comprenne celui qui [a] dit ces choses. »

Deuxièmement, certains passages sont traduits au plus près, un mot grec correspondant à un mot copte, et les termes se suivant de manière similaire, comme, dans le passage précédent, ἵνα εἰδῇ ὁ ἐκεῖνα λέγων¹⁰, littéralement et en séparant entre barres latérales les différents mots grecs, « afin que / connaisse / celui qui / ces choses / dit » et Ⲭⲉⲕⲁⲗⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲙⲙⲉ ⲛⲉⲓ ⲡⲉⲛⲧⲓⲁⲓⲩⲬⲉ ⲛⲁⲓ¹¹ « afin que / comprenne / celui qui [a] dit / ces choses ». Troisièmement, les organisations d'ensemble de *République*, ix, 588b-589b et du fragment du *codex vi* se ressemblent – malgré des différences – de sorte qu'on pourrait les mettre en parallèle, comme dans le tableau suivant.

Platon, <i>République</i> , ix, 588b-589b	Nag Hammadi, <i>codex vi</i> , texte 5
Rappel d'un propos antérieur : être injuste entraînerait des bénéfices. (588b)	Rappel d'un propos antérieur : glorification du juste éprouvé ; le violent et le juste ont chacun une puissance. (p. 48, l. 16-30)
Pour le saisir, modelage d'une image de l'âme : un monstre polycéphale et changeant, un lion et un humain tous les trois dans l'image d'un humain. (588b-e)	Le discours de l'âme est une image sans ressemblance. (p. 48, l. 31 – p. 49, l. 1) Les mythes ont été réalisés quand les archontes ont créé des formes et des ressemblances, parfois sauvages et dures. (p. 49, l. 4-32) Opposition entre la ressemblance du lion et la ressemblance de l'homme. (p. 49, l. 32-35) Appel à joindre trois ressemblances en une ressemblance à l'image de l'humain. (p. 50, l. 6-19)
Être injuste c'est faire prospérer le monstre et le lion et affaiblir l'humain et conduire à un entredévorement du monstre et du lion. (588e-589a)	Il faut rejeter la ressemblance de la bête mauvaise et la piétiner, elle et la ressemblance du lion. (p. 50, l. 19-28) Faiblesse de l'humain. (p. 50, l. 29 – p. 51, l. 1)

9. *Fragment de République*, p. 48, l. 31 – p. 49, l. 1. Je nomme désormais « *Fragment de République* », le passage de Platon repris dans le *codex vi* de Nag Hammadi et situe les citations de ce texte en indiquant les numéros de pages et de lignes où elles apparaissent dans ce témoin.

10. PLATON, *République*, ix, 588b.

11. *Fragment de République*, p. 48, l. 33 – p. 49, l. 1.

Être juste, c'est faire prospérer l'humain comme un cultivateur qui nourrit les animaux domestiques et contraint les animaux sauvages. (589a-b)	Le juste est comme un cultivateur qui prend soin de sa production et est menacé par les bêtes sauvages. (p. 51, l. 11-23)
---	---

Cependant, le fragment du *codex* vi présente aussi des différences majeures avec *République*, ix, 588b-589b, l'ajout de $\epsilon\mu\pi\tau\alpha\chi$ $\epsilon\iota\iota\epsilon$ « sans ressemblance » dans le passage précédent par exemple (en grec : $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha$ $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\acute{\eta}\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ ¹² « En modelant en parole une image de l'âme » ; en copte : $\chi\lambda\alpha\chi$ $\chi\epsilon$ $\sigma\upsilon\gamma\iota\kappa\omega\eta$ $\epsilon\mu\pi\tau\alpha\chi$ $\epsilon\iota\iota\epsilon$ $\pi\epsilon$ $\pi\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\tau\tau\gamma\chi\eta$ ¹³ « C'est une image **sans ressemblance** que le discours de l'âme »), de sorte que les positions des chercheurs oscillent entre voir ce texte comme une traduction erronée¹⁴, ou le considérer comme une création inspirée de Platon¹⁵, en plus de positions intermédiaires – traduction d'un original peut-être corrompu¹⁶ ou paraphrase¹⁷. Un des buts de ce chapitre sera ainsi de caractériser le fragment de la *République* dans le *codex* vi de Nag Hammadi par rapport à l'idée de traduction.

Le second point de départ de cette contribution est la notion de contresens, que l'intitulé des journées d'étude à l'origine de ces actes – « Le contresens créateur dans l'exégèse des textes antiques » – situait par rapport à deux autres termes : l'adjectif « créateur » et le terme « exégèse ». Envisagé isolément, le mot « contresens » est largement polysémique. Il peut désigner la « direction, sens inverse d'une première direction, du sens "normal" »¹⁸ – au sens où on

12. PLATON, *République*, ix, 588b.

13. *Fragment de République*, p. 48, l. 31-32.

14. SCHENKE Hans-Marie, « Zur Faksimile-Ausgabe », art. cité., col. 236 et 239 et BRASHLER James, « Plato, *Republic* 588b-589b, vi, 5 : 48,16-51,23 » in Douglas M. PARROT (dir.), *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Codices v, 2-5 and vi with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leyde, Brill, coll. « Nag Hammadi studies » 11, 1979, p. 325-339, p. 325-326. De même, Louis Painchaud décrit le texte comme « une mauvaise traduction, mais une mauvaise traduction où l'auteur fait constamment intervenir ses conceptions gnostiques dans un effort pour rendre intelligible le texte » (PAINCHAUD Louis, « Fragment de la République de Platon », *cap. cit.*, p. 122).

15. Tito Orlandi parle ainsi de l'œuvre d'un « rédacteur » (« *redattore* ») qui utilise l'intertexte platonicien comme « pur prétexte » (« *puro pretesto* ») (ORLANDI Tito, « La traduzione copta di Platone, *Resp.* ix, 588b-589b : problemi critici ed esegetici », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 32, 1-2, 1977, p. 45-62, p. 54).

16. Elias G. Matsagouras hésite ainsi entre une traduction d'un texte de Platon proche de celui que nous connaissons (MATSAGOURAS Elias G., *Plato Copticus, Republic 588b-589b. Translation and Commentary*, M. A. Dissertation, Halifax, Dalhousie University, 1976, p. 54-55 ; non publié) et une traduction d'un original corrompu (*ibid.*, p. 55).

17. Michel Tardieu intitule ainsi ce texte « *Paraphrase sur Platon, Rép. 588b-589b* » dans TARDIEU Michel, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi* (ii, 5), Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. « Collection des études augustiniennes, série Antiquité », 1974, p. 350.

18. C'est le sens A de « contresens » dans le Trésor de la Langue Française Informatisé, qui le fait remonter au début du xvii^e siècle [<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2623789095>]. Dans ce cas, on considère que le « sens » présent dans « contresens » signifie « direction » et qu'il ne provient pas du latin « *sensus* » mais du germanique « *sinn* »,

prend une rue à contresens. Même si on considère le « contresens » comme une « signification ou interprétation contraires au véritable sens¹⁹ », la polysémie demeure. Le sens d'un texte est-il un message²⁰ ? Identifier le sens d'un texte signifierait-il alors en faire un résumé très condensé et le contresens serait-il alors le même genre de résumé, mais fautif ? Le sens est-il plutôt un ensemble des sensations²¹, auquel cas identifier le sens d'un texte serait dire, ou essayer de dire, ce que ce texte m'a fait éprouver²² ?

« direction » [<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?15;s=3893881365;r=1;nat=;sol=4>].

19. C'est le sens B. 1. du terme dans le Trésor de la Langue Française Informatisé, qui fait remonter cette définition à la fin du xvi^e ou au début du xvi^e siècle [<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2623789095>] et mentionne, comme première attestation d'un emploi de « contresens » qui y correspond, PASQUIER, Étienne, *Recherches de la France*, VII, 13 et 14, texte édité par Marie-Madeleine Fragonard et François Roudaut dans PASQUIER, Étienne, *Les Recherches de la France. Tome I*, Paris, Champion, coll. « Textes de la Renaissance » 11, 1996.
20. Le Trésor de la Langue Française Informatisé présente le « sens », entre autres, comme la « signification d'un mot » et comme l'« ensemble d'idées que représente un ensemble de signes » [<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?14;s=1169866560;r=1;nat=;sol=3>] et identifie les premières occurrences de ces emplois, respectivement, en 1119, dans THAON Philippe de, *Comput*, v. 558, texte édité par Eduard Mall dans THAON Philippe, *Li Cumpoz Philippe de Thain. Der Computus des Philipp von Thaun*, Strasbourg, Trübner, 1873, et vers 1316-1328 dans *L'Ovide moralisé*, IX, v. 2531, texte édité par Cornelis de Boer et Martina G. de Boer, « *Ovide moralisé* » : *poème du commencement du quatorzième siècle, tome III, Livres VII-IX*, Vaduz, Sändig Reprint Verlag : Hans R. Wohlwend, coll. « Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling letterkunde Nieuwe Reeks » 30, 2007, p. 282. Cette conception idéologique du sens – qui correspondrait à la définition du « sens » comme « manière de comprendre, de juger » ou « avis, opinion », également mentionnée par le Trésor de la Langue Française Informatisé, avec un premier emploi du terme de cette manière identifié dans THAON Philippe de, *Comput*, op. cit., v. 574 – pose, entre autres, la question du sens d'un texte narratif : le sens d'un roman est-il un résumé des faits qu'il relate ou l'identification d'un message qu'il présenterait ?
21. Le *sensus* latin vient d'abord de *sentio* « sentir, ressentir » et est ainsi, en premier lieu l'« action de sentir », de « percevoir par les sens », pour reprendre les sens 1 et 2 donnés par le dictionnaire de Félix Gaffiot (GAFFIOT Félix, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 1213). Pour le lien entre *sensus* et *sentio*, cf. aussi ÉRNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932, p. 614.
22. On s'écarterait alors d'une lecture « logocentrée », c'est-à-dire orientée d'abord vers le sens, pour se situer dans une lecture centrée sur les sensations, les perceptions et les émotions, une lecture qui constate qu'un texte peut « mordre », « caresser », « faire vivre des expériences corporelles, viscérales » (PATOINE Pierre-Louis, « Points de départ, lignes de fuite », in PATOINE Pierre-Louis, *Corps/texte. Pour une théorie de la lecture empathique*. Cooper, Danielewski, Frey, Palahniuk, Lyon, ENS Éditions, coll. « Signes », 2015.) Sur le refus de la conception logocentrée de la lecture, cf. aussi SONTAG Susan, *Against Interpretation and Other Essays*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1964. On pourrait craindre ou soupçonner que cette conception de la lecture ne fût anachronique pour des textes antiques. Il me semble cependant que l'on peut identifier des traces d'une lecture centrée sur autre chose que le sens, y compris dans l'Antiquité. Ainsi, lorsqu'Origène écrit, à propos de la Bible, que « ton âme en tire bénéfice même si ton intellect (ὁ νοῦς) ne perçoit pas le fruit de ce bénéfice venant des textes », il envisage une lecture qui a un effet sur le lecteur ou la lectrice y compris, pour ainsi dire, en court-circuitant la compréhension et l'identification d'un sens

Ainsi, si on en envisage toutes les nuances, le « sens » concerne l'orientation de la lecture *et* un éventuel message du texte *et aussi* des sensations procurées par celui-ci. À l'inverse, le « contresens » consiste à lire un texte autrement que dans le sens prévu (par exemple « en diagonale », comme on dit, ou de manière fragmentée, en sautant d'un passage à un autre) *et* en y trouvant un message erroné (selon des critères qui seraient à définir) *et aussi* en éprouvant à sa lecture des sensations autres que celles que le texte est supposé provoquer (à nouveau selon des critères qui peuvent être multiples). Lire une fable de La Fontaine en partant du dernier vers pour remonter jusqu'au premier serait un contresens. Lire *Le Capital* en y lisant une apologie du capitalisme le serait tout autant. Pleurer en lisant *Le Malade imaginaire* le serait aussi.

En quoi le contresens, envisagé avec cette triple signification, peut-il être « créateur » ? Faire cette supposition suppose que le contresens serait capable de « créer, engendrer, procréer, produire²³ ». Autrement dit, qu'il pourrait être à l'origine de quelque chose qui apparaîtrait à la suite d'un processus similaire à la procréation humaine et animale et à la croissance végétale²⁴. Dans ce cas, un contresens créateur supposerait un contresens qui fait naître, croître quelque chose à partir d'un texte, selon un processus qui, comme la culture d'un champ ou la naissance d'un enfant, échapperait en partie à celui ou celle qui ferait le contresens.

Le troisième terme de l'intitulé du colloque à l'origine de ces actes pourrait fournir une première piste pour définir le phénomène ou l'être nouveau qui apparaît à partir du contresens. Issue du verbe ἐξηγέομαι-οὔμαι, l'« exégèse » est un phénomène dynamique, le fait de « marcher devant, aller en tête²⁵ » et de fournir ainsi un « récit », une « explication » et/ou une « traduction »²⁶. Loin de s'exclure, ces trois sens peuvent converger dans un même acte créateur. L'ἐξήγησις d'un texte est une *explication* de celui-ci – comportant éventuellement une *traduction* quand ce texte est composé dans une autre langue – et cette explication se confond en partie avec un *récit* : expliquer, traduire un texte, c'est toujours le raconter d'une autre façon.

(ORIGÈNE, *Philocalie* 1-20 : sur les écritures, 12, 2 [= xx^e Homélie sur Josué, 2], texte établi et traduit par Marguerite Harl, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 302, 1983, p. 393).

23. C'est le sens de *creo* selon le dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot (GAFFIOT Félix, *Dictionnaire illustré latin-français*, op. cit., p. 417).

24. *Creo* a en effet un rapport avec *cresco*, qui serait son « inch[otatif] » selon le dictionnaire de Félix Gaffiot (GAFFIOT Félix, *Dictionnaire illustré latin-français*, op. cit., loc. cit.), tandis qu'Alfred Ernout et Antoine Meillet considèrent qu'il existe un « rapport » entre les deux verbes et que *cresco* est « sans doute » à la « racine » de *creo* (ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, op. cit., p. 149).

25. C'est le sens d'ηγέομαι-οὔμαι selon Pierre Chantraine (CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 405).

26. Ce sont les trois sens d'ἐξήγησις selon BAILLY André et EGGER Émile, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1998, p. 887.

Au terme de cette courte présentation des problèmes posés par le texte 5 du *codex vi* de Nag Hammadi et de ces quelques réflexions sur le contresens, la création et l'exégèse, il apparaît que ces deux ensembles de questions pourraient converger dans l'hypothèse suivante, qui me guidera dans ce chapitre : par rapport à *République ix*, 588b-589b, le texte de Nag Hammadi n'est pas une mauvaise traduction, mais une création, plus précisément une *création contresensique*.

Pour définir en quoi consiste une telle *création contresensique*, je suivrai et filerai la métaphore présente dans les mots « création » et « créateur » (*creo* « créer » et *cresco* « naître », « pousser ») et proposerai de considérer le processus qui conduit du texte de Platon à celui du *codex* de Nag Hammadi comme l'équivalent de ce qu'on appellerait en biologie un processus d'*adaptation*. En passant du grec au copte, du milieu philosophique platonicien au milieu chrétien, le texte de *République ix* subit un certain nombre d'ajustements pour s'adapter à ce milieu nouveau.

Cette approche se fonde sur une assimilation du texte à un être vivant, dont il faudrait évaluer la pertinence, la fécondité et les limites, dans le cadre d'une réflexion métacritique sur cet usage d'une métaphore en commentaire de texte et en théorie de la traduction et de la littérature, similaire à celle que René Roussillon a menée par exemple pour l'usage des métaphores en théorie psychanalytique²⁷. Plusieurs raisons me semblent la justifier. Le texte, dans sa conception, son fonctionnement et sa réception, s'apparente à un vivant, voire à un être humain²⁸ : il a une voix qui résonne, pour ainsi dire, dans la tête du lecteur ou de la lectrice²⁹, il a la réalité physique et visuelle d'images qu'il fait voir³⁰, des processus d'empathie nous font ressentir avec et par lui³¹. Le cadre

27. ROUSSILLON René, « Fonctions des métaphores biologiques », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, n° 26/2, 2012, p. 59-82.

28. Le temps de la lecture, « une œuvre littéraire devient *aux dépens du lecteur*, dont elle suspend la propre vie, une sorte d'être humain ». (POULET Georges, « Criticism and the experience of interiority », in Jane P. TOMPKINS (dir.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism* Baltimore, The John Hopkins University Press, p. 41-49, p. 47. Ce texte de Georges Poulet est paru initialement en français, comme article, en 1972.)

29. ROSENTHAL Victor, « La voix de l'intérieur », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, n° 58/2, 2012, p. 53-89.

30. On pourrait rattacher ces images à ce qu'Henry Corbin désigne comme l'« imaginal » (CORBIN Henry, *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 2005³ [1960] et *id.*, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Zurich, Rhein-Verlag, 1957).

31. Suzanne Keen rappelle dans un article récent les difficultés pour conceptualiser l'empathie et propose quelques pistes cognitives pour la saisir (KEEN Suzanne, « Fast Tracks to Narrative Empathy: Anthropomorphism and Dehumanization in Graphic Narratives », *Graphic Narratives*, n° 124/1, 2011, p. 135-155). Ces trois raisons m'ont conduit à proposer d'assimiler le texte à ce que le psychanalyste Michel de M'Uzan appelle un « jumeau paraphrénique », autrement dit un double, en partie imaginaire, que l'être humain se construit pour définir son identité de sujet. (M'UZAN Michel de, « Le jumeau paraphrénique ou aux confins de l'identité », conférence de 1998, *Revue française de psychanalyse*, n° 63/4, 1999, p. 1137-1151 ; PARIS Antoine, « Mise en abyme, collaboration et identité du lecteur. Le lecteur collabora-

Deuxièmement, dans les deux textes on trouve ensuite l'évocation d'une image – image de l'âme dans la *République*³⁴, image que serait le « discours de l'âme » dans le fragment de Nag Hammadi³⁵.

Troisièmement, à la suite de cette évocation d'une image apparaissent, dans les deux textes, un lion et un humain. Dans celui de Platon, c'est l'image de l'âme qui renferme, entre autres, ces deux êtres³⁶. Dans le passage du *codex*, la ressemblance du lion et la ressemblance de l'homme sont opposées, sans qu'un lien avec la mention précédente d'une image soit explicité³⁷.

Quatrièmement, il est question, dans la suite des deux passages, de joindre trois éléments, cette union étant associée à l'image d'un humain. Dans la *République*, l'image de l'âme est formée par la jonction de trois créatures – un monstre polycéphale, un lion et un humain, unies à l'intérieur de l'image d'un humain³⁸. Dans le *codex*, le lecteur ou la lectrice est appelé à joindre trois ressemblances – dont le lien avec la ressemblance du lion et la ressemblance de l'homme précédemment évoquées n'est pas clair, entre autres, du fait de l'aspect fragmentaire du passage – en une ressemblance unique qui est « à l'image de l'humain »³⁹.

ἡσοῦς τελεως · φασχι εσογ λικαιως · μη ἦται ἀν τε θε ἐνταυρπιον
« Puisque nous sommes ici dans le discours, prenons les premières choses qui nous ont été dites et nous trouverons qu'il dit : "Il est bon, celui à qui on a fait injustice parfaitement. Il est glorifié justement." N'est-ce pas ainsi qu'il a été éprouvé ? » (*Fragment de République*, p. 48, l. 16-24)

34. Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα εἰδῇ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγεν. « En modelant en parole une image de l'âme, afin que celui qui dit ces choses voie quelles sont les choses qu'il disait. » (PLATON, *République*, ix, 588b)

35. οὐζικῶν ἐμπίτα εἶνε πε παγος ἡτ-ψ-γχι « C'est une image sans ressemblance que le discours de l'âme » (*Fragment de République*, p. 48, l. 31-32).

36. Μίαν δὴ τοῖνον ἄλλην ἰδεάν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου « Ainsi, façonne donc une autre image, une seule d'un lion d'une part, une seule d'un humain d'autre part » (PLATON, *République*, ix, 588d).

37. τένογ γὰρ οὐεῖνε οὐωτ πε · οὐετ πινε γὰρ ἡπμογεῖ λγω οὐετ πινε ἡπρωμε « Maintenant en effet c'est une ressemblance unique car différente est la ressemblance du lion et différente est la ressemblance de l'humain » (*Fragment de République*, p. 49, l. 32-35).

38. Σύναπτε τοῖνον αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα, ὥστε πῃ συμπεφυκέναι ἀλλήλοις. Συνῆπται, ἔφη. Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἐνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὁρᾶν, ἀλλὰ τὸ ἔξω μόνον ἔλπτρον ὁρῶντι, ἐν ζῶν φαίνεσθαι, ἄνθρωπον. « Joins donc ces choses en une seule alors qu'elles sont trois de manière à ce que, d'une certaine façon, elles grandissent par nature les unes avec les autres. "Elles ont été jointes, dit-il." "Modèle ensuite autour d'elles, de l'extérieur, une image d'une seule créature, celle d'un humain, de manière [•••] que pour celui qui ne peut pas voir les choses qui sont à l'intérieur mais voit seulement l'enveloppe de l'extérieur, un seul être vivant apparaisse, un être humain." » (PLATON, *République*, ix, 588d-e).

39. [τ]ένογ σε τωσε ἡμοογ ἐνεγ ερηογ ἡτ-ετῖλλγ ἡογλ ἡογωτ ωμετ γὰρ πε · ζωσ τε ἡσε-τ ογω μη νεγερηγ ἡσεωωπε τηρογ πῃ ογει πε ογωτ σαβολ ποικων ἡπρωμε · ἡσε ζωωγ ἡπετε ἡπ ωσομ ἡμογ ετρεγναγ ἐνετῖπεγζογν
« [M]aintenant donc joignez-les l'une à l'autre et faites-en une seule car elles sont trois de sorte qu'elles croissent ensemble et qu'elles deviennent toutes en une ressemblance unique à l'extérieur de l'image de l'humain comme pour celui qui ne peut pas voir ce qui est à l'intérieur de lui » (*Fragment de République*, p. 50, l. 6-14).

Enfin, cinquièmement, on trouve à la fin de chaque passage une comparaison entre le caractère juste et un cultivateur. Chez Platon, « celui qui dit que les choses justes apportent un bénéfice » affirme qu'il faut que la partie strictement humaine de l'âme s'occupe de la partie polycéphale « comme un cultivateur »⁴⁰, tandis que l'auteur ou l'actrice du texte de Nag Hammadi compare directement « celui qui parle [...] avec justice » à un « cultivateur »⁴¹.

Outre ces points communs liés à la structure, un autre ensemble d'éléments qui, entre le texte de Platon et le texte de Nag Hammadi, ne sont pas affectés par l'adaptation à un nouveau milieu, sont des mots qui, entre le texte grec et le texte copte, sont repris à l'identique, en étant non pas traduits mais simplement translittérés. Ainsi, si on compare les débuts de chacun des deux textes, ἐπειδὴ reste ἐπι.ιη, λόγου reste λογος – c'est-à-dire le même mot mais sans la marque du cas – et τελέως reste τελεως⁴².

Enfin, certains mots coptes du fragment de Nag Hammadi, sans être des translittérations de mots ou d'expressions grecques du texte de Platon, en sont suffisamment proches par le sens ou la structure pour en être considérés comme des décalques. Ainsi, entre les débuts des deux passages⁴³,

40. Οὐκοῦν αὖ ὁ τὰ δίκαια λέγων λυσιτελεῖν φαίη ἂν δεῖν ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν, ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμεῖς τρέφειν καὶ τιθασεύειν, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύειν φύεσθαι « Eh bien donc, au contraire, celui qui dit que les choses justes apportent un bénéfice dirait qu'il faut faire et dire ce par quoi l'humain à l'intérieur de l'humain sera le plus vigoureux et s'occupera du rejeton polycéphale comme un cultivateur, qui nourrit et apprivoise les animaux domestiques, tandis qu'il empêche les animaux sauvages de grandir selon la nature » (PLATON, *République*, IX, 588e-589a).

41. ΟΥΚΟΥΝ ΘΕ ΠΕΤΩΑΧΕ ΖΩΩΤΑ ΞΠ ΟΥΔΙΚΑΙΟΝ ΕΡ ΠΟΡΕ ΠΑΡ · ΑΥΩ ΕΦΩΠΗΙΡΕ ΠΠΑΙ ΠΩΑΧΕ ΠΖΗΤΟΥ ΜΦΟΥΗ ΜΠΡΩΜΕ ΣΕΛΜΑΣΤΕ ΞΠ ΟΥΤΑΧΡΟ · ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΠΖΟΥΟ ΦΑΧΩΠΗΕ ΠΣΑΧΙ ΠΕΥΡΟΥΩ ΠΣΑΠΗΟΥΦΟΥ · ΠΘΕ ΖΩΩΤΑ ΜΠΓΕΩΡΓΟΣ ΕΦΑΧΣΑΛΗΩ ΠΠΕΓΓΕΠΗΜΑ ΜΜΗΠΕ · ΑΥΩ ΠΤΕ ΠΘΗΡΙΟΝ ΠΑΡΓΙΟΝ Ρ ΚΩΛΥΕ ΜΜΟΧ ΕΤΡΕΦΩΤ « Par conséquent donc celui qui parle quant à lui avec justice cela lui est utile et s'il fait ces choses et s'il parle en elles à l'intérieur de l'humain, elles dominent avec force. À cause de cela il cherche davantage à se soucier d'elles et à les maintenir comme également le cultivateur maintient sa production chaque jour et les bêtes sauvages l'empêchent de croître. » (*Fragment de République*, p. 51, l. 11-23)

42. (Je note en gras les mots identiques en grec et en copte et leurs équivalents français dans les traductions.) ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, ἀναλάβομεν τὰ πρῶτα λεχθέντα, δι' ἃ δεῖρ' ἤκομεν. Ἦν δέ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, δοξαζομένῳ δὲ δικάῳ « **puisque** nous en sommes arrivés là dans le **discours**, résumons les premières choses que nous avons dites grâce auxquelles nous sommes arrivés ici. Or, il était dit, je crois, qu'un agir injuste bénéficiait à celui qui est **parfaitement** injuste tout en ayant la réputation d'être juste » (PLATON, *République*, IX, 588b); ἐπι.ιη ἀποη ἀφωπε πῶγ λογος μπιμα · μαριχι θε παη πηωρπ ενταυχ.οογ παη · αυω τιηαδινε μμος ερχω μμος · χε παηογ πενταυχ.ιτῳ πσοης τελεως « **Puisque** nous sommes ici dans le **discours**, prenons les premières choses qui nous ont été dites et nous trouverons qu'il dit : "Il est bon, celui à qui on a fait injustice **parfaitement**. Il est glorifié justement" » (*Fragment de République*, p. 48, l. 16-22).

43. (Je note en gras les termes grecs et coptes qui peuvent être rapprochés dans le texte original, ainsi que leurs traductions.) ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, ἀναλάβομεν τὰ πρῶτα λεχθέντα, δι' ἃ δεῖρ' ἤκομεν. « **puisque** nous en sommes arrivés **là** dans le discours, résumons **les premières choses** que nous avons dites grâce auxquelles nous sommes arrivés ici. »

les verbes diffèrent – γεγόναμεν « nous sommes arrivés » puis ἀναλάβωμεν « résumons » en grec, ἀηωμπε « nous sommes » puis μαρῆχι « prenons » en copte. Cependant, γεγόναμεν « nous sommes arrivés » et ἀηωμπε « nous sommes » sont associés à deux prépositions de lieu (ἐνταῦθα « là » / ἡπιμα « là ») qui se correspondent jusque dans leur structure (le préfixe grec ἐν- a le même sens que le préfixe copte ἡ---- et tous deux précèdent un radical formé sur un démonstratif – αὐτά dans le premier cas ; πι/μα, littéralement « ce lieu » dans le second). De même, ἀναλάβωμεν « résumons » et μαρῆχι « prenons » sont chacun suivis d'un complément formé de la même manière : τὰ πρῶτα « les premières choses » en grec et ἡνωρῆ « les premières choses » en copte, où ἡ- est, comme τὰ, un article défini du pluriel.

Les traits issus d'un processus d'adaptation

Si on considère, à présent, les éléments nouveaux qui apparaissent dans le texte copte, un premier ensemble de ceux-ci consistent en des mots nouveaux par rapport au texte grec. Par exemple, dans les deux passages parallèles où Platon d'une part et l'auteur ou l'autrice du fragment de Nag Hammadi d'autre part, évoquent, l'un comme l'autre, « la Chimère » et « Cerbère », le copte ajoute⁴⁴ le mot « archontes » (αρχων)⁴⁵. Or, comme le remarque Matsagouras, αρχων est un « terme technique gnostique⁴⁶ », les archontes étant, dans d'autres textes de Nag Hammadi, des entités suprahumaines mauvaises à l'origine de la création du monde matériel et de l'humain fait de matière⁴⁷ – dans les réécritures du début de la *Genèse* que l'on trouve à Nag

(PLATON, *République*, IX, 588b) ; ἐπιλεῖ ἀπὸν ἀηωμπε ἡνωρῆ λόγος ἡπιμα · μαρῆχι ὅς ἐστιν ἡνωρῆ ἐνταγχοογ ἡπι « Puisque nous sommes **ici** dans le discours, prenons **les premières choses** qui nous ont été dites » (*Fragment de République*, p. 48, l. 16-20).

44. Louis Painchaud, entre autres, note que « le mot αρχων (p. 49,6) n'apparaît pas dans l'original grec » (PAINCHAUD Louis, « Fragment de la République de Platon », *cap. cit.* p. 140).

45. (Je note en gras le mot ajouté par rapport au grec.) Τῶν τοιούτων τινά, ἦν δ' ἐγώ, οἶαι μυθολογοῦνται παλαιὰ γενέσθαι φύσεις, ἧ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου, καὶ ἄλλαι τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλὰ εἰς ἓν γενέσθαι. « C'est une image d'être tels, dis-je, moi, que des natures, raconte-t-on dans les mythes, ont existé autrefois, celle de la Chimère, celle de Scylla et de Cerbère et d'autres, abondantes, qui sont des images nombreuses, dit-on, se sont constituées par nature en une seule. » (PLATON, *République*, IX, 588c) ; ἀλλὰ ἡ[μ]υθός[] τηρογ ἐνταγχοογ[] αρχων · ἡι φηγογ πενταγωμπε ἡφγσις · αγω μχιμαρραῖς ἡι κκερβου ἡι κκεσεεπε τηρῆ ἐν ταγωαξε εροογ « Mais tous les mythes qu'ils ont dit [] **archontes**. Ce sont eux qui sont devenus nature, et la Chimère et Cerbères et tous les autres dont ils ont parlé » (*Fragment de République*, p. 49, l. 4-10).

46. « Gnostic technical term » (MATSAGOURAS Elias G., *Plato Copticus, Republic 588b-589b*, *op. cit.*, p. 25).

47. Cf. surtout *L'Hypostase des archontes*, quatrième texte du codex 2 [●●● II?], édité et traduit par Bernard Barc dans BARC Bernard, « *L'Hypostase des archontes*. Traité gnostique sur l'origine de l'Homme, du monde et des archontes (NH II, 4) » in BARC, Bernard et ROBERGE, Michel, *L'Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'Homme, du monde et des archontes (NH II, 4) suivi de Noréa (NH IX, 2)*, Québec-Louvain, Presses de l'Université Laval-Peeters, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section textes » 5, 1980, p. 1-147, p. 50-72.

Or, l'ajout de ce terme nouveau est aussi à l'origine d'un changement d'un autre genre entre le texte de Platon et le passage du *codex* copte. Du fait de l'introduction du terme **ΑΡΧΩΝ** « archontes », plusieurs mots issus du texte de Platon, sans être transformés, prennent un sens nouveau, lié à ce que sont les archontes dans les écrits de Nag Hammadi⁴⁹. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas de changement radical entre les deux passages, la présence du mot « archontes » dans le texte copte fait que l'injonction de Socrate à son auditeur – **Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου** « Façonne donc une image unique d'une bête variée et à têtes nombreuses » – y devient une allusion aux mots de Dieu en *Genèse* 1, 26⁵⁰ : **ΕΥΧΩ ΜΗΟC ΧΕ ΑΡΙ ΖΩB ΤΕΝΟΥ ΟΥΕΙΝΕ ΜΕΝΤΟΙΓΕ ΠΟΓΩΤ ΠΕ** « Ils disent : “Travaillons maintenant. C'est une ressemblance unique certes⁵¹” ». De la même façon, l'idée de modelage, présente dans le texte de Platon dans une comparaison avec l'imagination⁵², devient, dans le texte copte, l'action concrète des archontes qui modèlent l'humain physique à partir de la glaise⁵³, et la « parole » qui

53. ΤΟΤΕ ΦΑΘΕΜΕΟΜ ΝΗΟΥΧΕ ΕΒΟΛ ΜΠΙΝΕ ΠΦΟΡΠ. ΠΤΕΝΑΙ ΤΗΡΟΥ ΝΗΠΛΑΧΣΜΑ ΕΤΝΑΦΤ
· ΛΥΩ ΕΤΜΟΚΕΣ ΠΣΕ· ΟΥΩ ΕΒΟΛ ΠΗΤΗΤΑ ΖΗ ΟΥΕΡΓΟΝ · ΕΠΙΔΗ ΝΕΤΟΥΡΠΛΑΧΣΕ
ΜΜΟΟΥ ΤΗΟΥ ΖΗ ΟΥΛΑΖΛΕΣ · ΛΥΩ ΜΠ ΠΚΕΣΕΝΕ ΤΗΡΦ ΕΤΤΗΤΩΝ ΕΡΟΟΥ ΕΥΡ
ΠΛΑΧΣΕ ΤΗΟΥ Ζ(Μ) ΠΩΛΧΕ « Alors, elle peut chasser la ressemblance première de tous
ces **modelages** durs et incommodes et ils croissent hors d'elle dans un ouvrage puisque ceux
qui les ont **modélés** maintenant avec superbe et tout le reste qui leur ressemble **modèlent**
maintenant dans la parole » (*Fragment de République*, p. 49, l. 22-32).

était, dans la *République*, le discours capable de modeler par l'imagination⁵⁴ devient, dans le texte de Nag Hammadi, la parole par laquelle les archontes créent l'être humain matériel⁵⁵. De même, la recontextualisation du texte de Platon en contexte chrétien explique que *δοξάζομαι* « avoir la réputation⁵⁶ » devienne *ⲭⲓ ⲉⲟⲟϥ* « être glorifié⁵⁷ ». Il ne s'agit pas, selon moi, d'une incompréhension de *République*⁵⁸ – le lecteur ou la lectrice copte aurait lu *δοξάζομαι* comme « être glorifié », ce qui est un autre sens possible du verbe grec – mais d'une recréation du texte : la proximité du mot « archontes » et le contexte chrétien fait que *δοξάζομαι* « avoir la réputation » prend un autre sens – celui de la *glorification* de Jésus après ses souffrances – un sens qui ne peut être traduit en copte que par *ⲭⲓ ⲉⲟⲟϥ*. Dans le même contexte, l'adverbe « parfaitement », repris de *République*, ne désigne plus alors une perfection dans l'injustice (le plus haut degré et le plus grand talent dans l'injustice) mais le fait que Jésus ait subi des injustices « parfaitement », c'est-à-dire du fait de sa nature parfaite⁵⁹, dans un passage qui peut être rapproché d'*Isaïe* 53, un passage souvent interprété, dans l'Antiquité et plus tard, comme une prophétie annonçant les souffrances de Jésus⁶⁰.

On pourrait contester de tels rapprochements, au motif que lire dans le texte de Nag Hammadi des évocations des archontes créateurs de l'homme matériel ou du Christ souffrant et glorifié reste hasardeux et qu'une telle interprétation se fonde sur trop peu d'indices pour être convaincante ; qu'elle

54. ὁμος δέ, ἐπειδὴ εὐπλαστότερον κηροῦ καὶ τῶν τοιούτων λόγος, πεπλάσθω. « Mais cependant, puisqu'un **discours** est plus facile à modeler qu'une cire et que les choses semblables, qu'elle soit modelée. » (PLATON, *République*, ix, 588d)

55. ἐπιδ.η πετογῤπλασσε ἡμοϥ ⲭⲓⲛⲟϥ ϣἡ οὐλασλεϥ · λϣω ἡⲡⲓ ⲡⲕⲉⲥⲉⲡⲉ ⲧἡⲣ̅ⲉ
ⲉⲧ̅ⲧἡⲣ̅ⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥ̅ⲣ̅ ⲡⲕⲉⲥⲉ ⲭⲓⲛⲟϥ ϣ(ⲙ) ⲡⲱⲭⲁⲥⲉ « puisque ceux qui les ont modelées maintenant avec superbe et tout le reste qui leur ressemble modelent maintenant dans la **parole** » (*Fragment de République*, p. 49, l. 22-32).

56. Ἦν δέ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, **δοξαζομένῳ** δὲ δικαίῳ « Or, il était dit, je crois, qu'un agir injuste bénéficiait à celui qui est parfaitement injuste tout **en ayant la réputation** d'être juste » (PLATON, *République*, ix, 588b)

57. λϣω τῡⲛⲁⲥἡⲛⲉ ἡⲙⲟⲥ ⲉϥϣω ἡⲙⲟⲥ · ϣⲉ ⲡⲁⲛⲟϥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲭἡⲧ̅ⲣ̅ ἡⲥⲟῖⲛ̅ ⲧⲉⲗⲉⲱⲥ ·
ϣⲱⲭⲁⲥἡ ⲉⲟⲟϥ ἀⲓⲕⲁⲱⲥ « et nous trouverons qu'il dit : "Il est bon, celui à qui on a fait injustice parfaitement. **Il est glorifié** justement." » (*Fragment de République*, p. 48, l. 19-22.)

58. C'est, entre autres, l'interprétation de Louis Painchaud, qui considère que l'auteur ou l'autrice du fragment de Nag Hammadi « ne comprenant pas le texte qu'il traduit, cherche à lui donner un sens » (PAINCHAUD Louis, « Fragment de la République de Platon », *cap. cit.*, p. 134).

59. Ἦν δέ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ **τελέως** μὲν ἀδίκῳ, **δοξαζομένῳ** δὲ δικαίῳ « Or, il était dit, je crois, qu'un agir injuste bénéficiait à celui qui est **parfaitement** injuste tout en ayant la réputation d'être juste » (PLATON, *République*, ix, 588b); ϣⲉ ⲡⲁⲛⲟϥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲭἡⲧ̅ⲣ̅ ἡⲥⲟῖⲛ̅ ⲧⲉⲗⲉⲱⲥ « Il est bon, celui à qui on a fait injustice parfaitement » (*Fragment de République*, p. 48, l. 20-22).

60. Cf. notamment COLE Daniel M. I., *Isaiah's servant in Paul: the hermeneutics and ethics of Paul's use of Isaiah 49-54*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2 » 553, 2021 et EISENHAEUER Monika, *Vom Pantokrator zum Leidensmann: zur Geschichte der Soteriologie und ihrer politischen Implikationen von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Berlin, Lit, coll. « Geschichte, Forschung und Wissenschaft » 75, 2022.

repose ainsi plus sur le lecteur ou la lectrice que sur le texte lui-même. Mais c'est précisément ce qui, selon moi, fait du texte une recreation, autrement dit une œuvre à part entière, et non pas une traduction, bonne ou mauvaise. C'est à partir de la même perspective qu'il me paraît possible de lire dans les mots πε-τρε̅ μπ-χι̅ ν-σο-ν̅ς̅ μ-ν̅ πε-τρε̅ μ-δικαιον̅ · πο-υα̅ πο-υα̅ ο-υ-ν̅τα-χ̅ ο-υ-σ-ο-μ̅ « celui qui commet la violence et celui qui fait une chose juste ont chacun une puissance⁶¹ » une allusion à un passage de l'*Évangile selon Matthieu* : « Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant le royaume des cieux est objet de violences (βιάζεται) et des violents (βιασταί) s'en emparent⁶². » Le texte de Nag Hammadi a son autonomie et ainsi peut donner lieu à des interprétations propres, sans lien nécessaire avec le texte de Platon.

Le fragment de Nag Hammadi : un organisme autonome

Cette autonomie se manifeste par plusieurs éléments par lesquels le texte 5 du *codex* vi de Nag Hammadi a une cohérence propre, nouvelle et originale par rapport au texte de Platon.

On y trouve ainsi des jeux de sonorités nouveaux, sans équivalent dans *République* ix, 588b-589b, comme l'écho entre σο-ν̅ς̅- « violence, injustice » et σ-ο-μ̅ « puissance » dans πε-τρε̅ μπ-χι̅ ν-σο-ν̅ς̅ μ-ν̅ πε-τρε̅ μ-δικαιον̅ · πο-υα̅ πο-υα̅ ο-υ-ν̅τα-χ̅ ο-υ-σ-ο-μ̅ « celui qui commet la **violence** et celui qui fait une chose juste ont chacun une **puissance**⁶³. » ou l'homéoteleute entre τε-λε-ω-ς̅ « parfaitement » et δ-ικ-αι-ω-ς̅ « justement », inédit dans grec (ξε-νανου̅ πε-ν-τα-υ-χ̅ι-τ̅ ν-σο-ν̅ς̅ τε-λε-ω-ς̅ · φ-α-ρ-χι̅ ε-ο-ο-υ̅ δ-ικ-αι-ω-ς̅ « Il est bon, celui à qui on a fait injustice **parfaitement**. Il est glorifié **justement**⁶⁴. »)

Cette organicité nouvelle correspond aussi à un réseau intertextuel propre, inédit par rapport à celui de *République* : l'évocation du juste comme « éprouvé » (ε-ν-τ-α-υ-χ̅ι-π-ι-ο-υ̅⁶⁵), sa comparaison avec « le cultivateur » (μ-π-ρ-ε-ω-ρ-ο-ς̅⁶⁶) et l'évocation des « bêtes sauvages » (ν̅ο-η-ρ-ι-ο-ν̅ ν̅α-ρ-γ-ι-ο-ν̅⁶⁷)

61. *Fragment de République*, p. 48, l. 27-30.

62. *Évangile selon Matthieu* 11, 12. Je reprends le texte grec établi dans la 28^e édition du *Novum Testamentum Graece* (texte édité par Barbara Aland, Kurt Aland *et al.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

63. *Fragment de République*, p. 48, l. 27-30.

64. *Fragment de République*, p. 48, l. 20-22.

65. ξ-ε-ν-α-ν-ο-υ̅ πε-ν-τα-υ-χ̅ι-τ̅ ν-σο-ν̅ς̅ τε-λε-ω-ς̅ · φ-α-ρ-χι̅ ε-ο-ο-υ̅ δ-ικ-αι-ω-ς̅ · μ-ν̅ ν̅τ-αι̅ α-ν̅ τε̅ ο-ε̅ ε-ν-τ-α-υ-χ̅ι-π-ι-ο-υ̅ « "Il est bon, celui à qui on a fait injustice parfaitement. Il est glorifié justement." N'est-ce pas ainsi qu'il a été éprouvé ? » (*Fragment de République*, p. 48, l. 20-24.)

66. ε-τ̅ε̅ π-αι̅ ν̅ο-ο-υ̅ φ-α-ρ-χ̅ι-ο-ν̅ ν̅σ-α-χ̅ι̅ πε-γ-ρ-ο-ο-υ̅ ν̅σ-α-νο-υ̅ φ-ο-υ̅ · ν̅ο-ε̅ ρ-ω-φ̅ μ-π-ρ-ε-ω-ρ-ο-ς̅ ε-φ-α-ρ-σ-α-λ̅ι̅ μ-π-ε-ρ-ε-ν-η-μ-α̅ μ-μ-η-ν̅ε̅ « À cause de cela il cherche davantage à se soucier d'elles et à les maintenir comme également le cultivateur maintient sa production chaque jour et les bêtes sauvages l'empêchent de croître » (*Fragment de République*, p. 51, l. 16-21).

67. α-υ̅φ̅ ν̅τ-ε̅ ν̅ο-η-ρ-ι-ο-ν̅ ν̅α-ρ-γ-ι-ο-ν̅ ρ̅ κ-ω-λ-υ-ε̅ ν̅μ-ο-υ̅ ε-τ-ρ-ε-φ̅ω-τ̅ « et les bêtes sauvages l'empêchent de croître » (*Fragment de République*, p. 51, l. 21-23).

peuvent ainsi se comprendre toutes les trois comme des références à des passages bibliques concernant Jésus – respectivement *Isaïe* 53, que j'ai déjà évoqué ; les paraboles où Jésus apparaît comme un cultivateur⁶⁸ et l'épisode des tentations au désert où, dans la version marcienne, Jésus côtoie les « bêtes sauvages » tout en étant « éprouvé »⁶⁹.

Ainsi, le texte 5 du *codex* vi de Nag Hammadi apparaît bien comme un contresens créateur ou comme une création contresensique, selon les trois sens que j'avais proposé d'envisager au début de ce chapitre.

Le contresens y est créateur parce que le nouveau texte crée et multiplie les *significations* du passage, notamment à partir de l'intertextualité avec d'autres œuvres chrétiennes, qui font surgir dans le texte les figures des archontes et de Jésus, le serviteur souffrant et glorifié.

Le contresens y est créateur aussi parce que cette démultiplication des significations va de pair avec une démultiplication des *sensations* suscitées par la lecture : pour un lecteur ou une lectrice chrétienne, l'évocation de la glorification de Jésus après sa passion peut susciter une empathie, une tristesse et une joie inédites pour le lecteur ou la lectrice de Platon.

Enfin, le contresens y est créateur parce qu'il conduit à des lectures dans d'autres *directions* que la lecture sans interruption de haut en bas et de gauche à droite. Ainsi, de part et d'autre de ce qui nous a été transmis comme un fragment, l'évocation du juste souffrant et celle du cultivateur luttant contre les bêtes sauvages convergent en une même évocation de Jésus.

Mais, si toutes ces caractéristiques donnent au texte 5 du *codex* vi un statut d'autonomie, il n'en demeure pas moins qu'il ne pourrait pas avoir existé sans le texte de Platon dont il conserve indéniablement la *trace* – même structure, emplois de termes semblables, voire termes grecs surgissant comme des fantômes. Dès lors, comment peut-on définir le lien entre les deux textes ?

Selon moi, l'auteur ou l'autrice du texte de Nag Hammadi agit comme si son acte avait une valeur de *révélation*. Il ou elle ne nie pas le lien avec Platon, ni ne le cache – on n'a pas affaire à une entreprise de plagiat. Mais il réécrit à partir de Platon pour atteindre une vérité, selon lui ou selon elle, plus haute, plus essentielle – de la même manière que, par exemple, dans *La Rabbia*, Pier Paolo Pasolini reprend des images d'archives pour leur donner une signification plus profonde, sur le tragique de la beauté à l'époque du capitalisme notamment⁷⁰. Cette idée d'une création à partir de textes plus anciens, avec pour but la révélation d'une vérité, est d'ailleurs loin d'être inconnue dans l'Antiquité tardive. Ainsi, dans le *Stromate* v, Clément d'Alexandrie

68. C'est une interprétation possible, par exemple, de la parabole dite du semeur, en *Évangile selon Marc* 4, 3-8 (cf. *Novum Testamentum Graece*, op. cit.).

69. « Et il [Jésus] fut dans le désert quarante jours à être éprouvé (πειραζόμενος) par Satan et il fut avec les bêtes sauvages (μετὰ τῶν θηρίων) » (*Évangile selon Marc* 1, 13 – je reprends et traduis le texte édité dans le *Novum Testamentum Graece*, op. cit.)

70. PASOLINI Pier Paolo, *La Rabbia*, Italie, 1963.

reprend de très nombreux passages d'auteurs grecs comme des révélations sur le christianisme⁷¹.

Un mot enfin sur la métaphore filée qui a guidé ma réflexion sur le fragment de la *République* présent dans le *codex vi* de Nag Hammadi : celle des mots comme êtres vivants, capables de mutations (de sens nouveaux) et d'adaptations à de nouveaux milieux (textuels, culturels, religieux). Cette métaphore était d'abord intuitive et amenée par l'étymologie de « créateur ». Il me semble cependant qu'elle n'est pas sans fondement, par sa présence dans certains textes, y compris antiques⁷² mais aussi par les affinités qui existent entre toute création culturelle et un être vivant. C'est, je crois, un des enseignements des contresens créateurs : leur existence même prouve que les textes ont une vie propre, aux croissances imprévues et imprévisibles.

71. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate v*, vol. 1, texte édité par Alain Le Boulluec et traduit par Pierre Voulet, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 278, 1981.

72. Par exemple, la comparaison filée, par Clément, entre les rapports entre culture grecque et christianisme et différentes techniques de greffe, dans le chapitre 15 de son *Stromate vi* (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate vi*, texte édité et traduit par Patrick Descourtieux, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 446 ; 1999).