

BRÈVES REMARQUES SUR LE *CODEX DES VISIONS*

Jean RUDHARDT

Les poèmes du *Codex des Visions* m'ont inspiré quelques réflexions; ce sont celles d'un historien des religions; je les ai énoncées dans l'édition que nous en avons faite André Hurst et moi. Je sais la fragilité de plusieurs de nos hypothèses et serais prêt à en admettre d'autres mais, pour l'instant, je n'ai point d'interprétations nouvelles à proposer. Je serai donc bref.

A. *Observations préalables*

1) Quand nous avons abordé le *Codex Bodmer* dit *Codex des Visions*, ce document avait déjà fait l'objet d'un travail important. Rodolphe Kasser avait situé dans leur ordre de succession les feuillets du codex démembré; dans chaque feuillet, il avait en outre replacé un grand nombre de fragments dispersés. En 1991, suivant une suggestion de Van Haelst, il a lui-même modifié la reconstitution qu'il avait proposée en 1984 et que nous avons sous les yeux quand nous étudions la *Vision de Dorotheos*¹. Il admet encore que ce livre est formé d'un seul cahier mais il reconnaît que les feuillets qui le composent ont été pliés dans le sens contraire à celui qu'il avait d'abord imaginé; il en résulte que l'ordre des deux moitiés du codex est inversé; la succession des pages reste pourtant la même à l'intérieur de chacune des deux moitiés, si bien que les conditions du déchiffrement n'ont pas changé. C'est le travail accompli par R. Kasser qui a permis le nôtre; nos lectures en ont confirmé la grande qualité.

2) Un survol du *Codex* nous avait donné une impression d'hétérogénéité; il nous semblait réunir des textes différents les uns des autres, qu'il serait légitime de considérer successivement, chacun pour lui-même. Nous avons donc commencé notre travail en déchiffrant la *Vision de*

¹ *Papyrus Bodmer* 29, 99-120 (volume désigné dans les notes suivantes par l'abréviation *Vision*); *Papyrus Bodmer* 38, 103-127.

Dorotheos qui semblait occuper le début du codex selon la première reconstruction et qui est aussi le plus long poème du recueil. L'étudier isolément, comme nous l'avons fait, était probablement une erreur. Tous les textes du recueil développent des thèmes traités dans le *Pasteur d'Herma*s et dans la *Vision de Dorotheos* ou se réfèrent explicitement à l'un de ces deux ouvrages. L'ensemble est cohérent. La connaissance du tout contribue à éclairer le sens et la portée de ses parties, ceux de la *Vision* notamment. Pour cette raison déjà, l'édition que nous en avons donnée mériterait d'être revue.

B. Remarques faites à la suite de notre colloque

Les communications que nous avons entendues m'ont toutes beaucoup appris. Elles proposent des confrontations fructueuses avec certains textes bibliques; elles situent en outre les poèmes du codex dans deux contextes éclairants, celui de la vie de l'Eglise et celui de la littérature chrétienne des premiers siècles. J'enregistre leur enseignement avec satisfaction; elles nous donnent à penser que d'autres recherches analogues pourraient encore améliorer notre compréhension du codex et nous en faire mieux apprécier l'apport.

Quelques-unes de ces communications peuvent mettre en cause les interprétations que nous avons proposées: elles méritent discussion.

1) Madame F. Morard a montré que, dans une littérature ascétique, le martyr peut figurer les sacrifices que l'ascète s'impose à lui-même. Dans l'*Adresse aux Justes*, l'image du martyr pourrait donc ne pas se référer à la mort d'un chrétien victime des persécutions mais à tous les renoncements auxquels ce texte parénétiq ue nous invite.

L'*Adresse aux Justes* porte en effet un caractère parénétiq ue évident; il est possible de lire dans ses derniers vers une invitation à un retrait du monde. Je n'exclurais donc pas l'idée que l'image du martyr puisse revêtir un sens symbolique dans certains de ses développements; je crois cependant que le poème entier évoque un martyr réel. Il me paraît en effet impossible d'interpréter l'*Adresse* sans considérer du même coup les deux grands textes auxquels elle se réfère, comme tous les poèmes du *Codex*. Ce sont le *Pasteur d'Herma*s où se trouve évoqué le sort de ceux qui sont morts pour le nom de Dieu et la *Vision de Dorotheos*. Les mutilations du papyrus et la difficulté du texte nous empêchent de restituer exactement les événements qu'elle raconte; nous en devinons pourtant les grandes lignes.

Chargé d'une tâche à l'intérieur d'un palais où Dieu réside, Dorotheos faillit plusieurs fois à sa mission, par vanité ou par manque de courage. Il est durement châtié de sa faute. Par un baptême symbolique, le

Christ et Gabriel le revigorent. Enfin, revêtu d'une force et d'une ardeur nouvelle, il garde glorieusement les portes du palais divin. La vision l'a saisi alors qu'il s'endormait; à son réveil, il décide de chanter la gloire du Christ. La vision qui s'empare de Dorotheos dans le cours de son sommeil est ainsi l'expression d'un sentiment de culpabilité; celle aussi d'une réaction, d'un ressaisissement. A son réveil Dorotheos a pris une décision: il restera à son poste dans l'Eglise; il proclamera sa foi. On constate que la vision accompagne une crise de conscience; elle aboutit à une conversion. Celle-ci ne le conduit pas à l'ascétisme pour autant. Il renonce sans doute aux richesses mais aucun vers ne lui attribue le choix de l'austérité. Il décide essentiellement de chanter la gloire du Christ. Fait remarquable: la chose paraît redoutable; il lui faut du courage pour défendre et proclamer ainsi sa foi².

Ces considérations et quelques autres nous ont entraînés à situer Dorotheos à une époque de l'histoire où des persécutions pouvaient encore menacer les chrétiens et à supposer qu'il s'est résolu à la fermeté, après un temps de faiblesse et d'hésitation. Peut-être a-t-il finalement refusé de sacrifier, comme certains empereurs exigeaient que fissent tous les citoyens romains? La gloire dont sa vision lui donnait l'espérance serait donc celle du martyr. *L'Adresse aux Justes* a confirmé nos hypothèses. Elle nous apprend en effet que Dorotheos est mort martyr et qu'il a accédé au paradis dès son trépas, sans attendre le Jugement dernier; or ce privilège est le propre de ceux qui ont péri dans les persécutions, témoins de leur foi³.

Ainsi, dans toute la mesure où ils se réfèrent au *Pasteur d'Hermas* et à la *Vision de Dorotheos*, les autres poèmes du *Codex* suggèrent l'image de supplices réels quand ils évoquent des martyres. En résulte-t-il qu'ils exhortent leurs lecteurs à affronter eux-mêmes le martyre, comme je l'avais supposé? Attribuant au martyre un sens symbolique, ne les invitent-ils pas plutôt à l'ascétisme, comme M^{me} Morard le suggère? Plusieurs passages de *L'Adresse aux Justes* nous autorisent à le penser.

2) L'auteur et la date de la *Vision*

S'exprimant à la première personne, l'auteur de la *Vision* donne son poème pour un récit autobiographique. Des raisons sur lesquelles je reviendrai nous ont incité à le croire. Nous devons donc admettre que la

² Certes l'auteur de *L'Adresse aux Justes* invite ses lecteurs à se retirer du monde; toutefois, même s'il se réfère au destin de Dorotheos, il ne faut pas confondre la leçon qu'il donne et celle qui fut propre à son héros. En évoquant la conversion de celui-ci, la *Vision de Dorotheos*, elle, ne dit pas du tout qu'elle le conduise à l'ascétisme.

³ Cf. textes cités dans *Papyrus Bodmer XXX-XXXVII*. Ouvrage cité ci-dessous, sous l'abréviation *Poèmes divers*.

composition de cette œuvre a précédé une mort que diverses observations nous entraînent à situer vers 304-305, lors des dernières persécutions du règne de Dioclétien. P. Schubert a rappelé que, dès notre publication de la *Vision*, des critiques ont contesté cette datation⁴ : quelques mots significatifs utilisés dans le poème, montrent-ils, ne sont pas encore attestés à la date que nous suggérons.

La *Vision* emploie en effet des mots relativement rares parmi lesquels nous trouvons notamment les titres βίαρχος, πραιπόσιτος, πριμικήρ et τίρων. Dans l'administration impériale, ces mots désignent des fonctions qui semblent assez bien définies, au V^e siècle. Plusieurs d'entre eux figurent dans les codes de Théodose et de Justinien ainsi que dans quelques autres textes dont le plus ancien, dû à saint Jérôme⁵, date de la fin du IV^e. Ces textes m'inspirent deux remarques. Ils ne se recoupent pas exactement, certains se référant à des hiérarchies civiles, d'autres à des hiérarchies militaires, d'autres encore à des fonctions ecclésiastiques. Ils expliquent en outre assez mal notre poème car celui-ci n'emploie pas tous les termes que les plus complets d'entre eux situent dans des séries cohérentes ; en revanche, ces textes ne mentionnent pas les autres noms que la *Vision* leur associe. Les fonctions des personnages mentionnés dans la *Vision* ne correspondent donc pas à celles que ces documents nous font connaître : dans le poème, la variété de leurs titres suppose un système différent des systèmes que ces documents nous proposent. Même s'il y a probablement quelque ressemblance entre le palais impérial et le palais divin où sa vision transporte Dorotheos, ce palais merveilleux n'en est pas la réplique exacte. Il est céleste, il est lumineux ; le complexe palatial englobe un autre inquiétant. Son ordonnance n'est pas le simple reflet de la cour impériale. Les personnages que l'on y rencontre, à côté de Gabriel et du Christ, des πρέσβεις et des γέροντες, ne sont ni de simples officiers ni des courtisans. En fait les noms qui les désignent ne figurent tous ensemble dans aucun autre document et n'ont pas tous la même origine. Connue de Cicéron, comme l'est aussi le banal *tiro*, *domesticus* désigne des familiers de la cour impériale chez Tacite, comme son équivalent grec, οἰκέτης, le fera chez Eusèbe ; *ostiarius* est connu de Pline et de Varron. Présent chez Suétone et chez Tacite, *praepositus* est attesté dans des inscriptions et des papyrus du II^e ou du III^e siècles. Il est vrai que, plus tardifs, πριμικήρ et βίαρχος, ne sont pas attestés avant le IV^e siècle. *Primerius* est employé par Ammien Marcelin, quand il évoque des événements qui se déroulent en 359⁶ ; d'après le *Thesaurus* il serait toutefois

⁴ Cf. Jan Bremmer, «An Imperial Palace Guard in Haeven: The Date of the *Vision of Dorotheus*», *ZPE* 75 (1988) 82-88.

⁵ Jer., *Contra Johannem Hierosolymitanum*, 19.

⁶ Amm. Marc. 18, 3, 5.

connu dès le règne de Dioclétien. Une inscription de 327 semble être la première attestation de *biarchus*⁷. Quelles conséquences devons-nous en tirer? Les textes employant l'un ou l'autre de ces deux noms sont trop peu nombreux pour que nous puissions conclure qu'ils furent inusités avant leur première mention connue. Il est en effet très peu probable qu'un des rares documents survivants nous en conserve le premier emploi. Or la distance chronologique séparant des dernières persécutions les premiers des documents où ces deux noms figurent est extrêmement courte. En bref, la date relativement tardive des mentions les plus anciennes de nos deux mots ne suffit pas à infirmer les hypothèses que nous avons faites quant à la date de la *Vision*.

Pour raccourcir encore cette distance faudrait-il faire descendre dans le temps le martyre de Dorotheós? Bien que la mention des livres brûlés, dans l'*Adresse aux Justes*, semble confirmer la référence aux persécutions de Dioclétien, je n'exclurais pas complètement cette possibilité. Des Chrétiens ont été martyrisés en Orient après l'abdication de Dioclétien. J'observe pourtant que l'édit de tolérance, appelé édit de Milan, met fin à l'ère des persécutions en 313. Cela nous autoriserait donc à déplacer la date de la composition du poème d'une dizaine d'années au plus, ce qui ne changerait pas grand chose au problème de vocabulaire dont nous venons de parler.

Devrions-nous alors envisager une autre possibilité? Au cours du IV^e siècle, dans un milieu qui garde le souvenir de Dorotheós et de son martyre, l'auteur de l'*Adresse aux Justes* ou quelque autre poète aurait pu utiliser l'artifice d'un récit autobiographique et composer, lui, le poème racontant la vision que Dorotheós avait jadis vécue. Il aurait mis en vers un récit que Dorotheós avait fait pour dire sa résolution nouvelle, pour la justifier et chanter Dieu. Peut-être même cet auteur a-t-il inventé de toutes pièces l'épisode de la vision, dans un dessein quasi hagiographique, pour expliquer une conversion qui a frappé les esprits et pour rehausser le prestige de son héros? Nul argument ne me permet d'exclure de telles hypothèses d'une manière catégorique. J'avoue cependant qu'elles restent peu vraisemblables à mes yeux. Nous avons signalé les différences qui distinguent la langue de la *Vision* de celle des autres poèmes conservés dans le *Codex Bodmer*⁸. Il est vrai que l'idée d'un visionnaire choisissant le style homérique pour dire l'expérience intime qu'il a subie nous surprend. La langue épique n'est pas l'instrument habituel de la confidence mais l'emploi systématique de la première personne n'est pas habituel dans l'épopée. Il y aurait là un choix surprenant de la part de

⁷ *Corp.* VIII, 8491.

⁸ Cf. *Poèmes divers*, 10.

poètes portés à la paraphrase des textes bibliques et à l'imitation de modèles grecs, ou animés d'un dessin didactique comme l'auteur de l'*Adresse aux Justes*. Un tel choix se comprend mieux de la part d'un personnage qu'un événement exceptionnel émeut et singularise, et qui écrit sous le coup de cette émotion. Dorotheos se décide à défendre l'Eglise et à célébrer le Christ. Il ne se contente pas d'enfreindre les ordres impériaux, il veut dire les raisons de son refus, dire les exigences et la rigueur de Dieu, la commisération du Christ, son action salvatrice, telles qu'il les a personnellement éprouvées⁹. Cette résolution nouvelle pourrait expliquer tout à la fois son audace poétique et ses maladresses.

Ce sont pourtant d'autres observations qui nous ont peu à peu donné le sentiment que Dorotheos est lui-même l'auteur de la *Vision*. En dépit de l'usage d'une langue profondément artificielle, en dépit des emprunts qu'il fait à l'épopée, son œuvre nous paraît étonnamment originale et personnelle. Elle se distingue parmi les nombreux récits de visions.

En fait le *Pasteur d'Herma*s raconte des visions comme la *Vision de Dorotheos* mais, bien qu'ils occupent ensemble la première partie du *Codex Bodmer*, ces deux écrits présentent des caractères différents. Le *Pasteur d'Herma*s est un texte de prose bien connu qui a joui d'une certaine autorité dans l'Eglise aux II^e et III^e siècles; la *Vision* est un poème inconnu jusqu'au déchiffrement du codex. A cette différence immédiatement perceptible s'en ajoute une autre qui me paraît plus importante.

Le texte d'Herma s'appartient au genre apocalyptique. Que l'auteur ait réellement vécu les événements fantastiques qu'il raconte ou qu'il les invente pour donner un enseignement par ce procédé, sa vision est allégorique. Un personnage qu'il voit ou qu'il entend lui indique la signification des spectacles auxquels il assiste et en dégage la leçon. Cette leçon a pour objet le destin de l'Eglise. Il s'agit à la fois d'une réalité transcendante et d'une réalité temporelle. Transcendante, présente d'une certaine façon avant toutes choses, elle leur survivra, dans sa perfection, quand elles auront toutes disparu. Temporelle, elle se construit au cours de l'histoire et coïncidera avec l'Eglise transcendante, à la fin des temps. Toute la Création trouvera son sens dans cet aboutissement.

Parus dans des milieux juifs et des milieux chrétiens dans les siècles qui précèdent ou suivent immédiatement le début de notre ère, de nombreux écrits apocalyptiques¹⁰ présentent les traits qui caractérisent ainsi le récit d'Herma s.

⁹ Cf. *Vision*, 18-19.

¹⁰ Il est aujourd'hui possible de lire ces documents d'accès difficile en traduction française, dans deux volumes de la Bibliothèque de la Pléiade: *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Paris 1987). *Ecrits apocryphes chrétiens* (Paris, 1997).

a) Ces textes racontent les visions vécues par un homme dont ils disent l'enseignement. Il a vu des spectacles, assisté à des événements inquiétants ou merveilleux, difficilement compréhensibles.

b) Une voix ou un personnage surnaturels commentent les images qui s'imposent à sa vue et en dégagent la leçon.

c) Cette leçon porte sur l'ordonnance divine du monde, sur le destin d'une humanité où le peuple d'Israël ou l'Eglise occupent une position centrale, destin tel qu'il est éclairé, à la fin des temps, par un jugement conduisant les individus soit au Ciel soit en Enfer.

La Vision de Dorotheos ne présente aucun de ces traits. Nul personnage n'explique à Dorotheos le sens des événements auxquels il se voit associé. Les spectacles auxquels il assiste ne donnent des leçons directes ni sur l'ordonnance divine de l'univers ni sur l'histoire de l'humanité ni sur la fin des temps; certes la façon dont il vit son aventure onirique implique certaines croyances religieuses, cosmologiques ou eschatologiques¹¹, mais ses visions n'en sont point une simple expression, serait-elle allégorique. Sans doute voit-il Dieu à l'intérieur de son palais, comme les auteurs de plusieurs textes apocalyptiques le voient dans le ciel; toutefois la contemplation d'un monde céleste ordonné où Dieu trônant occupe la position la plus élevée constitue le moment culminant de l'expérience racontée dans plusieurs apocalypses; or ce n'est pas le cas dans le poème de Dorotheos. La vision de Dieu l'impressionne mais il ne s'absorbe pas dans cette contemplation. Un ange ou le Christ en personne lui donnent des ordres. Il entend le Christ et Gabriel plaider sa cause auprès de Dieu quand celui-ci décide de son sort. L'aventure vécue par Dorotheos n'est pas absurde; malgré les difficultés du texte, nous en devinons le déroulement et nous en pressentons le sens. Ce sens ne concerne ni le monde céleste ni l'ordonnance divine de l'univers ni le destin surnaturel de l'homme; il concerne la vie de Dorotheos, ses errements et sa conversion. Fidèle au christianisme, il chantera le Seigneur.

Plusieurs visions inspirent des vocations prophétiques. Les auteurs de certaines apocalypses se donnent pour des prophètes; des visions avaient précédemment influencé les activités de personnages plus connus, tels Isaïe ou Ezéchiel. Même s'il s'apprête à célébrer le Christ et les Justes, Dorothee ne prétend pas être un prophète. Certes, il se voit finalement accédant à la gloire mais il se donne pour un pécheur auquel, seule, la

A peu près à la même époque, la littérature païenne, même si elle présuppose évidemment une théologie différente, évoque aussi de grandes visions relatives à Dieu et à l'ordonnance divine de l'univers. *Le Poimandrès* hermétique nous en fournit un bel exemple.

¹¹ Nous avons tenté de préciser les principales de ces croyances: *Vision*, 29-33; *Poèmes divers*, 15-22; 60-68.

commisération du Christ donne finalement le courage et la force de remplir sa mission. Comme nous l'avons vu, sa gloire sera celle du martyr.

Les textes que nous venons de mentionner ne sont bien sûr pas les seuls qui contiennent des récits de vision. Nous en trouvons notamment chez saint Jérôme et chez saint Augustin¹². S'ils présentent des ressemblance ponctuelles avec celui de Dorotheós, ils en diffèrent profondément. Dans celui de saint Jérôme, par exemple, la vision est aussi l'expression d'un sentiment de culpabilité; elle induit aussi un changement de comportement chez celui qui la subit mais elle reste épisodique. Aucun de ces récits n'a l'ampleur de la *Vision de Dorotheós*; aucun ne constitue à lui seul une œuvre achevée, écrite en vers de surcroît.

Ainsi, poème étonnamment personnel, la *Vision de Dorotheós* se distingue avec évidence des récits de vision connus dans les littératures antiques, juives et chrétiennes. L'expérience qu'elle raconte s'apparente, en revanche, par plusieurs détails aux visions décrites par les mystiques d'une tout autre époque, par Heinrich Suso ou sainte Thérèse d'Avila, notamment¹³. Dans des contextes historiques et dans des projets théologiques très différents, cette coïncidence dans des traits infimes me semble confirmer l'authenticité de l'expérience racontée dans la *Vision* et la sincérité du narrateur.

En bref, les communications présentées dans notre colloque m'ont enrichi; elles m'ont modifié, sans me faire abandonner les principales des opinions que nous avons soutenues.

a) Je crois encore à l'historicité de Dorotheós. Sans exclure la possibilité d'une date un peu plus tardive, je reste enclin à situer son martyre lors des dernières persécutions de Dioclétien.

b) Je garde le sentiment que la *Vision* raconte une expérience réelle et reste enclin à penser que Dorotheós lui-même en est l'auteur. Je dois donc dater son poème du début du IV^e siècle.

c) Plus tardifs, les autres poèmes du recueil se réfèrent à des martyres réels, seraient-ils anciens. Cela n'exclut pas que leurs auteurs assimilent les renoncements de l'ascète au renoncement du martyr: en utilisant l'image du martyr, ils n'invitent point leurs lecteurs à affronter de nouvelles persécutions mais les exhortent à une austérité rigoureuse. Ces poèmes peuvent donc dater de la fin du IV^e siècle ou du début du V^e; ils ne sont en effet pas plus tardifs que le *Codex* lui-même.

¹² Aug., *Vision de Tutslimeni*, *Serm.* 308 (M. 38 col. 1409, 10): Jer., *Ep.* 22 ad *Eustochium*, 30.

¹³ Nous donnons quelques exemple de ces ressemblances dans *Vision*, 44-45.