

HANS JONAS

LA RELIGION GNOSTIQUE

Le message du Dieu Étranger
et les débuts du christianisme

TRADUIT DE L'ANGLAIS
PAR LOUIS EVRARD



III II Mil II |

051 019021 3

FLAMMARION

Pour recevoir régulièrement, sans aucun engagement de votre part, l'Actualité Littéraire Flammarion, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse à Flammarion, Service ALF, 26, rue Racine, 75278 PARIS Cedex 06. "Vous y trouverez présentées toutes les nouveautés mises en vente chez votre libraire : romans, essais, sciences humaines, documents, mémoires, biographies, aventures vécues, livres d'art, livres pour la jeunesse, ouvrages d'utilité pratique..."

ABRÉVIATIONS

- C.H. : *Corpus Hermeticum* (Edition Nock & Festugière, Les Belles Lettres, 1945-1954).
- E.V. : *Evangile de Vérité* {*Evangelium Veritatis*, édité et traduit par M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956).
- G. : *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Man-dàer* (traduit en allemand par M. Lidzbarski, Goet-tingue, 1925) [*Ginza. Le Trésor ou le Grand Livre des mandéens*].
- J. : *Das Johannesbuch der Mandàer*, édité et traduit en allemand par M. Lidzbarski, Giessen, 1915 (*Le « Livre de Jean » des mandéens*).
- B.G. : (*Beroïnensis gnosticus*) Papyrus de Berlin 8502, contenant *YEvangile selon Marie [-Madeleine]*, *YApocryphon de Jean*, la *Sophia de Jésus-Christ*, les *Actes de Pierre*. Traduction partielle de Cari Schmidt, 1907 ; édition et traduction de Walter C. Till, 1952. Voir ici pp. 379, n. 5 et 381, n. 1.

PRÉFACE

Dans la nuit des premiers temps de notre ère apparaît confusément un cortège d'êtres mythiques dont les effigies colossales, surhumaines, pourraient peupler la voûte et les murs d'une deuxième chapelle Sixtine. Les attitudes, les gestes, les rôles assignés, le drame représenté vaudraient au spectateur des tableaux qui ne sont pas dans une imagination nourrie aux épisodes bibliques ; pourtant ces tableaux feraient sur lui l'effet singulier du déjà connu, et son émotion irait jusqu'au trouble. La scène serait la même, le thème tout aussi exalté : la création du monde, la destinée de l'homme, la chute et la rédemption, les choses premières et dernières. Mais combien plus nombreux seraient les personnages, combien plus bizarres les symboles, combien plus effrénés les sentiments ! Tout ou presque tout se jouerait dans les hauteurs, aux royaumes divin, angélique ou démoniaque ; de ce drame, où des personnages précosmiques agitent le monde surnaturel, le drame de l'homme en son monde naturel ne serait qu'un écho affaibli et lointain. Néanmoins, ce mystère déroulé en pleine transcendance et avant le Temps, une fois dépeint dans des actions et passions d'êtres à semblance humaine, parlerait à l'homme avec force : la divinité induite en tentation ; les bienheureux Eons secoués par l'inquiétude ; la Sagesse dévoyée de Dieu, la Sophia, errant en proie à sa folie dans le vide et le noir qu'elle a elle-même suscités, quêtant sans fin, se lamentant, souffrant, se repentant, versant à grand-peine sa passion dans la matière, et dans l'âme son ardent désir ;

un Créateur aveugle et arrogant, qui se prend pour le Très Haut et fait la morgue à toute la création, alors qu'elle est comme lui le produit de la faute et de l'ignorance ; l'Ame prise au piège, égarée dans le labyrinthe du monde, cherchant à s'évader, reculant d'épouvante à la vue des horribles archontes, portiers de la prison cosmique ; un Sauveur venu de l'au-delà de Lumière, s'aven-turant dans l'univers infernal, illuminant les ténèbres, ouvrant un chemin, amenant la réconciliation dans le divin. Récit de nuit noire et de clarté, d'ignorance et de connaissance, de fureur et de sérénité, d'amour-propre et de compassion, non pas à la proportion de l'homme, mais à la grandeur d'êtres éternels qui ne sont point exempts de souffrance ni d'erreur.

Cette histoire n'a pas trouvé son Michel-Ange, son Dante ni son Milton. Plus sévère en sa discipline, le credo biblique sut résister à la tempête, et il ne resta que l'Ancien et le Nouveau Testament pour façonner l'esprit et l'imagination de l'homme occidental. De ceux qui, dans la fièvre de ces temps de transition, protestèrent contre la foi nouvelle, la mirent à l'épreuve, essayèrent de lui donner un autre sens, les enseignements sont oubliés, les écritures enterrées dans les tomes des réfuteurs ou dans les sables des pays d'antiquité. Notre art, notre littérature, tant d'autres choses encore seraient tout différents si le message gnostique avait prévalu.

Quand le peintre ne bouge, quand le poète se tait, il faut que l'homme d'étude, penché sur ces fragments, reconstruise le monde évanoui et, avec des moyens moins vigoureux, lui redonne forme et vie. Il peut le faire aujourd'hui mieux que jamais auparavant : voici que les sables ont restitué des fragments du dépôt enseveli. Il y va d'autre chose qu'un simple intérêt d'antiquaire, car dans toute son étrangeté, dans la violence qu'il fait à la raison, dans l'immodération de son jugement, ce mode de sentiment, de vision et de pensée avait sa profondeur ; et sans sa voix, ses intuitions et même ses erreurs, il nous manquerait un témoignage sur l'humanité. Tout réprouvé qu'il fut, il représente l'une des voies qui s'offraient alors au carrefour des croyances. Ses rouges lueurs éclairent les commencements du christianisme, les affres dans lesquelles notre monde est né. Il

y a bien longtemps, une décision a été prise, et elle s'est faite héritage : aujourd'hui, les héritiers comprendront mieux ce qui leur est échu, s'ils savent quelle pensée disputa jadis à leur foi l'âme de l'homme.

L'étude du gnosticisme est presque aussi vieille que le gnosticisme lui-même. C'est surtout de son fait et à son choix — puisqu'il était l'agresseur — qu'il fut dès l'origine une conviction guerroyante et qu'il s'exposa au minutieux examen de ceux dont il menaçait de subvertir la cause. L'enquête fut menée dans la chaleur du conflit et comme s'il y avait reconvention des plaignants. Les Pères de l'Eglise primitive instruisirent contre les hérésies dans de longs ouvrages (quant aux faits articulés par l'adversaire, nous ne les avons pas, si tant est qu'il y en ait eu) ; poussant leurs investigations chez les ancêtres spirituels du gnosticisme, ils les enveloppèrent dans la dénonciation de cette entreprise d'erreur. Aussi avons-nous, dans leurs écrits, non seulement la principale source — la seule jusqu'à ces derniers temps — où nous puisons la connaissance de l'enseignement gnostique, mais aussi la toute première théorie de sa nature et de son origine. Pour eux, prononcer que le gnosticisme, ou ce qui en lui dénaturait la vérité chrétienne, provenait de la philosophie hellénique, c'était dresser l'acte de son accusation ; pour nous, c'est là une hypothèse parmi d'autres possibles, qui vaut comme telle, qui est pertinente au diagnostic historique du phénomène, et qu'il convient de juger selon ses mérites.

Le dernier des grands hérésiologues, Epiphane de Salamis, écrivit au iv^e siècle de notre ère. De ce moment, le passé étant passé, la polémique n'ayant plus son aliment dans la vie, l'oubli tomba sur tout ce sujet jusqu'au xix^e siècle, où les historiens y revinrent dans un esprit de recherche impartiale. Par nature, l'objet de l'enquête restait du domaine des théologiens, comme tout ce qui touche aux commencements du christianisme. Mais les théologiens protestants qui se livrèrent à cette nouvelle étude (des Allemands pour la plupart) abordèrent leur tâche en historiens désormais hors de cause, même si tels courants de pensée contemporains pouvaient orienter leurs sympathies et infléchir leurs jugements. C'est alors qu'on vit naître des écoles diverses, qui

différèrent d'opinion sur la nature historique du gnosticisme. Chose assez naturelle, on ressuscita la thèse « hellénique » et plus particulièrement « platonicienne » des Pères de l'Eglise, sans toutefois s'en tenir à leur autorité. Il est vrai que dès l'abord on ne pouvait éviter d'y penser : à elle seule, la lettre des témoignages gnostiques était assez évocatrice, ne fût-ce que par l'emploi de termes philosophiques ; et puis ce que l'on savait des premiers siècles rendait la chose vraisemblable. Il semblait même qu'on eût à peine le choix, tant qu'on vit dans la pensée grecque et dans la pensée judéo-chrétienne les seules forces capables d'influence dans cette période. Or, à prendre le gnosticisme comme une quantité, et à la partager à ces deux diviseurs déjà connus, on est encore en présence d'un reste trop important. Aussi l'école « hellénique » trouva en face d'elle, dès le début du ^{xix}^e siècle, une école « orientale » où l'on soutenait que le gnosticisme émanait d'une « philosophie orientale » plus ancienne. L'intuition était juste, mais elle avait une faiblesse : elle maniait là une grandeur mal définie et même inconnue, cette philosophie orientale dont elle déduisait la nature et la préexistence des réalités du gnosticisme, au lieu d'en établir l'existence indépendamment. Toutefois cette position trouva une plus ferme assise du jour où, admettant que l'élément supposé oriental du gnosticisme était de caractère mythologique plutôt que philosophique, on abandonna la recherche de ces spéculations mystérieuses. En général, disons que jusqu'à ce jour on a plus ou moins insisté sur la provenance grecque ou orientale, selon qu'on estimait déterminant l'aspect philosophique ou mythologique, rationnel ou irrationnel du phénomène. C'est vers la fin du siècle qu'on a vu la thèse grecque et rationnelle culminer dans la célèbre formule de Harnack : le gnosticisme, c'est « l'hellénisation aiguë du christianisme ».

La scène changea dans l'entre-temps, quand l'humaniste et l'orientaliste pénétrèrent dans le champ où le théologien s'était jusqu'alors trouvé seul. Les recherches sur le gnosticisme firent désormais partie de l'étude d'ensem-

1. *Akute*: se dit d'une maladie. Au figuré: urgente, précipitée. « Hellénisation radicale et prématurée », traduit M.H.-Ch. Puech, 1934 (*N.d.T.*)

ble de l'Antiquité finissante, où des disciplines diverses coordonnèrent leurs efforts. Pour lors, c'était la jeune science des orientalistes qui pouvait ajouter le plus de choses à ce que la théologie et la philologie classique avaient à offrir. La notion fort générale et fort vague d'une pensée « orientale » céda la place à la connaissance concrète de plusieurs traditions nationales confondues dans la culture de ce temps ; et la notion d'hellénisme elle-même se trouva modifiée quand on inclut ces influences hétérogènes et distinctes dans son image, jusqu'alors grecque avant tout. Quant au gnosticisme en particulier, du jour où l'on prit connaissance de matériaux à forte teneur mythologique, tels que les textes coptes ou mandéens, l'explication par la « philosophie grecque » reçut un coup dont elle ne se remit jamais complètement, encore qu'on n'ait jamais pu, vu la nature du dossier, l'abandonner tout à fait. Le diagnostic devenait largement affaire de généalogie, et là le champ s'ouvrait tout grand : on fit une étude fouillée des combinaisons changeantes, des différentes filiations orientales dont faisaient naître l'idée les matériaux versicolores — babyloniens, égyptiens, iraniens — afin de déterminer les principaux « d'où » et « quoi » de la gnose, et avec ce résultat général que le tableau en devint de plus en plus syncrétique. Tout dernièrement on a voulu, dans cette recherche d'une filiation prédominante, voir l'origine de la gnose dans le judaïsme : correction indispensable d'un oubli d'hier, mais qui finalement ne sera pas plus à la hauteur du phénomène entier que d'autres explications partielles et partiellement vraies. Aussi bien, s'agissant d'éléments dont on a pu remonter la généalogie, toutes les investigations de détail du demi-siècle écoulé se révèlent divergentes plutôt que convergentes, et nous laissent une image du gnosticisme dont le trait saillant paraît être l'absence de tout caractère unificateur. Or ces mêmes investigations ont aussi étendu peu à peu l'aire du phénomène, plus vaste aujourd'hui que le groupe d'hérésies chrétiennes primitivement comprises sous ce nom * et dans son ampleur nouvelle, comme dans sa plus grande complexité, le gnosticisme est toujours plus révélateur de toute la civilisation où il a pris naissance, et dont le caractère dominant fut le syncrétisme.

Le luxe de détails historiques et la pulvérisation du sujet en motifs issus de traditions séparées se reflètent bien dans l'ouvrage de Wilhelm Bousset sur les problèmes cardinaux du gnosticisme (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907), qui représenta toute une école et domina longtemps le champ d'étude. Le présent ouvrage n'est pas entièrement de cette famille-là. Il y a de longues années, quand j'abordai pour la première fois l'étude du gnosticisme sous la gouverne de Rudolf Bultmann, ce champ était riche des solides acquisitions de la philologie et de la confondante moisson de la méthode génétique. A quoi je n'eus ni la prétention ni l'intention de rien ajouter. La tâche que je m'assignais, quelque peu différente mais complémentaire des recherches qui avaient précédé, visait un but philosophique : comprendre l'esprit qui parlait par ces voix et dégager, de la déconcertante multiplicité de ses expressions, une unité qui fût intelligible. Il y avait un esprit gnostique, et par conséquent une essence du gnosticisme pris dans sa totalité : telle fut l'impression que je reçus du premier jour où j'approchai les témoignages, et elle ne fit que s'aviver dans l'intimité grandissante. A sonder, à interpréter cette essence, je trouvai un double intérêt, historique et surtout philosophique. Pareille étude augmentait considérablement notre intelligence d'une période qui fut critique pour l'humanité occidentale ; mais elle va plus loin encore en nous découvrant une des réactions les plus radicales de l'homme devant la situation qui lui est faite, et les intuitions que seule une aussi radicale résolution peut susciter ; par là, elle augmente en nous l'intelligence de l'humain.

Les résultats de ces études prolongées sont publiés en allemand dans l'ouvrage intitulé *Gnosis und spätantiker Geist* (la Gnose et l'esprit de l'antiquité finissante), dont le premier volume parut en 1934, et le deuxième — par la faute des circonstances — en 1954 seulement ; le troisième et dernier volume est encore à paraître. Le présent ouvrage, s'il se place au même point de perspective que la grande étude et s'il en reprend nombre d'arguments, diffère d'elle par l'envergure, l'organisation et l'intention littéraire. En premier lieu, il se contient dans l'aire que d'un consentement général on appelle gnostique, et s'in-

terdit toute excursion vers les espaces plus étendus, et plus semés de controverses, où l'autre étude s'efforçait par extension de sens de découvrir la présence d'un « principe gnostique » métamorphisé dans des manifestations toutes différentes des phénomènes premiers (par exemple dans les systèmes d'Origène et de Plotin). Si le champ est ainsi restreint, ce n'est pas que la manière de voir ait changé ; c'est tout simplement que le livre envisagé est d'un autre genre. En second lieu, comme il s'agissait de toucher le secteur cultivé aussi bien que le savant, on a ôté de l'exposé ce qu'il pouvait avoir de laborieusement philosophique, de trop technique dans le langage — sujet de bien des plaintes à propos des volumes allemands. Pour la même raison, on en a banni les discussions de méthode et la controverse érudite, sauf au bas de quelques pages. En revanche, le livre que voici va plus loin que le travail précédent à certains égards : quelques textes sont plus longuement expliqués, comme le « Chant de la Perle » ou le *Poimandrès*, qui font l'objet de commentaires approfondis ; et puis l'on a pu y inclure des matériaux récemment recouverts. C'est donc un livre nouveau et non une traduction, mais il répète inévitablement, dans une rédaction quelque peu différente, certains passages de l'ouvrage allemand.

New Rochelle, N.Y.,
novembre 1957.

Note du traducteur.

On abrège ici les remerciements de l'auteur à ses éditeurs allemands (Vandenhoeck et Ruprecht, Goettingue) qui l'ont laissé libre de traiter à nouveau son sujet en anglais ; et à Miss Jay Macpherson (Victoria Collège, Toronto) qui l'a assisté dans la rédaction.

M. Jonas expose encore qu'il a donné en anglais sa propre traduction des textes grecs et latins, sauf mention contraire ; que les textes mandéens sont produits dans sa version anglaise de la traduction allemande de

Lidzbarski, et qu'il en a usé de même à l'égard des textes coptes, syriaques et perses ; qu'il a adapté d'autres traductions existantes en langues modernes (allemandes ou françaises en général, notamment dans le cas des écrits coptes) ; et que s'il s'est trouvé devant plusieurs traductions d'un même texte (c'est le cas pour une bonne partie du matériel manichéen d'Orient et pour le « Chant de la Perle »), il en a tiré la version synoptique et composite qui lui paraissait la meilleure.

Pour cette édition française, on s'est reporté fréquemment aux originaux grecs et latins, aux traductions françaises et étrangères autorisées ou à la littérature du sujet ; on a pris mainte fois conseil de l'auteur ; et il est heureux que diverses citations aient pu être rendues grâce à l'aide amicale de M. Henri-Charles Puech. Néanmoins, on s'est fait une règle de rendre les textes cités sans trop s'écarter de la version proposée en anglais ; on s'est donc trouvé, çà et là, dans le cas de signaler en note des différences d'interprétation. Dans une notice du traducteur, à la fin du volume, sont alléguées les raisons de différents partis adoptés.

PRÉFACE A LA DEUXIÈME ÉDITION

Deux compléments substantiels viennent augmenter cette deuxième édition de *The Gnostic Religion*. Un chapitre nouveau (XII) est consacré à la grande découverte de Nag Hammâdi en Egypte : on savait trop peu de chose de son contenu, au temps de la première rédaction, pour se permettre mieux qu'un petit nombre de références et de citations. En épilogue, après le traitement d'ensemble du sujet historique, un essai vient établir un rapport entre le gnosticisme et des formes récentes, voire contemporaines, de la vie spirituelle : « Gnosticisme, nihilisme et existentialisme. » Le texte de la première édition de *The Gnostic Religion* est conservé intact et entier, sauf quelques corrections de détail.

Le nouvel épilogue, tel qu'il est imprimé ici, est la version révisée d'un article publié pour la première fois en 1952¹. Comme il se trouve que des morceaux de cet article ont été incorporés plus tard dans le présent livre, on a jugé bon, pour éviter d'autres répétitions, d'omettre de l'article devenu épilogue deux passages que le lecteur voudra bien rechercher dans le corps de l'ouvrage quand ils lui seront signalés : ils demeurent parties intégrantes de l'essai, qui a son existence indépendante. A la vérité, cette discussion, qui hasarda une confrontation du gnosticisme antique et de phénomènes tout modernes, outre-

1. « Gnosticism and Modern Nihilism », *Social Research*, 19 (1952), pp. 430-452. Une version étendue, en allemand, « Gnosis und moderner Nihilismus », a paru dans *Kerygma und Dogma*, 6 (1960), pp. 155-171. (N.â.T.)

passe les strictes limites de l'étude historique à laquelle ce livre est consacré pour le reste ; mais nous comprendrons plus profondément le gnosticisme lui-même si nous faisons l'examen, si spéculatif soit-il, de ses rapports aux phénomènes religieux et spirituels, et ce sont même ces phénomènes d'aujourd'hui qui ont des chances d'être mieux compris à la faveur de cette entreprise.

New Rochelle, N.Y.,
juillet 1962.

A L'OCCASION DE LA TROISIÈME IMPRESSION
(1970)

Depuis la première édition de ce livre, de grands changements se sont produits dans le domaine du gnosticisme. Sur les fameux documents de Nag Hammâdi, c'est à peine si un début d'information pénétrait dans le domaine public. Des quelque cinquante-trois traités, ou plus, n'avait été publié que *l'Evangile de Vérité*, dont je pouvais tout juste insérer quelques citations. Il était manifeste, et il l'est encore plus depuis ces débuts, que la mirifique trouvaille de 1946 marque un tournant dans notre connaissance des choses gnostiques. Jamais auparavant une découverte archéologique n'avait ainsi, d'un seul coup et radicalement, changé l'état de la documentation dans tout un champ d'études. De la grande disette, nous étions projetés du jour au lendemain dans la grande richesse, pour ce qui était des sources originales non contaminées par la tradition seconde. Pourtant les circonstances se ligüèrent pour ralentir désespérément l'ouverture de ce trésor à la communauté savante internationale. Dans la deuxième édition, il a été tenu compte des progrès accomplis jusqu'en 1962 (chap. xn); ce dont on disposait alors ne représentait toujours qu'une petite partie du corpus. Depuis, les choses ont avancé. On a fini par travailler en commun, et des équipes de spécialistes s'affairent sur les treize codex. (L'UNESCO, grâce à un accord avec la République Arabe Unie, a formé le projet de publier des planches photographiques. Pour les pays de langue anglaise, le « Coptic Gnostic Library Project » de

l'Institute for Antiquity and Christianity, Claremont University Center, fait office, sous la direction de James M. Robinson, de centre de coordination de la recherche et de publication. (Une édition anglaise s'y prépare, qui sera publiée par la maison Brill, à Leyde.) Nous voici donc au point où, semble-t-il, nous pourrions avoir en mains, en quelques années, le plus gros de cette collection de documents. C'est l'heure des coptologues. Tous les autres intéressés retiennent leur souffle et, s'ils sont sages, leur plume. Un jour il faudra, de toute nécessité, récapituler ces connaissances nouvelles et dire en quoi elles importent pour l'image que nous nous faisons du gnosticisme en son ensemble ; mais pour le moment, il faut attendre. D'autre part, l'étudiant a droit qu'on lui donne, dans une réimpression de 1970, quelques indications qui lui permettront de faire son propre chemin vers les témoignages, à ce stade intermédiaire. A ce dessein, j'ai tâché de mettre à jour le Supplément bibliographique (jusqu'au début de 1970) et j'ai donné une attention particulière à l'ensemble de Nag Hammâdi. Pour ce faire, l'aide des professeurs James M. Robinson et David M. Scholer m'a été précieuse.

Chapitre premier

Introduction : Occident et Orient dans l'hellénisme.

Toute évocation de l'ère hellénistique doit commencer par Alexandre le Grand. Quand il conquiert l'Orient (344-323 avant J.-C), l'histoire du monde antique change de direction. Des conditions qu'il a créées naît l'unité culturelle la plus vaste qu'on ait jamais vue ; elle durera près de mille ans, avant de succomber dans les conquêtes de l'Islam. La nouvelle réalité, qu'Alexandre a rendue possible et qu'il a même voulue, c'est l'union de l'Occident et de l'Orient. Ici, « l'Occident » signifie le monde grec, entourant la mer Egée ; « l'Orient », c'est l'aire des vieilles civilisations orientales, qui s'étend de l'Egypte aux confins de l'Inde. Si la création politique d'Alexandre se disloque après sa mort, l'amalgame des cultures continue paisiblement aux cours des siècles suivants. C'est à la fois une série de fusions régionales et l'essor d'une civilisation commune et supra-nationale, dite hellénistique. Quand la puissance romaine dissoudra les entités politiques séparées pour les transformer en provinces de l'Empire, elle ne fera que donner forme à cette unité ; elle consacrera cette homogénéité qui, dès longtemps, aura prévalu dans les faits sans souci des frontières ni des dynasties.

Dans l'Empire romain, géographiquement plus étendu, les mots d'Orient et d'Occident prennent un sens nouveau.

/*

L'Orient sera la moitié grecque du monde romain, l'Occident la moitié latine. La moitié grecque, au demeurant, comprend l'ensemble du monde hellénistique, dont la Grèce n'est désormais qu'une partie mineure ; autrement dit, elle est faite de toute la part de l'héritage d'Alexandre qui n'est pas retombée sous la souveraineté « barbare ». Voilà donc, dans cette perspective élargie, l'Orient constitué par une synthèse de ces deux parties que nous distinguons, l'Occident hellénique et l'Orient asiatique. Aux jours de Théodose, le monde romain est définitivement scindé en un empire d'Orient et un empire d'Occident, et cette situation culturelle trouve son expression dernière : sous Byzance, la moitié orientale du monde s'unifie pour former cet empire grec dont Alexandre avait eu la vision et que l'hellénisme a rendu possible, encore que la renaissance de la Perse, au-delà de l'Euphrate, en ait réduit l'étendue géographique. Parallèlement, la division de la chrétienté en deux Eglises, la latine et la grecque, reflète et perpétue la même situation culturelle dans le domaine du dogme religieux. C'est cette unité d'espace et de culture, qu'Alexandre créa et qui subsista sous les formes successives des royaumes des Diadoques, des provinces orientales de l'Empire romain, de l'Empire byzantin, et, dans le même temps, de l'Eglise grecque, cette unité cimentée par la synthèse hellénistique-orientale, qui offre un cadre aux mouvements spirituels étudiés dans ce livre. Dans ce chapitre d'introduction, il nous faut montrer l'arrière-plan de ces mouvements en disant quelques mots de plus sur l'hellénisme en général, et en éclairant, d'une part, certains aspects de ses parties constitutives, l'Hellade et l'Asie ; d'autre part, les circonstances de leur rencontre et de leur mariage, et la façon dont elles laissèrent postérité commune.

I. LE RÔLE DE L'OCCIDENT.

Quelles furent les conditions et les particularités historiques de l'évolution que nous avons signalée ? A l'union dont la conquête d'Alexandre avait jeté les bases, on

s'était préparé des deux côtés. Préalablement, l'Orient comme l'Occident étaient allés aussi loin que possible sur la voie de leur unité interne, surtout de leur unité politique : l'Orient s'était unifié sous la domination perse, l'Occident sous l'hégémonie macédonienne. Ainsi l'assujettissement de la monarchie perse par la macédonienne engageait tout l'Occident et tout l'Orient.

Les progrès de la culture n'avaient pas moins disposé l'un et l'autre monde, de façon bien différente assurément, à jouer le rôle qui lui était destiné dans la nouvelle association. Les civilisations ne peuvent mieux se mêler qu'au moment où la pensée, dégagée ici et là des conditions locales, sociales et nationales, est assez émancipée pour revêtir une validité plus ou moins générale, et donc pour se transmettre et s'échanger. Pour lors, la pensée n'était plus attachée à ces réalités spécifiques de l'histoire que furent par exemple la *polis* athénienne ou les castes de la société orientale ; elle s'était coulée dans les formes plus libres des principes abstraits ; qui peuvent se donner pour applicables à toute l'humanité, que l'on peut étudier, que l'on peut soutenir par raisonnement, et qui peuvent se mesurer à d'autres principes dans le champ d'une discussion rationnelle.

La culture grecque à la veille des conquêtes d'Alexandre.

Quand Alexandre parut, l'Hellade était parvenue à ce point de maturité cosmopolite, et dans la réalité et dans sa conscience d'elle-même. Ce fut la condition préalable de sa réussite : condition positive, à laquelle correspondait en Orient une condition négative. Pendant plus d'un siècle, toute la culture grecque avait poussé dans cette direction. C'est à grand-peine qu'on eût fait l'essai d'implanter les idéaux de Pindare dans la cour d'un Nabucho-donosor ou d'un Artaxerxès, et dans les bureaucraties de leurs royaumes. Depuis Hérodote, « le père de l'histoire » (qui vécut au cinquième siècle avant J.-C), les coutumes et opinions des « barbares » avaient excité la curiosité des Grecs ; mais le mode de vie hellénique était conçu et fait pour les seuls Hellènes, et encore était-il à la convenance de ceux-là seuls qui étaient nés libres et pleinement

citoyens. Les idéalités morales et politiques, et l'idée même de connaissance, étaient liées à des conditions sociales bien déterminées ; elles ne prétendaient pas valoir pour les hommes en général. On peut même dire que la notion d'homme en général, pour ce qui était de l'usage pratique, n'était pas encore en possession de son bien. Néanmoins, la réflexion philosophique et le développement de la civilisation urbaine l'amènèrent peu à peu à se dégager et à se formuler explicitement durant le siècle qui précéda¹ celui d'Alexandre. Les sophistes avaient ouvert les yeux aux hommes du v^e siècle. En élevant l'individu au-dessus de l'Etat et de ses normes, en représentant le naturel comme opposé au légal ; ils avaient dépouillé la loi de son caractère immémorialement sacré : les normes morales et politiques étaient toutes relatives. Relevant ce défi du scepticisme, Socrate et Platon en appelaient non pas à la tradition, certes, mais à la connaissance conceptuelle de l'intelligible, c'est-à-dire à la théorie rationnelle ; et le rationalisme porte en lui les germes de l'universalisme ; Il fallait, prêchaient les cyniques, faire un nouvel examen des règles de conduite en vigueur ; le simple particulier devait se suffire à lui-même ; les valeurs traditionnelles de la société, telles que le patriotisme, méritaient l'indifférence ; et il importait de s'affranchir de tout préjugé* A mesure que les vieilles cités-Etats déclinaient intérieurement et qu'extérieurement elles perdaient leur indépendance, ce qu'il y avait de particulier dans leur culture allait s'affaiblissant, et l'on y trouvait un sentiment plus vif de ce qui gardait force spirituelle et portée générale.

En somme, l'idée de culture avait évolué à tel point qu'au temps d'Alexandre, il était possible de se dire hellène non point par naissance mais par éducation, et qu'un homme né barbare avait la faculté de devenir un véritable Hellène. Désormais la raison était ce qu'il y avait en l'homme de plus élevé, et en la sacrant ainsi souveraine, on découvrait l'homme en tant que tel ; et l'on concevait la manière d'être des Hellènes comme une culture bonne pour tous, au sens humaniste du mot. Il restait une étape en ce chemin, ce fut celle des stoïciens : ils avancèrent cette proposition que la liberté, ce souverain bien de l'éthique des Hellènes, est une qualité

purement intérieure, indépendante des conditions extérieures, et que la vraie liberté peut parfaitement se trouver chez un esclave, pourvu qu'il ait la sagesse ; Tout ce qui était grec devint affaire d'attitude et de qualité mentales, à telles enseignes que tout sujet rationnel, c'est-à-dire tout homme, était admis à y participer. Selon la théorie dominante, l'entour organisé de l'homme, ce n'est plus avant tout la *polis*, comme pour Platon, comme pour Aristote encore, mais le *kosmos*, dont nous voyons qu'on l'appelle parfois « la véritable et la grande *polis* pour tous ». Etre un bon citoyen du *kosmos*, un *kosmo-politês*, tel est l'objet moral de l'homme. Son titre à cette citoyenneté, ce n'est rien d'autre que la possession du *logos*, ou de la raison : ce principe distinctif fait de lui un homme et le met en relation immédiate avec le principe analogue qui gouverne l'univers. L'idéologie cosmopolite devait atteindre sa pleine maturité sous l'Empire romain ; mais de ce moment universaliste de la pensée grecque, tous les caractères essentiels étaient présents dès l'époque d'Alexandre. Cette disposition de l'esprit collectif inspira son aventure ; en retour, elle se trouva puissamment fortifiée de ses succès.

Le cosmopolitisme et la nouvelle colonisation grecque.

Telle était l'ampleur intérieure de cet esprit qu'Alexandre exporta dans les étendues du vaste monde. Désormais, l'Hellade se trouva partout où cette vie urbaine, avec ses institutions et son organisation, se développa d'après le modèle grec. Cette vie, la population indigène pouvait l'adopter à égalité de droits, par le moyen de l'assimilation culturelle et linguistique. On était bien loin de la vieille colonisation des côtes méditerranéennes, qui avait établi des colonies purement grecques sur les confins des grands arrière-pays « barbares », sans intention aucune d'amalgamer indigènes et colons ; On aspirait désormais, en fondant des colonies sur les pas d'Alexandre — et cette intention entraînait dans son programme politique —, à créer d'emblée une symbiose d'un genre tout nouveau dont la réussite, même s'il s'agissait d'hel-

léniser l'Orient, exigeait une certaine réciprocité. Dans la nouvelle aire géopolitique, l'élément grec ne restait plus attaché à la continuité géographique avec la mère-patrie, et en général avec ce qui avait été jusqu'alors le monde grec ; au contraire, il se répandit dans les étendues continentales de l'Empire hellénique. A la différence des colonies primitives, les villes ainsi fondées n'étaient pas les filles de telle ou telle métropole particulière : elles s'alimentaient au réservoir de la nation grecque cosmopolite. Ce n'est pas entre elles et avec la cité-mère qu'elles entretenaient leurs principaux rapports, mais avec les indigènes du voisinage, chacune d'elles étant ainsi comme un lieu de cristallisation pour le pays environnant. Surtout, ces villes n'étaient plus des états souverains ; elles relevaient de royaumes dont l'administration était centralisée. Voilà qui changeait la situation des habitants vis-à-vis de l'ensemble politique. La cité-état classique faisait entrer le citoyen dans ses préoccupations ; il les identifiait avec les siennes propres, puisqu'il se gouvernait lui-même par l'intermédiaire des lois de la cité. Les grandes monarchies hellénistiques ne réclamaient ni ne permettaient cette étroite identification personnelle ; et tout comme elles n'exigeaient nul attachement moral de leurs sujets, de même l'individu se détachait d'elles à cet égard et, en tant que personne *privée* (statut qu'on eût difficilement admis dans l'ancien monde hellénique), trouvait à satisfaire ses besoins sociaux dans des associations librement et volontairement constituées, où il se trouvait en famille d'idées, de religion, de métier.

En principe, les noyaux des cités nouvellement fondées étaient composés de ressortissants grecs ; mais dès le début, dans le projet qui donnait naissance à chaque ville et aux termes de sa charte, on prévoyait d'y inclure massivement les populations indigènes. En bien des cas, ces groupes d'autochtones devenaient peuples citadins pour la première fois de leur histoire, et qui plus est, peuples de cités organisées selon le modèle grec, et donc administrées par elles-mêmes. Dans l'esprit d'Alexandre, cette politique de fusion devait aller jusqu'à l'union des races : pour juger de la profondeur de cette intention, il n'est que de songer à ces fameuses fêtes nuptiales de

Suse, où dix mille Macédoniens, officiers et soldats, épousèrent des filles de la Perse.

L'hellénisation de l'Orient.

Le pouvoir assimilateur d'une entité comme la cité hellénique dut être confondant. Associés à ses institutions, au train de sa vie, les citoyens non hellènes s'hellénisèrent rapidement. On en a un indice très net dans le fait qu'ils apprirent la langue grecque, bien qu'ils fussent, dès le commencement sans doute, supérieurs en nombre aux Grecs de naissance ou aux Macédoniens. Que par la suite quelques unes de ces villes aient grandi démesurément, comme Alexandrie ou Antioche, on ne peut l'expliquer si ce n'est par l'affluence continue de populations orientales, qui pourtant n'altérèrent pas le caractère hellénistique des communautés. On finit même par voir, dans le royaume des Séleucides, en Syrie, en Asie mineure, des agglomérations orientales se transformer en adoptant les constitutions municipales helléniques, en se dotant de gymnases et d'autres institutions typiques, et recevoir des gouvernements centraux la charte qui garantissait les droits et définissait les devoirs de toute cité du modèle grec. En procédant, pour ainsi dire, à leur fondation nouvelle, ces villes témoignaient des progrès de l'hellénisation, et elles les favorisaient à leur tour en y allant de leur impulsion. Il existait un autre agent d'hellénisation : les administrations qui servaient les monarchies employaient la langue grecque.

Qu'on pût être hellène par l'éducation et non pas nécessairement par la naissance, voilà qui sonnait comme une invite. Les plus sensibles des fils de l'Orient conquis l'acceptèrent avec empressement. Dès la génération qui succède à celle d'Aristote, nous les voyons en activité dans les sanctuaires mêmes de la sagesse grecque. Sénon, fils de Mnaséas (autrement dit, de Manassé), fondateur de l'école stoïque, était d'origine phénicienne et chypriote ; le grec n'était pas sa langue maternelle, et pendant toute sa longue carrière, ses auditeurs d'Athènes purent remarquer son accent particulier. De ce moment jusqu'aux derniers temps de l'Antiquité, l'Orient hellénis-

tique suscita, en un flux continu, des hommes d'origine souvent sémite qui, sous des noms grecs, en langue grecque et selon l'esprit grec, apportèrent leur appoint à la civilisation prépondérante. Les antiques foyers du pourtour de l'Egée vivaient toujours, mais le centre de gravité de la culture grecque, désormais culture universelle, s'était déplacé vers d'autres régions. Elle eut ses fertiles pépinières dans les cités hellénistiques du Proche-Orient, et dans Alexandrie par excellence. Les noms étant généralement hellénisés, souvent nous ne pouvons plus démêler si tel auteur d'Apamée ou de Byblos en Syrie, de Gadara en TransJordanie, est de race grecque ou sémite ; or, dans ces creusets de la refonte hellénistique, pareille question finit par n'avoir plus de sens : une troisième entité venait de naître, s

Dans les villes grecques nouvellement fondées, le résultat de la fusion fut grec dès le principe. En d'autres lieux, on y aboutit par degrés, dans un cheminement qui se prolongea en pleine Antiquité tardive : on se convertissait à l'hellénisme comme on pouvait changer de parti ou de croyance, et ce mouvement durait encore en un temps où déjà se dessinait une renaissance des langues et des littératures nationales. De cette résurgence locale, nous trouvons le tout premier exemple, anachronique à vrai dire, dans les événements bien connus de la période des Macchabées, dans la Palestine du II^e siècle avant J.-C. Même au in^e siècle de notre ère, après cinq cents ans de civilisation hellénistique, nous constatons qu'un homme natif de Tyr devint un éminent philosophe et auteur grec, et que, sur les instances de ses amis hellènes, il traduisit (ou leur permit de traduire) son nom de Malchus fils de Malchus, c'est-à-dire son nom de « roi », par le grec Basileus, puis adopta celui de Porphyre, « de pourpre vêtu », allusion à son premier nom aussi bien qu'à la grande industrie de sa ville natale, la teinture de pourpre. Ce faisant, il proclamait symboliquement son adhésion à la cause hellénique, tout en rappelant son extraction phénicienne. Ce qui retient ici notre intérêt, c'est que dans le même temps, un mouvement contraire prenait de l'élan dans son pays natal : on y voyait naître une littérature en langue indigène, illustrée par les écrits syriaques de Bardesane, de Mani, d'Ephrem. Il y eut

partout des mouvements parallèles à celui-là ; ils s'associaient à l'essor de religions populaires nouvelles, contre lesquelles l'hellénisme était forcé de se défendre.

L'hellénisme tardif : de la culture profane à la culture religieuse.

Dans la situation que l'on vient d'indiquer, la notion d'hellénisme subit un changement important. Dans l'Antiquité finissante, l'universalisme incontesté des premiers siècles hellénistiques fit place à de nouvelles différences, fondées principalement sur des attitudes spirituelles et aussi, mais à titre secondaire, sur des appartenances nationales, régionales et linguistiques. Jusque-là profane, la culture du commun des hommes s'orientait de plus en plus, par une espèce de polarisation mentale, vers l'expression de religiosités particulières, pour aboutir finalement à fragmenter l'unité première en des camps exclusifs. Dans ces circonstances nouvelles, le nom « hellénique », sorte de mot d'ordre *au sein* d'un monde déjà complètement hellénisé, distinguait une cause militante de ses adversaires chrétiens ou gnostiques, lesquels pourtant, par la langue et la forme littéraire, ne faisaient pas moins partie du milieu grec. Sur ce terrain commun, hellénisme devint presque synonyme de conservatisme. La doctrine se fixa, se définît et mit en système pour la dernière fois l'ensemble de la tradition païenne, religieuse aussi bien que philosophique. Ses partisans et ses adversaires vivaient en tous lieux : le champ de bataille s'étendit donc à tout le monde civilisé. Mais comme la religion, marée montante, avait englouti la pensée « grecque » elle-même et avait altéré son propre caractère, la culture profane hellénistique se changea en une culture païenne à caractère religieux prononcé, à la fois pour se défendre contre le christianisme et par nécessité interne. Autant dire qu'au moment où la « religion universelle » prenait son essor, l'hellénisme lui-même devenait la dénomination d'un type de foi. C'est ainsi que Plotin, et Julien l'Apostat plus encore, envisageaient la cause hellénique, c'est-à-dire païenne ; laquelle fonda une manière d'Eglise avec son dogme et

son apologétique, le néo-platonisme. L'hellénisme condamné se réduisait à l'état de cause particulariste, et sur le sol natal. A son heure crépusculaire, la notion d'hellénisme allait à la fois s'élargissant et se rétrécissant. Elle s'élargissait dans la mesure où même des créations purement orientales, comme les religions de Mithra ou d'Attis, étaient comprises dans la tradition hellénique en ce retranchement dernier ; elle se rétrécissait en ce que toute la cause à défendre devenait la cause d'un parti, et toujours plus celle d'un parti minoritaire. Pourtant, nous l'avons dit, toute la lutte se déroula dans une enceinte grecque, c'est-à-dire dans l'univers de la langue et de la culture helléniques. C'est si vrai que l'Eglise chrétienne d'Orient, victorieuse en cette lutte et désormais héritière, fut une Eglise à prédominance grecque : l'œuvre d'Alexandre le Grand triomphait jusqu'en cette défaite de l'esprit classique.

Les quatre états de la culture grecque.

En conséquence, nous pouvons distinguer quatre phases historiques de la culture grecque : 1) avant Alexandre, la phase classique, où la culture est nationale ; 2) après Alexandre, l'hellénisme, culture profane et cosmopolite ; 3) l'hellénisme tardif, culture religieuse païenne ; et 4) le byzantinisme, culture chrétienne grecque. La transition de la première à la deuxième phase doit s'expliquer comme un phénomène grec autonome. Dans la deuxième phase (de 300 au I^{er} siècle avant J.-C), l'esprit grec était représenté par les grandes écoles philosophiques rivales, l'Académie, les épicuriens, et surtout les stoïciens, tandis que dans le même temps la synthèse gréco-orientale était en bonne voie. De cette phase à la troisième, où la civilisation grecque dans son ensemble, et avec elle l'esprit grec, se tourne vers la religion, le passage fut l'œuvre de forces foncièrement étrangères à la Grèce et qui, provenues de l'Orient, entrèrent dans l'histoire comme des facteurs nouveaux. Entre le règne de la culture hellénistique profane et la position finalement défensive de l'hellénisme tardif qui s'est fait religieux, s'étendent trois siècles de mouvements spirituels révo-

lutionnaires, artisans de cette transformation. Le mouvement gnostique tient une place importante parmi ces manifestations, sur lesquelles nous reviendrons.

II. LE RÔLE DE L'ORIENT.

Jusqu'ici, nous avons considéré le rôle du monde grec dans la combinaison de l'Occident et de l'Orient, et pour ce faire, nous sommes partis des conditions déjà données intérieurement, qui ont mis la culture hellénique en mesure de se faire civilisation mondiale immédiatement après les conquêtes d'Alexandre. Il fallait aussi, bien entendu, qu'à l'avenant, d'autres conditions fussent données d'avance du côté de l'Orient, si l'on veut s'expliquer le rôle qu'il joua dans la combinaison : sa passivité apparente ou réelle, sa docilité, sa promptitude à tout assimiler. A lui seul, l'assujettissement militaire et politique ne saurait rendre raison de la marche des événements, comme on le voit tout au long de l'histoire par d'analogues exemples de conquêtes dans des zones de haute culture, où assez souvent le vainqueur est culturellement conquis par le vaincu. Nous pouvons même soulever la question de savoir si en un sens plus profond, ou du moins partiellement, pareille aventure n'est pas arrivée à l'hellénisme ; mais ce qui frappe assurément au premier abord, c'est l'incontestable ascendant de la Grèce. Voilà qui devait déterminer au moins la forme de toute expression culturelle future. Quelle était donc la situation du monde oriental à la veille des conquêtes d'Alexandre ; et comment explique-t-elle que ce monde ait succombé à l'expansion de la culture grecque ? Sous quelle forme les forces autochtones de l'Orient survécurent-elles et s'exprimèrent-elles dans les nouvelles conditions que l'hellénisme leur faisait ? Car il va de soi que l'immense Orient, avec ses antiques et fières civilisations, n'était pas une quantité de matière inerte à mettre en forme grecque. Aux deux questions, à celle qui touche aux conditions préalables et à celle qui regarde la manière de survivre, il est incomparablement plus

difficile de répondre s'il s'agit de l'Orient que s'il s'agit du monde grec. En voici les raisons.

En premier lieu, pour ce qui est de la période d'avant Alexandre, nous constatons l'extrême indigence des sources orientales, littérature juive exceptée : cette disette fait contraste avec le luxe de renseignements que nous offre la Grèce. Toutefois, s'il est vrai que nous pouvons y voir un signe de stérilité littéraire, c'est en soi un témoignage historique, et il confirme ce que nous pouvons déduire des sources grecques sur l'état des nations orientales dans cette période.

En outre, cet Orient si vaste, unifié par la seule force dans l'Empire perse, était loin d'être une unité culturelle comme le monde grec. L'Hellade était la même partout ; l'Orient, dissemblable d'une région à l'autre. Si donc on s'interroge sur l'état de la culture avant l'hellénisation, la réponse se divisera en autant de fragments qu'il y aura d'entités culturelles à considérer. Voilà qui complique aussi le problème de l'hellénisme lui-même, quand on envisage sa composante orientale. Gustav Droysen, qui inventa le terme d'« hellénisme » pour désigner la synthèse gréco-orientale qui suivit les conquêtes d'Alexandre, en a lui-même restreint l'acception en affirmant qu'à proprement parler, il se développa autant d'hellénismes différents qu'il y eut d'individualités nationales en cause. Il faut dire qu'en bien des cas, ces facteurs locaux nous sont peu connus sous leur aspect d'origine. Néanmoins, à constater l'homogénéité du monde hellénique à venir, on peut penser qu'elle fut précédée d'une certaine similitude générale des conditions données. De fait, si nous mettons l'Égypte à part, nous pouvons discerner dans l'Orient préhellénistique certaines tendances universales, prémices d'un syncrétisme spirituel, où l'on peut voir le pendant de la disposition cosmopolite de l'esprit grec. Nous aurons à en dire plus long là-dessus.

Enfin la suprématie de la civilisation panhellénique après Alexandre signifiait précisément que l'Orient lui-même, si tant est qu'il aspirât à s'exprimer littérairement, devait le faire dans la langue et à la manière des Grecs. Aussi, quand nous examinons tels exemples d'expression personnelle, ne saurions-nous y reconnaître la voix de l'Orient dans la littérature hellénique sans nous

livrer souvent à des distinctions subtiles, dont la démonstration ne va pas sans ambiguïté. Il y a là un problème de méthode fort intéressant, dont nous aurons à traiter plus tard.

Voilà quelques-unes des difficultés que nous rencontrons chaque fois que nous essayons de nous former une image plus claire de la moitié orientale de cette réalité mi-partie que nous appelons hellénisme. Néanmoins, nous pouvons nous en faire une idée générale, même si elle repose partiellement sur des conjectures, et nous indiquerons brièvement tout ce qu'il est nécessaire d'en savoir pour notre propos. Disons d'abord quelques mots de l'état du monde oriental à la veille de la conquête, car il explique sa léthargie du début, et la lenteur de son réveil ensuite.

L'Orient à la veille des conquêtes d'Alexandre.

L'apathie politique et la stagnation culturelle. Politiquement, la cause de cet état tenait à la succession des empires despotiques qui avaient envahi l'Orient dans les siècles précédents. Par leurs méthodes de conquête et leurs procédés de gouvernement, ils avaient pour ainsi dire brisé les reins des populations locales ; elles avaient pris l'habitude d'accepter passivement chaque nouveau maître lors des changements d'empire.- Les décrets du pouvoir central étaient de véritables arrêts du sort : on ne les discutait pas dans les peuples assujettis, qui faisaient tout simplement partie du butin/ A une époque bien plus tardive, la vision des quatre royaumes de Daniel reflète encore cette passivité des peuples orientaux vis-à-vis des pouvoirs politiques successifs. Voilà "pourquoi les trois batailles qui brisèrent la puissance militaire de la monarchie perse livrèrent au vainqueur un énorme empire où les innombrables populations étaient désormais étrangères à toute idée de disposer d'elles-mêmes, et ne se sentaient même pas poussées à intervenir dans la décision. Les seules résistances sérieuses à caractère populaire, Alexandre les rencontra à Tyr et à Gaza ; il fallut réduire ces villes par des sièges prolongés. Ces exceptions n'avaient rien d'accidentel : même

L si elle était vassale du Grand Roi, la cité phénicienne — et probablement Gaza fut dans le même cas — constituait un Etat souverain, et ses citoyens combattirent pour leur propre cause quand les Phéniciens et les Grecs, opposés par une ancienne rivalité, se disputèrent la domination des mers.

A l'apathie politique répondait une stagnation de la culture, dont les causes étaient diverses.¹ Vieux de plusieurs milliers d'années, les centres de la civilisation orientale, situés sur les bords de l'Euphrate et du Nil, avaient été aussi les centres du pouvoir politique avant l'ère perse. Pour lors toute activité intellectuelle y était arrêtée, et seule demeurait la formidable inertie des traditions. Nous ne pouvons entrer ici dans des explications qui nous écarteraient beaucoup de notre chemin ; notons simplement le fait, qui est de toute évidence, surtout dans le cas de l'Egypte. Cependant, nous pouvons observer que l'immobilité, volontiers décriée dans notre société éprise de dynamisme, où on la nomme putréfaction, pouvait aussi s'envisager comme indice de la perfection où un système de vie a pu atteindre. Cette considération peut fort bien valoir pour l'Egypte.^v

Au surplus, les conquérants assyriens et babyloniens avaient pratiqué l'expatriation et la transplantation de peuples entiers, ou plus exactement des couches qui dominaient la vie sociale ou la culture ; ce faisant, ils avaient anéanti les forces qui pouvaient développer la culture dans bien des régions extérieures aux centres anciens. Ces coups du sort avaient souvent frappé des peuples de culture plus jeune, qui n'avaient pas encore montré tout ce dont ils étaient capables. L'empire y gagnait, puisque les peuples étaient plus traitables et dociles au gouvernement ; mais le pouvoir central payait cher cet avantage, car il tarissait ainsi les sources de sa propre régénération. Il ne faut pas douter que nous ayons là l'une des raisons de cette torpeur des vieux centres urbains : en brisant les forces nationales et régionales dans tout le royaume, ils s'entouraient pour ainsi dire d'un désert, ils isolaient le pouvoir dans ses hautes sphères, ils le dérobaient à toutes les excitations bénéfiques et rajeunissantes qui pouvaient lui venir du dehors et d'en bas. Voilà qui peut expliquer en partie

cette paralysie où l'Orient était plongé avant Alexandre, et qu'il s'en soit relevé sous la vivifiante influence de l'esprit hellénique. K

Les commencements du syncrétisme religieux. Malgré tout, plusieurs circonstances positives disposaient l'Orient à jouer le rôle que l'ère hellénistique allait lui assigner. Il ne suffit pas de dire que la passivité générale, l'absence de forces capables de conscience et de résistance, facilitèrent l'assimilation. Affaiblies, les cultures indigènes ne dressaient plus les obstacles de leurs particularités strictement locales devant la volonté de fusion et de plus large synthèse ; ces éléments venaient plutôt grossir le fonds commun. En particulier, le déracinement et le transplantement de peuples entiers eurent deux conséquences importantes. D'une part, ils aidèrent à dégager les contenus culturels de leur sol natal, à les abstraire, à leur donner la forme transmissible de l'enseignement, et par conséquent, à en faire des éléments disponibles pour un échange cosmopolite des idées : c'était précisément sous cette forme que l'hellénisme pouvait s'en servir. D'autre part, ils favorisaient déjà un syncrétisme préhellénistique, un amalgame de dieux et de cultes d'origines différentes et de provenances parfois très éloignées : autre anticipation d'un caractère essentiel du phénomène hellénistique à venir. L'histoire biblique offre des exemples de l'un et de l'autre processus.

La genèse d'un syncrétisme religieux voulu nous est décrite pour la première fois dans le second Livre des Rois (XVII, 24-41). Le roi d'Assyrie ayant établi de nouveaux habitants dans la Samarie évacuée, ils adorèrent à la fois leurs dieux, apportés de Babylone et d'ailleurs, et l'Eternel, dont un prêtre désigné leur enseigna le culte. L'origine de la secte samaritaine est dans les coutumes de ces peuplades :

Ainsi elles ont adoré l'Eternel, mais en même temps elles ont servi leurs idoles. Leurs enfants et les enfants de leurs enfants font encore aujourd'hui ce que les pères ont fait.

Etendu au monde entier, le syncrétisme religieux allait devenir une caractéristique décisive de l'hellénisme : nous en voyons ici le début en Orient même.

Les commencements de l'abstraction théologique dans les religions juive, babylonienne et perse. Fait plus important encore, la substance des cultures locales se transformait en idéologies. Pour prendre dans la Bible un autre exemple connu, l'exil à Babylone contraignit les Juifs d'amplifier l'élément de leur religion qui demeurerait valide loin de la Palestine parce qu'il en dépassait la situation particulière, et d'opposer cet extrait rectifié de leur foi aux autres principes religieux du monde où ils se trouvaient jetés. C'était dresser idées contre idées. Cet affrontement, nous le voyons parfaitement chez le second Isaïe, qui présente le pur principe du monothéisme comme une cause universelle, affranchie des servitudes proprement palestiniennes du culte de Yahvé. Ainsi, le déracinement même consommait un progrès qui avait commencé, il est vrai, avec les prophètes anciens.

Sans doute le phénomène juif a-t-il quelque chose d'unique; mais en pleine désagrégation politique de l'Orient, on peut apercevoir ailleurs certaines évolutions parallèles, ou l'on peut les déduire de la marche ultérieure des événements. C'est ainsi que, les Perses ayant vaincu Babylone, la vieille religion babylonienne cessa d'être un culte d'Etat, fixé dans le centre politique et lié à ses fonctions de gouvernement. Comme elle était l'une des institutions de la monarchie, elle avait joui d'un statut officiel bien déterminé, et cette étroite relation avec l'appareil local d'un pouvoir profane avait soutenu son rôle tout en le limitant. Le soutien et la restriction prirent fin avec le statut. Libérée de sa fonction politique, la religion se trouva déracinée, comme le fut celle d'Israël extirpée de son territoire. Babylone étant condamnée à la soumission et à l'impuissance politique, force fut à la religion babylonienne de subsister de son fonds spirituel. Désormais séparée des institutions d'un pouvoir local et de son appareil, et ne jouissant plus du prestige de cette autorité, elle ne pouvait plus compter que sur les qualités distinctives de sa théologie. Il lui fallait en énoncer dûment les formules, car elles devaient tenir bon face à d'autres systèmes, eux aussi dégagés des attaches temporelles, qui se disputaient les esprits et les âmes. C'est ainsi que le déracinement politique finit par libérer la substance spirituelle. Devenu

objet de spéculation, le principe généralisé vécu de sa vie propre et révéla ses abstractions implicites. Nous pouvons discerner ici le fonctionnement d'une loi historique, qui nous aide à comprendre bien des phénomènes intellectuels de l'Antiquité ultérieure. Pour ce qui est de la religion babylonienne, la réussite de ce mouvement vers l'abstraction se manifeste pleinement dans sa forme tardive, sous laquelle il apparut au grand jour de l'hellénisme. Accusant unilatéralement les caractères astraux de ses origines, le culte ancien se transforma en une doctrine abstraite, le système raisonné de *l'astrologie*, qui allait exercer une puissante influence dans le monde des idées hellénistiques.

Le mazdéisme, pour prendre un dernier exemple, évolua de façon comparable. La religion de la Perse antique se détacha de l'Iran, son sol natal. Transportée en tous pays, de la Syrie à l'Inde, par les ressortissants de la Perse, nation dominante quoique faible numériquement, elle s'était trouvée déjà en situation plus ou moins cosmopolite parmi les multiples religions de l'Empire perse. Vint la déchéance de l'empire : la religion était privée de son soutien, mais elle n'était plus enveloppée dans la détestation d'une tyrannie étrangère. De ce moment, dans les pays extérieurs à la Perse, elle allait partager avec d'autres croyances les peines et les avantages de la diaspora. Ici encore, d'une tradition nationale aux contours imprécis, se dégagait un principe métaphysique sans ambiguïté, lui-même générateur d'un système de grande portée intellectuelle : le système du dualisme théologique. Cette doctrine dualiste allait être, une fois son contenu popularisé, l'une des grandes forces à l'œuvre dans le syncrétisme hellénistique. En Perse même, la réaction nationale qui conduisit successivement à la fondation du royaume parthe et du royaume néo-perse fut préparée puis accompagnée par une restauration religieuse, laquelle à son tour fut contrainte de mettre en système et en dogme le contenu de la vieille religion populaire, opération sous certains rapports analogue à la création du Talmud. Ainsi, dans le pays natal comme dans la diaspora, les vicissitudes produisirent un résultat semblable : la transformation de la religion tradition-

nelle en un système théologique assez voisin d'une doctrine rationnelle.

Nous pouvons supposer que dans tout l'Orient, et par d'analogues cheminements, des croyances d'origine locale et nationale s'adaptèrent et se firent éléments d'un échange international des idées. Dans l'ensemble, ces cheminements tendaient vers le dogme, c'est-à-dire que tel principe, abstrait du corps de la tradition, se déployait en doctrine cohérente. L'influence grecque, pourvoyeuse à la fois du ressort et des outils logiques, devait mûrir partout cette évolution ; mais, comme nous avons tenté de le montrer, l'Orient lui-même l'avait nettement commencée dès avant l'hellénisme. Nous en avons donné trois exemples significatifs : le monothéisme juif, l'astrologie babylonienne et le dualisme iranien. Entre les forces spirituelles de l'Orient qui concoururent à former l'hellénisme, ces trois-là furent maîtresses, et par la suite elles ne cessèrent d'y augmenter leur influence.

Voilà pour ce que nous avons appelé « conditions préalables ». Arrêtons-nous un instant à considérer que si la première civilisation cosmopolite a pu naître en ce point de l'histoire, c'est en conséquence de catastrophes qui atteignirent la culture de chaque région dans son unité et dans son originalité. Sans la chute des états et des nations, jamais ce mouvement d'abstraction et d'échange n'eût pris une telle ampleur. On peut le dire aussi de la Grèce, même si la chose y est moins voyante : car la décadence de la *polis*, groupement jaloux de son autonomie s'il en fut, offrit par défaut une condition préalable du même ordre. Si nous avons omis l'Égypte dans cet aperçu, c'est que la situation y était tout à fait différente. Or les grandes forces qui furent, avec celles de l'héritage grec, les ouvrières de la synthèse hellénistique provenaient de l'Asie sémitique ou iranienne : aussi pouvons-nous limiter notre esquisse à la situation asiatique.

L'Orient sous l'hellénisme.

Examinons brièvement la destinée de l'Orient sous la nouvelle loi de l'hellénisme. Ce que nous constatons dès

l'abord, c'est que l'Orient se fit silencieux pour plusieurs siècles, et presque invisible sous l'aveuglante lumière hellénique; En regard de ce qui allait suivre à partir du premier siècle de l'ère chrétienne, nous pouvons appeler ce stade initial la période de latence de l'esprit oriental ; et partant de cette observation, nous diviserons l'ère hellénistique en deux périodes distinctes : la période de la prédominance grecque et de l'Orient submergé, et la période de réaction d'un Orient renaissant, de contre-attaque spirituelle, pourrait-on dire, qui lui permit de pénétrer victorieusement dans l'Occident et de donner ç un nouveau tour à la culture universelle/ Bien entendu, nous parlons ici de la vie intellectuelle et non des événements politiques. En ce sens, l'hellénisation de l'Orient domine la première période, et l'orientalisation de l'Occident domine la seconde, ce dernier cours prenant fin vers l'an 300 de notre ère. De ces deux mouvements résulta une synthèse qui se prolongea en plein Moyen Age.

La submersion de l'Orient. Sur la première période, nous pouvons être brefs. Ce fut l'ère des royaumes séleucide et ptolémaïque, particulièrement signalée par l'efflorescence d'Alexandrie. L'hellénisme triompha dans tout l'Orient. C'était la culture générale dont il fallait adopter le code et le langage si l'on voulait prendre part à la vie intellectuelle du temps? On n'entendait que la voix grecque ; l'expression littéraire n'avait de publicité que dans l'idiome grec. On a pourtant vu plus haut de quelles personnalités orientales s'enrichit la vie intellectuelle grecque ; si l'Orient restait muet, ce n'était donc pas que les individus y fussent sans vigueur ; c'est qu'il ne s'exprimait pas lui-même et qu'il ne parlait pas en son nom. Qui avait une chose à dire, il n'était pas à son choix de l'énoncer autrement qu'en grec, ce qui ne s'entend pas seulement de la langue, mais aussi du tour des notions et idées, de la forme littéraire, c'est-à-dire de tout ce qui lui donnait l'air d'être de tradition grecque.

Assurément la civilisation hellénistique, grande ouverte et hospitalière, pouvait faire place aux créations de la pensée orientale dès lors qu'elles prenaient forme grecque. Aussi l'unité formelle de cette culture recouvrait-elle une pluralité de fait, mais où toute chose paraissait

officiellement marquée au coin de la Grèce. L'Orient se trouvait comme réduit au mimétisme, ce qui fut d'une grande conséquence pour tout son avenir. Pour sa part, l'âme grecque ne pouvait demeurer inchangée : reconnaissant la différence de ce qui était grec avant et après Alexandre, Droysen l'exprima en distinguant l'« hellénique » de « l'hellénistique ». S'il inventa ce mot¹, ce ne fut pas seulement pour désigner la culture de la *polis* agrandie en culture cosmopolite, avec les transformations que pareil élargissement suppose, mais aussi pour exprimer le changement opéré par les influences orientales dans ce nouvel et vaste ensemble.

Dans cette première période, les apports de l'Orient sont donc anonymes, en sorte qu'on a peine à les identifier. Des hommes comme Zenon, déjà mentionné, ne voulaient être rien d'autre qu'hellènes, et leur assimilation était aussi complète qu'il se pouvait. Généralement parlant, la philosophie continuait dans la voie tracée par les écoles nées sur le sol de la Grèce ; mais vers la fin de la période, quelque deux siècles après Zenon, elle laissa voir elle aussi, à des signes non trompeurs, qu'il y avait du changement et que désormais son évolution n'était plus autonome. Ces premiers signes n'étaient nullement exempts d'ambiguïté. On dispute encore sur Posidonius d'Apamée (environ 135-50 avant J.-C), et cette controverse montre bien la difficulté d'attribuer aucune influence avec sûreté ; elle nous laisse incertains de ce qui est authentiquement grec en cette période et de ce qui est teinté d'orientalisme. La fervente piété astrale qui anime sa philosophie, est-elle ou non une expression de l'âme orientale, ? On peut soutenir le oui comme le non, et l'on continuera d'en raisonner, je crois : pourtant il est assez constant que ce Grec, qu'il le fût ou non de naissance, tenait sa pensée pour véritablement grecque. Même doute devant un tableau d'ensemble : nous ne pouvons exiger plus de certitude que n'en permet la complexité de cette situation. Devant l'étrange anonymat, nous pourrions même dire le pseudonymat, qui recouvre l'élément oriental, nous devons nous contenter d'une

1. En français, on s'en servait avant 1830, mais pour parler du langage grec alexandrin et néo-testamentaire, mêlé d'hébraïsmes. (N.d.T.)

impression générale : savoir, que tout au long de cette période les influences orientales, au sens le plus large du mot, furent à l'œuvre dans le domaine de la pensée grecque.

Plus clair est le cas de la littérature « de la sagesse des barbares », qui fit sa première apparition dans les lettres grecques, et s'y développa au point qu'à la longue elle fit plus qu'intéresser les seuls amateurs de souvenirs anciens : elle prit par degrés tout le caractère d'une propagande. Les auteurs grecs en avaient pris l'initiative ; dans les vieux foyers de l'Orient, à Babylone et en Egypte, des prêtres reprirent le thème et entreprirent de rédiger en langue grecque des histoires de leurs nations et des exposés de leurs cultures. Tout ce qui venait de très haute antiquité pouvait compter sur le respectueux intérêt du public hellène. Or ce public ne fut pas seulement curieux ; il se montra toujours plus accueillant au fond spirituel de ces relations, et les antiquaires se virent insensiblement encouragés à se faire maîtres d'école et prédicateurs.

Du reste, la grande contribution de l'Orient à la culture hellénistique de ce temps ne relève pas de la littérature, mais du culte : le *syncrétisme* religieux, qui sera le fait le plus décisif de la phase suivante, prend déjà consistance dans cette période première de l'ère hellénistique. On peut étendre le sens du mot « syncrétisme » aux choses de la vie profane, et c'est ce qu'on fait ordinairement ; en ce cas, on qualifie de syncrétique la civilisation hellénistique tout entière, puisqu'elle devint progressivement une culture mixte. Mais en rigueur de terme, le phénomène religieux qu'on appelle syncrétisme serait plus convenablement exprimé par le mot « théo-crase », qui signifie mélange des dieux. C'est un phénomène cardinal de cette période, et nous, qui avons une tout autre habitude de l'entremêlement des idées et des valeurs culturelles, nous ne lui en connaissons pas vraiment d'analogue à notre époque. La première période s'achèvera du jour où ce mouvement, à force de prendre de l'ampleur et de la profondeur, atteindra l'étape des religions orientales établies dans le monde occidental. La théocrase se traduit dans le mythe aussi bien que dans le culte, et parmi ses outils logiques, l'un des plus

efficaces est l'allégorie, dont la philosophie a déjà fait usage en ses rapports avec la religion et le mythe. De tous les phénomènes signalés dans cet aperçu de la première période hellénistique, le religieux est le plus remarquable ; c'est là que l'Orient est le plus agissant, qu'il est le mieux lui-même. En Occident, dieux et cultes orientaux jouissent d'un prestige toujours plus grand, présage du rôle que l'Orient jouera une fois qu'il aura la primauté spirituelle. Ce rôle sera religieux, tandis que l'apport de la Grèce à l'ensemble hellénistique est celui d'une culture profane.

En somme, nous pouvons dire du premier temps de l'hellénisme, qui prit fin approximativement à l'époque du Christ, qu'il est masqué pour l'essentiel par cette culture profane. Ce temps où l'Orient se prépare à renaître, nous pouvons le comparer à une période d'incubation. C'est seulement par l'éruption à venir que nous pouvons deviner toute la transformation qui dut s'accomplir dans le profond, sous la surface d'hellénisme. A une exception près, qui est de taille, celle de la révolte des Maccabées, il n'apparaît guère que l'Orient ait affirmé sa volonté dans le monde hellénistique durant la période qui va d'Alexandre à César. Au-delà des frontières, la fondation du royaume des Parthes et le réveil du mazdéisme font pendant à la situation juive. Ces événements dérangent fort peu le tableau général : c'est bien l'Hellade qui assimile et l'Orient qui est assimilé.

La pensée orientale mise en idées grecques. Cette période de latence ne laisse pas d'être profondément importante pour la vie de l'Orient lui-même. Que la Grèce eût fait son monopole de toutes les formes d'expression intellectuelle, c'était pour l'Orient un étouffement et un affranchissement à la fois : un étouffement, parce que ce monopole le privait de son organe naturel et imposait un déguisement à l'expression de sa substance ; un affranchissement, parce que la forme conceptuelle grecque offrait à la pensée orientale une possibilité tout à fait neuve de révéler la signification de son héritage. Nous avons vu qu'à la veille de l'hellénisation avaient déjà cours des principes spirituels universellement communicables, prélevés dans le fonds d'une tradition populaire ; mais à ce mouvement d'ex-

traction et d'abstraction, il manquait encore des moyens logiques, et c'est le génie grec qui vint les offrir. Car là Grèce avait inventé le *logos*, le concept abstrait, la méthode d'exposition théorique, le système raisonné : c'est l'une des plus grandes découvertes de l'esprit humain. Cet instrument formel, applicable à tout contenu possible, l'hellénisme le mit à la disposition de l'Orient, qui put alors s'en aider pour s'exprimer lui-même. L'effet, même s'il tarda à se manifester, fut incommensurable. Jusqu'alors la pensée orientale s'était passée de concepts ; elle se faisait comprendre par images et symboles, et elle déguisait ses fins dernières sous des mythes et des rites plutôt qu'elle ne les exposait logiquement. Elle gisait inerte, ligotée dans ses antiques symboles ; la pensée grecque la libéra, la ranima, lui redonna son élan, et dans le même temps prêta les outils voulus à tout ce qui avait pu s'efforcer vers l'abstraction. En son fin fond, la pensée orientale demeura mythologique, comme on le comprit clairement quand à nouveau elle s'offrit au monde ; mais dans l'entre-temps, elle avait appris à mettre ses idées en forme de *théories*, et à les exposer en utilisant des concepts rationnels au lieu de laisser la seule imagerie parler aux sens. Le dualisme, le fatalisme astrologique et le monothéisme transcendant trouvèrent leur formulation précise avec l'aide de la conceptualisation grecque. Grâce au statut de doctrines métaphysiques, ces systèmes s'accréditèrent et leur message put s'adresser à tous. C'est ainsi que le génie grec délivra la pensée orientale des chaînes de son symbolisme et lui permit, en se réfléchissant dans le *logos*, de faire la découverte d'elle-même. Et c'est avec les armes acquises de l'arsenal grec que l'Orient, quand son heure fut venue, lança sa contre-offensive.

Le « souterrain » oriental. Pareil progrès ne saurait aller sans quelques inconvénients et sans d'évidents périls pour l'authentique substance de la pensée orientale. En premier lieu, toute généralisation ou rationalisation se paie d'une perte de spécificité. La Grèce avait pris ascendant sur les penseurs orientaux ; un prestige s'attachait à tout ce qui était d'elle, et elle les tentait d'en tirer parti. Au lieu d'énoncer leur cause ouvertement, ils la déguisaient sous des conceptions analogues,

empruntées çà et là de la tradition intellectuelle grecque. Par exemple, le fatalisme et la magie astrologiques pouvaient prendre les livrées de la cosmologie stoïcienne, qui parlait de sympathie et de loi du monde ; le dualisme religieux pouvait se draper de platonisme. Pour l'esprit assimilateur, c'était là s'élever dans le monde, à n'en pas douter ; mais ce premier mouvement d'imitation allait affecter le génie oriental dans sa poussée à venir, ce qui pose à l'historien d'insolites problèmes d'interprétation. Le phénomène qu'Oswald Spengler a baptisé « pseudomorphose », s'appropriant ainsi un terme de minéralogie, ne manquera pas de retenir notre attention dans la suite (voir ci-dessous, dans le chapitre II : la nature de la « connaissance » gnostique).

Sur la vie intérieure de l'Orient, l'ascendant de la Grèce produisit un autre effet, encore plus accusé peut-être, et qui n'allait se révéler que beaucoup plus tard : les pensées de l'Orient allaient former deux courants de tradition, public et secret, de surface et de tréfonds. Car l'exemple grec avait sa force, encourageante sans doute, mais aussi réprimante. A la manière d'un filtre, il laissait passer une notion si elle était hellénisable ; elle s'élevait alors à cette hauteur et dans cette lumière où se tenaient les éléments clairs et distincts de la culture cosmopolite. Tout ce qu'une différence foncière rendait inassimilable était refoulé dans le souterrain. C'était autre chose, qui ne se sentait nullement représentée dans les créations classiques du monde littéraire ni énoncée dans le message dominant. Pour lui opposer son propre message, cette « autre chose » devait trouver d'abord son propre langage : il allait lui en coûter bien du temps et bien des peines. Etant donné l'ordre des choses, ce furent les tendances authentiques et originales du génie oriental, celles de l'avenir plutôt que celles du passé, qui se trouvèrent réduites à l'existence souterraine. Ainsi, le monopole spirituel de la Grèce détermina la croissance d'un Orient invisible, dont la vie secrète allait s'opposer à la vie au grand jour de la civilisation hellénistique. Cette période a dû voir des transformations en profondeur, des élans nouveaux d'une immense portée, dont nous ne savons rien. Nous n'en parlons que par conjecture, et toute cette description ne reposerait

sur rien, n'était, au passage d'une ère à l'autre, la soudaine éruption d'un Orient nouveau. A la force, à l'ampleur du jaillissement, nous pouvons nous faire une idée de ce qui couvait.

L'Orient resurgit.

Vers le moment où le christianisme commence, nous assistons à une explosion de l'Orient. Telles des eaux longtemps contenues, ses forces crèvent l'écorce de l'hellénisme et inondent le monde antique, se coulant dans les canaux grecs, s'épanchant aussi dans de nouveaux lits. L'hellénisme va se métamorphoser en une culture religieuse orientale. L'heure de la percée a probablement tenu au concours de deux circonstances complémentaires. Après sa poussée souterraine, l'Orient vient d'aboutir et de revoir le jour. L'Occident, lui, a une attente immense du renouvellement religieux : ce besoin tient à l'état spirituel de ce monde et le dispose à faire un accueil passionné au message de l'Orient. Cette rencontre de l'actif et du passif ressemble assez à l'accord qui s'est trouvé en sens inverse trois siècles plus tôt, quand la Grèce faisait mouvement vers l'Orient.

La nouveauté de la pensée orientale revivifiée. Il importe de reconnaître que nous n'avons pas affaire ici à une réaction du *vieil* Orient, mais à un phénomène nouveau, qui, à cette heure décisive, fit son entrée sur la scène de l'histoire. L'« Orient ancien » était mort. Ce réveil n'était pas un rappel à la vie, dans le goût classique, de son vénérable héritage. On ne saurait même dire que les conceptualisations les plus récentes de la pensée orientale primitive fussent la substance réelle du mouvement. Le dualisme traditionnel, le fatalisme astrologique traditionnel, le monothéisme traditionnel y étaient mêlés, mais si étrangement défléchis que dans ce nouvel encadrement, ils aidaient à la représentation d'un principe spirituel tout original ; et l'on peut en dire autant de l'emploi des termes philosophiques grecs. Il est nécessaire d'attirer dès à présent l'attention sur ce fait, car les apparences portent vigoureusement à imaginer le contraire ; longtemps elles ont induit les historiens en

erreur sur cet échafaudage de pensée où ils n'ont vu, exception faite de l'élément chrétien, qu'un assemblage de toutes pièces restantes des traditions antérieures. Il est vrai qu'elles y figurent toutes : symboles de l'antique pensée orientale, on peut même dire tout son héritage mythologique ; idées et figures de la littérature biblique ; éléments de doctrine et de vocabulaire tirés de la philosophie grecque, surtout du platonisme. En situation syn-crétique, il va de soi que tous ces éléments aient été disponibles et combinables à volonté. Or le syncrétisme lui-même ne donne que la face externe du phénomène, et non pas son essence. Cet extérieur a de quoi dérouter l'esprit par son aspect composite, et plus encore par les noms anciens qui s'y trouvent associés. Pareilles associations ne manquent nullement de pertinence, mais nous pouvons discerner un nouveau foyer spirituel autour duquel les éléments de tradition se cristallisent à présent, apercevoir une unité derrière cette multiplicité ; là se trouve, plutôt que dans les moyens d'expression syncrétiques, la véritable entité que nous devons envisager. Si nous reconnaissons en ce foyer une force autonome, nous devons dire alors qu'il se sert de ces éléments plutôt qu'il n'est constitué par leur réunion ; quant au tout qui en résulte, il faudra le comprendre, en dépit de son caractère manifestement synthétique, non pas comme le produit d'un éclectisme qui n'engage à rien, mais comme celui d'un système d'idées original et bien défini.

Cependant, pour tirer ce système au clair, il faut le dégager de cette masse de matériaux disparates ; laquelle ne livrera pas ce qu'elle cache, sauf si on l'interroge correctement, c'est-à-dire si l'on est guidé dans cette interprétation par une connaissance anticipée de l'unité sous-jacente. On ne saurait s'en défendre : l'argument qui mène à la preuve est quelque peu circulaire, et il se mêle un élément de subjectivité à l'anticipation intuitive du but vers lequel l'interprétation va se diriger. Toutefois, c'est là le propre de l'interprétation historique, et c'en est le risque ; il faut la conduire d'après une première idée du matériel, mais seul le résultat la justifiera, pour autant qu'il emportera la conviction ou qu'il sera vraisemblable, et surtout si on la voit peu à

peu confirmée en constatant que les données se mettent en place conformément au modèle supposé.

Les grandes manifestations du déferlement oriental dans le monde hellénistique. Cette vague d'orientalisme se manifeste à partir du début de l'ère chrétienne par un ensemble de phénomènes dont voici les principaux : la propagation du judaïsme hellénistique, en particulier la montée de la philosophie juive alexandrine ; la propagation de l'astrologie et de la magie babyloniennes, concourante avec une expansion générale du fatalisme dans le monde occidental ; la propagation, dans le monde hellénistique-romain, de divers cultes à mystères, bientôt générateurs de religions à mystères ; la montée du christianisme ; l'efflorescence des mouvements gnostiques, leurs grandes élaborations de systèmes dans le christianisme et hors de lui ; et les philosophies de la transcendance conçues dans l'Antiquité finissante, qui commencent avec le néo-pythagorisme et culminent dans l'école néo-platonicienne.

Tous ces enseignements, pour différents qu'ils soient, sont généralement en relation mutuelle. Ils ont de grands traits communs et, jusqu'en leurs divergences, ils sont du même climat de pensée : dans la littérature de chaque doctrine, nous trouvons de quoi augmenter notre intelligence des autres. Ce qui s'aperçoit mieux que la parenté du fond spirituel, ce sont les modèles caractéristiques d'expression, les images et formules qui reviennent dans toute la littérature de ce groupement. Chez un Philon d'Alexandrie, nous rencontrons des éléments platoniciens et stoïciens qui recouvrent la substance juive, mais aussi le langage des cultes à mystères et le vocabulaire naissant d'un nouveau mysticisme. Pour leur part, les religions à mystères ont des rapports très nets avec l'ensemble des conceptions attenantes à l'idée d'influence astrale. Le néo-platonisme s'ouvre largement à tout savoir religieux païen, et surtout oriental, s'il a quelque apparence d'antiquité, s'il se nimbe de spiritualité. Le christianisme a présenté des aspects syncrétiques, même en ses expressions « orthodoxes » et dès son début (à coup sûr dès les jours de saint Paul) ; mais à cet égard ses rejetons hérétiques le surpassent de loin : les systèmes gnostiques combinent tout avec tout — mythologies

orientales, doctrines astrologiques, théologie iranienne, éléments de tradition juive, bibliques, rabbiniques ou occultes, eschatologie chrétienne du salut, termes et concepts platoniciens. En cette période, le syncrétisme est au plus fort de son efficacité. Il ne se cantonne plus dans des cultes particuliers et n'est plus le souci de leurs seuls prêtres, mais il envahit toute la pensée de ce siècle et fait son apparition dans tous les domaines de l'expression littéraire. Ainsi, aucun des phénomènes énumérés ci-dessus ne saurait être considéré à l'écart des autres.

Quoi qu'il en soit, le syncrétisme, entremêlement d'idées et d'images qui sont comme les espèces circulantes de plusieurs traditions, n'est qu'une forme assurément, et il reste à savoir quel est le contenu mental dont il détermine ainsi l'apparence. Y a-t-il une unité derrière cette multiplicité, et qu'est-elle donc ? Quelle est la force organisatrice de cette matière syncrétique ? Nous avons affirmé, par manière de préliminaire, qu'en dépit de son extérieur « synthétique » l'esprit nouveau n'était pas un éclectisme sans visée. Quel était donc le principe directeur, et vers quoi dirigeait-il ?

L'unité cachée : la pensée gnostique est apte à la représenter.

Afin de trouver réponse à cette question, il faut fixer son attention sur certaines attitudes mentales caractéristiques, plus ou moins distinctement visibles dans tout le groupe, sans se préoccuper des contenus et des niveaux intellectuels, qui diffèrent beaucoup sous d'autres rapports. Si dans ces traits communs nous voyons opérer un principe spirituel qui ne se trouvait pas dans les éléments du mélange, nous pouvons le reconnaître pour le véritable agent de ce mélange. Or il est constant que l'on peut discerner ce principe original dans toute la littérature dont nous avons parlé, même si ce n'est pas toujours avec la même précision. Il apparaît partout dans les mouvements venus de l'Orient, et il se fait remarquer surtout dans le groupe des mouvements spirituels que l'on comprend sous l'appellation de « gnos-tiques ». Aussi nous pouvons voir dans ces mouvements les représentants les plus hardis et les plus intransigeants d'un esprit nouveau, et par suite nous pouvons, par analogie, appeler « principe gnostique » ce *principe*

général qui, dans des représentations moins nettes, déborde les limites de la littérature gnostique proprement dite. Quelle que puisse être l'utilité d'étendre ainsi l'acception de ce mot, il est certain que l'étude de ce groupement particulier, outre qu'elle présente en soi un grand intérêt, peut aussi, à défaut de donner la clef de toute cette époque, aider grandement à la comprendre. Pour moi, quand je considère toute la série de phénomènes dans lesquels se manifeste la vague d'orientalisme, j'incline fortement à y voir différentes réfractions de ce principe gnostique supposé, ou différentes réactions qu'il suscite. J'ai produit ailleurs mes arguments *. Même si l'on y adhère pleinement, on n'ignore pas que cette façon de voir s'accompagne d'une réserve : le dénominateur commun que l'on identifie ainsi peut prendre bien des semblants, se diluer à des degrés divers, entrer en de multiples compromis avec des principes contradictoires. En de nombreux cas, il peut n'être qu'un des éléments d'un ensemble complexe de motifs intellectuels, n'avoir d'efficacité que partielle et d'accomplissement qu'imparfait au sein de ce tout qu'il concourt à former. Mais c'est un facteur original partout où il se fait sentir, et c'est dans la littérature dite proprement gnostique qu'on en trouvera la révélation la plus exempte de mélange. C'est donc vers elle que nous allons nous tourner à présent. Et c'est plus tard, dans la Troisième Partie, que nous essaierons, en prenant plus de champ, de replacer ce message dans la culture de son siècle.

1. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I et II, 1, *passim*; voir surtout l'introduction au volume I, et le chapitre IV du volume II, 1.

PREMIÈRE PARTIE

La littérature gnostique. — Les principales doctrines. Le langage symbolique.

Chapitre II

La signification de la gnose et l'importance du mouvement gnostique.

LE CLIMAT SPIRITUEL.

Au commencement de l'ère chrétienne, le monde de la Méditerranée orientale était dans une grande effervescence spirituelle, qui allait s'étendre au cours des deux siècles suivants. Le genèse du christianisme lui-même et l'accueil réservé à son message sont des preuves de cette effervescence, mais ce ne sont pas les seules^ Pour ce qui est du milieu où le christianisme prit naissance, les manuscrits de la mer Morte ont puissamment étayé cette opinion, déjà digne d'être soutenue avant leur découverte, que la Palestine fourmillait de mouvements eschatologiques (c'est-à-dire en quête du salut dernier) et que l'apparition de la secte chrétienne n'eut rien d'un incident isolé. Dans la pensée des sectes *gnostiques* variées qui jaillirent partout où le christianisme s'étendait, la crise spirituelle de ce temps trouva son expression la plus hardie, et pour ainsi dire, sa présentation extrémiste : que leurs spéculations fussent abstruses, qu'en partie elles le fussent même à dessein d'irriter, ne diminue pas mais rehausse cette faculté qu'elles eurent de représenter symboliquement la pensée d'un siècle agité. Avant de limiter notre investigation au phénomène particulier du gnosticisme, il nous faut indiquer brièvement les principaux traits qui caractérisent cette pensée dans son ensemble.

Premièrement, tous les phénomènes que nous avons signalés à propos de la « vague orientale » sont d'une nature *religieuse* très marquée ; c'est là, comme nous l'avons affirmé à plusieurs reprises, la caractéristique remarquable de la culture hellénistique en sa seconde phrase. Deuxièmement, tous ces courants ont en quelque façon rapport au *salut* : la religion générale de cette période est une religion de salut. Troisièmement, la conception de Dieu qu'ils entretiennent tous est *transcendante* à l'extrême (c'est un Dieu « outremondain », c'est-à-dire qu'ils le situent par-delà le monde) ; et à l'avenant, ils se font du salut une idée non moins transcendante en plaçant ce but dans un autre monde. Enfin ils soutiennent un *dualisme* radical des royaumes de l'être — de Dieu et du monde, de l'esprit et de la matière, de lame et du corps, de la lumière et de l'obscurité, du bien et du mal, de la vie et de la mort — et par voie de conséquence, une extrême polarisation de l'existence, qui n'affecte pas seulement l'homme mais la réalité dans son ensemble : la religion générale de cette période est une *religion du salut dualiste et transcendante*.

LE TERME « GNOTICISME ».

Nous tournant vers le gnosticisme en particulier, nous nous demandons ce que le mot veut dire, où le mouvement a pris naissance, et quels sont les témoignages littéraires qui nous en restent. Le terme « gnosticisme », devenu l'en-tête collectif d'une multiplicité de doctrines sectaires apparues à l'intérieur et autour du christianisme dans ces premiers siècles si pleins de risque, dérive de *gnôsis*, mot grec qui signifie « connaissance » ou « science ». Insister sur la *connaissance*, moyen d'atteindre au salut ou même en soi forme de salut, et se targuer de posséder cette connaissance dans une doctrine particulière et distincte, ce sont deux attitudes communes aux nombreuses sectes dans lesquelles le mouvement gnostique s'est exprimé historiquement. Au vrai, rares furent les groupes dont les membres se donnaient Tex-

presse qualité de Gnostiques, de « Connaissants » ; mais Irénée, dans le titre de son œuvre, employait déjà le nom de « gnose » (en y ajoutant : « faussement ainsi nommée »)¹ pour embrasser toutes les sectes qui partageaient avec eux ce souci de « connaissance » et d'autres caractéristiques. En ce sens, nous pouvons parler d'écoles, sectes et cultes gnostiques, d'écrits et d'enseignements gnostiques, de mythes et de spéculations gnostiques, et même de religion gnostique en général.

Les auteurs anciens furent donc les premiers à étendre la dénomination à des groupes qui ne se l'arrogeaient pas. Suivons leur exemple, mais sans nous enfermer dans les limites qui furent celles de leur savoir ou de leur intérêt polémique. Nous pouvons considérer ce terme comme l'expression d'un concept générique, applicable en toute occasion où apparaissent les propriétés déterminantes. Ainsi peut-on donner plus ou moins d'étendue au domaine gnostique selon le critère adopté. Puisqu'ils envisageaient le gnosticisme, pour l'essentiel, comme une hérésie chrétienne, les Pères de l'Eglise bornaient leurs exposés et leurs réfutations à des systèmes qui avaient déjà germé sur le terrain du christianisme (le système valentinien, par exemple) ; ou qui avaient trouvé quelque moyen d'ajouter, en l'adaptant, le personnage du Christ à un enseignement d'ailleurs hétérogène (par exemple, celui des Naassènes de Phrygie) ; ou encore, qu'un passé juif commun rendait assez proches pour qu'on les estimât coupables de faire concurrence au message chrétien et de le déformer (par exemple, le système de Simon le Magicien). Les chercheurs modernes ont élargi peu à peu ce cercle traditionnel en raisonnant sur l'existence d'un gnosticisme *juif préchrétien* et d'un gnosticisme *païen hellénistique*, et en faisant connaître les sources *mandéennes*, exemple frappant entre tous d'un gnosticisme oriental extérieur à la sphère hellénistique, et d'autres matériaux encore. Enfin, si nous prenons pour critère non pas tant le motif particulier de la « connaissance » que l'esprit dualiste et anticosmique en général,

1. Titre de l'original grec perdu : *Mise en lumière et renversement de la connaissance au nom menteur [pseudonumou gnôseôs]*. Cette dernière expression est déjà dans le Nouveau Testament,

I Timothée VI, 20. (M.d.T.)

il nous faut aussi ranger la religion de Mani dans le mouvement gnostique.

L ORIGINE DU GNOTICISME.

Si nous nous demandons à présent de quel lien ou de quelle tradition historique provient le gnosticisme, nous nous trouvons devant la difficulté cruciale que la spéculation historique connaît depuis longtemps. On a vu dans la suite des siècles et l'on voit encore aujourd'hui s'affronter les théories les plus contradictoires. Les premiers Pères de l'Eglise, et d'autre part Plotin, faisaient ressortir l'influence de Platon et en général d'une philosophie grecque mal comprise sur une pensée chrétienne qui manquait encore d'assurance et de fermeté. Les savants modernes ont proposé tour à tour des origines helléniques, babyloniennes, égyptiennes et iraniennes, ainsi que toutes les combinaisons possibles de ces antécédents avec des éléments juifs et chrétiens. De fait, à en juger par les matériaux qui le représentent, le gnosticisme est un produit du syncrétisme : aussi peut-on soutenir chacune de ces théories en s'autorisant des sources, mais il n'en est aucune qui ne laisse à désirer quand on l'accepte isolément ; pis, on n'est pas satisfait non plus en les mettant toutes ensemble, car on ne fait guère du gnosticisme qu'une mosaïque et l'on n'en saisit pas l'autonomie foncière. Tout bien considéré, la thèse orientale a l'avantage sur la thèse hellénique, du moment où l'on écarte du mot « connaissance » les associations trompeuses auxquelles la tradition de la philosophie classique donne à penser. Des textes coptes récemment découverts en haute Egypte (voir ci-dessous, « Coup d'œil sur les sources »), on dit qu'ils font valoir la part d'un judaïsme occultiste hétérodoxe ; mieux vaut réserver tout jugement en attendant la traduction de ce vaste ensemble de matériaux¹. Il faut en tout cas supposer un certain rapport entre le gnosticisme et les commen-

1. Voir chap. XII.

cements de la *kabbale*, quel que soit l'ordre de cause et d'effet. Le violent parti pris anti-juif des systèmes gnostiques les plus importants n'est pas incompatible avec une origine juive hérétique déjà éloignée. Toutefois, si l'on met à part la question de savoir qui furent les premiers gnostiques, à quelles grandes traditions religieuses ils firent subir des réinterprétations arbitraires pour les introduire dans leurs doctrines, reste que le mouvement lui-même s'élevait au-dessus des frontières ethniques et des barrières confessionnelles, et que son principe spirituel était neuf. Ce que le gnosticisme a hérité du judaïsme est aussi loin de l'orthodoxie juive que son babylonisme est loin de l'orthodoxie babylonienne, son iranisme de l'orthodoxie iranienne, et ainsi de suite. Quant au plaidoyer pour une prépondérance de l'influence hellénique, il roule notamment sur la façon d'entendre, en pareil contexte, l'idée centrale de « connaissance ».

LA NATURE DE LA « CONNAISSANCE » GNOTIQUE.

En soi, le terme de « connaissance » est purement formel. Il ne spécifie pas ce qui est à connaître ; il ne précise pas non plus la manière psychologique de posséder la connaissance ou les moyens par lesquels on l'acquiert, ni l'importance subjective de cette possession. Quant à savoir *de quoi* l'on prend connaissance, le lecteur, s'il a fait son apprentissage classique, associe volontiers le terme à des objets *rationnels* et par conséquent à la raison, organe de l'acquisition et de la possession des connaissances. Dans le contexte de la gnose, le mot « connaissance » prend un sens catégoriquement religieux ou surnaturel ; il renvoie à des objets de foi, dirions-nous aujourd'hui, plutôt que de raison. Or s'il est vrai que, dans l'Eglise, hérétiques et orthodoxes furent en grand débat sur le rapport de la foi et de la *connaissance* (de la *pistis* et de la *gnôsis*), il ne s'agissait pas là de la question que nous connaissons bien de nos jours, celle de la foi et de la *raison* ; car la « connaissance » des

A

gnostiques, que l'on mettait en contraste louangeur ou réprobateur avec la simple foi chrétienne, n'était pas du type rationnel. La *gnôsis* était par excellence la connaissance de Dieu. Etant donné ce que nous avons dit du caractère entièrement transcendant de la divinité, il s'ensuit que la « connaissance de Dieu » est connaissance d'un objet inconnaissable par essence et qu'elle n'est donc pas elle-même une condition naturelle. Ses objets, sont tout ce qui appartient au divin royaume de l'être, à savoir l'ordre et l'histoire des mondes supérieurs, et ce qui doit en procéder, à savoir le salut de l'homme. Appliquée à de tels objets, la connaissance comme acte mental est immensément différente de la cognition rationnelle de la philosophie. D'une part, elle est étroitement liée à une expérience de révélation, de sorte que la *réception* de la vérité, par tradition sacrée et secrète ou par illumination.) intérieure, remplace la théorie et l'argument de raison (encore que cette assiette extrarationnelle offre dès lors une certaine latitude à qui veut spéculer librement)¹; d'autre part la « connaissance », qui a pour objet les secrets du salut, n'est pas une instruction théorique sans plus : elle est elle-même, du fait qu'elle modifie la condition humaine, chargée d'accomplir une fonction dans la consommation du salut. Ainsi la « connaissance » gnostique est des plus pratiques par l'une de ses faces. L'« objet » ultime de la gnose, c'est Dieu : son avenue dans l'âme transforme le connaissant en faisant de lui un participant de l'existence divine (ce qui représente quelque chose de plus que de l'assimiler à l'essence divine). Dans les systèmes radicaux, le valentinien par exemple, la « connaissance » n'est pas seulement un instrument de salut ; c'est aussi, en soi, la forme même sous laquelle on possède le but du salut, c'est-à-dire la perfection suprême. En pareils cas, on soutient qu'il y a concours et accord de la connaissance et de l'acte par lequel l'âme obtient le connu : c'est la prétention de tout vrai mysticisme. Assurément, c'est à quoi prétend aussi la *theôria* grecque, mais en un sens différent. Là, l'objet de la connaissance est l'universel, et la relation cognitive est « optique », c'est-à-dire qu'elle offre une analogie avec la relation visuelle à la forme objective, laquelle n'est pas affectée par cette

Av.

relation. La « connaissance » gnostique porte sur le particulier (car la divinité transcendante est encore de l'ordre particulier), et la relation est un connaître mutuel, c'est-à-dire que l'on y est connu dans le même temps, et elle ne va pas sans un acte de divulgation de soi de la part du « connu ». Là l'esprit est « informé » par les formes qu'il voit, tandis qu'il les voit (qu'il les pense) ; ici, le sujet est « transformé » (d'« âme » en « esprit ») par l'union avec une réalité qui, en vérité, est elle-même le sujet suprême en cette situation, et qui, rigoureusement parlant, n'est jamais un objet.

Ces quelques remarques préliminaires suffisent pour marquer la limite qui sépare le type « gnostique » de connaissance de l'idée de connaissance que la philosophie grecque avait érigée en théorie rationnelle. Reste qu'à lui seul le terme de « connaissance » fait bel et bien penser à des conceptions raisonnées. Au surplus, le gnosticisme suscita de vrais penseurs : ils révélèrent le contenu de la « connaissance » secrète en des systèmes doctrinaux approfondis, et pour les exposer, ils se servirent de concepts abstraits qui souvent avaient un passé philosophique. Voilà pourquoi théologiens et historiens ont si volontiers expliqué le gnosticisme par le choc de l'idéal grec de connaissance et des nouvelles forces religieuses qui firent leur trouée à cette époque, et plus particulièrement par la collision de cet idéal grec et du tout jeune christianisme. Pour avoir reconnu que la haute spéculation gnostique laisse voir d'authentiques aspirations à la théorie et corrobore le témoignage des premiers Pères de l'Eglise, Adolf von Harnack pouvait lancer sa célèbre formule : le gnosticisme, c'est « Thellénisation aiguë du christianisme », étant entendu qu'il fallait considérer l'évolution de la théologie, plus lente et plus pondérée, comme son « hellénisation chronique ». La métaphore était médicale, mais Harnack ne voulait pas dire que cette hellénisation fût une maladie ; ce stade « aigu », où les forces saines de l'Eglise furent obligées de réagir, c'était pour lui l'anticipation précipitée, donc dangereuse pour l'unité, de ce cheminement qui, plus prudent et moins spectaculaire, aboutit à l'adoption des éléments de l'héritage grec dont le christianisme pouvait tirer un bon et vrai parti. Si perspicace que soit ce diagnostic,

il pêche par l'acception de l'un et de l'autre terme qui composent la formule « hellénisation » et « christianisme ». C'est qu'il envisage le gnosticisme comme un phénomène uniquement chrétien, alors que, pour les chercheurs qui sont venus depuis, il est établi que le cercle en est plus étendu ; c'est qu'il laisse croire à l'hellénisme, qui n'est qu'extérieur, de la conceptualisation gnostique, et de l'idée de *gnôsis* elle-même, qui à vrai dire déguise à peine une substance spirituelle hétérogène. Que cette substance soit authentique, c'est-à-dire qu'elle ne soit empruntée d'aucune autre, voilà qui rend vaines toutes les tentatives d'y trouver des emprunts, si ce n'est dans l'enveloppe extérieure de son expression. Quant à l'idée de « connaissance », grand mot d'ordre du mouvement, il faut souligner que cette objectivation en systèmes de pensée articulés, visant Dieu et l'univers, était un accomplissement autonome de cette substance et non son assujettissement à un système historique d'emprunt. La combinaison de la connaissance, notion toute pratique et tournée vers le salut, et de son assouvissement théorique en systèmes de pensée quasi rationnels — en rationalisation du surnaturel — était caractéristique des formes élevées du gnosticisme. Elle donna naissance à un type de spéculation jusqu'alors inconnu, mais qui par la suite n'allait jamais disparaître de la pensée religieuse.

Pourtant la demi-vérité de Harnack traduit un fait, presque aussi inséparable de la destinée de la nouvelle sagesse orientale que l'est sa substance originale : ce fait que Spengler a nommé « pseudomorphose », et auquel nous avons déjà fait allusion. Si une substance cristalline vient à remplir le vide laissé dans une couche géologique par des cristaux qui se sont désintégrés, elle est forcée d'épouser le moule et de prendre une forme cristalline qui n'est pas la sienne. Sans le secours de l'analyse chimique, l'observateur abusé la prend pour un cristal de l'espèce originale. C'est cette formation qu'on appelle « pseudomorphose » en minéralogie*. Avec l'intuition inspirée qui le distinguait, car il n'était qu'amateur en ce domaine, Spengler discerna dans la période qui nous occupe une situation de ce genre, et soutint que pour comprendre tout ce qui s'y exprimait, il fallait

reconnaître cette situation. Selon lui, la pensée grecque en désintégration est le vieux cristal, et la pensée orientale est la nouvelle substance introduite de force dans le moule creux. Ne pensons qu'à cette observation, et non à la perspective historique plus vaste dans laquelle Spengler la place : c'est un brillant appoint au diagnostic d'une situation historique, et si nous l'utilisons avec discernement, elle peut nous être d'un grand secours.

COUP D'ŒIL SUR LES SOURCES.

Quelles sont les sources, c'est-à-dire la littérature, à partir de quoi nous devons reconstruire l'image de cette foi oubliée ? L'aperçu que voici ne cherche pas à être complet, mais si possible représentatif. Nous devons distinguer les sources originales et les sources secondaires. Jusqu'à une époque assez récente, on ne connaissait que ces dernières à peu de chose près. Voyons d'abord ce groupe.

Sources secondaires ou indirectes.

1. La lutte contre le gnosticisme, danger pour la vraie foi, tenait une grande place dans la littérature chrétienne primitive, et les écrits consacrés à le réfuter sont la source secondaire la plus importante, car on y trouve une discussion, des résumés d'enseignements gnostiques, et souvent aussi des citations d'écrits gnostiques, littérales et *in extenso*. Mentionnons les grandes œuvres polémiques des Pères : en grec, Irénée, Hippolyte, Origène, Epiphane ; en latin, Tertullien. Un autre Père, Clément d'Alexandrie, a laissé parmi ses écrits un fort précieux recueil *d'Extraits* en grec des écrits de Théodote, membre de l'école gnostique valentinienne, dont il représente la branche orientale (« anatolienne »). De la branche italienne, Epiphane a conservé un document littéraire complet, la *Lettre à Flora*, de Ptolémée. Quand nous avons ainsi affaire à des reproductions complètes, ou peu s'en

faut, de ce qui fait l'objet d'une attaque, notre distinction des sources secondaires et primaires s'estompe. Vu la nature de l'affaire, tous les originaux conservés par ce moyen, en tout ou en partie (généralement en partie), étaient grecs. Prises ensemble, ces sources patristiques nous renseignent sur un grand nombre de sectes, toutes chrétiennes, au moins de nom, encore qu'en certains cas le placage chrétien soit plutôt mince. Du camp païen nous vient, seule en son genre, une contribution relative à ce groupe : le traité de Plotin, philosophe néoplatonicien, *Contre les Gnostiques, ou contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais* (*Ennéades*, II, 9). Cet écrit est dirigé contre les enseignements d'une secte gnostique particulière, que l'on ne saurait identifier précisément avec aucune de celles que nomment les catalogues des Pères, mais qui de toute évidence relève d'un de ces groupements principaux.

2. Après le III^e siècle, les auteurs anti-hérétiques durent s'occuper de réfuter le manichéisme. A leurs yeux, la nouvelle religion ne faisait pas partie de l'hérésie gnostique, déjà confondue ; mais pour l'histoire des religions, qui voit plus large, elle appartient au même cercle d'idées. De la vaste littérature chrétienne du sujet, nous pouvons nous contenter de citer les *Actes d'Archelaus*, les œuvres de Titus de Bostra (en grec), de saint Augustin (en latin) et de Théodore Bar Kônaï (en syriaque). Ici encore, un auteur païen formé à la philosophie joint sa voix au chœur des chrétiens : c'est Alexandre de Lycopolis (en Egypte), qui écrit une génération après Mani.

3. Toutes réserves faites, certaines des *religions à mystères* de l'Antiquité finissante appartiennent aussi au cercle gnostique, pour autant qu'elles allégorisent leur rituel et les mythes originaux de leur culte dans un esprit comparable à celui des gnostiques : nous pouvons mentionner les mystères d'Isis, de Mithra et d'Attis. Ici, les sources consistent en relations d'auteurs contemporains, grecs et latins, païens pour la plupart.

4. Une certaine quantité de renseignements voilés est éparse dans la littérature rabbinique, bien qu'on y considérât le silence comme la façon la plus efficace d'en

user avec l'hérésie, en quoi l'on différerait des auteurs chrétiens.

5. Enfin, la branche de la littérature *islamique* qui traite des diverses religions, pour tardive qu'elle soit, contient des exposés de valeur, surtout consacrés à la religion manichéenne, mais aussi à des sectes chrétiennes plus obscures, dont les écrits survivaient aux temps islamiques.

Ces sources secondaires sont donc rédigées en grec, latin, hébreu, syriaque et arabe.

Sources primaires ou directes.

Pour la plupart, elles ne sont venues au jour que depuis le xix^e siècle, et elles s'enrichissent continuellement grâce à d'heureuses trouvailles archéologiques. L'énumération suivante ne tient pas compte de l'ordre des origines ou de celui des découvertes.

1. D'une inestimable valeur, pour la connaissance du gnosticisme hors de la sphère chrétienne, sont les livres sacrés des *mandéens*, secte qui compte quelques milliers de survivants établis dans la basse vallée de l'Euphrate, au sud de l'Irak moderne, et dont l'anti-christianisme n'est pas moins violent que l'anti-judaïsme, mais qui met Jean-Baptiste au nombre de ses prophètes, par opposition au Christ et à son détriment. C'est le seul exemple d'une religion gnostique qui ait continué d'exister jusqu'à nos jours. Leur nom est dérivé de l'araméen *manda*, « connaissance », en sorte que « mandéens » veut dire littéralement « gnostiques ». Leurs écritures, composées en un dialecte araméen directement apparenté à celui du Talmud, constituent le plus grand corpus d'écrits gnostiques originaux qui soit en notre possession, mis à part peut-être le groupe copte du paragraphe 2. Elles comprennent des traités mythologiques et doctrinaux, un enseignement moral et rituel, une liturgie, et des recueils d'hymnes et de psaumes, ces derniers renfermant des pages de poésie religieuse profondément émouvantes.

2. Un groupe de sources qui ne cesse de s'augmenter est celui des écrits gnostiques *coptes*, pour la plupart de l'école valentinienne ou de la famille plus étendue

dont cette école est un membre éminent. Le copte était la langue vernaculaire de l'Égypte dans la période hellénistique finissante ; elle était issue de l'ancien égyptien et mêlée de grec. Que ce langage populaire ait été promu véhicule littéraire, voilà qui reflète l'essor d'une religion de masse, dressée contre la culture grecque séculaire des gens instruits à la façon hellénistique. Jusqu'à une date récente, le gros des écrits gnostiques dont nous disposons, tels que la *Pistis Sophia* et les *Livres de Iéou*, se tenait à un niveau assez bas et dégénéré de la pensée gnostique, et ressortissait à la phase de déclin de la spéculation sur la Sophia. Voici qu'en 1945, une découverte a fait sensation, celle de toute une bibliothèque appartenant à une communauté gnostique. On y trouve, traduits du grec en copte, des écrits jusqu'alors inconnus de ce qu'on peut appeler la phase « classique » de la littérature gnostique : parmi eux l'un des grands livres des valentiniens, cet *Évangile de Vérité* qui, s'il n'est pas l'œuvre de Valentin lui-même, provient à coup sûr de la génération fondatrice de l'école, et dont Irénée nous avait appris l'existence et le titre. À l'exception de cette partie d'un codex, que l'on vient de publier en entier (1956), et de quelques extraits d'autres parties, rien n'est encore divulgué de cet ample matériel (treize codex, les uns fragmentaires, les autres presque intacts, totalisant près de mille feuillets de papyrus et portant environ quarante-huit écrits). D'autre part, on vient de publier pour la première fois (1955) les parties gnostiques d'un codex qui fait partie d'une trouvaille plus ancienne et que l'on conservait depuis soixante ans au Musée de Berlin. La section la plus importante en est *YApocryphon de Jean*, ouvrage essentiel des barbelognostiques, déjà utilisés par Irénée dans son exposé de ce système du II^e siècle. (Cet écrit, et un autre de la même collection, la *Sophia de Jésus*, se trouvent aussi dans la partie inédite de la bibliothèque de Nag Hammâdi — *YApocryphon* n'y figurant pas en moins de trois versions, preuves de la grande estime que l'on en faisait.)

3. En langue copte aussi est la bibliothèque des papyrus *manichéens* découverte en Égypte en 1930, et dont l'édition est toujours en cours. Ces codex, très mal conservés, comptent approximativement trois mille cinq

cents pages. Jusqu'ici, ils ont restitué l'un des propres livres de Mani, dont on connaissait le titre et que l'on croyait irrémédiablement perdu comme tous ses écrits : les *Képhaldia*, c'est-à-dire les « Chapitres », ou « Points capitaux » ; un *Psautier* (le seul ?) de la première communauté manichéenne ; une partie d'un recueil d'*Homélies*, de la génération qui suit celle de Mani. Les manuscrits de la mer Morte exceptés, cette trouvaille est pour l'histoire des religions le plus grand événement qu'elle doive à l'archéologie dans cette génération. Comme le corpus mandéen, le corpus manichéen copte contient des matériaux de doctrine aussi bien que des écrits poétiques. Cette fois ils sont probablement traduits du syriaque, mais l'interposition d'une traduction grecque n'est pas inconcevable.

4. Un autre groupe de sources originales, quoique plus tardives, de la religion manichéenne, cette fois sous la forme orientale, est celui des fragments dits de Tourfan, en perse et en turc, trouvés lors d'explorations de l'oasis de Tourfan, dans le Turkestan chinois, au début de ce siècle ; à quoi il faut ajouter deux textes chinois, trouvés aussi dans le Turkestan, un hymnaire et un traité qui porte le nom de son inventeur et éditeur, Pelliot. Ces documents — qui, eux non plus, ne sont pas publiés en entier — témoignent qu'une religion gnostique s'est épanouie dans cette lointaine région d'Asie centrale.

5. Le corpus le plus anciennement connu des érudits occidentaux est celui des écrits grecs attribués à *Hermès Trismégiste*, souvent cité sous le titre de *Poimandrès* ou *Pimandre*, lequel, rigoureusement parlant, est le titre du premier de ces traités. Le corpus existant, publié pour la première fois au xvi^e siècle, est le reste d'une littérature de révélation produite en Égypte hellénistique, et appelée « hermétique » par suite de l'identification synchrétique du dieu égyptien Thoth avec l'Hermès grec. À ces sources de la pensée hermétique s'ajoutent un certain nombre de citations et allusions des écrivains classiques tardifs, tant païens que chrétiens. Cette littérature, sinon dans son ensemble, du moins dans certaines portions, reflète un esprit gnostique. On peut en dire autant de la littérature *alchimique* apparentée et de quelques *papyrus magiques*, grecs et coptes, qui contien-

nent des idées gnostiques en mélange. Il faut considérer le traité *Poimandrès* lui-même, malgré quelques indices d'influence juive, comme un document de premier ordre du gnosticisme païen et indépendant.

6. Enfin, il existe du matériel gnostique dans certains *apocryphes* du Nouveau Testament, tels les *Actes de Thomas* ou les *Odes de Salomon* — dans ces deux cas sous formes de poèmes qui sont parmi les plus belles expressions du sentiment et de la foi gnostiques.

Pour ce qui est de la langue, ces sources originales sont grecques, coptes, araméennes, perses, turques et chinoises. (Le terme « original » n'exclut pas ici les traductions anciennes, comme les documents turcs et chinois et la plupart des documents coptes.)

Cet aperçu donne quelque idée du vaste champ géographique et linguistique des sources gnostiques et de la grande diversité des groupes gnostiques. Il en résulte que si nous pouvons parler de la doctrine gnostique, c'est seulement comme d'une abstraction. Les grandes personnalités gnostiques faisaient preuve d'un individualisme intellectuel prononcé, et l'imagination mythologique du mouvement tout entier était d'une fécondité ininterrompue. Il y régnait un non-conformisme qu'on pourrait dire de principe, étroitement lié à la doctrine de l'« esprit » souverain, source de connaissance et d'illumination directes. Déjà Irénée (*Contre les hérésies*, I, 18, 1) observait que « chaque jour chacun d'eux invente du nouveau ». Les grands bâtisseurs de systèmes comme Ptolémée, Basilide, Mani érigèrent des édifices spéculatifs ingénieux et compliqués, créations originales de cerveaux individuels, mais en même temps variations et amplifications de certains grands thèmes que tous faisaient leurs : réunis, ces thèmes forment ce que nous pouvons appeler le « mythe fondamental ». A un niveau moins intellectuel, le même contenu fondamental se traduit en fables, en exhortations, en instructions pratiques (morales et magiques), en hymnes et en prières. Avant d'entrer dans l'exposé détaillé, il convient d'aider le lecteur à percevoir l'unité de tout le champ : à ce dessein, nous allons esquisser ce « mythe fondamental »,

tel qu'on peut l'abstraire d'un matériel si divers qu'il y a de quoi s'y perdre.

ABRÉGÉ DES PRINCIPALES DOCTRINES GNOSTIQUES.

Théologie.

Le trait principal de la pensée gnostique est le dualisme radical qui gouverne le rapport de Dieu et du monde, et conséquemment, le rapport de l'homme et du monde. La divinité est absolument outremondaine ; sa nature est étrangère à celle de l'univers, qu'elle n'a pas créé, qu'elle ne gouverne pas, et dont elle est l'antithèse parfaite : au divin royaume de lumière, autonome et lointain, s'oppose le cosmos, royaume des ténèbres. Le monde est l'œuvre de basses puissances qui, bien qu'elles puissent être issues de Lui médiatement, ne connaissent point le vrai Dieu et empêchent qu'on le connaisse dans le cosmos où elles régner. La genèse de ces puissances inférieures, les Archontes (gouvernants), et en général celle de tous les ordres de l'être en dehors de Dieu, monde compris, est l'un des grands thèmes de la spéculation gnostique, dont nous donnerons plus loin des exemples. Le Dieu transcendant est Lui-même caché à toutes créatures, et Il est inconnaissable par concepts naturels. Pour Le connaître, il faut une révélation et une illumination surnaturelles, et même ainsi, on ne peut exprimer cette connaissance autrement qu'en des termes négatifs.

Cosmologie.

L'univers, domaine des Archontes, est comme une vaste prison dont le cachot le plus profond est la terre, scène de la vie humaine. Autour du monde, au-dessus de lui, les sphères cosmiques sont étagées comme des chapes concentriques qui le renferment. Le plus souvent, ce sont les sept sphères des planètes, entourées de la

huitième, celle des étoiles fixes. Toutefois on multiplia volontiers les échafaudages, on agrandit de plus en plus le dispositif : Basilide ne comptait pas moins de trois cent soixante-cinq « cioux ». La signification religieuse de cette architecture cosmique tient à l'idée que tout ce qui s'interpose entre ce lieu-ci et l'au-delà sert à séparer l'homme et Dieu, non seulement par l'espace et la distance, mais par l'activité d'une force démoniaque. Ainsi l'immensité et la multiplicité de l'appareil cosmique disent à quel degré l'homme est éloigné de Dieu.

Les sphères sont les sièges des Archontes, des « Sept » surtout, ces dieux planétaires empruntés du panthéon babylonien. Il est significatif que souvent on se mette à les appeler des noms que l'Ancien Testament réserve à Dieu (Iao, Sabaôth, Adonaï, Elohim, El Shaddaï). De synonymes qu'ils étaient du Dieu un et suprême, voilà ces appellations devenues noms d'êtres démoniaques : ¹ exemple de cette réestimation péjorative à laquelle le gnosticisme soumettait les anciennes traditions en général et la tradition juive en particulier. Les Archontes règnent collectivement sur le monde, et chacun dans sa sphère est un gardien de la prison cosmique. Le gouvernement tyrannique de ces geôliers s'appelle *heïmarmênê*¹, Destin universel, concept repris de l'astrologie, mais à présent coloré de l'esprit anticosmique de la gnose. Dans son aspect physique, cette domination est la loi de nature ; dans son aspect psychique, qui comprend par exemple l'institution et l'application de la loi mosaïque, elle vise à réduire l'homme en esclavage. Chacun des Archontes est gardien de sa sphère. Il barre la route aux âmes qui cherchent à s'élever après la mort, pour empêcher qu'elles ne s'évadent du monde et qu'elles ne retournent à Dieu. Les Archontes sont aussi les créateurs du monde, sauf quand ce rôle est réservé à leur chef, qui prend alors le nom de démiurge (artisan de l'univers dans le *Timée* de Platon) et qui est souvent dépeint sous des traits distordus, ceux du Dieu de l'Ancien Testament.

Anthropologie.

L'homme, principal objet de ces vastes agencements, est composé de chair, d'âme et d'esprit. Mais si on le réduit à ses principes élémentaires, son origine est double : elle est mondaine et outremondaine. Ce n'est pas seulement le corps, c'est aussi l'âme qui est un produit des puissances cosmiques, qui ont façonné le corps à l'image du divin Homme Primitif (ou Archétypal) et l'ont animé de leurs propres forces psychiques : ce sont les faims et passions de l'homme naturel, chacune d'elles issue d'une des sphères cosmiques, toutes ensemble composant l'âme astrale de l'homme, sa « psyché ». Par son corps et par son âme, l'homme est une partie du monde, il est assujéti à la *heïmarmênê*. Enfermé dans l'âme est l'esprit ou *pneuma* (appelé aussi « étincelle »), portion de la substance divine venue de l'au-delà et tombée dans le monde ; et les Archontes créèrent l'homme de dessein prémédité, pour y retenir l'esprit captif. Ainsi, de même que dans le macrocosme l'homme est enfermé dans sept ! sphères, de même, dans le microcosme, l'esprit humain est enfermé dans les sept vêtements d'âme qui tirent origine de ces sphères. Quand il n'a pas connu le rachat, l'esprit, immergé dans l'âme et dans la chair, est inconscient de lui-même, engourdi, endormi, intoxiqué par le poison du monde : bref, il est « ignorant ». Le réveil et la libération lui viennent de la « connaissance ».

Eschatologie.

Le dualisme est radical, la doctrine du salut l'est aussi par voie de conséquence. Tout comme le Dieu transcendant est étranger à « ce monde », le moi du pneumatique¹ est étranger au sein de ce monde. Le but de l'effort gnostique, c'est de délivrer « l'homme intérieur » des liens du monde, pour qu'il retourne à son royaume natal, celui de la lumière. La condition nécessaire pour y arriver, c'est qu'il *sache*, qu'il soit instruit du Dieu

XV

1. Voir la Notice du traducteur.

t. Celui qui a le *pneuma*. Voir ci-dessous p. 69 (*N.d.T.*)

■Il- lu m.....\v .l .iv.tli de il' qu'il est lui-
 ... : - ..In. de* son origine divine aussi bien que
 di i iltuallon présente, et donc aussi de la nature du nIOIKle
 qui détermine cette situation. Ce qui est libérateur, c'est la
 gnose, selon une célèbre formule valenti-nienne :

*...la gnose: qui étions-nous; que sommes-nous devenus ? Où
 étions-nous ; où avons-nous été jetés ? Vers où nous hâtons-
 nous ; d'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la
 génération¹ ; qu'est-ce que la régénération? {Extraits de
 Théodote, 78, 2).*

Toutefois, cette connaissance lui est refusée par sa situation même, puisque Y « ignorance » est l'essence de l'existence en ce monde, tout comme elle fut le principe de la venue du monde à l'existence. En particulier, le Dieu transcendant est inconnu dans le monde et ce n'est pas d'ici qu'on peut le découvrir ; il y faut donc une révélation. Cette nécessité est fondée dans la nature de la situation cosmique, et si révélation il y a, cette situation est changée en ce qu'elle a de décisif, l'« ignorance », en sorte que la révélation elle-même fait déjà partie du salut. Celui qui l'apporte est un messenger venu du monde de lumière, qui franchit les barrières des sphères, dépiste les Archontes, éveille l'esprit de son terrestre sommeil et lui communique la connaissance salvatrice apportée « du dehors ». La mission de ce sauveur transcendant commence dès avant la création du monde (puisque la chute de l'élément divin a précédé la création) et suit son chemin, parallèle à celui de l'histoire du monde. La connaissance ainsi révélée, même si elle s'appelle tout simplement « connaissance de Dieu », embrasse tout le contenu du mythe gnostique, avec tout ce qu'il a à dire de Dieu, de l'homme et du monde ; c'est-à-dire qu'elle renferme tous les éléments d'un système théorique. Mais du côté pratique, elle est

1. *Gennêsis*: «action d'engendrer», mais aussi «naissance» (souvent traduit par ce dernier mot). À ne pas confondre pourtant avec *gênêsis*, «naissance, origine, genèse, création, devenir». Ici, c'est l'idée d'«être engendré» qui importe. — «D'où...» On peut traduire aussi : «Par quoi sommes-nous rachetés ? » (N.d.T.)

plus particulièrement «connaissance de la voie» que l'âme doit suivre pour sortir du monde, et donc aussi OOD naissance des préparatifs sacramentels et magiques de son ascension future et des noms cachés et formules secrètes qui forceront le passage à travers chaque sphère. Armée de cette *gnôsis*, l'âme après la mort voyage vers le haut, laissant à chaque sphère le «vêtement» psychique qu'elle en avait reçu : ainsi l'esprit, dépouillé de toutes accrétions étrangères, atteint le Dieu qui est par-delà le monde et se trouve réuni à la substance divine. Vu dans la perspective entière du drame divin, l'ascension de l'esprit concourt à restaurer la divinité dans son état complet : car aux temps d'avant le monde, cette intégrité s'était altérée par déperdition de la substance divine. C'est uniquement à cause de ces parties détachées d'elle que la divinité se trouve compromise dans la destinée du monde, et c'est pour les retrouver que son messenger intervient dans l'histoire cosmique. Une fois parachevée cette opération de rassemblement (selon certains systèmes), le cosmos sera privé de ses éléments de lumière et c'en sera fini de lui.

Morale.

En cette vie, les *pneumatiques*, comme les possesseurs de la gnose s'appelaient eux-mêmes, sont mis à part de la grande masse de l'humanité. Non seulement l'illumination immédiate rend l'individu souverain dans la sphère de la connaissance (d'où l'infinie diversité des doctrines gnostiques), mais elle détermine aussi la sphère de l'action. En thèse générale, la morale des pneumatiques est conséquente à leur hostilité envers le monde et à leur mépris des liens terrestres. Ce principe pouvait dicter deux conduites opposées, qui trouvèrent Tune et l'autre leurs représentants absolus : l'ascétique et la libertine. Prendre le premier parti, c'était déduire de la possession de la gnose l'obligation de fuir désormais toute contagion du monde, donc de se soustraire autant que possible à son attouchement ; prendre le second parti, c'était tirer de la même possession le privilège de l'absolue liberté. Nous traiterons plus loin de la théorie

complexe du libertinage gnostique. Dans ces préliminaires, quelques remarques suffiront. La loi promulguée par le Créateur, « tu dois » et « tu ne dois pas », n'est qu'une forme entre autres de la tyrannie cosmique. Les sanctions qui frappent le transgresseur n'atteignent en lui que le corps de la psyché. Comme le pneumatique est affranchi de la *heimarménê*, il est délivré du joug de la loi morale. Toutes choses lui sont permises, puisque le *pneuma* est « sauvé en son essence » et ne saurait être souillé par des actes ni intimidé par la menace du châtiment des Archontes. Or il y a dans la liberté pneumatique autre chose que l'indifférence et la simple licence : en violant délibérément les normes démiurgiques, le pneumatique traverse le dessein des Archontes et contribue paradoxalement à l'œuvre de salut. Ce libertinage antinomiste étale, avec plus de force que l'attitude ascétique, l'élément *nihiliste* contenu dans le refus gnostique du monde. Même s'il ne sait pas grand-chose du sujet, le lecteur de cet abrégé concevra nettement que si la théorie gnostique, chez ses penseurs considérés individuellement, a pu s'élever à de grandes hauteurs conceptuelles, il y a pourtant un fond de mythe irréductible dans l'intime de la pensée gnostique. Bien loin du raisonnement philosophique et de son air raréfié, elle évolue dans l'atmosphère plus dense de l'imagerie et de la personnification. Au cours des chapitres suivants, il nous faudra couler dans l'exposé plus général, dont cet abrégé n'était pour ainsi dire que le coffrage, la substance de la métaphore et du mythe gnostiques ; et d'autre part, montrer par quelques exemples comment on a pu, de ce contenu fondamental, tirer des systèmes de pensée et les raffiner par la spéculation.

Chapitre III

Imagerie gnostique et langage symbolique.

La première fois qu'il affronte la littérature gnostique, le lecteur est frappé par le retour de certains éléments d'expression qui, par leur qualité intrinsèque, et même séparées d'un contexte plus étendu, dévoilent quelque chose de l'expérience fondamentale, de la façon de sentir et de la vision du réel qui signalent et distinguent la mentalité gnostique. Ces expressions vont des mots simples, mais qui ont des airs de symboles, aux métaphores approfondies ; ce qui leur donne de la portée, ce n'est pas tant leur fréquence que leur éloquence naturelle, souvent relevée par une saisissante originalité. Nous allons en examiner quelques-unes dans ce chapitre. L'avantage de cette voie d'approche, c'est que l'étage du discours où elle nous place est plus proche de l'essentiel que les ramifications des systèmes élaborés. ' ■ '

En termes originaux et forts, frappés au coin gnostique, la littérature mandéenne est particulièrement riche. Ce luxe, cette force d'expression répondent, en partie du moins, à la pauvreté théorique ; ils tiennent aussi au fait qu'éloignés géographiquement et socialement de la source d'influence hellénistique, les mandéens éprouvaient moins que beaucoup d'autres la tentation d'assimiler l'expression de leurs idées aux conventions intellectuelles et littéraires d'Occident. Dans leurs écrits abonde la fantaisie mythologique, où le foisonnement des images ne se ressent d'aucune visée à la généralité abstraite, où

la diversité n'est bridée par nul souci de cohérence logique. Quoique ce défaut de discipline rende souvent fastidieuse la lecture de leurs grandes compositions, où les répétitions sont nombreuses, il est généreusement racheté par une vision mythique partout présente, partout naïve et colorée. Dans la poésie mandéenne, l'âme gnostique avoue son angoisse, exhale sa nostalgie, soupire son soulagement par une suite ininterrompue de symboles puissants. Aussi puiserons-nous largement à cette source pour les besoins de ce chapitre, sans intention d'exagérer par là l'importance des mandéens dans le tableau général du gnosticisme.

L'ÉTRANGER : CE QUI N'EST PAS D'ICI.

« Au nom de la Vie grande, première, étrangère, venue du monde des lumières, la sublime qui se tient au-dessus de toutes œuvres » : c'est le début classique des compositions mandéennes ; « étranger » est l'attribut constant du nom « Vie », car la Vie, par essence, est étrangère à ce monde, et dans certaines conditions, elle est étrangère en ce monde. La formule citée parle de la « première » Vie « qui se tient au-dessus de toutes œuvres », ce qu'il faut compléter par les mots « de création » : c'est-à-dire qu'elle se tient au-dessus du monde. Cette Vie étrangère, c'est un des grands mots-symboles qui font si vigoureux effet dans le langage gnostique, et c'est une nouveauté dans l'histoire du langage humain en général. On en trouve des équivalents dans toute la littérature gnostique, par exemple, chez Marcion, le « Dieu étranger » ou simplement « l'Etranger », « l'Autre », « l'Inconnu », « l'Innommé », « le Caché » ; ou le « Père inconnu » de bien des écrits gnostiques. Elle a son analogue philosophique dans la « transcendance absolue » des penseurs néo-platoniciens. Or, même si l'on excepte les emplois théologiques où ils sont l'un des prédicats de Dieu ou de l'Être suprême, le mot « étranger » et ses équivalents ont leur propre acception symbolique et traduisent une expérience humaine élémentaire, sur laquelle reposent les

différents emplois que l'on peut faire de ces termes dans des contextes plus théoriques. Quant à ce fond de vécu, la combinaison de mots « vie étrangère » est particulièrement instructive.

L'étranger, c'est ce qui vient d'autre part et qui n'est pas d'ici. Pour ceux qui sont d'ici, c'est donc l'étrange, l'inhabituel et l'incompréhensible ; mais leur monde, lui, est tout aussi incompréhensible pour l'étranger qui vient habiter ici ; c'est comme une terre étrangère où il se trouve loin de son pays. Alors il endure le sort de l'immigré : il est isolé, il n'est pas protégé, il n'est pas compris et il ne comprend pas, tout cela dans une situation pleine de danger.¹ Angoisse et mal du pays font partie de son lot. Le hors-venu qui ne sait rien des usages du peuple étranger erre comme une âme en peine ; s'il apprend trop bien les mœurs locales, il oublie qu'il n'est pas d'ici, et le voilà encore en peine, mais autrement, pour avoir cédé aux attrait du monde étranger ; le voilà lui-même étrange * de sa propre origine. Bientôt il devient un « fils de la maison » ; c'est encore dans son destin d'étranger. Dans son aliénation de soi-même, il n'y a plus de détresse, mais c'est justement là le moment culminant de son drame. Quand il se ressouvient qu'il est un étranger, quand il reconnaît que ce lieu est un lieu d'exil, il fait son premier pas de retraite ; un réveil de nostalgie, c'est le commencement du retour. En tout cela, l'étrangeté² demeure souffrance. Cependant, si l'on pense à son origine, elle est aussi excellence. C'est un foyer de puissance et de vie secrète, que l'entourage ne devine pas et qu'il ne saurait violer, tant il est vrai que les créatures de ce monde-ci n'y comprennent rien. Cette supériorité de l'étranger, qui le distingue même ici et même si c'est en secret, c'est sa gloire manifeste en son royaume natal, qui est hors du monde. Dans cette position, l'étranger est le lointain, l'inaccessible ; son étrangeté se fait majesté ; L'étranger, c'est donc le pleinement transcendant, le « par-delà » comme éminent attribut de Dieu.

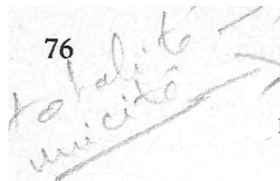
L'avvers et le revers de l'idée d' « Etranger », ses faces

1. Voir la Notice du traducteur.
2. Voir la Notice du traducteur.

positive et négative, l'étrangeté qui rend supérieur ou celle qui fait souffrir, la prérogative du lointain ou la fatalité du bourbier, tels sont tour à tour les deux visages de la « Vie ». Si elle est « Vie grande, première », elle tient du seul aspect positif : son séjour est « par-delà », « au-dessus du monde », « dans les mondes de lumière », « dans les fruits de splendeur, dans les parvis de lumière, dans la demeure de perfection ». Quand elle est en ce monde, existence séparée, elle a le tragique sentiment qu'en elle s'entre-pénètrent l'un et l'autre mode d'étran-geté. Nous avons indiqué plus haut les grands traits de la gnose. Qu'ils s'animent en une suite dramatique, et l'on voit se dérouler une histoire métaphysique : la lumière exilée de la Lumière, la vie exilée de la Vie, enlisée dans le monde ; son aliénation et sa recouvrance ; le cheminement — « la voie » — par lequel elle descend dans le monde infime, le traverse et regagne les hauteurs. Selon qu'on se trouve à telle ou telle phase de cette histoire, le terme « étranger » ou ses équivalents peuvent entrer en de multiples combinaisons : « mon âme étrangère », « mon cœur malade de ce monde », « la vigne solitaire » expriment la condition humaine, tandis que « l'étranger », « le hors-venu », « celui qui n'est pas d'ici » désignent le messager arrivé du monde de Lumière — encore qu'il puisse tout aussi bien s'appliquer à lui-même les expressions précédentes, comme nous le verrons en examinant le « rédempteur rédimé ». Ainsi l'idée générale d'« étranger » enveloppe tous les aspects que le « cheminement » développe en des temps distincts. D'autre part, elle formule absolument et immédiatement l'épreuve fondamentale qui tout d'abord a conduit à se représenter l'existence comme un « cheminement », la toute simple expérience de l'étrangeté et de la transcendance. Aussi pouvons-nous regarder l'image de la « Vie étrangère » comme un symbole primordial du gnosti-cisme.

PAR-DELA, AU-DEHORS. CE
MONDE, L'AUTRE MONDE.

A ce concept cardinal, d'autres expressions, d'autres images sont apparentées par l'essentiel. Si la « Vie » est originellement étrangère, alors elle habite « à l'extérieur » de ce monde ou « par-delà » ce monde. Ici, « par-delà » signifie par-delà tout ce qui est du cosmos, lequel renferme le ciel avec ses étoiles. Et il faut prendre ce « renfermer » en son sens littéral : l'idée d'un absolu situé « au-dehors » réduit le monde à un système clos et borné, terrifiant pour ceux qui sont à la fois perdus et enfermés dans ses immensités, et pourtant fini au regard de l'espace entier de l'être. C'est un système de puissance, une entité démonique où tout est penchant personnel et force contraignante. Limité par l'idée d'« au-delà », de « par-delà », le « monde » ne saurait prétendre à la totalité. Tant que « le monde » signifie « le Tout », le total de la réalité, il n'y a que « le » monde, et il serait vain de le déterminer autrement : si le cosmos cesse d'être le Tout, s'il est limité par une chose radicalement « autre » et pourtant réelle au suprême degré, alors il faut l'appeler « ce » monde. Toutes les relations qui font l'existence terrestre de l'homme sont « dans ce monde-ci », « de ce monde-ci », ce qui fait contraste avec « l'autre monde », séjour de la « Vie ». Vu de l'au-delà, par les yeux des habitants des mondes de Lumière et de Vie, c'est notre monde qui apparaît comme « ce monde-là ». Voilà donc un démonstratif qui devient le complément utile et significatif du mot « monde » ; là aussi, une combinaison verbale est un symbole linguistique fondamental du gnosticisme, et qui s'apparente étroitement au concept essentiel de *V* « étranger ».



Conséquemment à cette façon de voir les choses, on en vient à parler de « LES MONDES, LES EONS. mondes » au pluriel. Cette expression signifie qu'il existe une longue chaîne de ces domaines clos de la puissance, divisions d'un appareil plus étendu, le système cosmique ; par ces « mondes » la Vie doit passer en son voyage, et tous lui sont également étrangers. C'est seulement pour avoir perdu son statut de totalité, pour s'être particularisée et en même temps démonisée, que l'idée de « monde » est devenue susceptible de pluralité. Nous pourrions dire aussi que « monde » exprime un objet collectif plutôt qu'une unité, une famille démonique plutôt qu'un individu seul de son espèce démonique. La pluralité marque aussi l'aspect labyrinthique du monde : dans les mondes, l'âme perd son chemin, elle erre, et partout où elle cherche un passage pour s'évader, elle ne fait que passer d'un monde à un autre qui n'est pas moins monde. Cette multiplication des réseaux démoniques, vers lesquels la vie irrachetée se trouve exilée, c'est le thème de bien des enseignements gnostiques. Aux « mondes » des mandéens correspondent les « éons » du gnosticisme hellénistique. Ordinairement ils sont sept ou douze (comme les planètes ou comme les signes du zodiaque), mais, dans quelques systèmes, la pluralité prolifère et prend des dimensions vertigineuses, terrifiantes : on y compte jusqu'à trois cent soixante-cinq cieus, et innombrables sont les « espaces », les « mystères » (terme qui désigne ici des situations dans l'espace) et les « éons » de la *Pistis Sophia*. A travers tous ces mondes, qui sont autant de degrés dans la séparation d'avec la lumière, la « Vie » doit passer si elle veut en sortir.

Vois-tu, mon enfant, combien il nous faut traverser de corps (éléments ?) S combien de chœurs de démons, et

1. Corps : « régions du monde sublunaire et sphères du ciel », selon une note de l'édition A.D. Nock et A.-J. Festugière. (*N.d.T.*)

quelle succession continue et quels cours des astres, afin de nous hâter vers VUn-et-Seul ? (Corpus hermeticum, IV, 8, traduction A.-J. Festugière).

Il s'entend, même quand ce n'est pas expressément déclaré, que l'intervention de ces forces est hostile et qu'elles ont pour rôle de barrer la route : comme elles ont une étendue dans l'espace, elles symbolisent en même temps la puissance de ce monde, antidivine et incarcérante.

Le chemin que nous avons à suivre est long, il est sans fin (G. 433)K

Combien reculées sont les frontières de ces mondes de ténèbres (G. 155).

S'étant égarée dans le labyrinthe des maux,

La malheureuse (Ame) ne trouve pas d'issue...

Elle cherche à s'évader de l'amer chaos,

Et ne sait comment elle le traversera.

(« Psaume naassène » ; Hippolyte, *Réfutation*, V, 10, 2.)

Toute personnification mise à part, l'espace entier dans lequel la vie se trouve porte, au spirituel, un caractère de malveillance, et les « démons » eux-mêmes sont autant des domaines de l'espace qu'ils sont des personnes. Triompher d'eux, c'est la même chose que les traverser, et ce passage, en forçant leurs frontières, brise aussi leur puissance et libère de la magie de leur sphère. Ainsi, même dans son rôle de rédemptrice, la Vie dit d'elle-même, dans les écrits mandéens, qu'elle a « erré par les mondes » ; ou bien, fait dire à Jésus le psaume naassène,

Par tous les mondes je voyagerai, tous les mystères j'ouvrirai (Hippolyte, Réfutation, V, 11).

Telle est donc cette conception au point de vue de l'espace. Non moins démoniaque est la dimension tem-

1. Les écrits mandéens sont cités d'après la traduction allemande de M. Lidzbarski, « G » étant l'abréviation de *Ginza* : *Der Schaiz oder das Grosse Buch der Manâäer* (*Ginza* : Le Trésor ou le Grand Livre des mandéens), Goettingue, 1925 ; « J » étant l'abréviation de *Das Johannesbuch der Manâäer*, (Le Livre de Jean des mandéens) Giessen, 1915. Les chiffres placés après la lettre renvoient aux pages de ces publications.

poirelle de l'existence cosmique faite à la vie ; cette existence est représentée comme un ordre de puissances quasi personnelles (par exemple, les « Eons »). Sa qualité, comme celle de l'espace du monde, reflète l'expérience fondamentale de l'étrangeté et de l'exil. Ici aussi, nous rencontrons la pluralité déjà observée : par séries entières, les âges s'étendent entre l'âme et son but, et leur nombre suffit à dire dans quelle étreinte le cosmos retient ses captifs. De même, on ne réchappe qu'en les traversant tous. La voie du salut passe par tout l'ordre temporel des « générations », qui sont innombrables et forment chaîne sur chaîne : le long de ces chaînes, la Vie transcendante entre dans le monde, y séjourne, en endure toute la durée, qu'on croirait infinie, et c'est seulement au terme de ce long et pénible cheminement, quand elle a perdu puis retrouvé sa mémoire, qu'elle peut accomplir sa destinée. D'où cette formule d'un grand effet, « les mondes et les générations », qui revient sans cesse dans les écrits mandéens : « J'ai erré par les mondes et les générations », dit le rédempteur. Pour l'âme non rédimée (qui peut être celle du rédempteur lui-même), cette perspective du temps est source d'angoisse. A la terreur de l'immensité des espaces cosmiques répond la terreur des temps à endurer :

Combien de temps ai-je déjà enduré le séjour du monde ! (G. 458)

Ce double aspect de la terreur cosmique, le spatial et le temporel, apparaît bien dans l'acception complexe de l'idée hellénistique d'« Eon », telle que les gnostiques l'ont adaptée. A l'origine, ce n'était qu'une idée de temps : durée de la vie, longueur du temps cosmique, et de là éternité. Cette idée se personnifia dans la religion pré-gnostique, c'est-à-dire hellénistique — en s'appropriant peut-être le dieu perse Zervan — et devint objet de culte, non sans quelques associations d'idées redoutables. Le gnosticisme vint lui donner une autre tournure mythologique : Eon devient le nom générique de catégories entières d'êtres divins, semi-divins ou démoniaques. En ce dernier sens, les « Eons » représentent, avec tout ce qu'elle suppose dans le temps et dans l'espace, la puis-

sance démonique de l'univers ou (comme dans la *Pistis Sophia*) du royaume des ténèbres en son énormité. Il peut arriver que cette personnification extrême ne fasse qu'oblitérer l'aspect temporel des origines ; mais ^il est vrai qu'on assimile fréquemment les « éons » et les « mondes », cet aspect demeure bien vivant. Le temps n'est pas oublié quand on parle d'« éon », même si le sens du mot s'est fait protéen dans tous les flottements de l'imagination mythique¹.

Le sentiment qu'inspire l'aspect temporel de l'exil cosmique trouve de touchantes expressions :

Dans ce monde [de la ténèbre] j'ai habité des milliers de myriades d'années durant, et nul ne savait que j'étais là... Année après année et génération après génération, j'étais là, et ils ne savaient pas que j'habitais ici, dans leur monde (G. 153 S.)²

Maintenant, ô notre gracieux Père, ô notre Prince bien-faisant, d'innombrables myriades d'années sont passées depuis que nous avons été séparés de Toi... Nous languissons et souhaitons de voir Ta face bien-aimée, lumineuse, vivante (Texte manichéen turc de Tourfan, t. II D. 173 a).

Cette durée cosmique incommensurable est séparation de Dieu, tout comme la très haute échelle des espaces cosmiques ; et ce qui donne à l'une comme à l'autre un caractère démonique, c'est qu'elles perpétuent cette séparation.

1. Au singulier, « éon » peut signifier simplement « le monde », et se compare alors à « cet éon-ci », que la pensée juive et chrétienne oppose à « l'éon à venir » : ici le modèle a probablement été le mot hébreu *olam* (en araméen : *aima*), dont le sens originel d'« éternité » en est venu à renfermer celui de « monde ». Le pluriel mandéen *almaya* peut signifier « mondes » et « êtres », ce dernier mot s'entendant au sens personnel (surhumain). A l'idée de « cet éon-ci », telle que le Nouveau Testament la présente, s'ajoute la personnification, indiquée par des expressions telles que « le dieu (ou "les souverains") de cet éon-ci ».

2. Ce sont là des paroles prononcées par le sauveur ; mais cette situation est fort proche de celle de la vie exilée dans le monde, prise en général, comme on le sait par ces mots, qui lui sont adressés au moment où il est envoyé en mission : « Va, va, mon fils et son image... Le lieu où tu te rends — souffrance et peine t'attendent dans ce monde de ténèbre. Génération après génération, tu resteras là, jusqu'à ce que nous t'oublions. Ta forme restera là, jusqu'à ce que nous lisions pour toi la messe des morts » (G. 152 S.).

L HABITATION COSMIQUE ET LE
SÉJOUR DE L'ÉTRANGER.

Du monde en son ensemble, si vaste qu'il apparaisse à ses habitants, nous avons ainsi devant les yeux l'image d'une cellule fermée — Marcion l'appelait avec mépris *haec cellula creatoris*, « ce petit réduit du créateur » — où la vie peut s'introduire et d'où elle peut sortir. « Venir du dehors » et « sortir », ce sont des expressions classiques de la littérature gnostique. Ainsi la Vie ou la Lumière « est venue en ce monde », « a voyagé ici » ; elle « s'en va dans le monde », elle peut se tenir « à la lisière extérieur des mondes » et de là, du dehors, « lancer son appel dans ce monde ». Nous traiterons plus loin de la signification religieuse de ces locutions : ce qui nous occupe en ce moment, c'est la topologie symbolique et l'éloquence directe des images.

Le séjour « dans le monde » est appelé « demeure », le monde lui-même « demeure » ou « maison », et pour faire contraste avec les demeures resplendissantes, on précise qu'il s'agit de la demeure « sombre » ou « vile », de « la maison de mort ». L'idée de « demeure » est à deux faces. D'une part, elle suppose un état temporaire, contingent et par conséquent révocable ; on peut changer de demeure, abandonner une demeure et même la laisser se délabrer. D'autre part, elle suppose que la vie dépend de ce qui l'entoure : le lieu habité prend une importance capitale pour l'habitant, dont il détermine toute la condition. Tout ce qu'il peut faire, c'est donc changer de demeure, et l'existence hors du monde s'appelle aussi « demeure », mais elle est cette fois dans les séjours de Lumière et de Vie, qui, pour être infinis, possèdent néanmoins leurs régions de divers ordres, avec leurs limites. Quand la Vie s'établit dans le monde, il s'institue une appartenance temporaire qui peut en faire « un fils de la maison » et qui peut rendre nécessaire ce rappel :

Tu n'étais pas d'ici, et ta racine n'était pas du monde (G. 379).

Si l'on insiste sur la nature temporaire et transitoire du séjour dans le monde et sur la condition d'étranger, on appelle aussi le monde une « auberge » où on « loge » ; « tenir auberge », c'est « être dans le monde » ou « dans le corps ». Les créatures de ce monde sont « voyageurs, compagnons d'auberge », encore que dans leur relation au monde, elles ne soient pas des hôtes :

Comme je restais tout seul avec moi-même, j'étais un étranger pour mes compagnons d'auberge («Le chant de la perle » des *Actes de Thomas*).

Les mêmes expressions peuvent aussi s'appliquer au corps, qui plus que toute autre chose est la « maison » de la vie et l'instrument de la puissance sous laquelle le monde tient la Vie enfermée en lui. Plus particulièrement, la « tente » et le « vêtement » désignent le corps, forme terrestre et passagère qui enveloppe l'âme ; toutefois, ces termes peuvent aussi s'appliquer au monde. On endosse un vêtement, on l'ôte, on en change : on quitte le vêtement terrestre pour le vêtement de lumière.

Isolée de sa source, la Vie languit dans le vêtement du corps :

Un Mana¹ je suis de la Grande Vie. Qui ma fait vivre dans la Tibil², qui m'a jeté dans le corps, ce tronc ?³ (G. 454).

Un Mana je suis de la Grande Vie. Qui m'a jeté dans la souffrance des mondes, qui m'a transporté dans la ténèbre mauvaise ? Si longtemps j'ai enduré le séjour du monde, si longtemps j'ai habité parmi les œuvres de mes mains (G. 457 s.).

Douleur et peine je souffre dans le corps, ce vêtement où l'on m'a relégué et jeté ! Que de fois j'ai dû Voter, que de fois le remettre, j'ai dû de temps en temps cesser ma lutte⁴ et ne point contempler la Vie dans sa sh'kina⁵, (G. 461)

1-2-5. Voir le Glossaire en fin de chapitre.

3. Corps « sans mains et sans pieds », est-il expliqué dans ce passage. (N.à.T.)

4. « Cesser la lutte » : mourir.

De tout cela découle la question adressée à la grande Vie:

Pourquoi as-tu créé ce monde, pourquoi as-tu ordonné aux tribus (de la Vie) d'y entrer, en sortant du milieu de toi ? (G. 437).

La réponse faite à ces questions diffère de système à système : les questions, elles, sont plus fondamentales qu'aucune doctrine particulière, et elles reflètent immédiatement ce qui est à la base de la condition humaine.

« LUMIÈRE » ET « TÉNÈBRES »,
« VIE ET MORT ».

Il nous faut dire quelques mots encore de l'antithèse de la lumière et des ténèbres, qui revient si souvent dans cet exposé. Dans la littérature gnostique, nous trouvons partout ce symbole ; mais pour des raisons que nous examinerons plus tard, il en faut chercher l'emploi le plus catégorique, le plus important doctrinalement, dans le courant *iranien* du gnosticisme, qui est aussi un élément constitutif de la pensée mandéenne. Pour la plupart, les exemples suivants proviennent de cette région, et donc la version iranienne du dualisme gnostique s'y trouve implicitement. Toutefois, compte non tenu du contexte théorique, le symbolisme reflète une attitude gnostique universelle. La première Vie étrangère est le « Roi de Lumière », dont le monde est

un monde de splendeur et de lumières sans ténèbres... un monde de douceur sans rébellion, un monde de droiture sans turbulence, un monde de vie éternelle sans décadence ni mort, un monde de bonté sans malice... Un monde pur où ne se mêle rien de mauvais (G. 10).

A quoi s'oppose un

monde des ténèbres, entièrement empli de mal... plein de jeu dévorant... plein de fausseté et de tromperie...

Un monde de turbulence sans fermeté, un monde de ténèbres sans lumière, un monde de mort sans vie éternelle, un monde où les bonnes choses périssent et où les projets aboutissent à néant {G. 14}.

Mani, qui adopte le plus complètement la version iranienne du dualisme, fait ainsi commencer sa doctrine des origines, telle que la rapporte le *Fihrist*, source arabe :

Deux êtres étaient au commencement du monde, l'un Lumière, Vautre Ténèbre.

Selon cette hypothèse, le monde existant, « ce » monde, est un mélange de lumière et de ténèbre, où cependant la ténèbre est prépondérante car la substance principale est ténèbre; l'élément ajouté en mélange, la lumière. Les choses étant ainsi données, la dualité de la ténèbre et de la lumière s'accorde avec celle de « ce monde-ci » et de « l'autre monde », puisque la ténèbre a incarné toute son essence et toute sa puissance dans ce monde, qui est donc à présent *le* monde de ténèbre). De fait, l'équation « monde (cosmos) = ténèbre » est indépendante de la théorie particulière des origines dont on vient de donner un exemple, et elle est plus fondamentale que cette théorie ; comme expression d'une condition donnée, elle permet des types de dérivation largement divergents, comme nous le verrons plus tard. L'équation en tant que telle vaut pour le gnosticisme en général. Dans le *Corpus Hermétique*, nous trouvons cette exhortation :

1. Le roi de la ténèbre originelle est même appelé, dans la phase précosmique, « le Roi de ce monde » et « de ces éons », bien qu'aux termes du système le « monde » ne soit issu que d'un mélange des deux principes. Voici ce que dit un parallèle mandéen de l'enseignement de Mani sur les origines, dont nous avons cité la première phrase : « Il y avait là deux rois, deux natures furent créées : un roi de ce monde et un roi du dehors de ce monde. Le roi de ces éons-ci prit une épée et une couronne de ténèbre (etc.) » (J. 55). Logiquement parlant, c'est une incohérence ; mais symboliquement, il y a là quelque chose de plus authentiquement gnostique que l'abstraction de Mani, puisque le principe de « ténèbre » est ici *défini* dès le début comme celui du « monde », et que c'est à partir de l'expérience gnostique du « monde » que ce principe avait été conçu premièrement. Le « monde » est déterminé par la ténèbre, et la « ténèbre » Test uniquement par le monde.

Affranchissez-vous de la lumière ténébreuse (I, 28),

où la combinaison paradoxale vise juste, montrant que même ce qu'on appelle lumière dans le monde est en vérité ténèbre.

Car le monde est la plénitude¹ du mal, tout comme Dieu est la plénitude du Bien (C.H., VI, 4).

Tout comme les ténèbres et le mal, la « mort » est symbole du monde comme tel.

Celui que la Mère engendre est mené à la mort et dans le monde ; mais celui que le Christ régénère est transféré à la vie, dans VOgdoade {dans le « Huitième ciel » ; c'est-à-dire arraché au pouvoir des Sept} (Extraits de Théodote, m, i).

Ainsi nous comprenons l'affirmation hermétique citée par Macrobe, à savoir que l'âme,

à travers autant de morts quelle passe de sphères, parvient à ce que sur terre on appelle vie (Commentaire sur le songe de Scipion, I, 11 ; voir ci-dessous, p. 210).

« MÉLANGE », « DISPERSION », «
L'UN », « LE MULTIPLE ».

Retournons une fois de plus vers la conception iranienne : l'idée de deux entités primitives et opposées connues : i laee ae aux entités primitives et opposées conduit à la métaphore du « mélange », origine et composition de ce monde. Or il s'agit d'un mélange inégal, et ce terme exprime essentiellement la tragédie des portions

1. *Plêrôma*: « plénitude (d'essence) » ou « totalité ». Festugière : « totalité du mal » (C.H., 1945), « plêrôme du mal » (*La Révélation...*, IV, 1954, p. 262). En anglais, H. Jonas traduit par *fullness*, « plénitude ». On peut dire encore « un tout complet » (Sagnard), etc. On signale ce terme au passage, car le lecteur rencontrera le « Plêrôme » des gnostiques au chapitre VIII. Voir ci-dessous p. 233, n. 2. (N.d.T.)

de la Lumière séparées de sa masse principale et immergées dans l'élément étranger.

Je suis moi, le fils des Doux (c'est-à-dire : des êtres de la Lumière). Mélangé je suis, et lamentation j'ai connue. Conduis-moi hors de l'étreinte de la mort (Fragment manichéen de Tourfan M 7).

*Ils apportèrent de l'eau vive¹ et la versèrent dans l'eau trouble * ; ils apportèrent une lumière brillante et la lancèrent dans la ténèbre épaisse. Ils apportèrent le vent rafraîchissant et le lancèrent dans le vent brûlant. Ils apportèrent le feu vivant et le lancèrent dans le feu dévorant. Ils apportèrent l'âme, le pur Mana, et la jetèrent dans le corps de néant* (J. 56).

Pour exprimer ici le mélange, on a recours aux cinq éléments fondamentaux du système manichéen, lequel est visiblement à la base de ce texte mandéen.

Tu as pris le trésor de Vie et tu l'as jeté sur la terre de néant. Tu as pris la parole de Vie et tu Vas jetée dans la parole de caducité (G. 362).

Comme elle entra dans Veau trouble, l'eau vive se lamenta et pleura... Comme il mêlait Veau vive avec l'eau trouble, la ténèbre entra dans la lumière (J. 216).

Le messager lui-même est assujéti à la fatalité du mélange :

En lui, alors, le feu vivant se trouva changé... Sa splendeur s'altéra et se fit moins vive... Voyez comme la splendeur de l'homme étranger est diminuée ! (G. 98 s.).

Dans le manichéisme, la doctrine du mélange, et, corollairement, de la résolution de ce mélange, forme l'assise de tout le dispositif cosmologique et sotériologique, comme on le montrera dans un autre chapitre.

A l'idée de « mélanger » se relie étroitement celle de « disperser », si des portions de la Lumière, ou de la Vie première, ont été séparées d'elle et mélangées à la ténè-

1. Voir le Glossaire à la fin du chapitre.

bre, une unité primitive a donc été fractionnée, abandonnée à la multiplicité : les fractions, les éclats, ce sont les étincelles dispersées par toute la création.

Qui a pris le chant de louange, Va cassé en deux et Va jeté ici et là ? (J. 13).

La création même d'Eve, et le plan de reproduction qu'elle amorce, assure la dispersion indéfinie et perpétuée des particules de lumière que les puissances des ténèbres ont réussi à engloutir, et que par ce moyen elles tâchent de retenir d'autant plus fermement. En conséquence, le salut nécessite une opération de récolte, de recueillement, de récollection de ce qui a été dispersé ; le salut vise à la restauration de l'unité originelle.

*Je suis toi et tu es moi, et où que tu sois, moi, je suis là, et je suis en toutes choses disséminé. Et d'où que tu le veuilles, tu me rassembles ; et, en me rassemblant, tu te rassembles toi-même*¹.

On considère que ce recueillement de soi va de pair avec le progrès de la « connaissance », et que son accomplissement est une condition de la délivrance finale :

*Celui qui atteint à cette gnose et se rassemble lui-même à partir du cosmos (...) n'est plus détenu, mais il s'élève au-dessus des Archontes*².

En proclamant cette prouesse même, l'âme en ascension répond au défi des portiers célestes :

*Je me suis reconnue moi-même, dit-elle, et je me suis rassemblée moi-même de toutes parts*³.

On constate aisément, par ces citations, que l'idée d'unité et d'unification, comme celle de pluralité, de

1. D'un fragment de l'Evangile gnostique d'Eve, conservé par Epiphane, *Boîte à drogues contre les hérésies*, 26, 3. [Traduction de H.-Ch. Puech, « La Gnose et le temps », note 65, rééd. 1978.]

2. *Ibid.*, 26, 10.

3. Passage de l'Evangile gnostique de Philippe conservé par Epiphane, 26, 13. Citation plus complète ci-dessous, chap. VII, « L'ascension de l'âme », p. 221. [Traduction de H.-Ch. Puech, *ibidem*.]

diversité et de dispersion, possède une face intérieure comme une face métaphysique, c'est-à-dire qu'elle s'applique au soi individuel comme à l'être universel. La forme supérieure de la gnose, disons la forme plus philosophique, se reconnaît au fait que ces deux aspects, complémentaires dès le début, parviennent à une coïncidence toujours plus complète ; et que la réalisation croissante de l'aspect intérieur purifie l'aspect métaphysique en lui ôtant les significations mythologiques grossières de ses commencements. Pour les valentiniens, dont le symbolisme spiritualisé marque une étape importante sur la voie de l'abandon des mythes¹, l'« unification » est la définition même de ce que la « connaissance du Père » doit accomplir pour « chacun » :

Par l'unité chacun doit se retrouver. Par une Gnose il va se purifier de la diversité en vue d'une unité, en engloutissant la matière en lui, comme une flamme, l'Obscurité par la Lumière, la Mort par la Vie (Evangile de Vérité', 25, 10-19).

Il faut noter que dans le système valentinien, le même accomplissement est assigné à la gnose dans l'ordre de l'être universel, où la « restauration de l'Unité » et Y « engloutissement de la Matière » ne sont rien moins que la dissolution réelle de tout le monde inférieur, c'est-à-dire de la nature sensible comme telle — non pas seulement par un acte de force extérieur, mais par un résultat intérieur de l'esprit : la « connaissance » dans l'envergure transcendante. Nous verrons plus loin (chap. VIII) selon quel principe spéculatif les valentiniens ont établi cette efficace objective et ontologique de ce qui paraît être, à première vue, un acte purement subjectif et personnel ; et comment leur doctrine a justifié l'équation de l'unification individuelle et de la réunion de l'univers avec Dieu.

Les deux faces de l'idée d'unité, l'universelle (méta-

1. En anglais *æe-mythologisation*. On reconnaît ici *YEntmythologisierung* de R. Bultmann : où la proclamation évangélique est « déagée » du mythe. (*N.d.T.*)

2. On cite ici et plus loin la traduction de MM. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, *Evangelium Veritatis*, Zurich, 1956. (*N.d.T.*)

physique) et l'individuelle (mystique), de même que leurs contraires, sont devenues des thèmes permanents de la spéculation qui a suivi, à mesure qu'elle s'écartait de la mythologie. Origène, dont le système est, à l'évidence, proche de la pensée gnostique (l'Eglise le frappa d'ana-thème à juste titre), considérait tout le mouvement de la réalité sous les catégories de la perte et de la récupération de l'Unité métaphysique¹. Mais c'est Plotin qui, dans sa spéculation, tira pleinement les conclusions mystiques de la métaphysique de « l'Unité

opposée à la Pluralité ».

La dispersion et la réunion, catégories ontologiques de la réalité totale, sont en même temps les modèles d'action de l'expérience virtuelle de chaque âme, et l'unification intérieure *est* union avec l'Un. Ainsi se dégage le schéma néo-platonicien : l'ascension intérieure du Multiple à l'Un est d'ordre éthique aux premiers degrés de l'échelle, puis elle se fait théorique, et atteint finalement le haut échelon mystique.

{Le plus sûr moyen)..., c'est de l'exercer à rentrer en toi-même, rassemblant à part du corps tous tes membres spirituels dispersés et réduits à une multitude de parcelles, découpés dans une unité qui jusqu'alors jouissait de toute l'ampleur de sa force. Et le moyen de rassembler et d'unifier les pensées innées en toi, c'est d'essayer, quand elles sont brouillées, d'y mettre des articulations nettes, et quand elles sont couvertes de ténèbres, de les tirer à la lumière. (Porphire, A Marcella, 10 ; trad. A.-J. Festugière, dans Trois dévots païens, Paris, 1944).

C'est probablement grâce aux écrits de Porphyre que cette conception néo-platonicienne de l'unification, principe de vie personnelle, est venue à la connaissance de saint Augustin. Dans la manière profondément subjective de ce dernier, l'accent finit par se déplacer de l'aspect métaphysique au seul aspect moral.

Faisant en effet, par une inique impiété, sécession et divergence d'avec le Dieu un, vrai et souverain, nous glissons dans le flot du multiple (muîta) et nous nous y

dissipions, divisés au multiple, adhérents au multiple : il fallait que... le multiple lui-même appelât d'une voix la venue de l'Un lie Christ]... ; et que, déchargés du multiple, nous vinssions à l'Un... et que nous fussions justifiés, faits un par l'Un juste {De la Trinité, IV, 11 = VIII).

La « dispersion » a pris, pour finir, ce que nous appellerions aujourd'hui une signification existentialiste : celle de la « distraction » de l'âme par les multiples sollicitations et séductions du monde, qui agissent par le moyen de nos sens corporels ; c'est-à-dire qu'elle est devenue un concept psychologique et éthique dans le plan du salut individuel.

« CHUTE », « SUBMERSION », « CAPTURE ».

Pour dire comment la vie s'est mise dans son état présent, il existe un certain nombre d'expressions, dont la plupart décrivent un phénomène passif, et dont quelques-unes lui donnent un tour plus actif.

La tribu des âmes¹ a été déportée de la Maison de Vie jusqu'ici (G. 24).

Le trésor de Vie qui a été apporté de là-bas (G. 96).

Plus énergique est l'image de la chute : l'âme ou esprit, partie détachée de la Vie première ou de la Lumière, tombe dans le monde ou dans le corps. Voilà l'un des symboles fondamentaux du gnosticisme : la chute précosmique d'une partie du principe divin est la raison profonde de la genèse du monde et de l'existence humaine dans la majorité des systèmes gnostiques. « La Lumière tomba dans les ténèbres » exprime une première phase du même drame divin dont on peut dire qu'une phase ultérieure s'exprime ainsi : « La Lumière brilla dans les ténèbres ». D'où provient cette chute, quelles en furent les moments, c'est le sujet de spéculations largement

1. Voir le Glossaire en fin de chapitre.

1. Voir H. Jonas, *Gnosis unâ spâtantiker Geist*, II, 1, pp. 175-223.

divergentes. Sauf dans le manichéisme et dans les modèles iraniens apparentés, où toute l'opération est montée par les puissances de l'ombre, il y a un élément volontaire dans la descente du divin : une « inclination » coupable de l'Ame (entité mythique) vers les royaumes inférieurs, avec des mobiles aussi divers que la curiosité, la vanité, le désir sensuel, tel est l'équivalent gnostique du péché originel. La chute est une chute précosmique, et le monde lui-même est l'utic de ses conséquences ; le destin de l'âme individuelle dans le monde en est une autre.

L'Ame un jour se tourna en bas vers la Matière ; elle s'en éprit et, brûlante du désir d'éprouver les plaisirs du corps, elle ne voulut plus s'en dégager. Ainsi naquit le monde. De ce moment, l'Ame s'oublia elle-même. Elle oublia sa demeure primitive, son vrai centre, son être éternel¹.

Une fois l'Ame séparée du divin royaume et engloutie par le milieu étranger, son mouvement se poursuit vers le bas. Il est décrit comme un « enfoncement », comme une « submersion » :

Combien de temps m'abimeraï-je dans tous les mondes ? (J. 196).

Mais souvent un élément de violence vient s'ajouter à cette description de la chute, comme dans les métaphores de la captivité, que nous verrons plus longuement quand nous étudierons le système manichéen. Quelques exemples mandéens suffiront ici.

Qui m'a enlevé, captif, de mon lieu et de ma place, du milieu de mes parents, qui m'ont élevé ? (G. 328).

Pourquoi m'avez-vous emmené de chez moi en captivité, et m'avez-vous jeté dans le corps puant ? (G. 388)².

1. El-Katibî, sur les Harraniens ; voir la suite au chapitre VII, « L'union de l'homme avec la nature » [N.d.T. : les Sabéens ou Sabiens de la ville mésopotamienne de Harran (Carrhes dans la Syrie antique) sont des païens sémites qui ont entretenu les enseignements hermétistes et astrologiques jusqu'au X^e siècle. Voir H.-Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, note 278].

2. Prison, boulet, chaînes, lacets sont les fréquents symboles du corps.

Le terme « jeté », dans la deuxième citation, réclame une explication. Son emploi, nous l'avons déjà vu, ne se limite pas à la métaphore de la captivité. Cette image a son existence propre et s'applique très largement : la vie a été jetée dans le monde et dans le corps. Nous avons rencontré cette expression associée avec le symbolisme du mélange, où elle sert pour exprimer l'origine du monde aussi bien que celle de l'homme :

Ptahil¹ jeta la forme que la Deuxième {Vie} avait formée dans le monde de la ténèbre. Il fit des créations et forma des tribus en dehors de la Vie (G. 242).

Ce passage renvoie à l'activité cosmogonique du démiurge : dans l'anthropogonie, l'image est répétée, et c'est là qu'elle prend sa signification essentielle.

Ptahil prit un Mana caché qui lui fut donné de la maison de la Vie, l'apporta ici et le jeta dans Adam et Eve {ibidem}.

C'est l'expression qui revient sans cesse pour dire l'homme affublé d'une âme par son créateur sans mandat. Qu'il ne s'agisse pas là d'un résultat prévu dans le plan de la Vie, mais d'une violence faite à cette Vie et à l'ordre divin, c'est ce que prouve le remords qui tourmente ensuite le démiurge.

Qui m'a troublé l'esprit, de sorte que j'ai été un insensé, et qui a jeté l'âme dans le corps ? (G. 393)².

Même dans la formule valentinienne citée plus haut (voir p. 68), quoiqu'elle appartienne à une branche du gnosticisme qui explique plus volontiers la préhistoire de l'âme par ses motifs intérieurs que par une force extérieure, nous avons trouvé ces mots : « où avons-nous été

1. Voir le Glossaire en fin de chapitre.

2. Le remords du Créateur se rencontre aussi dans le gnosticisme chrétien. Dans le *Livre de Baruch*, nous le voyons même plaçant — sans succès — auprès du Dieu suprême : « Seigneur, permets que je détruise le monde que j'ai fait, car mon esprit (*pneuma*) est enchaîné dans les êtres humains et je le délivrerai de là » (Hippolyte, V, 26, 17).

jetés ? » Ce mot tout concret sonne comme une note discordante après la série de verbes abstraits et neutres qui le précèdent dans la formule (être, devenir) et c'est assurément une discordance voulue. La force de choc de cette image possède elle-même une valeur symbolique dans le récit gnostique de l'existence humaine. Il y aurait grand intérêt à comparer l'emploi qu'en fait le gnosti-cisme et l'emploi qui en est fait dans une très récente analyse philosophique de l'existence, celle de Martin Heidegger¹.

Tout ce que nous voulons dire ici, c'est que dans l'un et l'autre cas, « avoir été jeté » n'est pas simplement une description du passé, mais un attribut qui qualifie la situation existentielle telle que ce passé l'a déterminée. C'est à partir de l'expérience gnostique de la situation présentement faite à la vie que cette image dramatique de sa genèse a été projetée dans le passé, et elle fait partie de l'expression mythique de cette expérience. Ainsi, demande la Vie,

Qui m'a. jetée dans l'affliction des mondes, qui m'a transportée dans la ténèbre mauvaise ? (G. 457).

Et d'implorer :

Sauve-nous de la ténèbre de ce monde dans lequel nous sommes jetés (G. 254).

A la question, la Grande Vie répond :

Ce n'est pas selon la volonté de la Grande Vie que tu es venu là (G. 329).

Cette maison dans laquelle tu habites, ce n'est pas la Vie qui Va bâtie (G. 379).

1. Sur la *Geworfenheit* [déjection], voir *Sein und Zeit*, Halle, 1927, pp. 175 et suivantes. J'ai tracé un parallèle des façons de voir gnostique et existentialiste dans mon article « Gnosticism and modern nihilism », *Social Research*, XIX, 4 (1952), pp. 430 et suivantes. Voir l'« Epilogue » du présent ouvrage, et ci-dessus, p. 15. [N.d.T. : M. Heidegger, *l'Être et le temps*, traduit par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard 1964, pp. 215 et suivantes, notamment p. 219 et n. 1. — Sur la façon de rendre ce terme, voir ici la *Notice du traducteur*.]

Ce monde n'a pas été créé selon le vœu de la Vie (G. 247).

Nous apprendrons plus tard ce que ces réponses négatives signifient aux termes d'une mythologie positive. Le mythe gnostique a précisément pour tâche de manifester la réalité brutale, comme elle est éprouvée dans la vision gnostique de l'existence, comme elle est directement exprimée dans ces interrogations et dans les réponses négatives qui leur sont faites, et de l'énoncer en un système d'explication qui rapporte l'état vécu à ses origines, et qui, dans le même temps, apporte la promesse d'en venir à bout.

La Vie ainsi « jetée » dans le monde dit quelle y est sa condition et traduit ses sentiments dans une série de métaphores que nous allons examiner à présent. Le plus souvent, dans les sources gnostiques, ces métaphores ne s'appliquent pas à « l'homme » au sens ordinaire du mot, mais à un être symbolique et mythologique, à un personnage divin, habitant du monde et chargé de ce rôle singulier et tragique : être à la fois la victime et le sauveur. Toutefois, le fond du système est que ce personnage est le prototype de l'homme, et il subit en sa personne la destinée de l'homme dans toute sa rigueur (Homme est le nom qu'on lui donne fréquemment, bien que ce puisse être aussi une figure féminine) : c'est pourquoi nous avons toute raison de voir dans les descriptions de ses souffrances, qui sont faites à la première personne, des projections des épreuves de ceux qui le font ainsi parler, même si ces déclarations ont trait à des événements précosmiques. Dans l'exposé qui va suivre, nous ne ferons pas la différence, et nous penserons à l'existence de l'homme dans le monde, quelle que soit la phase évoquée du drame mythique, quel qu'en soit le personnage désigné.

Tout ce que l'idée d' « étranger » recouvre d'émouvant et que notre analyse du début y a découvert trouve à s'énoncer nettement dans le mythe et dans la poésie gnostiques. Les narrations et les hymnes mandéennes, les imaginations fantastiques des valentiniens sur les aventures de la Sophia tombée dans Terreur, les longues lamentations de la *Pistis Sophia* abondent en expressions de l'état de peur et de nostalgie où se trouve l'âme délaissée dans le monde. En voici quelques exemples choisis.

Manda d'Haïyê¹ adressa la parole à Anosh¹ ; M'aie point de crainte ni d'épouvante, et ne dis point, on m'a laissé seul dans ce monde des méchants. Car bientôt je viendrai à toi... [Anosh, laissé seul dans le monde, médite sur le monde créé, surtout sur les planètes et sur leurs diverses attributions et influences ; il est transi de peur et paralysé par le chagrin de cet abandon :] Les méchants conspirent contre moi... Ils se disent entre eux, Dans notre monde, l'appel de la Vie ne sera point entendu, il [le monde] sera à nous... Jour après jour, je cherche à leur échapper, tandis que je suis seul en ce monde. J'ai levé les yeux vers Manda d'Haïyê, qui m'a dit, Bientôt je viens à toi... Chaque jour j'ai levé les yeux vers la voie sur laquelle mes frères marchent, vers le sentier par lequel Manda d'Haïyê viendra... Manda d'Haïyê est venu, m'a appelé et m'a dit : Petit Enosh, pourquoi es-tu pris de peur, pourquoi as-tu tremblé ?... Puisque tu as succombé à la terreur dans ce monde, je suis venu pour t'éclairer. N'aie point peur des puissances mauvaises de ce monde (G. 261 et suivantes).

Imaginant sa libération, l'Ame abandonnée parle :

O combien je me réjouirai alors, moi qui suis affligée à présent, et qui ai peur dans la demeure des méchants !

1. Voir le Glossaire en fin de chapitre.

*O combien mon cœur se réjouira hors des ouvrages **que** j'ai faits dans ce monde ! Combien de temps devrai-je errer, et combien de temps m'abîmer dans tous les mondes ? (J. 196).*

Le délaissement, la désolation, l'état d'abandon de la Vie venue de l'au-delà et séjournant dans le monde trouve une expression touchante :

Une vigne je suis, une vigne solitaire, qui se dresse dans le monde. Je n'ai point de planteur sublime, point de gardien, personne de doux et de secourable qui vienne m'instruire de toute chose (G. 346).

Le sentiment d'avoir été oublié en terre étrangère par ceux de l'autre monde revient continuellement :

Les Sept m'ont opprimé, et les Douze sont devenus ma persécution. La Première {Vie} m'a oublié, et la Seconde ne s'enquiert pas de moi (J. 62).

La forme interrogative, qui abonde si remarquablement dans la littérature mandéenne, traduit avec une vivacité particulière l'impuissant tâtonnement de la Vie perdue en ce monde étranger. On a déjà cité quelques passages de l'extrait que voici :

Je réfléchis, et je me demande comment cela s'est produit. Qui m'a emmené en captivité, loin de mon lieu de séjour, de la maison de mes parents, de ceux qui m'ont élevé ? Qui m'a conduit chez les méchants, les fils de la vaine demeure ? Qui m'a conduit chez les rebelles qui font la guerre jour après jour ? (G. 328).

Un Mana je suis de la Grande Vie. Un Mana je suis de la Vie puissante. Qui m'a fait vivre dans la Tibil, qui m'a jeté dans le corps, ce tronc ?¹... Mes yeux, qui ont été ouverts de la demeure de lumière, appartiennent à présent au tronc. Mon cœur, qui soupire après la Vie, est venu ici, et on Va incorporé au tronc. C'est le sentier du

1. Voir ci-dessus, p. 81. (N.d.T.)

tronc, les Sept ne me laisseront pas aller sur mon propre sentier. Que je dois obéir, que je dois endurer, que je dois faire taire mon âme ! Combien je dois entendre parler des sept et des douze mystères, combien je dois gémir ! Combien la Parole de mon doux Père doit demeurer parmi les créatures de la ténèbre ! (G. 454 s.).

Ces exemples suffiront à donner une idée de la littérature mandéenne. Nous y remarquons l'accent de lamentation qui caractérise les sources orientales.

Nous avons cité plus haut, à propos des « mondes » et des « Eons », le « Psaume de l'Ame » des naassènes. De tous les écrits grecs de nos sources, c'est celui qui rend avec le plus d'effet dramatique la perte de l'Ame dans le monde, ce labyrinthe hostile. Le texte en est irrémédiablement corrompu, et la traduction ne peut être que conjecturale : pourtant le contenu est suffisamment clair dans son ensemble. L'Ame, troisième principe situé quelque part entre les deux premiers, l'Esprit [A/ows] et le Chaos, s'est trouvée immergée dans ce dernier. Sous son indigne défroque, elle s'épuise à la lutte. Proie de la Mort, tantôt elle a l'autorité royale et elle contemple la lumière, tantôt elle est plongée dans la souffrance et dans les larmes. On la pleure \ elle se réjouit ; elle pleure, on la condamne ; condamnée, elle meurt, pour renaître à jamais. Ainsi elle erre dans un labyrinthe de maux, sans trouver d'issue. C'est à cause d'elle que Jésus demande au Père de l'y envoyer, avec les sceaux qui lui permettront de franchir les Eons et de révéler leurs Mystères (Hippolyte, *Réfutation*, V, 10)².

Pour finir, citons quelques-unes des lamentations de la *Pistis Sophia*, tirées du chapitre 32.

1. A sa mort corporelle? Les trois membres de phrases qui commencent ici font le passage le plus douteux de tout le texte.

2. Pour prendre une idée de cet « hymne de l'Ame », voir la version donnée sous toutes réserves par A. Siouville dans sa traduction d'Hippolyte : *Philosophoumena, ou Réfutation de toutes les hérésies*, Paris, 1928, vol. I, pp. 162-163 ; et la version produite par H. Leisegang (et mise en français par J. Gouillard), *La Gnose*, Paris, Pavot, 1951, p. 98. Et voir ci-dessous, Bibliographie, p. 467, B. Herzhoff, 1973. — Passages cités dans le présent ouvrage aux pp. 76-77 et 109. (N.d.T.)

O Lumière des Lumières, en qui j'ai eu foi dès le commencement, prête maintenant l'oreille à mon repentir¹. Délivre-moi, ô Lumière, car des pensées mauvaises sont entrées en moi... Je suis allée, et je me suis trouvée dans la ténèbre qui règne ici-bas dans le chaos, et j'ai été impuissante à m'enfuir et à retourner chez moi, car j'étais affligée de toutes les Emanations de l'Authadès [de l'Arrogant]... Et j'ai appelé au secours, mais ma voix n'a pas porté hors de la ténèbre, et j'ai levé les yeux, pour que la Lumière en qui j'avais eu foi pût me venir en aide... Et j'étais en ce lieu-là, me lamentant et cherchant la Lumière que j'avais vue dans les hauteurs. Et les gardiens des portes des Eons venaient me voir, et tous ceux qui demeurent dans leur Mystère me narguaient. ... Voici, ô Lumière des Lumières, je suis tourmentée dans la ténèbre du Chaos... Délivre-moi de la matière de cette ténèbre, afin que je n'y sois pas submergée... Ma force a levé les yeux du sein du chaos et du sein des ténèbres, et j'ai attendu mon époux, qu'il vînt et combattît pour moi, et point n'est venu.

TORPEUR, SOMMEIL, IVRESSE.

Des catégories affectives de la section précédente, nous pouvons dire qu'elles reflètent des expériences humaines très générales, qui peuvent apparaître soudain et trouver à s'exprimer n'importe où, même si ce n'est pas sous une forme aussi énergique. Il est une autre série de métaphores appliquées à la condition de l'homme dans le monde ; elles sont plus exclusivement gnostiques et reviennent avec une grande régularité dans tout le champ de l'expression gnostique, sans souci des frontières linguistiques. Tandis que l'existence terrestre se caractérise d'une part, comme nous l'avons vu, par les sentiments de dérégulation et de perte, de crainte et de nostalgie, on la dépeint d'autre part comme « torpeur ou engourdissement », « sommeil », « état d'ivresse », et « oubli » :

1. Une chute coupable a eu lieu.

autrement dit, elle revêt (l'état d'ivresse excepté) tous les attributs qui furent, en des temps plus reculés, ceux de l'état des morts dans les enfers. Nous constaterons même que dans la pensée gnostique, le monde prend la place des enfers de la tradition, et qu'il est déjà le royaume des morts, c'est-à-dire, de ceux qui doivent être rappelés à la vie. A certains égards, cette série de métaphores contredit la précédente : l'inconscience ne permet pas la peur. C'est un point dont il est tenu compte dans le détail des récits mythiques : seul l'éveil de l'état d'inconscience (d' « ignorance »), provoqué du dehors, fait que l'homme découvre la situation qui est la sienne et qui jusqu'alors lui était dissimulée ; et c'est l'éveil qui déchaîne crainte et désespérance ; et pourtant, en un certain sens, il faut croire qu'elles étaient déjà à l'œuvre, dans l'état d'ignorance passé, vu que la vie a décidément un penchant à s'y accrocher, à résister à l'éveil.

Comment cette perte de conscience a-t-elle pu se produire, et en quels termes concrets la décrit-on ? L'âme a été jetée, elle est tombée, elle est privée de sentiment. Le jet, la déjection (*throw*) suffirait à rendre raison de son état torpide ; mais le milieu étranger, le monde, cette entité démonique, y prend lui-même une part active. Dans la cosmogonie manichéenne que nous rapporte Théodore bar Kônaï, nous pouvons lire :

Comme les Fils des Ténèbres les avaient dévorés, les cinq Dieux Lumineux [les fils de l'Homme Primordial, et la substance de toutes les âmes plus tard dispersées dans le monde] furent privés d'entendement, et par l'effet du poison des Fils des Ténèbres, ils devinrent comme un homme qui a été mordu par un chien enragé ou par un serpent¹.

1. Voir aussi la description parallèle donnée dans un fragment de Tourfan : « Et de l'impureté des démons et de l'immondice des démons, elle [Az — « La malfaisante mère de tous les démons »] forma ce corps, et elle-même s'y introduisit. Puis, des cinq éléments de Lumière, armure d'Ormuzd, elle forma [?] la bonne Ame et l'enchaîna dans le corps. Elle la fit comme aveugle et sourde, inconsciente et ahurie, en sorte que dès le commencement elle ne pût connaître son origine ni sa royauté » (W. Henning,

Ainsi la perte de conscience est une véritable infection par le poison de la ténèbre. Nous avons affaire ici, comme dans tout le groupe des métaphores de l'état endormi, non pas à un détail de mythologie, à un simple épisode de telle narration, mais à un caractère foncier de l'existence dans le monde, à quoi se relie toute l'entreprise de rédemption de la divinité qui est par-delà les mondes. Le monde, de son côté, fait des efforts approfondis pour créer et perpétuer cette narcose en ses victimes et pour déjouer l'opération de réveil : c'est son pouvoir, son existence même, qui sont en jeu.

Ils mêlèrent de leur ruse à ma boisson et me donnèrent de leurs mets à goûter. J'oubliai que j'étais fils de roi, et je servis leur roi. J'oubliai la Perle qu'Us m'avaient envoyé chercher. Appesanti par leur nourriture, je m'enfonçai dans un profond sommeil (Le « Chant de la Perle », dans les *Actes de Thomas*).

L'image du « sommeil » est sans doute celle dont l'usage est le plus constant et le plus répandu. L'Ame s'assoupit dans la Matière. Adam, « chef » de la race, et en même temps symbole de l'humanité, gît dans une profonde léthargie, fort différente du sommeil de l'Adam biblique : les hommes, en général, sont « endormis » dans le monde. La métaphore exprime l'abandonnement de l'homme ici-bas. Certains tours figurés accusent cet aspect moral et spirituel. Les hommes ne font pas qu'être endormis : ils « aiment » le sommeil.

Pourquoi faut-il que vous aimiez le sommeil, et que vous alliez broncher avec ceux qui bronchent ? (G. 181) \

... Vous qui vous êtes abandonnés à l'ivresse, au sommeil et à l'ignorance de Dieu (*Corpus hermeticum*, trad. A.-J. Festugière, I, 27).

Même si quelqu'un vient à comprendre que le sommeil est le grand danger de l'existence dans le monde, ce n'est pas assez pour le tenir éveillé ; mais c'en est assez pour le pousser à faire cette prière :

1. Voir pp. 112-113 la citation de G. 308 : « un faux pas ». (*N.â.T.*)

Selon ce que toi, Grande Vie, tu m'as dit, je voudrais qu'une voix puisse venir chaque jour me réveiller, afin que je ne bronche point. Si tu m'appelles, les mondes malfaisants ne me prendront pas au piège et je ne serai pas la proie des Eons (G. 485).

La métaphore du sommeil peut servir aussi bien à rabaisser les sensations de la « vie d'ici », pures illusions, simples rêves, mais cauchemardeux, et que nous sommes incapables de réprimer ; et là les images du « sommeil » se joignent à celles de l'« erreur » et de la « crainte » :

Que veut-il donc que l'homme pense ? Ceci : « Je suis comme les ombres et les fantômes de la nuit ». Lorsque la lumière s'est fait jour, cet homme-là comprend que la terreur dont il a été saisi n'était rien. Ainsi Us étaient ignorants à l'égard du Père, Lui qu'Us ne voyaient pas. Tant que l'ignorance leur inspirait terreur et confusion et les laissait instables et déchirés et divisés, il y avait beaucoup d'illusions, par quoi ils étaient hantés, et de vaines absurdités, comme s'ils étaient plongés dans le sommeil et étaient en proie à des rêves troubles : ou bien ils sont sans force lancés à la poursuite de tels ou tels ; ou bien ils se trouvent mêlés à des rixes, distribuant des coups ; ou bien ils reçoivent des coups de leur côté ; ou bien ils tombent des hauteurs ; ou bien ils s'envolent dans l'air, sans même avoir des ailes. D'autres fois, c'est comme si l'on voulait les tuer, sans qu'il y ait cependant quelqu'un qui les poursuive ; ou bien c'est comme si, eux-mêmes, ils tuaient des gens proches d'eux, car ils sont souillés de leur sang. Jusqu'au moment où ceux qui passent par tout cela se réveillent. Ils ne voient rien, ceux qui se trouvaient parmi toutes ces confusions, car ce n'était rien, de pareilles fantasmagories (Evangile de Vérité, 28,24 — 29,32).

Puisque le message gnostique se conçoit lui-même comme le mouvement contraire à la visée du monde, comme l'appel destiné à en rompre le maléfice, la métaphore du sommeil, ou ses équivalents, est un élément constant des appels à l'homme qui sont typiques de la gnose, et qui se présentent à l'avenant comme des appels au

ces

« réveil ». Aussi ne cesserons-nous de rencontrer métaphores quand nous en serons à « l'appel ».

La métaphore de l'intoxication réclame un commentaire à part. L'« état d'ivresse » est un phénomène tout singulier, propre au revers spirituel de ce que les gnostiques entendaient quand ils parlaient du « monde ». Il est provoqué par le « vin de l'ignorance » (*Corpus hermeticum*, VII, 1), que partout le monde offre à l'homme. La métaphore expose clairement que l'ignorance n'est pas un état neutre, pure absence de savoir, mais qu'elle est proprement et positivement une condition exclusive de la connaissance, un état activement sollicité et entretenu pour empêcher la connaissance. L'inconnaissance par ivresse est celle de l'âme ignorante d'elle-même, de son origine et de sa situation dans le monde étranger : l'effet demandé à l'ivresse, c'est de refouler la conscience qui veille. Entraîné dans le tourbillon, voici que l'homme se dessouvient de son être véritable : il deviendra l'un des enfants de ce monde. Tel est le dessein déclaré des puissances du monde, quand elles offrent leur vin et leur « festin ». A l'ivresse de l'ignorance s'oppose la « sobriété » de la connaissance, formule religieuse parfois poussée jusqu'à ce paradoxe, l'ivresse à jeun, l'« ivresse sobre »¹. Ainsi, lisons-nous dans les *Odes de Salomon* :

... Une eau murmurante s'est approchée de mes lèvres, venant de la source du Seigneur, surabondamment ; et j'ai bu, et j'ai été enivré de Veau de la vie, de l'immortalité, et mon ivresse ne devint pas ignorance, mais j'abandonnai ma vanité... (Ode XI, 6-8).

Celui qui possède ainsi la Gnose connaît d'où il est venu et où U va. Il sait, comme quelqu'un qui, ayant été ivre, s'est désenivré et qui, revenu à lui-même, a rétabli ce qui lui est propre (Evangile de Vérité, 23, 13-20).

Quant au festin orgiastique préparé par le monde pour la grande séduction de l'homme, ou plus généralement de la Vie étrangère venue de l'au-delà, les écrits mandéens

1. Expression inventée sans doute par Philon le Juif, et largement répandue dans la littérature mystique. Voir Hans Lewy, *Sobria ebrietas* (Beihefte zur ZNW 9), Giessen, 1929.

le décrivent en des scènes amples et fréquentes. L'exemple que voici s'étend sur bien des pages dans l'original, et force nous est de l'abrégé. Pour le lecteur qui n'est pas au fait de la mythologie mandéenne, nous pouvons expliquer, sans plus, que Ruha est la mère démonique et démoniaque des Planètes ; elle est l'esprit du mal en ce monde, et donc le principal adversaire des fils de lumière *.

Ruha et les Planètes se mirent à dresser des plans et dirent : « Nous prendrons Adam au piège et nous l'attraperons, et nous le détiendrons ici avec nous dans la Tibil. Quand il mangera et boira, nous prendrons le monde à notre piège. Nous pratiquerons l'étreinte dans le monde et nous fonderons une communauté dans le monde. Nous le prendrons au piège avec des cors et avec des flûtes, si bien qu'il ne pourra pas se détacher de nous... Nous séduirons la tribu de vie et nous la retirerons avec nous dans le monde... [G 113 s.]. Debout, faisons une célébration, debout, faisons un festin, une beuverie ! Pratiquons les mystères de l'amour et séduisons le monde entier !... L'appel de la Vie nous étoufferons ; nous allumerons dans la maison une lutte qui ne s'apaisera de toute l'éternité. Nous tuerons l'Etranger. Nous ferons d'Adam notre séide et nous verrons bien qui pourra être son libérateur... Nous déconcerterons son parti, le parti que l'Etranger a fondé, de sorte qu'il ne puisse avoir part au monde. Toute la maison sera pour nous seuls... Mais qu'a fait l'Etranger dans la maison pour qu'il ait pu y fonder un parti à lui ? » Ils prirent l'eau vive et Us y versèrent de [l'eau] trouble. Ils prirent le chef de la tribu et ils pratiquèrent sur lui le mystère de Vamour et de la concupiscence, par quoi tous les mondes sont enflammés. Ils pra-

1. Ruha : littéralement, «esprit». Le pervertissement de ce terme, qui en vient à désigner la personnification suprême du mal, est un intéressant épisode de l'histoire des religions, d'autant plus paradoxal que le titre entier de cette figure antidi vine est Ruha d'Qudsha, c'est-à-dire « le Saint-Esprit ». Or ce paradoxe est justement ce qui nous renseigne : les mandéens sont violemment hostiles à la doctrine chrétienne, dont le Fondateur, selon leur tradition, a dérobé et falsifié le message de son maître Jean, le Baptiste. Mais on peut remarquer aussi, dans le gnosticisme chrétien, une ambivalence de la figure du Saint-Esprit, tenu pour féminin : nous le verrons à propos des spéculations sur la Sophia.

tiquèrent sur lui la séduction par quoi tous les mondes sont séduits. Ils pratiquèrent sur lui le mystère de l'ivresse, par quoi tous les mondes deviennent ivres... Les mondes en sont enivrés et tournent leur face vers la mer Rouge¹ (G. 120 ss).

Nous n'avons que peu de commentaires à faire après cette forte scène. La grande arme du monde, dans son entreprise de séduction, c'est « l'amour ». Nous rencontrons ici un motif largement répandu de la pensée gnos-tique : la défiance de l'amour sexuel et du plaisir sensuel en général. L'amour est conçu comme le plus grand des pièges tendus à l'homme par le monde :

Et que celui qui a l'intellect se reconnaisse soi-même comme immortel, et qu'il sache que la cause de la mort est l'amour (Corpus hermeticum, I, 18, trad. A.-J. Festu-gière)...

... Celui qui a chéri le corps issu de l'erreur de l'amour, celui-là demeure dans l'Obscurité, errant, souffrant dans ses sens les choses de la mort (ibidem, I, 19).

Il y a plus que l'amour sexuel dans cette erreur, où Yéros joue le rôle d'un principe de mortalité (lui qui était chez Platon le principe de l'effort vers l'immortalité). La convoitise des choses de ce monde, en général, peut prendre bien des formes ; et toutes, elles détournent l'âme de son vrai but et la maintiennent sous le maléfice de sa demeure étrangère.

N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde ; si quelqu'un aime le monde, Vamour du Père n'est point en lui. En effet, tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde (Première épître de Jean, II, 15-16).

Des trois propensions signalées ici, « la convoitise de la chair », « la convoitise des yeux » et « l'orgueil de la vie », Augustin fera plus tard les grandes catégories de

1. La « mer-suf », voir le Glossaire en fin de chapitre.

la « tentation » générale exercée par le monde (voir les *Confessions*, X, 41 s.). Le « mystère de l'amour », dans le texte mandéen, est une version mythologique de la même idée.

LE BRUIT DU MONDE.

La scène mandéenne de la conspiration du monde nous invite à faire une observation supplémentaire. Si le festin orgiastique est organisé pour entraîner l'homme dans son tourbillon d'ivresse, il doit faire plus que le griser : le vacarme va noyer « l'appel de la Vie » et rendre l'homme sourd à la voix de l'Etranger.

Ils n'entendront pas les paroles de l'Etranger qui est venu ici... Puisque nous avons créé Adam, il viendra nous obéir, à nous et à notre père Ptakil (G. 244).

Venez, faisons-lui entendre un grand bouleversement, afin qu'il oublie les voix célestes (J. 62).

Toutefois, comme on pouvait s'y attendre vu l'étourderie foncière des puissances du monde, le tintamarre finit par agir tout différemment et par déjouer le plan de ses auteurs :

Comme leur vacarme frappait l'oreille d'Adam, il s'éveilla de son sommeil et leva les yeux vers le lieu de la lumière. Il appela ceux qui l'assistaient, il appela les doux et fidèles Uthras. Il parla à Hibil-Uthra [ici au lieu de Manda d'Haïyê], l'homme qui lui avait fait entendre sa voix : « Qu'est-il arrivé dans la maison, pour que le bruit du tintamarre s'élève jusqu'au ciel ? » Comme Adam parlait ainsi, une larme lui vint à l'œil... Je m'approchai de lui, le pris par la main droite, et fis de nouveau reposer son cœur sur son soutien (G. 126).

« L APPEL DU DEHORS ».

Un Uthra appelle du dehors et instruit Adam, l'homme (G. 387, J. 225).

A la porte des mondes se tient Kushta (la Vérité) qui fait entendre une question dans le monde (J. 4).

C'est l'appel de Manda d'Haïyê... Il se tient à la lisière des mondes et crie vers ses élus (G. 397).

. L'outremondain pénètre dans l'enceinte du monde et s'y fait entendre : il est appel. C'est le seul et même appel de celui qui vient de l'autre monde :

Un appel vient instruire de tous les appels (G. 90).

C'est « l'appel de la Vie » ou « de la grande Vie », l'équivalent sonore de l'irruption de la lumière dans la ténèbre :

Ils [les Uthras] feront entendre l'appel de la Vie et illumineront la maison ruineuse (G. 91).

Il est lancé vers et dans le monde :

J'ai envoyé un appel dans le monde (G. 58).

Dans le tintamarre du monde, il se distingue comme quelque chose de profondément différent :

Il appela d'une voix céleste dans le tumulte des mondes (J. 58).

Le symbole de l'appel, de cette forme sous laquelle ce qui est de par-delà le monde fait son apparition au sein du monde, est si essentiel au gnosticisme oriental que nous pouvons même appeler les religions mandéenne et manichéenne « religions de l'appel »¹. Le lecteur se rap-

1. « Appeleur de l'appel », tel est le titre du missionnaire manichéen; sous l'islam encore, la mission se dira « appel », le missionnaire « appeleur ».

pellera le lien étroit qui unit, dans le Nouveau Testament, le fait d'ouïr et la foi. Nous en trouvons de nombreux exemples dans les écrits mandéens : la foi est la réponse à l'appel de l'au-delà, que l'on ne peut voir mais que Ton doit entendre. Le symbolisme manichéen est allé jusqu'à l'hypostase d'« Appel » et de « Réponse », dont il a fait des personnes divines distinctes (voir ci-dessous, « Ce que dit l'appel »). Dans le « Chant de la Perle », la « lettre » que les célestes envoient à leur parent exilé dans le monde se change en « voix » quand elle arrive :

Comme un messenger était la lettre que le Roi avait scellée de sa main droite... Il vola comme un aigle et se posa près de moi et se fit tout parole. Au son de sa voix, je m'éveillai et je sortis de mon sommeil... et j'adressai mes pas vers la lumière de notre patrie, l'Orient. La lettre qui m'avait éveillé, je la trouvai devant moi sur le chemin, la lettre qui de sa voix m'avait éveillé de mon sommeil...

Dans la construction valentinienne, l'appel est précisément appel par « le nom », c'est-à-dire par le nom spirituel et mystique de la personne, inscrit d'éternité, près de Dieu, dans le « livre des vivants » \

Quand apparut le Verbe qui est dans le cœur de ceux qui le profèrent — ce n'était pas seulement un son, mais il avait pris un corps — une grande confusion se produisit parmi les vases, car quelques-uns avaient été vidés, d'autres remplis, quelques-uns pourvus, d'autres renversés, quelques-uns sanctifiés, d'autres encore morcelés. Tous les espaces furent ébranlés et troublés, car Us n'avaient pas de fixité ni de stabilité. L'Erreur fut angoissée, ne sachant ce qu'elle devait faire. Elle fut affligée, se lamenta, se tourmenta (?), parce qu'elle ne savait rien. Depuis que la Gnose, qui est sa perdition, s'est, avec toutes ses émanations (?), approchée d'elle, l'Erreur est

1. Cette idée, comme tout le mysticisme du « nom » — et du « livre » — si patent dans *l'Evangile de Vérité*, semble indiquer que la source se trouve dans certaines spéculations juives ; mais le motif a pu être largement répandu dans la pensée orientale : voir dans le psaume mandéen cité p. 112 le vers « Qui prononce mon nom, son nom je prononce ».

vide, n'y ayant plus rien en elle (Evangile de Vérité, 26, 4-27).

Pour finir, l'appel peut être aussi l'appel d'apocalypse, qui annonce la fin du monde :

Un appel a retenti sur le monde entier, la splendeur est déchue dans toutes les cités. Manda d'Haïyé s'est révélé à tous les enfants des hommes et les a rachetés de ténèbre à lumière (G. 182).

L'ETRANGER : L'ENVOYE DE LA VIE.

Celui qui lance l'appel a été envoyé dans le monde à ce dessein, et dans sa personne, une fois de plus, la Vie assume le destin du hors-venu : il est le Messenger ou l'Envoyé — et par rapport au monde, l'Etranger. Ruha dit aux Planètes :

L'homme n'est pas des nôtres, et sa langue n'est pas votre langue. Il ne vous est nullement apparenté... Sa langue vient du dehors (G. 258).

A ce nom d'« Etranger », on connaît quelles sortes d'accueil il va trouver ici-bas. C'est l'exultation de bienvenue chez ceux qui se sentent eux-mêmes étrangers, exilés ici :

Adam se sentit de l'amour pour l'Etranger, dont la langue est étrangère, étrangée¹ du monde (G. 244).

Parmi les puissances cosmiques, c'est la surprise et le scandale : elles ne comprennent pas ce qui se passe au milieu d'elles.

Qu'a fait l'Etranger dans la maison, pour qu'il ait pu y fonder un parti à lui ? (G. 122).

Enfin, ce sont les fils de la maison qui s'ameutent contre l'intrus :

1. Voir la Notice du traducteur.

Nous tuerons l'Etranger... Nous confondrons son parti, de sorte qu'il ne puisse avoir part au monde. Toute la maison sera pour nous seuls (G. 121 s.).

Cette apparition, ici-bas, produit sur-le-champ un effet que l'Evangile de Vérité rend avec énergie :

Ceux dont il a connu par avance le nom ont été appelés à la fin, de sorte que celui qui sait, c'est celui dont le nom a été prononcé par le Père. Car celui dont le nom n'a pas été énoncé est ignorant. De fait, comment quelqu'un entendra-t-il, si son nom n'a pas été appelé ? Car celui qui reste ignorant jusqu'à la fin, il est un ouvrage de l'Oubli et il sera détruit avec lui. Sinon, pourquoi ces misérables ne reçoivent-ils pas un nom, ne perçoivent-ils pas l'Appel ? (21, 25 — 22, 2).

Ainsi, pour recouvrer ce qui lui appartient, la Vie, en la personne d'un de ses membres qui n'a pas connu la chute, entreprend une fois de plus de descendre dans le cachot du monde, de « revêtir l'affliction des mondes » et d'assumer le destin de l'exilé, éloigné du royaume de la vie. C'est ce que nous pouvons appeler la deuxième descente du divin, distincte de la précédente, qui a tragiquement provoqué la situation présente et donc la nécessité du rachat. La première fois, la Vie était arrivée en ce monde par la « chute », par l'« engloutissement », par le fait d'« être jetée », parce qu'elle était « faite prisonnière », et elle s'y trouve ligotée et paralysée ; mais cette fois, tout autre est son avenue : envoyé par la Grande Vie, en possession d'un mandat, l'Etranger ne chute pas dans le monde, il s'y rend.

Un appel vient et instruit de tous appels. Une parole vient, et instruit de toutes paroles. Un Fils bien-aimé vient, qui a été conçu dans le sein de la splendeur... Son image demeure en sûreté à sa place. Il vient avec l'illumination de la vie, avec l'ordre que son Père donne. Il vient dans l'habit de feu vivant et se rend dans ton monde [le monde de Ruha la Ténèbre] (G. 90).

Je suis Yokabar-Kushta, qui ai quitté la maison de mon Père et suis venu ici. Je suis venu ici avec la splendeur cachée et avec la lumière qui ne finit point (G. 318).

Ce départ et cette arrivée, il faut les prendre à la lettre et les voir dans l'espace : il s'agit réellement d'un passage, d'un cheminement effectif — d'une « voie » — de l'extérieur vers l'intérieur de l'enceinte du monde ; il s'agit de franchir toutes les parois concentriques de cette enceinte, c'est-à-dire les multiples sphères, ou éons, ou mondes, afin de pénétrer dans l'espace intérieur, où l'homme est emprisonné.

*Pour lui, envoie-moi, ô Père !
 Tenant les sceaux, je descendrai,
 A travers tous les Eons je ferai chemin,
 Tous les Mystères j'ouvrirai,
 Les formes des dieux je rendrai manifestes ;
 Les secrets de la Voie sainte,
 Que l'on appelle Connaissance, je transmettrai.
 («Psaume de l'Ame» des naassènes)¹*

Ce passage au travers de l'appareil cosmique est une sorte de percée, et de ce fait, c'est déjà une victoire sur les puissances du système.

Au nom de celui qui est venu, au nom de celui qui vient, et au nom de celui qui doit être mis au monde. Au nom de cet Etranger qui est passé de force à travers les mondes, qui est venu, qui a fait éclater le firmament et qui s'est révélé (G. 197).

Nous tenons ici la raison pour laquelle le seul appel au réveil ne suffit pas : non seulement les hommes doivent être éveillés et appelés à faire retour, mais il faut, si leurs âmes doivent s'évader du monde, faire une véritable brèche dans le « mur d'airain » du firmament, qui barre le passage vers l'extérieur aussi bien que vers l'intérieur. Seul l'acte de la divinité elle-même, pénétrant effectivement dans l'appareil, peut ouvrir cette brèche :

1. Voir ci-dessus, pp. 77 et 96. (N.â.T.)

Il a brisé leurs tours de guet, et il a fait une brèche dans leur place forte (J. 69).

Ayant pénétré dans les espaces vains des Terreurs, il alla au-devant de ceux qui étaient dénudés par l'Oubli (Evangile de Vérité, pp. 20, 34-38).

Ainsi, du seul fait d'être descendu, le messager prépare la voie aux âmes qui montent. Toutefois, selon que les différents systèmes se spiritualisent à plus ou moins haut degré, l'accent peut se déplacer de cette fonction mythologique à la fonction purement religieuse qui se personnifie dans l'appel lui-même et dans l'enseignement qu'il doit transmettre, et par là aussi dans la réponse individuelle à l'appel, humaine contribution à l'œuvre de salut. Telle est la fonction de Jésus dans l'Evangile valentinien de Vérité :

Par lui, il a illuminé ceux qui sont dans l'obscurité à cause de l'Oubli. Il les a illuminés, il {leur} a indiqué une voie, et cette voie est la Vérité qu'il leur a enseignée. C'est pourquoi l'Erreur s'est irritée contre lui. Elle l'a poursuivi, elle Va opprimé, elle (') a annihilé (18, 16-24).

Voilà, soit dit en passant, tout le cas que les gnostiques « chrétiens » faisaient en général de la passion du Christ ; et nous en voyons ici la raison : elle était due à l'hostilité des puissances de la création inférieure (le principe cosmique, « Erreur », ordinairement personnifié dans les Archontes), menacées dans leur domination et dans leur existence même par cette mission salvatrice ; et assez souvent, la souffrance et la mort qu'elles sont capables de lui infliger n'ont absolument rien de réel¹.

Or, en dernière analyse, celui qui vient est identique à celui à qui il vient : Vie, le Sauveur, est identique à la vie à sauver. L'Etranger du dehors vient à celui qui est

1. Ce n'est pas le cas, il faut le dire, de l'Evangile de Vérité : pour une fois, ce qui est dit des souffrances du Christ révèle même, une ferveur, une émotion, un sentiment du mystère (« Oh ! grand, ô sublime Enseignement ! » [voir le passage plus loin, p. 256, n. 1.] qui donnent à penser que cet écrit passe de beaucoup en importance religieuse l'ordinaire du gnosticisme dit chrétien, y compris la plus grande part de ce qu'on connaît de la littérature valentinienne elle-même.

étranger dans le monde, et les mêmes termes descriptifs peuvent s'appliquer, par une frappante alternance, tantôt à l'un et tantôt à l'autre. Que ce soit dans la souffrance ou dans le triomphe, il est souvent impossible de discerner celui des deux qui parle ou dont il est question. Le prisonnier s'appelle, lui aussi, « l'étranger » (voir J. 67 s., où ce nom désigne l'homme à sauver), et il recouvre, pour ainsi dire, cette qualité en rencontrant l'Etranger envoyé du dehors :

le suis un étranger... J'ai contemplé la Vie et la Vie m'a contemplé. Les vivres que j'emporte en voyage viennent de l'Etranger que la Vie a souhaité et a planté. Je viendrai parmi les bons que cet Etranger a aimés (G. 273).

On pense irrésistiblement au double rôle actif et passif d'une seule et même entité. Fondamentalement, l'Etranger qui descend se rédime lui-même, c'est-à-dire **qu'il** sauve cette part de lui-même (l'Ame) qui s'est perdue un jour dans le monde ; pour elle, il doit lui-même devenir étranger dans le pays de ténèbres, et finalement « sauveur sauvé ».

La Vie a soutenu la Vie, la Vie a trouvé son bien (Mandäische Liturgien, p. 111).

Cette quête, cette découverte et cette récupération d'un bien propre sont une opération prolongée, liée à la forme spatio-temporelle de l'existence cosmique.

J'ai parcouru les mondes et les générations jusqu'au moment où je suis arrivé à la porte de Jérusalem (J. 243).

Ceci conduit à penser que le sauveur ne vient pas dans le monde pour une seule fois, mais que depuis le commencement du temps, il erre sous différentes formes à travers l'histoire, lui-même exilé dans le monde, et ne cessant de se révéler à nouveau jusqu'au moment où, sa récolte étant achevée, il sera tenu quitte de sa mission cosmique (la doctrine est exposée intégralement dans les *Homélies* pseudo-clémentines : voir p. 303 la citation de III, 20). Il change d'incarnation humaine chaque fois,

mais sa présence prend la forme constante de l'appel d'outre-monde, qui retentit à travers le monde et qui signale l'étranger au sein du monde ; et entre ses manifestations, il chemine, invisible, à travers le temps.

Du lieu de lumière je suis sorti, de toi, brillant séjour. Je viens sonder les cœurs, toiser tous les esprits, les éprouver, pour voir de qui j'habiterai le cœur, dans l'esprit de qui je reposerai. Qui pense à moi, à lui je pense : qui prononce mon nom, son nom je prononce. Qui prie ma prière, de la Tibil, sa prière je prie, du lieu de lumière... Je suis venu et j'ai trouvé les cœurs véridiques et croyants. Quand je n'habitais pas parmi eux, déjà mon nom était sur leurs lèvres. Je les ai pris et je les ai guidés jusqu'au monde de lumière.

(G. 389 s.)

CE QUE DIT L'APPEL.

Qu'est-ce que l'appel est venu communiquer aux hommes ? Le but est le « réveil », qui détermine le contenu de l'appel ; parfois le simple fait de nommer ce réveil peut être le tout du message ; et presque toujours, c'en est le début.

Je suis l'appel de réveil qui tire du sommeil dans VEon de la nuit (Hippolyte, Réfutation, V, 4, 1).

Ici l'appel comme tel est à soi-même son propre contenu, puisqu'il se contente d'énoncer ce qui va résulter de son retentissement : le réveil, la fin du sommeil. Le messenger (ou ceux qui l'envoient) représente constamment ce réveil comme l'essence de sa mission.

Je suis parole, fils de paroles, et je suis venu au nom de Jawar. La grande Vie m'a appelé, chargé et préparé, moi,

Anosh [Homme], le grand Uthra, le fils des puissants ... Elle m'a envoyé pour veiller sur cette ère, pour secouer de leur sommeil et remettre debout ceux qui sont assoupis. Elle m'a dit : « Va, rassemble autour de toi une suite tirée de la Tibil... Elis, et retire les élus du monde... Instruis les âmes, pour quelles ne meurent ni ne périssent, ni ne soient retenues dans l'épaisse ténèbre... Quand tu arriveras sur la terre Tibil, les méchants ne sauront rien de toi... N'aie point d'inquiétude ni de crainte, et ne dis pas, Je suis tout seul ici. Quand la peur te dominera, nous serons tous à tes côtés... (G. 295 s.).

Ils dotèrent les gardiens d'un appel sublime, pour secouer et mettre debout ceux qui dorment. Ils devaient réveiller les âmes qu'un faux pas avait précipitées du lieu de lumière. Ils devaient les éveiller et les mettre debout, afin qu'ils puissent lever la face vers le lieu de lumière (G. 308).

En conformité, le premier effet de l'appel est toujours décrit comme l'acte d'« éveiller » : ainsi dans les versions gnostiques de l'histoire d'Adam, qu'on lira dans la section suivante. Souvent l'exhortation de pure forme, « Eveille-toi de ton sommeil » (ou « de l'ivresse », ou, moins fréquemment, « de la mort »), habillée de métaphores et diversement énoncée, constitue le seul contenu de l'appel gnostique au salut. Néanmoins, cet impératif tout formel renferme tacitement toute la construction spéculative dans laquelle les idées de sommeil, d'ivresse et d'éveil prennent leur signification particulière ; et d'ordinaire, l'appel donne explicitement à connaître que cette construction fait partie de son propre contenu. Autrement dit, il relie le signal du réveil aux éléments de doctrine que voici : le *rappel* de l'origine céleste et de l'histoire transcendante de l'homme ; la *promesse* de rédemption, à quoi ressortit aussi le récit que le rédempteur fait de sa mission et de sa descente en ce monde ; et enfin, l'*instruction* pratique, le conseil donné sur la manière de vivre désormais dans le monde, conformément à la « connaissance » nouvellement acquise et pré-parativement à l'ascension finale. Or ces trois éléments contiennent en résumé le mythe gnostique tout entier, en sorte que l'appel de réveil est comme un sommaire

de la doctrine gnostique en général. La gnose, telle que le message la transmet, telle qu'il la resserre en quelques termes symboliques, c'est tout le mythe cosmogonique et sotériologique dans la narration duquel la survenance du message lui-même est une phase distincte : c'est même l'instant décisif où tout le mouvement se renverse. Cette « connaissance » abrégée de l'ensemble théorique trouve son complément pratique dans la connaissance de la « bonne voie », celle qui conduit à la libération, qui fait sortir de captivité, qui permet de quitter le monde. Il se peut que, dans les nombreuses versions littéraires de l'appel, la balance penche tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre terme, ou qu'un seul l'emporte à l'exclusion des autres : le rappel de l'origine, la promesse de salut, l'instruction morale.

Nous allons citer quelques-uns de ces appels au réveil, sous la forme que leur donne la littérature gnostique, en commençant par des exemples manichéens. Le premier de ces appels, dans le drame cosmique sévèrement agencé des manichéens, retentit avant le commencement de notre monde. Il s'adresse à l'Homme Primordial, qui gît inconscient dans les profondeurs de l'abîme après avoir été défait, puis englouti, dans le premier affrontement précosmique de la Lumière et de l'Obscurité : la scène que voici est tirée de la narration syriaque de Théodore bar Kônai¹.

Alors l'Esprit Vivant cria à haute voix, et cette voix fut semblable à un glaive aigu, et il découvrit sa forme à l'Homme Primordial et lui dit :

Salut à toi (slam'aleik), être bon au milieu des méchants

*Et lumineux au milieu des Ténèbres,
(Dieu) qui résides parmi des animaux de colère
Qui ne connaissent par son {ou: leur²} honneur.*

*Alors l'Homme Primordial lui répondit, en disant :
Viens avec la Paix, toi qui apportes*

1. La traduction est telle que la produit H.-Ch. Puech, « Le manichéisme », dans *l'Histoire des Religions* de l'Encyclopédie de la Pléiade, II, p. 563. Citation quelque peu différente et plus complète ci-dessous, pp. 291-292. (N.à.T.)

2. Texte : leur (Note de H. Jonas).

Un message (une cargaison, un trésor) de Quiétude et de Salut.

Il lui dit encore :

Comment vont nos Pères,

Les Fils de la Lumière dans leur cité ?

Et l'Appel lui répondit : « Ils vont bien. » Et l'Appel et la Réponse s'attachèrent l'un à l'autre et montèrent vers la Mère de Vie et vers l'Esprit Vivant. Et l'Esprit Vivant revêtit l'Appel, et la Mère de Vie la Réponse, son enfant bien-aimé¹.

Ici, l'appel est manifestement en forme de salutation. Comme tel, toutefois, il comprend le *rappel* de l'origine divine de celui qui est salué, c'est-à-dire le réveil de la connaissance de soi, perdu sous l'effet du poison de ténèbre, et d'autre part la *promesse* de son salut : le vocatif « Etre bon au milieu des méchants », etc., représente le rappel ; la salutation « salut à toi », la promesse. Quant à la touchante façon dont l'Homme Primordial s'enquiert des fils de lumière dans leur cité, il faut l'entendre en se rappelant qu'il était allé au-devant de son destin pour les protéger. S'éveillant de son engourdissement, il veut savoir si le sacrifice a répondu à cette attente.

Nous disposons d'une autre version de cette scène, mise au jour avec le fragment M 7 de Tourfan :

Profonde est l'ivresse dans laquelle tu es assoupi, Eveille-toi et regarde vers moi !

1. Pour expliquer la dernière phrase : la Mère de Vie avait créé l'Homme Primordial, que la « Réponse » représente désormais, comme expression de son véritable Moi réveillé. L'Esprit Vivant, pour sa part, avait envoyé l'« Appel » comme on envoie un messenger. Tels des vêtements, Appel et Réponse sont à présent revêtus par ceux dont ils sont issus, c'est-à-dire que les voilà réunis à leur source. Comme on l'a déjà signalé, la personnification de l'« Appel » et de la « Réponse » est un trait caractéristique de la spéculation manichéenne (A.V.W. Jackson, dans ses *Researches in Manichaeism*, traduit ces noms en anglais par « Appellant » et « Respondent » [l'Appelant et le Répondant]). Ainsi, tout comme dans le passage de Théodore bar Kônai, le fragment d'hymne M 33 raconte comme le Père primordial abandonne l'« Esprit » (ici l'équivalent de l'Homme Primordial) aux ennemis : la Mère de la Vie intercède auprès de lui pour leur Fils captif ; le dieu Xroshtag (« Appel ») lui est envoyé ; et la Mère fait fête au fils revenu. (Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 8).

Salut à toi, du monde de la paix

Hors duquel je suis envoyé à cause de toi.

Et [l'âme, grav] répondit : Moi, je suis le délicat, l'innocent, fils de Srôschâv (Dieu) Mêlé je suis et j'endure souffrance

Conduis-moi hors de l'étreinte de la mort.

[L'Envoyé :] Le Salut de la Force Vivante

Vienne sur toi, de ta patrie ! Suis-moi, fils de la douceur, Pose sur ta tête la couronne de lumière

Toi, fils puissant, qui es devenu si pauvre Que tu dois mendier en tous lieux...¹

Détaché de Tentour mythologique, nous trouvons l'appel adressé à l'âme en général, dans un autre texte de Tourfan, dit « Messe abrégée des morts ».

Mon âme, ô très resplendissante... où t'en es-tu allée ? Reviens de nouveau. Eveille-toi, âme de splendeur, du sommeil de l'ivresse où tu t'es assoupie... suis-moi jusqu'au lieu de la Terre exaltée où tu habites depuis le commencement...²

Passons à la littérature mandéenne, où les versions de l'appel au réveil sont extrêmement nombreuses, qu'il s'adresse à Adam (lequel n'est pas identique à l'Homme Primordial) ou aux croyants de ce monde, qui sont en nombre indéterminé. Nous traiterons plus tard du symbolisme qui se rattache à Adam, nous bornant à dire ici que le motif biblique du sommeil au Jardin se change en symbole de la condition humaine dans le monde. Le passage que voici nous offre un parallèle précis des versions manichéennes.

1. Andréas & Henning, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1934, p. 872. [Traduit en français avec l'aide de H.-Ch. Puech]. Cf. Jackson, p. 257 ; « De la Lumière et des Dieux je suis, et un étranger je suis devenu pour eux; les ennemis assemblés fondent sur moi, et chez les morts ils me font descendre de force » (M 7). Cf. *ibidem* : « Je suis devenu étranger, sujet étranger pour la Grande Majesté » (p. 256).

2. *Das Iranische Erlösungsmysterium*, p. 11 sq.

Ils créèrent le messenger et l'envoyèrent vers le chef des générations. Il jeta son appel d'une voix céleste dans le tumulte des mondes, A l'appel du messenger, Adam, qui gisait là, s'éveilla... et s'en vint à la rencontre du messenger : « Viens en paix, toi, messenger, envoyé de la Vie, qui es venu de la maison du Père. Comme elle est fermement plantée à sa place, la belle et chère Vie ! Mais comme elle est assise ici, ma forme ténébreuse, en lamentation ! » Alors le messenger répondit : « ... Tous se souvenaient de toi avec affection et... m'ont envoyé à toi. Je suis venu et je vais t'instruire, Adam, et t'élargir de ce monde. Prête l'oreille, écoute et sois instruit, et élève-toi, victorieux, jusqu'au lieu de lumière » (J. 57).

L'instruction dont il est ici parlé se trouve souvent incluse dans l'appel comme explication du commandement « Ne dors point », et parfois se fait homélie morale assez prolix, accaparant tout le contenu de l'appel : par sa seule longueur, elle réduit la situation fondamentale à une simple fonction littéraire.

Un Uthra appelle du dehors et instruit Adam, l'homme. Il dit à Adam : « Ne sommeille point ni ne dors, et n'oublie pas ce dont ton Seigneur t'a chargé. Ne sois pas un fils de la maison [terrestre], et ne te fais point appeler pécheur dans la Tibil. N'aime point les couronnes de fleur au parfum agréable et ne prends plaisir avec une belle femme... N'aime point la jouissance ni les fantômes trompeurs... A ta sortie et à ton entrée, veille à ne point oublier ton Seigneur [etc., etc.]... Adam, regarde le monde, qui est, en son entier, une chose dépourvue d'être... en laquelle tu ne dois placer nulle confiance. Les balances sont préparées, et sur des milliers on en choisit un... Les couronnes parfumées se fanent, et la beauté de la femme, c'est bientôt comme si elle n'avait jamais été... Toutes œuvres passent, prennent fin et sont comme si elles n'avaient jamais été »¹.

1. Texte identique dans G. 387 s. et dans J. 225 s. Ici, nous demeurons relativement proches de la situation imaginaire de l'appel. Dans G. 16-27, nous allons avoir plus de douze pages d'exhortations, dont l'introduction n'est pas grand-chose de plus qu'une formule : « Moi, le pur envoyé, mon Seigneur m'a appelé et commandé, disant : Va et lance un appel à Adam et à tout son

Quelquefois l'appel au réveil se rattache immédiatement à la sommation de quitter le monde : c'est en même temps le message de mort. Il est alors suivi de l'ascension de l'âme, comme dans l'exemple que voici.

Le sauveur s'approcha, se tint au chevet d'Adam, et le réveilla de son sommeil. « Debout, debout, Adam, quitte ton corps fétide, ton vêtement d'argile, la chaîne, le lien... car ton temps est venu, ta mesure est comble, il faut partir de ce monde... » (G. 430).

Il arrive aussi que tout le contenu de l'appel se concentre dans une exhortation à veiller jalousement sur soi-même :

J'ai lancé un appel dans le monde : Que tout homme veille sur lui-même. Celui qui veille sur soi-même sera sauvé du feu dévorant (G. 58).

La formule typique de réveil est passée aussi dans le Nouveau Testament ; on la trouve dans *YEpître aux Ephé-siens*, V, 14, sous forme de citation anonyme :

parentage, et instruis-les de toute chose : du haut Roi de Lumière... et des mondes de lumière, ceux qui sont éternels. Parle avec lui, pour que son cœur soit éclairé... Enseigne la connaissance à Adam, à Eve son épouse, et à tout leur parentage. Dis-leur... », et s'ensuit une série d'exhortations les plus variées, d'avertissements et de commandements, dont l'élément commun est l'attitude anticosmique. Et voici quelques exemples : « [95] N'aimez point l'or ni l'argent ni les possessions de ce monde. Car ce monde périt et disparaît... [103] Avec la véracité et la foi et les paroles pures de votre bouche, payez rançon pour l'âme et menez-la de ténèbre à lumière, d'erreur à vérité, de mécréance à créance en votre Seigneur. Celui qui paie rançon d'une âme vaut pour moi des générations et des mondes. [134] Qui trépassé hors du corps, sur lui ne pleurez ni n'élevez plainte et lamentation... [135] Allez, vous pauvres, misérables et persécutés, pleurez sur vous-mêmes ; car tant que vous êtes dans le monde, vos péchés réclament contre vous. [155] Toi, mon élu, ne mets nulle confiance dans le monde au sein duquel tu vis, car ce n'est pas le tien. Mets ta confiance dans les justes œuvres que tu accomplis. [163] N'exalte point les Sept ni les Douze, qui sont les souverains du monde... car ils entraînent hors du droit chemin la tribu d'âmes qui fut ici déportée de la maison de vie ». La série s'achève sur ces mots : « Tel est le premier enseignement que reçut Adam, chef de la race vivante. » (Les chiffres entre crochets indiquent les paragraphes de l'édition Lidzbarski).

C'est pourquoi il est dit : « Réveille-toi, toi qui dors, et te relève d'entre les morts, et Christ t'éclairera ».

En conclusion, nous citerons, tel que nous le lisons dans le *Poimandrès*, la version hellénistique de l'appel au réveil, désormais détachée du mythe et employée comme artifice de style dans l'exhortation religieuse et morale.

O peuples, hommes nés de la terre, vous qui vous êtes abandonnés à l'ivresse, au sommeil et à l'ignorance de Dieu, soyez abstèmes, cessez de vous vautrer dans la crapule, ensorcelés que vous êtes par un sommeil de brute¹... Pourquoi, ô hommes nés de la terre, vous êtes-vous livrés à la mort, alors que vous avez puissance de participer à l'immortalité ? Venez à résipiscence, vous qui avez fait route avec l'erreur et qui avez pris pour compagne l'ignorance. Affranchissez-vous de la lumière ténébreuse _c est-à-dire du cosmos (H. Jonas)-\, prenez part à l'immortalité, ayant quitté une fois pour toute la perdition² (Corpus hermeticum, I, 27 et 28).

LA RÉPONSE A L'APPEL.

Comment l'appelé répond-il à l'appel et à ce qu'il contient ? Il va de soi que le premier effet de l'appel est le réveil, qui le tire de la léthargie de ce monde. Mais ensuite, l'éveillé peut réagir de différentes façons devant

1. *Hupnos alogos* : sommeil d'un être privé de parole, ou de raison. On donne ici la traduction d'A.-J. Festugière. — H. Jonas écrit en anglais : *irrational sleep. (N.d.T.)*

2. Voir aussi, dans le *C.H.*, le traité VII : « Où courez-vous, ô hommes, ivres que vous êtes, ayant bu jusqu'à la lie le vin sans mélange de la doctrine d'ignorance... Tirez-vous de l'ivresse, arrêtez ! Regardez en haut avec les yeux du cœur... et cherchez-vous un guide qui vous montre la route jusqu'aux portes de la connaissance, là où luit la lumière brillante, pure de toute obscurité, là où nul n'est ivre, mais où tous sont sobres, élevant le regard du cœur vers Celui qui veut être vu » (1 s.). *[N.d.T.]* : « Le vin sans mélange » : H. Jonas signale que le texte donne : « la parole sans mélange ». Il s'agit en effet, littéralement, d'une « parole non mêlée d'eau » ; et l'on sait que les anciens avaient l'usage d'étendre d'eau un vin trop fort.]

sa situation, quand il la voit telle que l'appel la lui révèle, et faire différentes réponses à ce qui est demandé de lui. Il peut s'ensuivre des dialogues significatifs entre l'appelleur et l'appelé. Voyons par exemple, dans la cosmogonie manichéenne selon Théodore bar Kônâï, la première réaction d'Adam à son réveil et à tout ce qu'il apprend de lui-même : c'est un cruel accès de terreur. Jésus le Lumineux s'approche d'Adam l'innocent :

Il le réveilla d'un sommeil de mort, afin qu'il fût délivré de nombreux esprits. Comme un homme juste qui trouve un homme possédé d'un d'Amon redoutable et qui l'apaise par son art, ainsi était Adam, quand cet ami le trouva plongé dans un profond sommeil, le réveilla, le fit bouger, le tira du sommeil, chassa de lui le démon séducteur et enchaîna loin de lui la puissante Archonte femelle. Alors Adam s'examina lui-même et sut qui il était. Jésus montra à Adam les Pères résidant dans les hauteurs {célestes} et sa propre personne¹ exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens, mélangée et emprisonnée dans tout ce qui existe, liée dans la puanteur des Ténèbres. Jésus le fit tenir debout et le fit goûter à l'Arbre de Vie. Alors Adam regarda et pleura. Il éleva fortement la voix comme un lion rugissant, déchira [son vêtement²], se frappa la poitrine et dit : « Malheur, malheur au créateur de mon corps, à celui qui y a lié mon âme et aux rebelles qui m'ont asservi ! »

Nous avons entendu cette lamentation dans la section précédente ; l'accent était le même, si le ton était plus sourd (dans le fragment M 7 de Tourfan et dans le passage mandéen J. 57).

1. Celle de Jésus ou celle d'Adam, mais plus probablement la première : voir ce qui est dit au ch. IX du *Jésus patibiiis*, pp. 228-229. [N.d.T. : Le texte est douteux. Voir H. Pognon, *Inscriptions manddites...*, et Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I. Traduction reproduite par H.-Ch. Puech, « Le manichéisme », *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade, II, pp. 567-568, qui place à cet endroit la parenthèse que voici : « (c'est-à-dire l'âme d'Adam) ».]

2. Ces trois derniers mots rendent en français la version anglaise de H. Jonas, et non celle de H.-Ch. Puech, qui interprète : « s'arracha les cheveux ». (N.d.T.).

Plus primitivement humaine est la réaction d'Adam dans le texte mandéen G. 430 s., dont nous avons cité le début p. 118. Là, comme nous l'avons vu, l'appel au réveil et le message de mort sont simultanés. La suite montre une âme terre à terre, épouvantée à l'idée de s'en aller, et qui s'accroche désespérément aux choses de ce monde :

Quand Adam entendit cela, il gémit sur son sort et il pleura. [Il allègue qu'il est indispensable au monde :] « Père ! Si je viens avec toi, qui sera gardien dans cette vaste Tibil ?... Qui attellera le bœuf à la charrue, et qui fera le chemin de la semence dans la glèbe ?... Qui vêtira ceux qui sont nus... Qui aplanira les différends dans le village ? » [Le messenger de Vie :] « N'aie point de regret, Adam, car ce lieu où tu habitais, car ce lieu est désert... Les œuvres seront entièrement abandonnées et ne se rassembleront pas... » [Adam demande que sa femme, Eve, ses fils et ses filles puissent l'accompagner dans sa route. Le messenger lui fait savoir que dans la demeure de la Vie, il n'est ni corps ni parenté. Puis il lui enseigne la voie:] « La voie qu'il nous faut suivre est longue, elle est sans fin... Des prévôts y sont postés, et des guetteurs et des douaniers y sont assis... Les balances sont préparées, et sur des milliers on choisit une âme, qui est bonne et éclairée. » Sur ces paroles, Adam se sépara de son corps [il se retourne une fois encore et regrette son corps], puis il commença son voyage à travers Vêther. [Chemin faisant, le dialogue ne laisse pas de se poursuivre ; Adam pleure son corps, réclame Eve derechef — bien qu'il ait appris qu'il lui faudrait « partir seul, aplanir tout seul sa querelle ». Il lui est dit enfin :] « Apaise-toi et fais silence, Adam, et la paix des bons t'enveloppera. Tu te diriges et tu t'élèves vers ton lieu, et Eve ta femme s'élèvera après toi. Alors toutes générations prendront fin et toutes créatures périront. »

Ainsi l'appel à l'individu est relié à l'eschatologie générale du retour de toutes les âmes.

A tout ce que contient la lamentation par laquelle l'âme réveillée fait une première réponse à l'appel, il nous faut ajouter la plainte, disons-même l'accusation qu'elle élève

contre la Grande Vie elle-même, sommée de s'expliquer sur la condition dénaturée qui vient de se révéler à l'âme. Ainsi, dans la version de l'appel G. 387 s., déjà cité p. 117, nous pouvons lire :

Quand Adam entendit ces paroles, il gémit et pleura sur lui-même. Il s'adressa à l'Uthra de Vie : « Si tu sais qu'il en est ainsi, pourquoi m'as-tu entraîné de chez moi en captivité, et m'as-tu jeté dans le corps puant... ? » A quoi [l'Uthra] répondit : « Silence, silence, Adam, toi, chef de toute la race. Le monde qui doit être, nous ne pouvons le supprimer. Debout, debout, adore la Grande [Vie] et soumets-toi, pour que la Vie puisse être ton sauveur. Que la Vie soit ton sauveur, et puisses-tu t'élever et voir le lieu de lumière. »

Finalement, l'âme crie à la Grande Vie qu'elle rende raison de l'existence du monde et de l'exil où elle se trouve en ce monde : autrement dit, elle lui lance le grand « Pourquoi ? ». Loin d'apaiser ce besoin de savoir, le réveil et le rappel de l'origine l'excitent vivement. C'est un grand souci de la gnose qui vient de commencer. On appelle même cette interrogation « le procès au sujet du monde », et c'est Adam qui vient donner plainte devant la Vie Première elle-même.

Toi, Adam, monte et présente ton instance à la Grande Vie Première, ton procès sur le monde dans lequel tu demeures. Dis à la Grande Vie : « Pourquoi as-tu créé ce monde, pourquoi as-tu ordonné que les tribus partent du sein de toi, pourquoi as-tu jeté la querelle dans la Tibil ? Pourquoi demandes-tu à me voir à présent, moi et toute ma tribu ? » (G. 437).

Répondre à cette question, c'est le principal objet des diverses spéculations gnostiques sur les origines ; nous traiterons de quelques réponses quand nous en serons à l'examen des différents systèmes.

Mais le plus souvent, la réponse à ce cri n'est pas de l'espèce problématique. Elle est accueil favorable, joyeux et reconnaissant.

L'Evangile de la Vérité est joie pour ceux qui ont reçu du Père de la Vérité la grâce de Le connaître (premiers mots de l'Evangile de Vérité).

De sorte que si quelqu'un a la gnose, il est un être d'En haut. Si on l'appelle, il entend, il répond, et se tourne vers Celui qui l'appelle, pour remonter vers Lui. Et il sait comment on l'appelle. Ayant la Gnose, il exécute la volonté de Celui qui l'a appelé. Il désire Lui plaire, il reçoit le repos. Le nom d'un chacun vient à lui. Celui qui possède ainsi la Gnose connaît d'où il est venu et où il va (E.V., 22, 3-15).*

Bonheur à l'homme qui est revenu à lui et qui s'est réveillé (E.V., 30, 13-14).

Nous rencontrons souvent, dans ce contexte, la séquence de l'« écouter » et du « croire », si familière à tout lecteur du Nouveau Testament :

Adam écouta et crut... Adam reçut la Vérité... Adam leva les yeux, plein d'espérance, et il s'éleva... (J. 57).

Nous avons ici, comme réaction à l'audition de l'appel, la triade de la foi, de la connaissance et de l'espérance. Ailleurs et dans le même contexte, il est fait mention de l'amour :

Adam se sentit de l'amour pour l'Etranger, dont la parole est étrangère, et que voilà détaché du monde (G. 244).

Car chacun aime la Vérité, puisque la Vérité est la bouche du Père, Sa langue l'Esprit Saint... (Evangile de Vérité, 26, 33-36).

Le lecteur chrétien connaît bien la triade dont saint Paul a parlé dans la *Première Epître aux Corinthiens*, XIII, 13 : non sans raison, et peut-être avec intention, la connaissance en est omise, et l'amour y est exalté comme la plus grande des trois vertus.

La poésie mandéenne fait merveille dans l'expression

1. Voir ci-dessus, p. 68, la version plus complète de cette formule valentinienne, telle que nous l'avons dans les *Extraits de Théodote*, 78,2.

de l'accueil plein de gratitude et de foi qui est réservé au message, et de la conversion du cœur, du renouveau de vie qui s'ensuivent. Quelques exemples concluront cet exposé.

*Du jour où nous t'avons vu,
Du jour où nous avons entendu ta parole,
Nos cœurs se sont emplis de paix.
Nous avons cru en toi, ô Bon,
Nous avons contemplé ta lumière et nous ne
t'oublierons plus. De tous nos jours nous ne
t'oublierons pas, Une heure seulement nous ne te
laisserons pas
sortir de nos cœurs. Car nos cœurs ne deviendront
pas aveugles, Ces âmes ne seront pas retenues.*

(G. 60)

*Du lieu de lumière je suis sorti,
De toi, brillante demeure...
Un Uthra venu de la maison de Vie me faisait
escorte. L'Uthra qui m'escortait hors la maison de la
Grande Vie Tenait en sa main un bâton d'eau vivante. Le
bâton qu'il tenait en sa main Était couvert de feuilles
excellentes. Il m'offrit de son feuillage, D'où jaillirent prières
et rituels. Derechef il m'en offrit, Et mon cœur navré trouva
guérison Et mon âme exilée trouva soulagement. Une
troisième fois il m'en offrit, Et il tourna vers le haut les yeux
de ma tête, En sorte que je contemplai mon Père et le
connus. Je contemplai mon Père et je le connus, Et je lui
adressai trois demandes. Je lui demandai la douceur, oh
n'entre point
de rébellion. Je lui demandai un cœur fort Pour supporter
les grandes et les petites choses.*

*Je lui demandai des sentiers unis
Pour m'élever et voir le lieu de lumière.*

(G. 377 s.)

*Depuis le jour où je me suis épris de la Vie, Depuis le
jour où mon cœur s'est épris de la
Vérité, Je n'ai plus confiance en rien, dans le monde.
En père et mère
Je n'ai nulle confiance, dans le monde. En
frères et sœurs
Je n'ai nulle confiance, dans le monde... En ce qui est
fait et créé Je n'ai nulle confiance, dans le monde. En
tout le monde et en ses œuvres Je n'ai nulle confiance,
dans le monde. Après mon âme seulement je vais
cherchant, Qui pour moi vaut générations et mondes. Je
suis allé, et j'ai trouvé mon âme — Que me sont donc
les mondes ?... Je suis allé, et j'ai trouvé la Vérité Qui
se tient à la lisière des mondes...*

(G. 390 s.)

L'ALLÉGORIE GNOTIQUE.

Cette revue de l'imagerie et du vocabulaire symbolique de la gnose serait incomplète si l'on n'y disait quelques mots du singulier parti que les auteurs gnostiques tirèrent de l'allégorie. Il est à croire que l'allégorie est une invention des philosophes, et l'on en faisait grand emploi dans la littérature grecque. Par ce moyen, on rendait les récits et les personnages du mythe compatibles avec une pensée éclairée. On prenait telles entités bien sensibles, tels épisodes classiques du mythe, on les chargeait d'exprimer en symboles des idées abstraites, et l'on arrivait à mettre en concepts ces vénérables éléments de tradition et de croyance populaire : à ce point, une vérité unanimement reçue paraissait unir les audaces

de l'intuition intellectuelle à la sagesse du passé. Zeus était ainsi sur la même ligne que la « raison » cosmique des stoïciens, et les autres dieux de l'Olympe s'égalèrent à des manifestations particulières du principe universel. Pour arbitraire que fût la méthode, elle pouvait se targuer de mettre au jour le véritable sens de la tradition ancienne et, par la traduction en concepts, de la présenter dépouillée du voile symbolique. D'autre part, elle conférait aux idées contemporaines le prestige de la plus respectable antiquité. Cette recherche d'une adaptation harmonieuse, malgré toute la hardiesse de l'interprétation dans tels cas particuliers, était une disposition conservatrice et, à y bien regarder, respectueuse de la tradition : on jugeait que dans le domaine des choses élevées, si l'on voulait que l'héritage de la connaissance eût de la cohérence et de l'unité, il fallait y comprendre les notions les plus anciennes et les plus nouvelles, et enseigner les mêmes choses sous des formes différentes. En conséquence, le mythe, quelque liberté qu'on pût prendre avec lui, n'était jamais contredit, et il n'y avait pas de conteste sur la valeur qu'il s'attribuait à lui-même. Au I^{er} siècle avant J.-C., c'est-à-dire à l'époque où le mouvement gnostique prenait de l'élan, Philon d'Alexandrie mit l'allégorie, jusqu'alors instrument propre à adapter le mythe à la philosophie, au service de la religion elle-même, s'efforçant d'établir une conformité de sa croyance juive et de sa philosophie platonisante. Le système de l'allégorie scripturaire mis au point dans cette école fut légué aux Pères de l'Eglise primitive. Ici encore, le but était d'incorporation et de synthèse.

L'allégorie gnostique, si elle se conforme souvent à ce modèle conventionnel, est d'une nature fort différente dans les moments où elle fait son plein effet. Au lieu de prendre possession du système de valeurs du mythe traditionnel, elle montre les profondeurs de la « connaissance » en renversant les rôles qu'elle a trouvés dans l'original : ceux du bien et du mal, du sublime et du vil, du béni et du maudit. Au lieu de manifester son accord, elle s'évertue à choquer par une culbute criarde, qui subvertit le sens des éléments de tradition les plus solidement fondés et aussi, de préférence, les plus révérents. L'accent de ce genre d'allégorie est fort reconnaissable :

c'est celui de la rébellion. C'est l'une des expressions de la 127 position révolutionnaire que le gnosticisme occupe dans la culture classique. Des trois exemples que nous allons proposer, deux portent sur des épisodes de l'Ancien Testament, où les gnostiques ont pris les matériaux favoris de leurs perversions de sens ; et le troisième montre le remploi d'un motif de la mythologie grecque.

Eve et le serpent.

Nous avons déjà rencontré, dans les sections intitulées « Torpeur, sommeil, ivresse » et « La réponse à l'appel », l'interprétation gnostique du sommeil d'Adam, laquelle ne va pas sans une conception hétérodoxe de l'auteur de ce sommeil et du jardin d'Eden, où Adam s'est endormi. *l'Apocryphon de Jean*, c'est-à-dire le *Livre secret de Jean*, récemment publié, expose une révision d'ensemble du récit de la Genèse, laquelle se donne pour une révélation faite par le Seigneur à son disciple Jean. Voici le jardin :

Le premier Archonte (Ialdabaoth) apporta Adam (créé par les Archontes) et le plaça dans le Paradis, disant que c'était pour lui un « délice »¹ : autrement dit, il voulut le tromper. Car leurs délices (des Archontes) sont amères et leur beauté est sans ordre². Leurs délices sont tromperie et leur arbre était hostilité. Leur fruit est poison, contre quoi il n'est point de médecine, et leur promesse est mort pour lui. Pourtant, leur arbre était planté comme « arbre de vie » : je vous annoncerai le mystère de leur « vie » ; c'est leur Esprit Contrefacteur³ qui est issu d'eux, afin de le détourner, en sorte qu'il ne puisse connaître la perfection (55, 18 à 56, 17, Till).*

Et voici le sommeil :

Non pas comme l'a dit Moïse : « // le fit dormir », mais il enveloppa d'un voile sa faculté de percevoir [aïsthêsis]

1. Traduction de « Eden ».

2. *Anomos* : sans rythme, anarchique. (N.d.T.)

3. *Antimimon pneuma*, imitation et perversion de l'Esprit authentique et divin. [Voir ci-dessous, p. 271, n.l.]

4. De la lumière.

et l'appesantit par l'impuissance de percevoir [anaïsthê-sis]. Aussi bien, il avait dit lui-même par le prophète [Isaïe, VI, 10] ; « J'alourdirai les oreilles de leurs cœurs, afin qu'ils ne puissent comprendre et ne puissent voir » (58, 16 à 59, 5).

De la même veine contredisante est la conception gnostique du serpent et du rôle qu'il joua en induisant Eve à manger du fruit de l'arbre. Pour plus d'une raison, la moindre n'étant pas la mention de la « connaissance », le récit biblique sollicita vigoureusement l'attention des gnostiques. Puisque c'est le serpent qui persuade Adam et Eve de goûter le fruit de connaissance, et par là de désobéir à leur Créateur, il en vint à représenter, dans tout un groupement de systèmes, le principe « pneumatique » venu de l'au-delà pour contrecarrer les desseins du Démon. Il pouvait ainsi devenir un symbole des puissances de rédemption, tout comme le Dieu biblique avait été dégradé en symbole d'oppression cosmique. Aussi bien, plus d'une secte gnostique tirait son nom du culte du serpent (les ophites, du grec *ophis* ; les naassènes, de l'hébreu *nahas* — le groupe dans son ensemble étant appelé « ophitique »). Cette position du serpent est fondée sur un traitement audacieusement allégorique du texte biblique. Telle est la version que l'on trouve dans l'aperçu des doctrines ophitiques chez Irénée (*Contre les hérésies*, I, 30, 7) : la Mère d'outre-monde, Sophia-Prou-nikos, essayant de contrecarrer l'activité démoniaque de son fils rebelle Ialdabaoth, envoie le serpent pour

induire Adam et Eve à violer le commandement de Ialdabaoth.

Le plan réussit ; ils mangent tous deux de l'arbre

dont Dieu [c'est-à-dire le Démon] leur avait défendu de manger. Mais quand ils eurent mangé, ils connurent la puissance de l'au-delà et se détournèrent de leurs créateurs.

C'est le premier succès d'un principe transcendant contre le principe du monde, lequel a un intérêt vital à empêcher la connaissance de venir en l'homme, otage

de Lumière en ce monde : l'acte du serpent marque le commencement de toute gnose sur terre. La gnose, par son origine même, porte le sceau de l'hostilité au monde et à son Dieu, et, pour ainsi dire, un contrescel de rébellion.

Les pérates, logiques absolument, ne répugnèrent même pas à tenir le Jésus historique pour une incarnation particulière du « serpent universel », c'est-à-dire de ce serpent du Paradis où l'on a vu un principe (voir ci-dessous). Dans *Yapocryphon de Jean*, livre barbelognostique (non ophitique), cette identification est rendue quasiment inévitable dans le courant du raisonnement. On ne l'esquive, et de justesse, qu'en jouant sur la différence de « l'arbre de vie » et de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » : c'est de ce dernier que Christ pousse l'homme à manger contre le commandement de l'Archonte, tandis que le serpent, agissant pour l'autre arbre et assimilé à Ialdabaoth, garde son rôle traditionnel de corrupteur d'Eve (et cela, sans trop de conviction, en réponse à la question d'un disciple alarmé : « Christ, n'est-ce point le serpent qui lui ouvrit les yeux ? »). C'est ainsi qu'en échappant de peu au risque de fondre les deux personnages, on a fait passer dans Christ une partie de la fonction du serpent. Les valentiniens, eux, s'ils ne mêlèrent pas Christ à l'affaire même du Paradis, établirent un parallèle allégorique entre lui et le fruit de l'arbre :

// fut cloué à un bois \ devint un Fruit de la Gnose du Père, mais qui n'a pas causé la perte de ceux qui en ont mangé (Évangile de Vérité, 18, 24-27).

Si cette négation met simplement en contraste l'événement ancien et le récent (à la manière de saint Paul), ou s'il entend rectifier le récit même de la Genèse, voilà qui demeure irrésolu en ce cas précis. Mais c'est au deuxième parti qu'on s'arrête ailleurs sans aucun doute, et c'est celui-là qui est bien dans la manière gnostique (voir le brutal « Ce n'est pas de la manière que Moïse

1. Grec : *xulon*, traduction de l'hébreu *ets*, « arbre » et sa matière, le « bois » : de sorte que cette expression pouvait signifier aussi « pendu à un arbre ». Voir les *Actes des Apôtres*, X, 40, et le *Deutéronome*, XXI, 22.

a dite », qui revient fréquemment dans *YApocryphon de Jean*).

Au temps de Mani, au II^e siècle, l'interprétation gnostique de l'histoire du Paradis et du rôle de Jésus est si fermement établie que Jésus peut prendre purement et simplement la place du serpent, sans qu'il soit fait mention de ce dernier :

Jésus le fit tenir debout et le fit goûter à l'Arbre de Vie (Théodore bar Kônaï ; voir ci-dessus, « La réponse à l'appel »).

Ce qui avait été une audace allégorique délibérée est devenu un mythe indépendant dont on peut se servir sans faire référence au modèle d'origine, et peut-être même sans en garder mémoire. A ce stade, la genèse révolutionnaire du motif est probablement oubliée. Ce qui montre qu'à la différence de l'allégorie des stoïciens ou de la littérature syncrétique en général, l'allégorie gnostique est elle-même la source d'une mythologie nouvelle, le véhicule révolutionnaire qui lui permet de se faire jour face à une tradition bien retranchée ; et puisqu'elle vise à subvertir cette tradition, il faut qu'au principe de cette allégorie soit le paradoxe et non la conformité.

Coin et le Créateur

L'exemple suivant appartient, lui aussi, au cycle ophitique. Nous le trouvons dans l'exposé de la doctrine des pérates par Hippolyte :

Ce Serpent universel, dit le Pérate, c'est le sage discours d'Eve. C'est le mystère de l'Eden, c'est le fleuve qui sort de l'Eden, c'est le signe dont Dieu marqua Caïn pour l'empêcher d'être tué par ceux qui le rencontreraient. Ce Caïn est celui dont le dieu de ce monde n'agréa pas le sacrifice, mais il agréa le sacrifice d'Abel, car le maître de ce monde aime le sang. C'est lui {le Serpent universel} qui, dans les derniers jours, au temps d'Hérode, est apparu sous une forme humaine... (Réfutation, traduction A. Siouville, V, 16, 9 s.)

L'élévation de Caïn, prototype du hors-la-loi, condamné par Dieu à vivre « errant et fugitif sur la terre », à la hauteur d'un symbole pneumatique et à une place d'honneur dans la lignée qui conduit à Christ, c'est évidemment un défi lancé à dessein aux valeurs invétérées. Opter ainsi pour « l'autre » côté, pour ce qui est infâme par tradition, c'est une méthode hérétique, et beaucoup plus sérieuse que prendre parti pour l'opprimé par sentimentalité pure, ou, faut-il le dire ? que se complaire à spéculer en liberté. Il est patent que l'allégorie, moyen généralement respectable d'harmonisation, est ici porteuse d'une bravade non conformiste. Peut-être ne faudrait-il pas du tout parler d'allégorie en pareil cas, mais d'une forme de polémique ; non pas d'une exégèse du texte original, mais d'un remaniement tendancieux. De fait, c'est à peine si les gnostiques prétendaient dégager le sens du texte correctement, c'est-à-dire conformément à la pensée de l'auteur : car ils voyaient bien que cet auteur, média-tement ou immédiatement, était leur grand adversaire, le dieu-créditeur plongé dans les ténèbres de l'ignorance.

Le personnage de Caïn, dont une secte prit le nom (sur les caïnites, voir Irénée, I, 32, 2), ne fait qu'offrir l'exemple le plus remarquable du fonctionnement de cette méthode. En construisant une série complète de figures négatives, datées de tous âges, le rebelle oppose consciemment aux vues officielles sa propre vision d'ensemble de l'histoire. Prendre fait et cause pour Caïn, c'est bientôt prendre le parti de tous les « rejetés » de l'écriture : le passage d'Hippolyte cité plus haut se poursuit par une semblable élévation d'Esau,

qui ne reçut pas la bénédiction aveugle, mais s'enrichit de biens du dehors, puisqu'il ne reçut rien de l'aveugle... (V, 16, 9).

Et Marcion, que la haine du dieu-créditeur de l'Ancien Testament conduisit à des conclusions radicales à tous points de vue, enseignait que si Christ descendit aux enfers, ce fut uniquement pour sauver Caïn, Coré, Dathan et Abiram, Esau, et toutes les nations qui ne reconnurent pas le Dieu des Juifs, tandis qu'Abel, Enoch, Noé, Abraham et les autres furent abandonnés dans le bas

monde, eux qui avaient servi le créateur et pris plaisir à sa loi (voir plus loin, chap. VI, p. 187, n. 1).

Prométhée et Zeus

Si Ton donne ici un troisième exemple, c'est surtout pour montrer que le principe est général, et que le procédé ne s'applique pas au seul Ancien Testament. Pour dégrader le Très Haut de l'ancienne religion, pour le ravalier à l'état de puissance démoniaque, et, par voie de conséquence, pour mettre sur un autre pied ses amis comme ses ennemis, il faut reconnaître que rien ne valait l'attaque de la tradition juive. Là seulement faisaient merveille le prestige du modèle sacré, le sérieux de ses prétentions, la dévotion de ses croyants ; là seulement le renversement gnostique dégageait une odeur de scandale et de provocation, effet voulu du nouveau message. Sur les Olympiens, l'imagination littéraire pouvait s'exercer beaucoup plus librement sans faire outrage aux sentiments pieux. On les prenait moins au sérieux, même chez les croyants, et somme toute les gnostiques s'en désintéressaient. Néanmoins, on révérait en Zeus la divinité suprême du panthéon : le rabaisser, lui, c'était une affaire grave. Par conséquent, il lui arriva d'être accommodé à la manière du biblique Seigneur de la Création. L'alchimiste Zosime, dans son traité *Oméga*, fait deux parts de l'humanité : ceux qui sont « inférieurs » à la *hëimarmenê* (Destin)¹, ceux qui lui sont « supérieurs » ; ces derniers sont « la tribu des philosophes »².

Hermès et Zoroastre ont déclaré que la race des philosophes est supérieure à la destinée. En effet, ils ne jouissent pas du bonheur qui vient de celle-ci. Dominant ses plaisirs, Us ne sont pas atteints par les maux qu'elle cause ; vivant toujours dans leur for intérieur, ils n'acceptent pas les beaux présents quelle offre, parce qu'ils en voient la fin malheureuse.

1. Voir la Notice du traducteur.

2. « Philosophe » qualifie ici celui que, dans le langage gnostique, on appelle plus normalement « pneumatique » ; ainsi employé, le mot en vient à désigner le vrai alchimiste, celui qui possède le pouvoir mystique de transformer les éléments vils en éléments nobles : d'où la « pierre philosophale ».

[Les autres], *Hermès, dans le traité des Natures, les*¹³³
*appelait des insensés, propres seulement à faire cortège à la destinée... Ils ont dû partout obéir à la destinée*¹,

Zosime poursuit par une allégorie : pour cette raison, Prométhée conseille à Epiméthée, comme le dit le poète Hésiode, de

n'accepter jamais un présent de Zeus Olympien, mais de le repousser derrière soi (Les Travaux et les jours, 1,86 s.).

Ainsi, dit Zosime, Prométhée

enseignait à son frère qu'il devait repousser, au nom de la philosophie, les présents de Zeus, c'est-à-dire de la destinée.

Zeus assimilé à la *hëimarmenê* voilà qui fait du vers d'Hésiode une allégorie gnostique. Il en découle que Prométhée, qui défia Zeus et fut sa victime, se confond parallèlement avec l'homme « spirituel » (pneumatique), dont la fidélité ne va pas au dieu de ce monde, mais au dieu transcendant qui est par-delà le monde. Chose paradoxale, c'est bien de la tradition qu'on reprend la souveraineté de Zeus, principe le plus élevé du cosmos ; mais c'est en l'affectant du signe opposé. Parce que l'adversaire de Prométhée est celui qui gouverne le cosmos, l'interprète prend le parti du rebelle et en fait l'incarnation d'un principe supérieur à tout l'univers. Celui qui était victime dans l'ancienne mythologie devient porteur d'évangile dans la nouvelle. Ici encore, l'allégorie choque sciemment la piété de toute une société solidement cantonnée dans les entours religieux hellénistiques. Identifier le *Juppiter summus exsuperantissimus* de la religion impériale avec la *hëimarmenê*, ce n'est pas, observons-le, se tromper sur son compte, car la nécessité de la destinée cosmique est une face légitime de sa puissance divine. De fait, les gnostiques, en reconsidérant et dépréciant

1. Traduction de Berthelot et Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887-1888, II, p. 229. — H. Jonas produit la dernière phrase avec ce sens : « Ils sont à tous égards les acolytes » du destin. (*N.d.T.*)

2. Voir la Notice du traducteur.

le cosmos (dont cette *heimarménê* devenait pour lors le repoussant symbole), entraînent sa plus haute divinité dans l'effondrement : la puissance cosmique de Zeus fait désormais de lui un objet de mépris. Si nous voulions emprunter le langage de la mythologie, nous dirions que Zeus vient à subir le destin qu'il avait infligé à ses devanciers, et que les Titans révoltés contre sa domination consomment tardivement leur victoire.

APPENDICE

Glossaire des termes mandéens.

ANOSH (OU ENOSH). « Homme », l'un des Uthras, éternel, mais temporairement exilé dans le monde des ténèbres.

EAU BOURBEUSE. Eau trouble ; littéralement, « eau de l'Abîme [ou du Chaos] ». Matière primitive du monde des ténèbres, avec laquelle l'eau vive s'est mélangée.

EAU VIVE. Eau coulante d'origine sublime ; elle forme des rivières que les mandéens appellent « Jourdain » (c'est peut-être un indice de l'origine géographique de la communauté mandéenne). Seule cette eau est propre à l'usage rituel, c'est-à-dire aux fréquents baptêmes qui caractérisent essentiellement le culte mandéen. Pour cette raison, les mandéens ne peuvent s'établir qu'à proximité des cours d'eau. L'expression « eau vive » est sans doute empruntée de l'Ancien Testament (voir Genèse, XXVI, 19; Lévitique, XIV, 5, 50). Le contraire de l'eau vive est l'eau stagnante et les eaux troubles de la mer : voyez Eau bourbeuse.

KUSHTA. Vérité, véracité, vraie foi ; et aussi : fidélité et sincérité dans les rapports des croyants avec l'Etre suprême et entre eux. « Passer Kushta », c'est faire le serrement de mains de fraternité. Quelquefois personnifiée.

MANA. Etre spirituel de pure divinité ; aussi, l'esprit divin dans l'homme. Le Grand Mana (dit aussi Mana de Gloire) est la divinité suprême. Le sens primitif est sans doute « récipient », « vaisseau », « jarre ».

MANDA. Connaissance. Equivalent du grec *gnôsis*.

MANDA DHAIYE. « Connaissance de la Vie » : gnose incarnée dans le personnage-sauveur divin, figure centrale de la religion mandéenne, appelé par la Vie dans les mondes de lumière et envoyé dans le monde d'en-bas. Cette combinaison ne s'emploie que comme nom propre.

MER-SUF. (Mer des Roseaux). La mer Rouge que les enfants d'Israël durent traverser durant l'exode d'Égypte. Dans les spéculations gnostiques aussi bien que juives alexandrines, on y voyait allégoriquement l'exode de l'âme hors du corps, ou hors du monde, en sorte que la mer Rouge devint un symbole des eaux qui séparent ce monde et l'autre monde. Il était facile de changer la voyelle et de passer de *suf* (roseau) à *sof* (fin), et d'interpréter cette *mer-suf* comme la « mer de la fin », c'est-à-dire de la mort (voir « *mer-suf* » p. 159).

MONDES. Almaya, qui peut signifier aussi « êtres », et parfois encore, en dépit du pluriel, le « monde » au singulier tout simplement ; la plupart du temps, on ne sait pas au juste dans laquelle de ces acceptions il faut l'entendre.

PTAHIL. L'un des Uthras. Comme exécuter des desseins cosmogoniques d'un groupe d'Uthras, il est très étroitement lié à la fabrication de ce monde. C'est donc le démiurge des mandéens. Le nom Ptah-il est celui du dieu-artisan égyptien Ptah, augmenté en suffixe du sémitique *il* (dieu). Le nom du démiurge provient du panthéon égyptien : sans aucun doute, il y a là un rapport avec le rôle symbolique de l'Égypte, qui représente le monde matériel.

RUHA. « Esprit », plus complètement aussi Ruha d'Qudsha, « Saint-Esprit » (î), principal démon femelle des mandéens, mère des sept Planètes et malfaisante fieffée. (Voir chap. III, p. 102, n. 1.)

SH'KINA. « Demeure », à savoir, des êtres de lumière (par exemple de la Vie, des Uthras pris individuellement). Les mandéens l'entendent surtout au sens littéral, avec la signification de gloire, à l'aura de lumière entourant ces êtres comme une maison ; mais parfois aussi le terme exprime une personnification, comme dans la spéculation juive (voir les *sh'kinas* de Mani, équivalents des « éons », puissances personnifiées entourant la très haute divinité).

SOLIDEMENT FONDE, AFFERMI. A peu près identique à « béni » ; se dit surtout des Uthras, qui sont très hauts et impeccables.

TIBIL. La *tévé* de l'Ancien Testament, « terre », *terra firma* ; nom que des mandéens donnent au monde terrestre, toujours bas et vil par opposition au monde pur du divin.

UTHRA. Nom d'êtres divins qui sont au-dessous du Grand Mana et de la Vie Première, comparables aux anges et aux archanges de la tradition juive et chrétienne. Ce nom a pris la place du *ma'Vach* sémitique, appellation courante de l'ange usitée dans tout l'Ancien Testament. Quand le terme ancien se présente dans les écrits mandéens, il signifie génies au sens de la magie maléfique, ou esprits mauvais. Le sens littéral d'Uthra est « richesse », « abondance », ce qui désigne ces êtres comme des émanations de la plénitude divine. Ils ont été engendrés (en partie en ordres de descendance médiate) au sein du monde de lumière, et dans leur totalité, avec leurs *sh'kinas* respectives, ils composent ce monde. Toutefois, certains d'entre eux sont faillibles.



DEUXIÈME PARTIE

Systèmes de pensée gnostiques.

Après cet aperçu des *éléments* sémantiques, qui attirait l'attention du lecteur sur le fonds commun de pensée plutôt que sur les différences doctrinales, nous allons nous tourner vers les grandes unités de théorie au sein desquelles les gnostiques approfondirent leurs vues, c'est-à-dire vers les grands *systèmes* de spéculation qu'ils édifièrent à leur escient. Ils sont en grand nombre, et nous n'en pouvons offrir qu'un choix représentatif des grandes catégories ; dans ce choix même, la place nous étant mesurée, il nous faudra sacrifier certains de ces détails de mythologie dont ils sont si riches.

Il y avait chez les gnostiques une manière de voir les choses, des opinions fondamentales qui assignaient sa tâche à la spéculation. Nous avons vu, au nombre de ces principes, une certaine conception du monde, de l'étran-geté de l'homme au monde et de la nature outremondaine de la divinité. Ces dogmes, pour ainsi dire, composaient une vision de la réalité telle qu'elle est donnée ici et maintenant. Or ce qui est, et surtout ce qui est à ce point troublant, doit avoir une *histoire*, par où il est passé pour en arriver à être tel qu'il est, et qui explique sa condition « dénaturée ». Aussi la tâche de la spéculation sera de rendre compte de l'état présent des choses par une narration historique, d'en rechercher les origines, et par là de trouver le mot de l'énigme — en d'autres termes, d'élever la vision de la réalité jusqu'à la lumière de la

gnôsis. Cette tâche est invariablement menée de manière *mythologique*, mais le mythe qui en résulte, si l'on en excepte le plan général, est dans de nombreux cas une œuvre d'invention libre et individuelle ; et bien qu'il emprunte beaucoup de la tradition populaire, ce n'est pas un produit de folklore \ Ce mythe possède un symbolisme extrêmement médité et voulu, et le bâtisseur de systèmes en joue, de main de virtuose, pour faire comprendre des idées compliquées. Néanmoins, il ne faut pas mésestimer le caractère mythologique de ces spéculations. Vu la nature dramatique et l'importance psychologique des vérités à transmettre, ce véhicule s'imposait, puisque celui qui s'en sert est en droit de personnifier ce qu'il veut exprimer. Dans l'étude qui va suivre, nous commencerons par des spécimens de théorie gnostique relativement simples, puis nous en aborderons de plus élaborés.

Chapitre IV *Simon le*

Magicien.

Les Pères de l'Eglise considéraient Simon le Magicien¹ comme le père de toute hérésie. Il était contemporain des apôtres et samaritain : les orthodoxes regardaient d'un œil soupçonneux Samarie, ville notoirement indisciplinée en matière de religion. Quand le diacre Philippe s'y rendit pour prêcher l'Evangile, il trouva le mouvement de Simon en pleine activité, et Simon disant de lui-même, et le peuple s'accordant à dire avec lui, qu'il était « la puissance de Dieu, la Grande Puissance, comme on l'appelle » (*Actes des Apôtres*, VIII, 10). Entendons qu'il prêchait non pas en apôtre, mais en messie et pour lui-même. Il se convertit par la suite : l'histoire de cette conversion, mais non pas nécessairement celle de son baptême, doit être fausse (si tant est que le Simon des *Actes* et l'hérésiarque des Pères soient une seule et même personne, ce dont on a sérieusement douté) puisque, dans aucun des exposés de l'enseignement simonien dûs aux hérésologues des II^e et III^e siècles, rien n'indique que la secte admît le rang de Jésus, sauf à voir en lui une incarnation avant-coureuse de Simon. Au dire de tout le monde — même si nous ne tenons pas compte du récit des *Actes* parce qu'il nous parlerait d'un autre Simon, et si nous plaçons le prophète gnostique du même nom à une ou deux générations de distance — le simonisme fut dès le début et demeura strictement un message rival et d'origine manifestement indépendante ; autrement dit,

1. Pour l'étudiant des religions, ce mythe, du fait même de l'emprunt, est le réceptacle d'une manière ancienne et en partie pétrifiée depuis longtemps, mais le contexte nouveau imprègne cette matière de significations qui, souvent, divergent beaucoup des significations d'origine.

Simon n'était pas un chrétien dissident, et si les Pères de l'Eglise le campèrent dans le rôle de l'archi-hérétique, ils admirent tacitement que le gnosticisme n'était pas un phénomène intérieur au christianisme. En revanche, l'écrivain païen Celse atteste que les termes dans lesquels on dit que Simon parlait de lui-même étaient très usités par les pseudo-messies dont la Phénicie et la Palestine regorgeaient encore à son époque, vers le milieu du II^e siècle. Il en a entendu de ses oreilles un certain nombre, et voici comme il rapporte un de leurs sermons typiques¹ :

Je suis Dieu, ou Fils de Dieu, ou Esprit divin. Et me voici. Car déjà le monde est perdu et vous, ô hommes, vous allez périr à cause de vos fautes. Mais moi, je veux vous sauver. Et vous me verrez de nouveau revenir avec une puissance céleste. Heureux qui aujourd'hui m'a rendu un culte ! A tous les autres, j'enverrai le feu éternel, dans les villes et les campagnes. Et les hommes qui ne savent pas quels supplices les attendent se repentiront et gémiront en vain ; mais ceux qui ont été persuadés par moi, je les garderai pour l'éternité (« Le discours véritable », dans Origène, *Contre Celse*, VII, 10 ; traduction M. Bor-ret)².

Dans le voyage terrestre de Simon, voici un trait singulier : il promenait avec lui une femme du nom d'Hélène, qu'il disait avoir trouvée dans un lupanar de Tyr, et qui, selon lui, était la plus récente et la plus humble incarnation de la « Pensée » déchue de Dieu. Simon l'avait rachetée, et elle était un moyen de rachat pour tous ceux

1. Ce qu'il appelle « le type le plus parfait entre les hommes de cette région », il le présente en ces mots : « Ces prédicants sont de diverses catégories. Beaucoup, obscurs et sans nom, à propos de n'importe quoi, dans les sanctuaires ou en dehors, se mettent à gesticuler comme saisis d'ardeurs prophétiques ; d'autres, devins ambulants, courent les villes et les camps, offrant le même spectacle. A chacun, rien n'est plus aisé que de dire, et **il ne s'en font pas fautes**... » ; suit ici le discours que nous citons.

2. Celse poursuit : « A ces outrecuidances, ils ajoutent aussitôt des termes inconnus, incohérents, totalement obscurs, dont **aucun** homme raisonnable ne saurait découvrir la signification tant **ils** sont dépourvus de clarté et de sens, mais qui fournissent en **toute** occasion à n'importe quel sot ou charlatan le prétexte de se les approprier dans le sens qu'il désire ».

qui croyaient en elle et en lui. Dans l'exposé qui va suivre, on verra quelle est la signification doctrinale de cette mise en scène ; quant au pittoresque cynisme de l'exhibition, il faut le savourer à part¹.

La doctrine simonienne constituée, qu'elle fût l'œuvre de Simon ou celle de son école, a été conservée par un certain nombre d'écrivains plus tardifs, de Justin Martyr (qui passa ses jeunes années à Samarie) à Irénée, Hippolyte, Tertullien et Epiphane. Nous avons une source précieuse dans les écrits intitulés *Recognitiones* (*Reconnaissances* ou *Récognitions*) et *Homiliae* (*Homélies*), mis sous le nom de Clément de Rome et qualifiés de ce fait « clémentins » ou « pseudo-clémentins ». Nous allons donner ici une synthèse de tous ces récits, en n'indiquant la source particulière que par occasion.

Cette Puissance, dit Simon, est une : répartie en haut, en bas, s'engendrant elle-même, s'accroissant elle-même, se cherchant elle-même, se trouvant elle-même, étant sa propre mère, son propre père, sa propre sœur, sa propre épouse, sa propre fille, étant à la fois fils, mère, père d'elle-même, elle est l'Un, racine du Tout... {Cet Un, révélé,} est précisément Celui qui se tient debout, s'est tenu debout, se tiendra debout : qui se tient debout là-haut dans la Puissance inengendrée ; qui s'est tenu debout en bas, dans le cours des eaux {c'est-à-dire, dans le monde de la matière}, ayant été engendré dans l'image ; qui se tiendra debout là-haut, auprès de la bienheureuse Puissance infinie, quand il lui ressemblera parfaitement. (Hippolyte, *Réfutation*, VI, 17, 1-3 ; traduction A. Siouville modifiée.)

Comment ce partage de soi-même en haut et bas se produit-il ? En d'autres termes, comment l'Etre originel provoque-t-il pour lui-même la nécessité d'une restauration ultérieure de lui-même ? Ce qui caractérise la spéculation que voici, c'est qu'on n'admet en postulat aucun

1. C'est injustement et sans nécessité que l'on ôte à Simon un trait de caractère original et provocant, si l'on s'évertue, comme l'a fait un auteur récent, à écarter la prostituée en l'expliquant par une calomnie ou une confusion des premiers écrivains chrétiens (G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951, p. 69).



monde de ténèbre ou de matière opposé à l'être primordial, mais que le dualisme de la réalité existante provient d'une opération intérieure à la divinité elle-même. C'est là une propriété distincte de la *gnôsis* syrienne et alexandrine, la grande différence qui la sépare du type iranien de spéculation gnostique, lequel est dualiste dès l'origine, puisqu'il part de deux principes préexistants. C'est relativement tard, chez Hippolyte, qu'on trouve l'exposé le plus subtil de cette division de l'unité divine par elle-même. Hippolyte l'a copié d'un traité donné pour Simonien, la *Grande Exposition* ou *Grande Déclaration* (*Mégale Apophasis*) ; en voici le contenu, quelque peu simplifié.

La racine seule et unique, c'est le Silence insondable, puissance préexistante et sans limite qui existe en son unicité. Il s'active lui-même et prend un aspect déterminé en se changeant en Intellect (*Nous*, c'est-à-dire Esprit¹), dont sort la Pensée (*Epinoïa*) conçue au sein de l'unicité. Intellect et Pensée ne sont plus un, mais deux : dans sa Pensée, le Premier

se manifesta à lui-même à partir de lui-même, et par là il devint un Second.

Ainsi, par l'acte de réflexion, la puissance indéterminée de la Racine, la puissance qu'on ne pouvait décrire que négativement, se change en un principe positif, encore que cet objet ne soit autre qu'elle-même. Elle est toujours Une du fait qu'elle contient la Pensée en elle-même ; et pourtant la voilà divisée, sans son intégrité originale. Or toute la suite, ici et dans d'autres spéculations de cet ordre, dépend de cette circonstance que les mots grecs *épinoïa* et *ennoïa*, comme *sophia* (sagesse) qui est plus fréquent, sont du genre féminin ; il en va de même de leurs équivalents hébreux et araméens.

La pensée engendrée par l'Un originel est par rapport à lui un principe féminin ; et, répondant à sa capacité de concevoir, l'Intellect (*Nous*) assume le rôle masculin.

1. *Thinking*, puis *mind*. — Le *nous* est esprit, intellect, intelligence. Il nous faudra choisir « esprit » plus loin, pour l'expression consacrée « Esprit du Tout ». Il existe un autre mot, on l'a vu, qui est rendu par « esprit » : c'est *pneuma*. (N.d.T.)

Son nom devient « Père » quand sa Pensée l'appelle ainsi, c'est-à-dire, quand elle s'adresse à lui et fait appel à sa fonction génératrice. Ainsi la scission originelle se produit du fait d'un *Nous*

se déduisant de lui-même et se rendant manifeste à lui-même sa propre pensée \

VEpinoïa révélée regarde le Père, et le cache en son sein, comme puissance créatrice, et dans cette mesure la Puissance originelle est attirée dans la Pensée, formant ainsi une combinaison masculine-féminine² : la Puissance (ou Intellect) en est l'élément inférieur. S'ils sont conjoints dans une unité, ils n'en sont pas moins disposés vis-à-vis l'un de l'autre, et, dans leur dualité, ils font paraître la distance qui les sépare. Le principe supérieur, la grande Puissance, est dans cette combinaison l'Intellect du Tout, qui gouverne toute chose et qui est masculin ; le principe inférieur, la grande Pensée, est celle qui enfante toute chose et qui est féminine³.

1. De cette description de la première phrase de la multiplication divine, celles qui se rapprochent le plus sont certaines descriptions mandéennes, et dans le domaine grec, celle de *YApocryphon de Jean*, conservé dans une traduction copte :

« Il "pensa" sa propre image (eikôn) quand il ta vit dans la pure Eau de Lumière qui l'entourait. Et sa pensée (ennoïa) devint active et se manifesta. Hors de la splendeur de la Lumière, elle se dressa devant Lui : ceci est la Puissance-avant-le-Tout, qui s'est manifestée ; ceci est la parfaite *pronoïa* (Pré-Pensée, Pré-Science) du Tout, la Lumière qui est l'image de la Lumière (primitive), la ressemblance de l'Invisible... Elle est la première Ennoïa, Sa ressemblance... » (27, 1 sq., Till.)

2. En anglais, *androgynous*, pour le grec *arrhénouthêlus*, littéralement : « mâle-femelle ». (N.d.T.)

3. Résumé d'Hippolyte, VI, 18. Dans le texte, le récit est beaucoup plus long et beaucoup plus compliqué, et il se continue en une théorie physique poussée de l'univers. La *Grande Exposition* n'est certainement pas de Simon lui-même, et peut-être Hippolyte s'est-il trompé en l'attribuant à la secte simonienne. En réalité, le seul lien qui la rattache à la doctrine simonienne, telle qu'on la rapporte partout ailleurs, c'est la « Pensée » féminine de Dieu, laquelle n'est toutefois pas soumise ici à la dégradation que nous apprend l'histoire d'Hélène. Si j'ai néanmoins inclus cette ouverture spéculative de la *Grande Exposition* dans un exposé sur « Simon », c'est qu'il fallait donner quelque part, ici ou ailleurs, cet exemple de la façon à demi mythique dont le gnostique joue avec des concepts d'une haute abstraction ; et l'imputation d'Hippolyte, juste ou fausse, sera mon excuse pour l'avoir présenté ici.

r A partir **d'ici** — et nous puisons à présent à des sources plus authentiques — la figure féminine hypostasiée et personnifiée de *YEpinoïa* (ou, ailleurs, de *YEnnoïa*), qui **a** absorbé en elle la puissance génératrice du Père, est le sujet de la suite de l'histoire divine, mise en mouvement par le premier acte de réflexion. Histoire de *création*, ou d'une série de créations : mais le trait spécifiquement gnostique de ce déploiement, c'est une *détérioration* progressive, une aliénation, où l'on voit *YEpinoïa*, porteuse de pouvoirs créateurs séparés de leur source, perdre tout pouvoir sur ses créations et succomber toujours plus à leur force dominatrice. Les relations plus anciennes consacrées à Simon envisagent seulement la chute, la souffrance, la dégradation et la rédemption finale de cette hypostase féminine du divin. Il n'y a manifestement rien dans leur source qui ressemble à la déduction conceptuelle de la *Grande Exposition*, et elles se contentent de présenter l'entité féminine en déclarant simplement qu'elle est

la première Pensée de Son esprit [celui de Dieu], la mère universelle grâce à laquelle Il eut en vue, au commencement, de créer les anges et les archanges.

Le récit continue ainsi :

Cette Ennoïa, jaillissant hors de Lui¹ et percevant l'intention de son Père, descendit dans les régions inférieures et, Le devançant, elle engendra les anges et les dominations, par qui ce monde fut fait alors. Après qu'elle les eut enfantés, Us la retinrent captive par esprit de jalousie, et parce qu'ils ne voulaient pas qu'on les tint pour la progéniture de quelqu'un d'autre. Le Père leur était entièrement inconnu : mais Sa Pensée était la captive de ces anges et de ces dominations émanées d'elle, et elle fut entraînée du plus haut des deux jusque dans le cosmos. Et elle endura d'eux toutes sortes d'outrages, de manière qu'elle ne pouvait remonter vers son Père, et ce fut au point qu'elle fut même enfermée en chair humaine, et qu'elle migra pendant des siècles, comme de vase en vase,

1. Souvenir du mythe qui décrit la naissance de Pallas Athéna, sortie de la tête de Zeus.

d'un corps féminin à Vautre. Et du fait que toutes les Puissances se disputaient sa possession, lutte et train de guerre faisaient rage entre les nations où elle apparaissait. De la sorte elle fut aussi cette Hélène pour qui l'on fit la guerre de Troie, et c'est ainsi que Grecs et Barbares contemplèrent une apparence, un fantôme de la vérité. Migrant de corps en corps, subissant en chacun des outrages, elle devint finalement prostituée dans un lupanar, et c'est la « brebis perdue »¹...

Pour elle, Dieu descendit ici-bas en la personne de Simon ; et l'évangile de Simon, dont c'était un point essentiel, déclarait que la prostituée de Tyr, qui l'accompagnait en ses pérégrinations, était *YEnnoïa* déchue, *YEnnoïa* du Dieu très haut, autrement dit de lui-même, et que le salut du monde était lié à la rédemption d'elle par lui. Au récit d'Irénée et des autres, tel que nous l'avons produit ici, nous devons ajouter que tout « Lui », pronom tenant lieu du divin Père, était « Je », Simon ayant la parole ; c'est-à-dire qu'il déclarait être *lui-même* le Dieu du commencement absolu, « Celui qui se tient debout », et qu'il racontait comme étant de son propre fait *YEnnoïa* engendrée, les anges créés grâce à elle, et même, indirectement, le monde créé sans permission **par** les anges.

Aussi, [dit-il], il est venu, d'abord pour la relever et pour la délivrer de ses liens, et puis pour apporter le salut à tous les hommes grâce à la connaissance qu'ils auront de lui. En effet, puisque les anges ont gouverné le monde dans le mal, parce que chacun d'eux aspirait à la domination, il est venu pour remettre les choses dans la bonne voie, et il est descendu, se transformant et s'assimilant aux vertus et aux puissances et aux anges, en sorte que pour finir, parmi les hommes, il est apparu comme un homme, bien qu'il n'en fût pas un, et l'on crut qu'il avait souffert en Judée, bien qu'il n'eût pas souffert.

1. Irénée, *Contre les hérésies*, I, 23,2, avec insertion de quelques passages de récits parallèles tirés des *Homélies* pseudo-clémentines (II, 25), de la *Réfutation* d'Hippolyte (VI, 19) et de Tertullien (*De animo*, ch. 34).

(La relation à Jésus est plus spécifiquement définie quand Simon déclare que lui, qui est de sa personne la puissance suprême, est apparu en Judée comme le Fils, en Samarie comme îe Père, et en d'autres nations comme le Saint-Esprit.)

La transformation du Sauveur dans sa descente à travers les sphères est un motif très répandu de l'eschatologie gnostique, et Simon lui-même la décrit en ces termes :

*Dans chaque ciel je revêtis une forme différente, selon la forme des êtres de chacun des deux, afin que je pusse rester caché aux anges dominants et descendre jusqu'à l'Ennoïa, qu'on appelle aussi Prounikos * et Saint-Esprit, par qui j'ai créé les anges, qui ont ensuite créé le monde et l'homme (Epiphane, Boîte à drogues contre les hérésies, XXI, 2, 4).*

Poursuivons le récit d'Irénée :

Les prophètes, quand Us firent entendre leurs prophéties, étaient inspirés par les anges qui ont fabriqué le monde ; aussi, ceux qui plaçaient leur espoir en lui et en son Hélène n'avaient plus à se soucier d'eux, et pouvaient faire librement tout ce qu'ils voulaient. En effet, c'est par sa grâce que les hommes étaient sauvés, non par de justes œuvres. Car les œuvres ne sont pas bonnes [ou mauvaises"] par leur nature, mais par dispensation extérieure : les anges qui ont fabriqué le monde les déclaraient telles, afin de réduire les hommes en servitude par des préceptes de ce genre. En conséquence, il promettait que le monde serait dissipé, et que les siens seraient délivrés de la domination de ceux qui ont fait le monde (Irénée, Contre les hérésies, I, 23, 2-3).

r~

L'Hélène de Simon était appelée aussi *Sélênê* (la lune), ce qui donne à penser que son personnage était un emprunt mythologique de l'antique déesse lunaire². Le

1. « La lascive ». Ordinairement, les textes gnostiques offrent le terme en association : « Sophia-Prounikos ». Il y aura lieu d'en dire plus quand nous traiterons de la spéculation valentinienne.

2. Une certaine spéculation grecque paraît avoir associé l'Hélène homérique à la lune, soit parce que les noms *Hélène* et *Sélênê* se ressemblaient ; ou parce qu'on interprétait sa destinée, enlève-

nombre de trente disciples, dont les *Récognitions* font aussi état, fait supposer de même une origine lunaire. Cette caractéristique, nous le verrons, a persisté dans la spéculations des valentiniens sur le plérôme, où Sophia et son consort sont les deux derniers de trente Eons. Pour transférer le thème lunaire au symbolisme du salut, on s'est fondé sur le décours et le croissant de la lune, que dans la vieille mythologie de nature on représentait parfois comme un rapt et une délivrance. Dans la spiri-tualisation gnostique, « Lune » n'est que le nom exotérique du personnage : son nom véritable est *Epinoïa*, *Ennoïa*, Sophia et Saint-Esprit. La présenter comme une fille publique, c'est montrer dans quel abîme le principe divin a sombré pour avoir trempé dans la création.

Les controverses des écrits pseudo-clémentins font ressortir l'antijudaïsme de la doctrine de Simon. Selon cette source, il se réclame d'une

Puissance de la lumière incommensurable et ineffable, dont il faut tenir la grandeur pour incompréhensible, que la Puissance même du créateur ne connaît pas, ni Moïse le législateur, ni Jésus votre maître (Récognitions, II, 49).

Selon cette relation polémique, Simon distingue le plus élevé des anges qui créèrent le monde et se le partagèrent, et il identifie ce chef au Dieu des Juifs : parmi les soixante-douze nations de la terre, c'est le peuple juif qui lui échut au sort (*Récognitions*, 39) \ Quelquefois, glissant sur le

ment puis délivrance, comme un mythe de la nature ; ou parce qu'Homère lui trouva l'air d'Artémis. Une histoire veut que l'œuf trouvé par Leda soit tombé de la lune ; et Eustathius, commentateur tardif d'Homère (xii^e siècle de notre ère) fait allusion à ceux qui disent qu'Hélène tomba de lune en terre et qu'elle fut ramenée là-haut quand la volonté de Zeus fut accomplie. Qui le disait et quand, Eustathius ne le précise pas ; il ne dit pas non plus ni ne sous-entend que, dans cette forme du mythe, Hélène ait servi de symbole de l'*anima*. Il n'est donc pas admissible de tirer de ce témoignage la conclusion que « dans l'antiquité, on regardait déjà Hélène comme une image de l'Ame déchue », comme le fait G. Quispel dans son explication de la doctrine simonienne (*Gnosis dis Weltreligion*, p. 64 sq). Même s'il était établi, ce point prévaudrait aussi peu contre l'historicité de la compagne terrestre de Simon que ne fait le mythe d'un dieu mort et ressuscité contre celle du Christ.

1. On trouve cette idée en d'autres endroits de la littérature gnostique, par exemple chez Basilide.

personnage de *YEnnoïa*, il se contente d'affirmer que ce démiurge fut à l'origine envoyé par Dieu pour créer le monde, mais qu'il s'y établit en divinité indépendante, c'est-à-dire qu'il se fit passer pour le Très Haut, et qu'il retient captives de sa création les âmes qui appartiennent au Dieu suprême (*Récognitions*, 57). On le dit ailleurs de l'enlèvement de *YEnnoïa*, et ici de la pluralité des âmes : ce qui montre que *YEnnoïa* est l'âme universelle que nous avons déjà rencontrée, par exemple dans le psaume des naassènes. Ainsi, son incarnation dans l'Hélène de Tyr est un trait ajouté et propre à Simon.

Quant au caractère du dieu de ce monde, Simon constate — comme Marcion le fera plus tard avec une exceptionnelle véhémence — qu'il est inférieur, comme sa création le prouve, et il en définit la nature par la « justice », interprétée dans le sens pervers à la manière de ce temps et mise en contraste avec la « bonté » du Dieu transcendant. (Nous parlerons plus longuement de ce contraste à propos de Marcion.) Nous avons déjà vu que l'antinomisme, tel qu'il résulte de cette interprétation du dieu du monde et de sa loi, conduit tout droit au libertinage, que nous trouverons dans d'autres sectes gnostiques à l'état de doctrine pleinement constituée.

En conclusion, écoutons ce que Simon dit à Pierre de la nouveauté de son enseignement :

Toi, en vérité, comme un homme hébété, tu ne cesses, pour ainsi dire, de te boucher les oreilles pour quelles ne soient pas souillées par le blasphème, et tu prends la fuite, car tu ne trouves rien à répondre ; et les étourdis qui acquiescent à tes propos vont encore t'approuver, toi qui leur enseignes ce qu'Us ont déjà entendu : mais moi, Us m'exécreront, qui professe des nouveautés jamais entendues (loc. cit., 37).

Ces paroles sonnent trop vrai pour qu'un adversaire les ait inventées, l'auteur des *Clémentines* par exemple : des controverses de ce genre ont certainement eu lieu, sinon entre Simon et Pierre eux-mêmes, du moins entre leurs disciples de la première ou de la deuxième génération, et c'est par la suite qu'on a dû les attribuer aux protagonistes primitifs. Qu'est-ce donc qui était « nouveau

et inouï » ? En dernier résultat, ce n'était rien d'autre que la proclamation d'une puissance transcendante, sise par-delà le créateur du monde, mais qui peut apparaître au sein du monde et y revêtir les formes les plus viles : si elle se connaît elle-même, elle peut faire mépris du créateur. En bref, l'inouï, ce qui est sans précédent, c'est la révolte contre le monde et son dieu, menée au nom d'une liberté spirituelle absolue.

Simon battit du pays en prophète, en faiseur de miracles et en magicien, et visiblement avec un grand art de la mise en scène. L'image qui reste de lui et de ses gestes nous vient de source chrétienne, et il va de soi qu'elle n'est pas faite pour nous inspirer une excessive sympathie. Il serait même allé faire son rôle à la cour impériale de Rome, et il aurait mal fini en essayant de s'envoler¹. Il est intéressant, même si les entours étaient fort étrangers aux nôtres, que dans la société romaine Simon se soit fait appeler *Faustus* (« le favorisé », « l'heureux »). Si l'on songe à son surnom permanent de « Magicien », et à sa compagne Hélène, qui se disait l'Hélène de Troie revenue à la vie, nous apercevons nettement ici une des sources de la légende de Faust, telle qu'elle nous arrive au début de la Renaissance. A coup sûr, peu d'admirateurs des drames de Marlowe et de Goethe se doutent que leur héros descend d'un sectaire gnostique, et que la belle Hélène évoquée par son art fut jadis la Pensée de Dieu, la Pensée déchue dont le relèvement devait opérer le salut des humains².

1. Selon une source au moins, il s'agissait pourtant là d'une tentative d'ascension, qui signifiait la fin et consommation de sa mission terrestre, et qu'il avait annoncée en ces termes : « Demain je vous quitterai, hommes impies et méchants, et je monterai vers Dieu, dont je suis la puissance, même affaiblie. Alors que vous êtes tombés, voyez, je suis Celui-qui-se-tient-debout. Et je m'élèverai jusqu'au Père et lui dirai : moi aussi, ton Fils qui se tient debout, ils ont voulu me faire tomber ; or je n'ai point eu d'affaires avec eux, mais j'ai fait retour à moi-même. » (*Actus Verceliensis*, 31). Alors Pierre, par une prière, « le fit tomber » réellement d'entre ciel et terre, mettant ainsi fin à sa carrière.

2. Voir E.M. Butler, *The myth of the Magus*, Cambridge University Press, 1948 ; *The Fortunes of Faust*, Cambridge University Press, 1952. Cf. ci-dessous, p. 490, « Faust ».

en est parfaitement indemne. « L'Hymne de la Perle » * est le titre que lui donnent les traducteurs modernes. Dans les *Actes*, il porte l'en-tête que voici : « Chant de l'Apôtre Jude Thomas dans le pays des Indiens »². Vu l'intention didactique et la forme narrative du poème, « hymne » n'est peut-être pas le mot exactement approprié. Il subsiste avec le reste des *Actes* dans une version syriaque et dans une version grecque, la syriaque étant l'originale (ou la descendante immédiate de l'originale, qui fut sans nul doute syriaque). Dans notre interprétation, fondée principalement sur le texte syriaque, nous négligerons les divisions métriques et traiterons le texte comme une narration en prose.

Chapitre V Le «

Chant de la Perle ».

Avec la doctrine simonienne, nous avons présenté un spécimen de la gnose que nous appellerons syro-égyptienne. Nous poursuivons en présentant un exemple de l'autre grand type de spéculation gnostique, que nous appellerons gnose iranienne pour des raisons exposées plus loin. A strictement parler, le texte choisi pour une première présentation de cette gnose est une composition non pas systématique, mais poétique : la partie centrale de la doctrine iranienne y est revêtue des voiles d'une fable, dont les acteurs sont humains d'apparence. L'attention se porte sur la partie eschatologique du drame divin, de sorte que le début, la cosmogonie, en est passée sous silence. Néanmoins, dans sa vivacité, dans sa naïveté subtile, c'est en nous captivant d'emblée qu'elle nous instruit et de la sensibilité et de la pensée gnostiques, si bien qu'on ne saurait offrir meilleure introduction à cette catégorie entière. Le chapitre cosmogonique, plus théorique, viendra quand nous exposerons la doctrine de Mani. Après le cynisme voulu de Simon le Magicien, le poème va faire un sensible contraste en nous touchant par sa douceur.

L'« Hymne de la Perle », ainsi qu'on l'intitule, se trouve dans les *Actes de l'Apôtre Thomas*, apocryphe de composition gnostique, conservé avec des remaniements orthodoxes relativement légers : quant à lui, le texte de l'hymne

LE TEXTE

Quand j'étais un petit enfant et que j'habitais dans le royaume de la maison de mon Père, et que je trouvais mon bonheur dans la richesse et splendeur de ceux qui m'élevaient, mes parents m'envoyèrent de l'Orient, notre patrie, avec des vivres pour le voyage⁴. Des richesses de notre Trésor, ils m'attachèrent une charge : grande, et pourtant légère, si bien que je pouvais la porter à moi

1. En France, l'usage est de dire « Chant de la Perle », et aussi « Hymne de l'Ame ». (N.d.T.)

2. Censément composé quand il était emprisonné là-bas.

3. On reste au voisinage de la version proposée en anglais. Le lecteur trouvera une version française, par exemple, dans H. Leisegang, *La gnose*, traduit par Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951, pp. 247-250. — Consulter aussi H.-Ch. Puech, *Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'« Evangile selon Thomas »*, Collège de France, 1962-1963, 1963-1964, 1970-1971 ; repris dans *En quête de la gnose*, II : *Sur l'Evangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Paris, Gallimard, 1978. (N.d.T.)

4. Nous avons déjà ce symbole dans la littérature mandéenne (*Ginza*, 273, ici p. 111), où le viatique est prévu pour le retour des âmes, et non pas pour l'aller comme présentement, mais où l'étranger l'emporte aussi dans son voyage au monde inférieur : c'est l'instruction spirituelle d'outre-monde, la gnose, qu'il communique aux fidèles. Sans doute faut-il attribuer une signification symbolique du même ordre au « fardeau » tiré du Trésor, (de la « maison du Trésor ») dont il est question dans la phrase suivante.

seul...¹ Ils m'ôtèrent la robe de gloire que dans leur amour ils avaient faite pour moi, et mon manteau de pourpre, tissé à l'exacte conformité de ma personne², et ils firent un traité avec moi, et ils l'écrivirent dans mon cœur, pour qu'il me fût impossible de l'oublier : « Si tu descends en Egypte et si tu apportes la Perle Unique, celle qui se trouve au milieu de la mer encerclée du serpent à la bruyante haleine, tu revêtiras de nouveau ta robe de gloire et ton manteau par-dessus, et avec ton frère, le plus proche de nous par le rang, tu seras héritier dans notre royaume. »

Je quittai l'Orient et je descendis, escorté de deux courriers royaux, car la route était dangereuse et pénible, et j'étais bien jeune pour pareil voyage; je passai les frontières de Maishan, rendez-vous des marchands de l'Orient, et j'arrivai au pays de Babel, et j'entrai dans l'enceinte de Sarboug. Je descendis devers l'Egypte, et mes compagnons me quittèrent. Je me rendis sans délai auprès du serpent, et je m'établis au voisinage de son gîte, en attendant qu'il s'assoupît et dormît, pour que je pusse lui ravir la Perle. Comme je restais tout seul et retiré, j'étais un étranger pour les autres habitants de mon auberge. Cependant je vis quelqu'un de ma race, un jeune homme bien fait et de bonne mine, le fils de rois [littéralement : « des oints »]. Il vint s'attacher à moi, et j'en fis mon intime et mon confident, à qui je m'ouvris de ma mission. Je [il ?] le mis [me mit ?] en garde contre les Egyptiens et contre le commerce des immondes. Malgré tout, je m'habillai de leurs vêtements, de crainte qu'on ne me soupçonnât (...) et qu'on n'excitât le serpent contre moi. Mais, par quelque endroit, ils s'aperçurent que je n'étais pas leur compatriote, et ils captèrent ma confiance, et ils mêlèrent de leur ruse à ma boisson, et me donnèrent de leurs mets à goûter; et j'oubliai que j'étais fils de roi, et je servis leur roi. J'oubliai la Perle, pour laquelle mes parents m'avaient

1. Cette charge ou ce fardeau, nous apprennent les lignes omises, consistait en cinq matières précieuses, qui apparentent nettement le « Prince » de ce récit à l'Homme Primordial de la spéculation manichéenne : voir ci-dessous, chap. IX, p. 285.

2. Quant au symbolisme du vêtement, voir ci-dessus, chap. III, p. 81.

envoyé. Appesanti par leur nourriture, je m'enfonçai dans un profond sommeil.

Tout ce qu'il advenait de moi, mes parents l'observèrent et s'en affligèrent. Il fut proclamé dans notre royaume que tous devaient venir à nos portes. Et les rois et les grands de Parthie et tous les nobles de l'Orient résolurent que je ne serais pas abandonné en Egypte. Et ils m'écrivirent une lettre, et chacun des hauts personnages la signa de son nom.

De ton père le Roi des Rois, et de ta mère, maîtresse de l'Orient, et de ton frère, le plus proche de nous par le rang, à toi, notre fils en Egypte, salut. Réveille-toi de ton sommeil et mets-toi debout, et perçois les mots de notre lettre. Souviens-toi que tu es un fils de rois : vois qui tu as servi en esclavage. Pense à la Perle, pour laquelle tu t'es rendu en Egypte. Souviens-toi de ta robe de gloire, souviens-toi de ton manteau splendide, afin que tu puisses les revêtir et t'en parer, et que ton nom soit lu dans le livre des héros, et que tu deviennes avec ton frère, notre représentant, héritier dans notre royaume.

Comme un messenger était la lettre que le Roi avait scellée de sa main droite contre les méchants, les enfants de Babel et les démons rebelles de Sarboug. Elle s'éleva sous la forme de l'aigle, roi de tous les oiseaux ailés, et prit son vol pour se poser près de moi, et se fit toute parole. Au bruit de sa voix, je m'éveillai et je sortis de mon sommeil, je la ramassai, je la baisai, j'en brisai le sceau et je la lus. Tout pareils à ce qui était écrit dans mon cœur étaient tracés les mots de ma lettre. Je me ressouvins que j'étais un fils de rois, et que mon âme, née libre, soupirait après sa propre nature. Je me rappelai la Perle pour laquelle on m'avait envoyé en Egypte, et je me mis à enchanter le terrible serpent à la bruyante haleine. Je le charmai à l'endormir en prononçant sur lui le nom de mon Père, le nom de notre plus proche par le rang, le nom de ma mère, reine de l'Orient. Je m'emparai de la Perle, et je fis demi-tour, pour gagner la maison de mon Père. J'ôtai leur sordide et immonde vêtement et l'abandonnai dans leur pays, et j'adressai mes pas vers la lumière de notre patrie, l'Orient.

Ma lettre, mon éveilleuse, je la trouvai devant moi sur mon chemin ; et de même qu'elle m'avait éveillé par sa voix, de même elle me guida grâce à sa lumière qui brillait devant moi..., et par sa voix elle donnait courage à ma crainte, et par son amour elle m'entraînait. J'allai de l'avant...¹ Ma robe de gloire que j'avais ôtée, et mon manteau, dont elle était enveloppée, mes parents... les envoyèrent à ma rencontre par leurs trésoriers, qui en furent chargés. J'en avais oublié la splendeur, car je l'avais laissée, étant enfant, dans la maison de mon Père. Soudain, tandis que je la voyais en face de moi, elle m'apparut semblable à moi, comme l'image de moi dans un miroir : je la voyais tout entière en moi, et tout entier je me voyais en elle ; nous étions deux dans la distinction, et pourtant, de nouveau un dans une forme unique...² Et l'image du Roi des Rois y était peinte partout. ... Je vis aussi palpiter sur elle tous les mouvements de la gnose. Je vis qu'elle se disposait à parler, et je perçus le son de ses chants, qu'elle murmurait en descendant : « Je suis ce qui a agi dans les actes de celui pour qui j'ai été élevé dans la maison de mon Père, et j'ai aperçu en moi-même combien j'avais crû en stature, en proportion de ses travaux. » Et dans ses royaux mouvements, elle ruisselle tout entière vers moi, et me hâte de la prendre des mains de ses porteurs ; et moi aussi, mon amour me pressait de courir à elle et de la recevoir. Et je m'étirai vers elle, et je la saisis, et de la beauté de ses couleurs je me parai. Et je coulai le manteau royal autour de toute ma personne. Ainsi vêtu, je montai jusqu'à la porte de salutation et d'adoration. Je baissai la tête et j'adorai la splendeur de mon Père, qui me l'avait envoyée, dont j'avais accompli les ordres tout comme il avait fait, lui, ce qu'il avait promis... Il me reçut dans la joie, et j'étais avec Lui dans son royaume, et tous ses serviteurs le louaient d'une voix d'orgue³, de ce qu'il avait promis que je voyagerais jusqu'à la cour du Roi des Rois, et qu'ayant apporté ma Perle, je comparais avec lui.

1. Les étapes du voyage de retour correspondent à celles de la descente.

2. Nous passons une description de la robe.

3. D'« orgue hydraulique », lecture de Preuschen.

COMMENTAIRE.

Il y a dans ce récit un charme si spontané que le lecteur lui cède avant d'avoir rien analysé de ce qu'il veut dire. Le mystère possède sa force propre, et c'est comme si l'on était dispensé d'interpréter le détail du message. Nulle part ailleurs, peut-être, l'expérience fondamentale du gnostique ne s'est livrée en des termes plus émouvants et plus simples à la fois. Or le récit est symbole dans son tout, et recourt à des symboles dans ses parties, et il est nécessaire d'expliquer le symbolisme du tout et celui des éléments qui le constituent. Nous allons commencer par ces éléments.

Le serpent, la mer, l'Égypte.

Si nous admettons que la maison du Père, en Orient, est le séjour céleste, et si nous remettons à plus tard d'expliquer la signification de la Perle, il nous faut traduire les symboles de l'Égypte, du serpent et de la mer. Pour la deuxième fois dans la sphère des images gnostiques, nous rencontrons le *serpent* (voir ci-dessus, ch. III, « l'Allégorie gnostique »). Chez les sectes ophites, c'était un symbole pneumatique ; mais ici, c'est le dragon du chaos originel qui encercle la terre ; c'est le souverain de ce monde, c'en est le principe mauvais. La *Pistis Sophia* le dit :

La ténèbre extérieure est un énorme dragon dont la queue est dans sa bouche (ch. 126 ; éd. C. Schmidt, p. 207).

Les *Actes de Thomas* eux-mêmes, dans un passage qui n'est pas de l'hymne de la Perle, caractérisent ce personnage plus en détail, par la bouche d'un des dragons ses fils :

Je suis le rejeton de la nature-serpent, un fils du corrupteur. Je suis un fils de celui qui... siège sur le trône

et exerce son empire sur la création au-dessous des deux... qui encercle la sphère... qui est au-dehors {autour} de l'océan, dont la queue se trouve dans sa bouche (paragraphe 32).

Il existe dans la littérature gnostique nombre d'exemples parallèles de cette autre signification du serpent. Origène, dans son écrit *Contra Celsum* (VI, 25, 35) décrit le « diagramme des ophites », comme on l'appelle, où les sept cercles des Archontes sont renfermés dans un cercle plus large appelé Léviathan, le grand dragon (et qui n'est pas identique, bien entendu, au « serpent » de ce système), et aussi *psyché* (ici, au sens d' « âme du monde » *). Dans le système mandéen, ce Léviathan se nomme Ur, et c'est le père des Sept. L'archétype mythologique de ce personnage est babylonien : Tiamat, monstre du chaos, tué par Marduk selon l'histoire de la création. Le parallèle le plus proche de notre récit, nous le trouverons dans un écrit apocryphe juif, les *Actes de Kyriakos et de Julitta* (voir Reitzenstein, *Bas iranische Erlosungsmysterium*, p. 77) : la prière de Kyriakos y relate, là aussi à la première personne, comment le héros, envoyé par sa Mère dans le pays étranger, dans la « cité des ténèbres », après avoir longuement erré, après être passé au travers des eaux de l'abîme, rencontre le dragon,

roi des vers de la terre, dont la queue se trouve dans sa bouche. C'est là le serpent qui dévoya par les passions les anges à l'en-haut ; c'est là le serpent qui dévoya le premier Adam et l'expulsa du Paradis...²

Là aussi, une lettre mystique délivre le héros du serpent et le détermine à remplir sa mission.

La mer ou les eaux sont un symbole courant du monde de la matière ou des ténèbres, en quoi le divin s'est abîmé. Voici comment les naassènes interprètent les ver-

1. Voir la reconstitution de ce diagramme en hors-texte dans l'ouvrage déjà cité de H. Leisegang, *La Gnose*. Paris, Pavot, 1951. (N.d.T.)

2. Dans les *Actes de Thomas* (paragraphe 32), ces manœuvres de séduction, et bien d'autres encore, sont attribuées au fils du serpent originel, dont nous avons cité les paroles pour décrire l'auteur de ses jours.

sets 3 et 10 du psaume XXIX, qui parlent de l'Eternel, habitant de l'abîme, et de Sa voix qui retentit sur les eaux : les eaux nombreuses sont le monde multiple de la génération mortelle, où le dieu Homme a sombré, et d'où son cri, parti des profondeurs, monte vers le Dieu suprême, vers l'Homme Primordial, son original non déchu (Hippolyte, V, 8, 15). Nous avons vu au chapitre IV, ci-dessus pp. 104-105, comment l'Un se divise, selon Simon, en celui « qui se tient debout là-haut dans la Puissance inengendrée » et celui « qui s'est tenu debout en bas dans le cours des eaux, ayant été engendré dans l'image ». Les pérates voyaient dans la mer Rouge (*mer-Suf*), qu'il faut traverser pour aller en Egypte ou pour en revenir, « l'eau de corruption » ; ils l'identifiaient avec Kronos, c'est-à-dire avec le « temps », et avec le « devenir » (Hippolyte, VI, 16, 5). Dans le *Ginzâ* de gauche des mandéens, III, nous lisons :

Je suis un grand Mana... qui ai habité dans la mer... jusqu'à ce que des ailes fussent formées pour moi et que j'eusse élevé mes ailes vers le Heu de lumière.

Le *Quatrième Livre d'Ezra*, apocalypse apocryphe, offre en son chapitre XIII une impressionnante vision de l'Homme qui s'envole « du profond de la mer ». C'est aussi sous ce rapport qu'il faut envisager le symbole du poisson dans le christianisme primitif.

L'Egypte, symbole du monde matériel, est d'usage courant dans le gnosticisme (et après lui). L'histoire biblique d'Israël asservi et libéré se prête admirablement au genre d'interprétation spirituelle que les gnostiques aimaient. Mais l'histoire biblique n'était pas seule à qualifier l'Egypte pour cette association allégorique. Dès les temps les plus anciens, on avait considéré l'Egypte comme la patrie du culte des morts, et, par voie de conséquence, comme le royaume de la Mort ; ce trait de la religion égyptienne, et d'autres propriétés encore, comme ses dieux à tête d'animaux et le grand rôle qu'y tenait la sorcellerie, inspirèrent aux Hébreux, et plus tard aux Perses, une horreur toute particulière, et leur firent apercevoir dans « l'Egypte » l'incarnation d'un principe démoniaque. Les gnostiques reprirent à leur compte cette appréciation de

l'Egypte, dont ils firent un symbole de « ce monde-ci », c'est-à-dire du monde de la matière, de l'ignorance et de la religion perverse :

Tous les ignorants [ceux qui n'ont pas la gnose] sont des « Egyptiens »,

est-il affirmé dans une sentence des pérates, citée par Hippolyte (V, 16, 5).

Nous avons remarqué plus haut que les symboles du monde peuvent aussi servir de symboles du corps, et inversement ; c'est vrai aussi des trois symboles que nous venons d'examiner. Aux occasions, la « mer » et le « dragon » symbolisent le corps dans les écrits mandéens ; quant à l'Egypte, les pérates, pour qui d'ailleurs elle représentait le monde, disaient néanmoins que « le corps est une petite Egypte (Hippolyte, V, 16, 5 ; pareillement chez les naassènes, V, 7, 41).

Le vêtement impur.

L'étranger s'affuble du vêtement des Egyptiens : nous retrouvons ici le symbolisme du vêtement, déjà traité dans le chapitre III (« L'habitation cosmique et le séjour de l'étranger », p. 80). Le dessein allégué ici, celui de rester inconnu aux Egyptiens, relie ce symbolisme à un thème infiniment varié par tout le gnosticisme : quand le sauveur vient dans le monde, il passe inaperçu de ceux qui dominent le monde, car il emprunte à tour de rôle leurs diverses formes. Chez Simon le Magicien, nous avons rencontré cette doctrine à propos du franchissement des sphères. Et nous pouvons lire dans un texte mandéen :

Je me suis caché des Sept, je me suis astreint à prendre leur forme corporelle (G. 112).

De fait, ce thème combine deux idées différentes : celle de la ruse, qui met les Archontes en défaut ; celle de la nécessité qui s'impose au sauveur en vertu de son sacrifice, « revêtir l'affliction des mondes » afin d'épuiser les puissances du monde, ce qui fait partie du mécanisme

de salut lui-même. Et si nous lisons attentivement notre texte, nous constatons que le Fils du Roi n'a d'autre choix que de passer le vêtement terrestre, puisqu'il a laissé le sien dans le royaume d'en haut. Il est non moins évident, et il entre dans la logique de l'opération en dépit du paradoxe, que le messager, admis dans l'intimité des Egyptiens à la faveur d'un changement de costume, se prive jusqu'à un certain point de ce qui le protège, puisqu'il est amené à partager leurs mets et leurs boissons. Quant aux Egyptiens, s'ils ne devinent pas son origine et s'ils ne savent pas quelle est sa mission (car en pareil cas, ils exciteraient le dragon contre lui), ils sentent que cet homme est différent d'eux, et ils prennent souci d'en faire un des leurs. Ils y réussissent, par la même raison qui fait que sa dissimulation a réussi : savoir, qu'il possède un corps. Ainsi donc, ce qui permet d'échapper aux regards des puissances cosmiques devient, presque par nécessité, ce qui aliène l'étranger de lui-même et ce qui compromet sa mission tout entière. Telle est la conjoncture où se trouve le divin : le sauveur ne réussira qu'à l'inéluctable condition de courir le plus grand risque d'échouer.

La lettre.

Les tribulations du messager, sa défaillance temporaire, nous renvoient aux métaphores du sommeil et de l'intoxication (« Torpeur, sommeil, ivresse », chapitre III, p. 97). Sa recouvrance, quand il reprend conscience en entendant la voix de la lettre, appartient à l'imagerie de F « appel » (voir « L'appel du dehors », chapitre III, p. 105). La « lettre », elle, fait le thème de toute l'ode XXIII des *Odes apocryphes de Salomon*, dont nous traduisons ici une strophe.

*Son plan de salut devint comme une lettre,
sa volonté descendit des hauteurs,
elle fut dépêchée comme une flèche
que Von décoche de l'arc avec force.
Beaucoup de mains se tendirent vers la lettre
pour l'attraper, pour la prendre et la lire;*

*mais à leurs doigts elle échappa. Ils eurent peur
d'elle et du sceau quelle portait,
n'ayant nul pouvoir de briser le sceau, car la force du
sceau était plus puissante qu'eux.*

Nous pouvons noter que les mandéens, invertissant le sens de l'image, faisaient de l'âme s'éloignant du corps

*une lettre bien scellée, passée hors du monde, dont nul ne
connaissait le secret... l'âme vole et poursuit sa route
(Mandäische Liturgien, p. 111).*

Plus naturellement, la lettre incarne l'appel qui pénètre dans le monde et parvient à l'âme ici-bas endormie. Les circonstances du récit donnent lieu à un intéressant contrepoint de significations. Dans le symbolisme gnostique, l'appel est le messager ; l'appelé est l'âme assoupie. Ici, le dormeur qu'on appelle, c'est le messager lui-même, et la lettre vient jouer le double de son rôle. De son côté, il joue le double du rôle de ce divin trésor qu'il est venu arracher au monde. Si nous ajoutons que le personnage du messager possède un double, son vêtement céleste, ce reflet de lui-même qu'il rejoint une fois sa mission accomplie, nous commençons à pénétrer la logique de ce thème symbolique de l'eschatologie qui se résume dans l'expression : « le sauveur sauvé ».

Le Serpent dompté, l'Ascension.

Quant à la manière dont le messager vient à bout du serpent et lui dérobe son trésor, c'est à peine si elle est indiquée dans notre texte. Il y est simplement relaté que le serpent est endormi, c'est-à-dire qu'il subit ce que le messager a subi avant lui. Ce qu'avec brièveté on attribue ici à un charme, d'autres écrits l'expliquent par l'effet de la Lumière, qui est poison pour la Ténèbre tout autant que la Ténèbre est poison pour la Lumière. C'est ainsi que dans la cosmogonie manichéenne, l'Homme Primordial, voyant qu'il était près d'être vaincu dans le combat qui l'opposait aux forces de l'Obscurité,

*se donna lui-même comme aliment avec ses cinq fils aux cinq
Fils des Ténèbres, ainsi qu'un homme qui, ayant un ennemi,
mélange dans un gâteau un poison mortel et le lui donne
(selon Théodore bar Kônaï).*

Par le moyen de ce sacrifice, la fureur de l'Obscurité se trouve réellement « apaisée ». Il est évident que le motif gnostique du sauveur s'allie ici au vieux mythe solaire de la religion de la nature : le héros qui se laisse dévorer par le monstre et qui en est victorieux de l'intérieur, c'est un thème mythique très répandu et très fréquent dans le monde entier. Nous le trouvons, transposé de la religion naturelle à la symbolique du salut, dans le mythe poignant du Christ aux enfers ; ce mythe est chrétien, mais il ne l'est sûrement pas avec authenticité, car la mise en scène en est dualiste. Nous lisons dans les *Odes de Salomon* :

*L'Enfer m'a vu, et il était mou de faiblesse,
La Mort ma vomi, et nombre d'autres avec moi.
Fiel et poison j'ai été pour Elle,
Et avec elle je suis descendu au tréfonds de l'Enfer :
Elle avait pieds et tête sans force...*

(Ode XLII, 11-13)

Les mandéens conservèrent très littéralement la forme originelle et non spiritualisée du mythe. Dans leur grand traité sur la descente du sauveur dans les régions infernales, Hibil, le dieu-sauveur, narre ainsi son aventure :

*Karkum, la grande montagne de chair, me dit : Va-t'en, ou
je te dévorerai. Quand il me parla ainsi, j'étais dans une
garniture d'épées, de sabres, de lances, de couteaux et de
lames, et je lui dis : Dévore-moi. Alors... il m'avalait jusqu'à mi-
corps, puis il me vomit... Il vomit du venin hors de sa gueule,
car ses entrailles, son foie et ses reins étaient déchiquetés (G.
157).*

Il va sans dire que l'auteur de l'Hymne n'était pas curieux de ces grossières circonstances. L'ascension commence. D'abord le héros se défait de

ses vêtements impurs¹ ; puis la lettre le guide et l'aiguillonne, la lettre qui est voix et lumière ensemble. C'est le même rôle qui est assigné à la Vérité dans un passage parallèle des *Odes de Salomon* :

*Je suis monté vers la Lumière comme sur le char
de la Vérité,
la Vérité m'a guidé et m'a conduit.
Elle m'a transporté au-dessus des gouffres et des abîmes,
et m'a enlevé hors des gorges et des ravins.
Elle m'a été havre de salut et m'a mis dans
les bras de l'éternelle vie.*

(Ode XXXVIII, 1-3)

Dans notre récit, arrive pourtant un moment où le fils, sur le chemin du retour, n'est plus à la gouverne de la lettre, et qu'il nous faut appeler l'apogée de son ascension : c'est l'instant de sa rencontre avec le vêtement. Ce très séduisant symbole réclame une explication particulière.

*

Le vêtement céleste. L'Image.

Dans les Liturgies mandéennes pour les Morts, nous lisons cette formule coutumière (par exemple, G. 559) :

*Je m'en vais à la rencontre de mon image
et mon image vient à ma rencontre;
Elle me caresse et elle métreint
comme si je rentrais de captivité.*

Cette conception provient d'une doctrine de *l'Avesta*² aux termes de laquelle, après la mort d'un croyant, « sa propre conscience religieuse³ sous la forme d'une jeune fille belle », apparaît à son âme qui lui demande qui elle est, et voici la réponse :

1. Sur ce point, nous aurons plus de détails quand nous verrons la doctrine de l'ascension dans le *Poimandrès*.

2. *L'Avesta* est le canon des écrits zoroastriens tel qu'il a été couché par écrit dans la période sassanide.

3. Ici et plus loin, la traduction française de Darmesteter (*Annales du Musée Guimet*, vol. XXII, pp. 652-653) donne « Religion » au lieu de « Conscience ». (N.d.T.)

Jeune homme, aux bonnes pensées, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne conscience, je ne suis autre que ta conscience personnelle... tu m'as aimée... dans cette sublimité, cette beauté, cette bonté... sous lesquelles je t'apparais aujourd'hui (Hadôxt Nask, 2, 9 s.)

Les manichéens reprirent cette doctrine, comme on le voit dans un fragment de Tourfan, où il est dit qu'après la mort, l'âme voit venir au-devant d'elle le vêtement, la couronne de lumière (et d'autres emblèmes) et

la vierge, semblable à l'âme du fidèle.

Et dans la généalogie manichéenne des dieux, telle que nous l'avons en copte, nous trouvons, parmi les émanations divines,

la forme de lumière qui se révèle à celui qui sort du corps [qui meurt]... [en même temps que] les trois anges glorieux qui viennent avec elle : l'un tenant dans sa main le trophée, le deuxième portant le vêtement de lumière ; le troisième est celui qui tient la guirlande de lumière (Képhalaïa, 7, p. 36, 1. 9-18).

¥

Dans notre récit, la robe est devenue cette figure même, et elle se conduit comme une personne. Elle symbolise le moi céleste ou éternel du personnage, son idée originelle, sorte de double ou à *alter ego* conservé dans le monde d'en haut tandis qu'il peine ici-bas : comme le dit un texte mandéen,

son image est gardée en sûreté à sa place (G. 90).

Elle grandit à proportion des travaux qu'il accomplit, et à mesure qu'il peine elle a forme achevée¹.

Quand elle est à bonne ampleur, c'est qu'il a rempli sa tâche, et c'est donc qu'il est rappelé de son exil dans le monde. Quand il rencontre cette face de lui-même, dont il a été séparé, quand il la reconnaît pour sa propre image, quand il se réunit à elle, c'est là le véritable instant de

1. C'est, à l'envers, le thème du roman d'Oscar Wilde, *le Portrait de Dorian Gray*.

son salut. Appliquée au messenger ou sauveur, comme elle l'est ici et en d'autres textes, cette conception conduit à l'intéressante idée théologique d'un jumeau ou d'un original éternel du sauveur, demeuré dans le monde d'en haut pendant sa terrestre mission. La spéculation gnostique est fréquente en ces doublements de personnes divines, partout où leur fonction exige qu'elles se séparent du royaume divin et qu'elles soient mêlées aux événements du monde inférieur. Pour l'interprétation de notre texte, ces considérations inclinent vigoureusement à penser que le Second (le « plus proche par le rang ») dont il est dit à plusieurs fois qu'il demeure auprès de ses parents, et dont le Fils du Roi est cohéritier dans la maison du Père, est un redouble du même genre, en vérité le même double qu'est le vêtement. De fait, il n'en est plus question au moment où nous nous attendons le plus à entendre parler de lui, c'est-à-dire après le triomphal retour de l'étranger. Quand celui-ci se réunit avec son vêtement, il semble que la personne du frère ait été réabsorbée dans une unité.

Le moi transcendant.

Le double du sauveur, comme nous l'avons vu, n'est que la représentation théologique particulière d'une idée relative à la doctrine de l'homme en général, et qu'exprime le concept du Moi. Dans ce concept, nous pouvons discerner ce qui est peut-être l'apport le plus profond de la religion perse au gnosticisme, ainsi qu'à l'histoire des religions en général. Le terme de l'Avesta, c'est la *Daênâ*, et l'orientaliste Bartholomae en donne les sens que voici : « 1. religion ; 2. essence intime, ego spirituel, individualité ; souvent, difficilement traduisible. »¹

1. Voir Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen* 3^e éd., 1927, p. 409. [N.d.T. : On pourra consulter, en français, Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Corrêa, 1961, qui insiste sur « l'individualité essentielle » qu'est Daênâ, et sur la nécessité de conserver le nom propre dans les traductions (p. 93). « Étymologiquement..., elle est l'âme visionnaire ou l'organe visionnaire de l'âme, la lumière qu'elle projette et qui fait voir, simultanément aussi la lumière qui est vue, la Figure céleste qui vient en face à face avec l'âme à l'aurore de son éternité. Daênâ est la vision vécue du monde

Dans les fragments manichéens de Tourfan, il est fait usage d'un autre terme iranien, *gftw*, que l'on peut traduire par « moi » ou par « ego ». Il désigne la personne métaphysique, le sujet transcendant et véritable du salut, qui n'est pas identique à l'âme empirique. Dans le traité, il est appelé « la nature lumineuse », « notre nature lumineuse originelle », ou « nature intérieure », ce qui rappelle « l'homme intérieur » de saint Paul ; dans les hymnes manichéens, c'est le « moi vivant » ou le « moi lumineux ». Le « Mana » mandéen énonce la même idée et donne une netteté particulière à l'identité de ce principe intérieur et du Dieu suprême ; car le « Mana » est le nom de la Puissance de Lumière outremondaine, la divinité première, et, en même temps, le nom du foyer transcendant, non mondain, de l'ego individuel¹. C'est la même identité que les naassènes expriment quand ils disent « Homme » ou « Adam » pour le Dieu suprême et pour son analogue submergé.

Dans le Nouveau Testament, surtout chez saint Paul, ce principe transcendant contenu dans l'âme humaine s'appelle « esprit » (*pneuma*), « l'esprit en nous », « l'homme intérieur », et aussi, en perspective eschatologique, « l'homme nouveau ». Il est remarquable que Paul, qui écrit en grec et qui n'est assurément pas ignorant du vocabulaire grec traditionnel, n'emploie jamais en ce sens le terme de *psyché*, qui, depuis les orphiques et Platon, a désigné le principe divin logé en nous. Au contraire, il oppose, comme après lui les gnostiques d'expression grecque, « âme » et « esprit », « homme psychique »³ et « homme pneumatique ». Visiblement, la *psyché*, pour

céleste... » (pp. 68-69). Rapprochement avec le « Chant de la Perle » pp. 162-163, etc. Voir aussi, du même auteur, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971-1972, vol. II, *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, notamment pp. 318-322 ; sur le « Chant de la perle » et la « rencontre », p. 307 sq). M. H.-Ch. Puech a examiné ces thèmes — notamment celui du « jumeau céleste » — dans le cours cité en note au début du texte.]

1. Soit dit en passant, les mandéens lient parfois l'expression « l'Adam caché » au terme « Mana », quand ils l'emploient relativement à l'homme.

2. L'*Authorized Version* rend *psukhikos* par « naturel ». [N.d.T. : De même l'« homme naturel » est répandu dans les versions françaises ; « homme pneumatique » est traduit par « homme spirituel ».]

élevée que fût la dignité du terme, ne suffisait pas à rendre la conception nouvelle d'un principe transcendant tous les éléments cosmiques et naturels annexés au concept grec. Dans le gnosticisme en général, *pneuma* sert d'équivalent aux désignations du « moi » spirituel, pour lequel les Grecs, à la différence de plusieurs langues orientales, ne possédaient pas de nom indigène. Nous le trouvons aussi, en cet emploi, dans le texte connu sous le nom de *Liturgie mithriaque*, accompagné d'adjectifs comme « saint » et « immortel », en contraste avec la *psyché* ou « puissance psychique humaine ». L'alchimiste Zosime parle de « notre pneuma lumineux », de « l'homme pneumatique intérieur », etc. Chez certains gnostiques chrétiens, c'est aussi « l'étincelle » et « la semence de lumière ».

C'est entre ce principe caché de la personne terrestre et son original céleste qu'a lieu l'ultime reconnaissance et réunion. Dans notre récit, le vêtement, forme céleste de ce moi qui est invisible parce qu'il est temporairement occulté, est une des représentations symboliques d'une doctrine extrêmement répandue et essentielle pour les gnostiques. Il n'est pas exagéré de dire que la découverte de ce principe transcendant et intérieur à l'homme, et le très haut souci de sa destinée, sont le cœur même de la religion gnostique.

La Perte.

Voilà qui nous amène à notre dernière question : que signifie la Perle ? De la réponse dépend la signification de l'histoire tout entière. S'il s'agit d'un point de mytho-graphie, il n'y a point de difficulté. La « perle », dans le glossaire du symbolisme gnostique, c'est une des métaphores de *Y* « âme » au sens surnaturel du mot. Aussi aurions-nous pu le ranger tout simplement avec les termes dont nous avons fait plus haut la revue. Or il s'agit plutôt là d'un nom secret, ce que ne sont guère les termes plus directs de notre liste ; en outre, ce nom fait catégorie à lui seul, en ce qu'il isole un aspect particulier, ou une condition métaphysique, de ce principe transcendant. Alors que toutes les autres expressions

peuvent également s'appliquer à la divinité intacte et à la partie d'elle qui a sombré, la « perle » montre particulièrement cette partie déchue, en proie au destin qui s'est abattu sur elle. La « perle », c'est en son essence la perle qui est « perdue » et qu'il faut retrouver. Qu'une perle soit enfermée dans la coquille d'un animal et cachée dans les profondeurs, voilà peut-être une des associations d'idées qui ont fait naître l'image. Les naassènes, interprétant à leur manière le verset de Matthieu VII, 6 (« ne jetez pas vos perles devant les pourceaux »), appelaient

les entendements et intelligences et hommes [c'est-à-dire les éléments « vivants » du cosmos physique] les perles de cet Informe jeté (es) dans la formation [c'est-à-dire le corps] (Hippolyte, Réfutation, V, 8, 32).

Quand on s'adresse à l'âme en l'appelant « perle » (comme il arrive dans un texte de Tourfan), c'est pour lui remettre son origine en mémoire, mais aussi pour lui dire avec insistance combien elle est précieuse aux êtres célestes qui sont à sa recherche ; et encore pour la mettre, elle qui a tant de prix, en contraste avec tout ce qui l'entoure à présent et qui est de nulle valeur, pour opposer son éclat à la ténèbre où elle est immergée. C'est par ce titre que « l'Esprit » commence son message de salut. Dans le *texte* dont nous parlons, il poursuit eh disant à l'âme qu'elle est un « roi », pour qui l'on fait la guerre dans les cieux et sur la terre, et pour qui l'on a dépêché des envoyés¹.

Et les Dieux, pour l'amour de toi, sont sortis et se sont montrés, Et ils ont anéanti la Mort, et tué la Ténèbre... Et je suis venu, qui délivrerai du mal... Et j'ouvrirai devant toi la porte dans chaque ciel... Et je te montrerai le Père, le Seigneur à toujours, Et avec un vêtement pur, devant lui je te conduirai.

Si tel est donc le message adressé à la Perle, il ne manquera pas de revenir à l'esprit du lecteur que c'est

1. Reitzenstein, *Bas iranische Erlösungsmysterium*, p. 22 sq.

aussi le message adressé à celui qui s'en vint reprendre la Perle : lui aussi, il reçoit l'assurance **que les « dieux »**, les grands du royaume de son Père, prennent souci de sa délivrance ; lui aussi, il s'entend rappeler son origine divine ; et lui aussi, dans son ascension, il a pour guide la « lettre », c'est-à-dire l'Esprit de Vérité ; lui aussi, on le conduit enfin devant le Père, vêtu des habits de pureté. En d'autres termes, la destinée du *messenger* s'est chargée de tous les traits qui pourraient caractériser la destinée de la Perle, alors que dans l'Hymne, la Perle elle-même demeure un simple objet, qui n'est même pas décrit. Elle est, sans plus, le symbole d'une tâche, et à l'exécution de cette tâche tient la destinée du messenger : c'est si vrai qu'elle est quasiment oubliée dans le récit du retour, et c'est tout juste si l'on sait qu'elle a été remise au Roi. Si donc notre poème s'intitule parfois « l'Hymne de l'Ame », c'est par la seule personne du Prince que cette désignation paraît se justifier : quoi que le récit ait à nous apprendre de la condition et destinée de lame, il le dit par la narration de ce qui lui est arrivé, à lui. C'est ce qui a conduit certains interprètes à penser que la Perle signifie tout simplement le « moi » ou la « bonne vie » de l'envoyé, qu'il lui faut trouver dans son terrestre voyage ; et que le voyage sur la terre est une épreuve à subir pour qu'il puisse faire essai de lui-même : entendons que c'est lui, et non la Perle, qui représente « l'âme » en général, et que s'il a entrepris ce voyage, ce n'est pas pour la Perle, mais pour lui-même. En ce cas la Perle, objet de la quête, n'aurait pas d'existence indépendante : ce serait plutôt une expression de cette quête, que dès lors on peut appeler « achèvement, complément, perfection de soi » (*self-intégration*).

Si bien appuyée que cette interprétation puisse paraître par le symbolisme du vêtement céleste, lequel prend son ampleur à proportion des actes que le voyageur accomplit, la signification allégorique de la Perle est trop solidement établie dans le mythe gnostique^x pour qu'il soit

1. Voir, par exemple, dans les *Kephalaia* manichéens (p. 204), la vaste allégorie de la « Sainte Eglise », que l'on peut ainsi résumer : La goutte de pluie tombe des hauteurs dans la mer et forme une perle dans une coquille d'huître ; les plongeurs descendent dans les profondeurs de la mer pour rapporter cette perle ; les plongeurs la donnent aux marchands, et les marchands la

permis de la dissoudre en une simple fonction morale. Il est incontestable que l'envoyé a passé par des épreuves qui tiennent lieu des épreuves de la Perle, s'il faut voir là une représentation de l'âme ; il est tout aussi incontestable que recouvrer la Perle même, c'est le souci premier des Célestes, et que ce souci dicte la mission du Fils, l'exposant à des dangers qui autrement n'auraient point de nécessité. La Perle est une entité, elle existe de son chef ; elle est tombée au pouvoir de la Ténèbre avant qu'on n'envoyât le Prince, et c'est pour elle qu'il endure de bon cœur la descente et l'exil. Ce faisant, il reproduit inévitablement diverses particularités du destin de la « perle ».

Ce qui met l'interprète dans l'embarras, cette interchangeabilité du sujet et de l'objet de la mission, du sauveur et de l'âme, du Prince et de la Perle, c'est justement la clef qui nous ouvre la signification véritable du poème, et qui nous introduit à l'eschatologie gnostique en général. Nous pouvons dire avec toute assurance que le Fils du Roi, c'est le Sauveur, personnage divin nettement caractérisé, et non pas seulement la personnification de l'âme humaine en général. Pourtant, cette position unique ne le dispense pas de subir dans sa personne toutes les rigueurs de la destinée humaine, et c'est au point que le sauveur lui-même est nécessaire du salut. En vérité, c'est une condition indispensable de son rôle salvateur : car on ne peut atteindre les parcelles de divinité perdues dans la ténèbre si on ne les cherche ici-bas, dans l'abîme qui les a engouffrées ; et de la puissance qui les

donnent aux rois. L'allégorie met donc en parallèle : la goutte de pluie — avec le butin qui fut emporté au commencement, c'est-à-dire l'Ame vivante ; la coquille d'huître — avec la chair d'humanité où l'Ame est recueillie et gardée comme perle ; les plongeurs — avec les apôtres ; les marchands — avec les illuminateurs des deux (le soleil et la lune, agents du salut dans le mythe manichéen) ; les rois et les nobles — avec les Eons de la Grandeur. Cf. Matthieu, XIII, 45-46. On peut y ajouter un exemple mandéen : « Les trésoriers de ce monde s'assemblèrent et dirent : Qui a emporté la perle qui illuminait la maison périssable ? Dans la maison qu'elle a quittée, les murs se sont lézardés et effondrés » (G. 517) : la « maison », ce peut être le corps, mais plus probablement le monde, auquel cas la « perle » est l'âme universelle ou la somme de toutes les âmes (dont l'enlèvement provoque l'effondrement du monde), et il semble que ce soit aussi la signification de la Perle dans notre poème.

retient, celle du monde, on ne peut venir à bout que par l'intérieur. C'est dire que le dieu-sauveur doit devenir semblable aux formes de l'existence cosmique et, de ce fait, s'assujettir aux conditions de cette existence. Que le lecteur chrétien n'aille pas confondre cette nécessité avec l'interprétation orthodoxe de la passion du Christ. Etant donné que la conception gnostique du salut n'a rien à faire avec la rémission du péché (car le « péché » lui-même n'a pas de place dans la doctrine gnostique, où c'est « l'ignorance » qui en tient lieu), la descente du sauveur n'a rien d'une souffrance vicaire, c'est-à-dire délégataire, rien de cette expiation qui est indispensable au divin pardon, ni même — si l'on excepte la doctrine du seul Marcion — rien d'une rançon versée pour le rachat des âmes captives. Nous avons plutôt là l'idée d'une nécessité technique imposée par les circonstances de la mission, autrement dit, par la nature d'un système fort éloigné du royaume divin, où le messager doit pénétrer et dont il ne saurait révoquer les lois à son avantage ; ou encore l'idée d'une ruse destinée à tromper les Archontes. Dans cette dernière interprétation, il se peut que les souffrances et la mort du sauveur n'aient pas la moindre réalité, et que ces pures apparences fassent partie de la duperie¹. Ce n'est évidemment pas le cas dans notre poème, où rien n'est plus réel que la triste condition de l'étranger ; néanmoins, ses épreuves résultent des inévitables dangers de sa mission, mais ne tiennent pas au sens même de son mandat. En d'autres termes, elles *compromettent* le succès de sa mission et il en vient triomphalement à bout, tandis que dans le récit chrétien, les épreuves sont bel et bien *les moyens et la manière* d'accomplir la mission. A condition de garder présente à l'esprit cette différence cardinale, nous pouvons dire toutefois qu'il y a un élément de sacrifice dans la descente du sauveur selon notre poème, en ce sens que pour l'amour de la Perle, il assumait volontairement une destinée d'exil, et il redoublait en sa personne l'histoire de celle qu'il venait sauver : l'Ame.

Si nous sommes en droit, au surplus, de discerner chez le Fils du Roi certains traits de l'Homme Primordial de

1. Nombre de gnostiques chrétiens entendent ainsi la passion du Christ : c'est ce qu'on appelle le docétisme [du verbe *dokein*, croire, accroire (*N.d.T.*)].

la doctrine manichéenne, il redouble aussi la destinée de cette divinité précosmique, d'où provient la condition présente de l'Ame, c'est-à-dire de la Perle. Quand nous aborderons la cosmologie manichéenne, nous verrons que du drame qui agite le monde, tous les actes sont successifs mais analogues ; que s'ils ont une portée cosmique, ils symbolisent aussi les tribulations et les triomphes de l'âme humaine. En particulier, la notion d'Homme Primordial apporte l'ultime trait d'union, le dernier mot de notre énigme. Ce n'est pas pour rien qu'une divinité, éternelle, précosmique (et médiatement cosmogonique), porte le nom d'« Homme » : les âmes dispersées dans le monde sont de sa panoplie, de son « Armure de Lumière », de cette substance originelle qu'il a perdue et abandonnée à l'Obscurité dans la bataille primitive (le « butin emporté » dont fait état l'allégorie exposée ci-dessus, p. 170, n. 1). Aussi est-il réellement présent dans toute âme humaine, exilé, captif, étourdi ; et si le Prince, qui est sa représentation ultérieure, vient recouvrer ces éléments perdus, c'est en quelque sorte son propre bien qu'il vient rechercher, et son œuvre *est* une œuvre de réintégration du moi divin — nous pouvons dire de son propre moi, à ceci près qu'il ne faut pas l'entendre comme le propre d'une personne individuelle. Ayant admis cette identité, métaphysique sinon numérique, du messager et de la Perle, tout auditeur du récit peut légitimement, sans confondre les personnes, reconnaître dans les aventures du messager l'histoire terre à terre de son âme à lui, voir dans sa propre destinée un détail *et* un analogue de la destinée du dieu, et aussi, dans le même temps, l'objet de cette destinée divine. Ainsi, dans une perspective correcte, les dissonances se résolvent, et au lieu de se contrarier, les interprétations se complètent.

Chapitre VI

Les anges qui fabriquèrent le monde.

L'Evangile de Marcion.

Le « Chant de la Perle » n'a pas dit comment la Perle était tombée au pouvoir des Ténèbres. Simon le Magicien l'a exposé, même si sa narration est plutôt courte dans les versions qui nous restent, pour ce qui est de la divine Ennoïa ou Sophia, laquelle correspond dans son système à la Perle de notre hymne. Comme nous l'avons vu, c'était sa progéniture, c'étaient les anges créateurs du monde qui, par ignorance, par suffisance, par convoitise de la puissance divine, l'avaient enlevée et entraînée dans la création. L'origine de ces agents cosmiques est divine, encore qu'elle le soit au second degré ; et par voie de conséquence, toute l'histoire se conçoit comme celle d'un échec divin : c'est là un point essentiel de ce type de spéculation, et c'en est même le principe explicatif. On ne saurait attribuer la même origine au dragon qui retient la Perle en captivité. S'il incarne, comme son archétype babylonien le donne à penser, la puissance du chaos primordial, c'est donc que, dans son essence, il était anti-divin dès le commencement, et que son caractère malin ou « sombre » est différent, d'un certain point de vue, de la folle illusion qui égare les anges de Simon. Nous avons indiqué (p. 144) que les deux types principaux de spéculation gnostique étaient divisés sur cet article. Tandis que la spéculation iranienne devait expliquer comment la Ténèbre originelle avait pu engloutir des

éléments de Lumière, la spéculation syro-égyptienne devait s'attaquer à une autre tâche : à partir d'une source d'être unique et indivise, trouver l'origine de la fissure dualiste, puis rendre raison de la mauvaise passe où le divin se trouvait dès lors dans le système de la création ; ce qu'elle fit en dressant une vaste généalogie des états divins, dont chacun se déduisait du précédent, et en décrivant ainsi, dans des catégories mentales, l'obscurcissement progressif de la Lumière. Ce qui fait une différence vraiment importante, ce n'est pas de savoir s'il préexiste ou non un royaume des Ténèbres, indépendant de Dieu, mais si la tragédie est provoquée de l'extérieur ou si le ressort en est intérieur au divin. Cette deuxième cause peut être à l'œuvre, même face à des Ténèbres ou à une Matière préexistante, si elles se contentent, passivement, de tenter les êtres du royaume supérieur, de leur donner une envie de création matérielle, au lieu de jouer un rôle actif en envahissant le royaume de Lumière. Sous cette forme, adoptée dans certaines doctrines, le dispositif iranien des deux principes opposés dès l'origine pouvait prendre place dans le scénario syro-égyptien de la faute et de Terreur divines *.

On pourrait soutenir que, pour l'état présent des choses et pour la préoccupation de salut qu'il suscite et qui, somme toute, constitue le grand souci de la religion gnostique, il est sensiblement égal que l'on opte pour l'une ou l'autre sorte de préhistoire, puisque l'une et l'autre aboutissent au même résultat : que l'on ait affaire aux anges démiurges, « néfastes dominateurs du monde », ou aux démons de la Ténèbre originelle, qui retiennent les âmes en captivité, le « salut », c'est être sauvé de leur pouvoir, et le sauveur doit triompher d'eux, ses ennemis. Il en est bien ainsi, et s'il en allait autrement, les deux modèles théoriques ne pourraient également exprimer l'état d'esprit du gnostique, puisqu'il consiste fondamentalement en un jugement négatif porté sur le cosmos.

1. On signale même une version de ce genre comme variante de la doctrine manichéenne, laquelle, selon l'irrésistible témoignage des documents, est la représentante classique du modèle iranien : elle désigne le royaume de l'Obscurité comme premier agresseur, et décrit l'histoire du monde comme la lutte prolongée des deux principes (voir H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, p. 301).

Pourtant, il n'est nullement hors de propos, religieusement parlant, de savoir si l'on tient le monde pour l'expression d'un principe inférieur, ou si l'on en regarde la substance comme franchement diabolique. Et c'est le modèle syro-égyptien qui, s'assignant une tâche déductive plus subtile et plus mystérieuse, nourrit de plus hautes ambitions spéculatives et se différencie mieux psychologiquement que le modèle rigide du dualisme iranien ; surtout, c'est celui des deux qui rend le plus systématiquement et pleinement justice à la prétention rédemptrice de la *gnôsis*, dont on sait la place qu'elle occupe au centre de la religion gnostique : la cause en est que ce modèle donne l'« ignorance », contraire de la *gnôsis*, pour une conjoncture *divine*, et lui attribue un rôle métaphysique dans l'invention et création du monde, comme dans le maintien et sustentation de la dualité. Nous aurons à en dire plus quand nous examinerons le système valentinien. Dès la présente étape, il est indiscutable que le scénario syro-égyptien est celui qui permet la plus grande variété spéculative. Et une fois établi le caractère de ce monde et de ses maîtres et créateurs immédiats, ce qui allait quasiment de soi dans la manière gnostique d'envisager les choses, il tombe sous le sens que le centre de gravité théorique se déplaçait vers l'étude détaillée des stades *intermédiaires*, de ces divinités cos-mocrates jusqu'au Dieu primitif dont elles étaient issues : pour lors, on inclinait à multiplier les personnages et à rallonger la généalogie — aussi bien par souci de différenciation spirituelle que pour mettre plus de distance entre le monde inférieur et le royaume de Lumière, qui ne connaît point la chute. Pour expliquer cette tendance digne d'attention, il peut suffire aussi de supposer qu'on s'intéressait de plus en plus à spéculer sur les mondes supérieurs, et qu'on ne pouvait satisfaire cet intérêt, si ce n'était par la multiplicité et la variété croissantes. En tout cas, à la lumière de ce qui va venir plus tard, la généalogie de Simon, avec ses deux degrés, l'Ennoïa et les anges créateurs du monde, ne peut faire figure que de très modeste début.

LES ANGES QUI FABRIQUERENT LE MONDE.

Dans leur très grande majorité, les systèmes gnostiques chrétiens dont les hérésiologues nous ont laissé la liste appartiennent au modèle syrien, même quand ils incorporent la Ténèbre originale sous la forme platonisante d'une matière passive. Ce n'est pas à dire qu'ils se soient tous complus dans la sorte de généalogie transcendante dont nous venons de parler. Dans le fait, partout où il est affirmé que les « anges » ou le « démiurge » sont les créateurs et les souverains du monde, et même si leur ascendance ne remonte pas jusqu'au Dieu suprême, nous avons affaire à un principe qui n'est pas totalement mauvais, mais qui est plutôt inférieur et dégénéré : telle est la cause et telle est l'essence de la création.

Ainsi CARPOCRATE, qui ne s'essaie nullement à la déduction (à suivre ce qu'en rapporte Irénée), déclare simplement que le monde a été créé par des anges « de beaucoup inférieurs au Père inengendré » : Jésus et toutes les âmes qui, comme la sienne, sont demeurées fortes et pures dans le souvenir du Père inengendré peuvent mépriser les créateurs du monde et passer au travers de leurs rangées (Irénée, *Contre les hérésies*, I, 25, 1-2). MENANDRE enseigne pareillement à Simon que la Puissance Première est inconnue à tous et que le monde est l'œuvre d'anges, qui, « comme dit Simon, sont émanés de l'Ennoïa » : il prétend être capable par magie de vaincre ces maîtres du monde (Irénée, I, 23, 5). SATURNIN (Satornil), omettant l'Ennoïa, ou tout principe féminin de ce genre, enseignait simplement, selon Irénée, que

le Père inconnu fit les anges, archanges, puissances et dominations. Toutefois le monde, et tout ce qu'il contient, a été fait par sept anges à part, et l'homme, lui aussi, est un ouvrage des anges.

Le dieu des Juifs est l'un de ces anges-là, qui nous sont dépeints comme de pauvres artisans et de tristes rebelles.

Christ est venu pour anéantir le dieu des Juifs. Signalons cette particularité de Saturnin \ que selon lui, outre ces anges, existe aussi le diable,

ange ennemi de ces anges-là et du dieu des Juifs,

sorte de féodal privé dans le camp des puissances inférieures (*loc. cit.*, 24, 1-2).

En revanche, comme on l'a indiqué, les grands systèmes entrent dans le détail de la filiation, du principe suprême à l'ordre inférieur, en des généalogies étendues et toujours plus compliquées : métaphysiquement, c'est comme une évolution descendante, une « dégénération^a », aboutissant à ce monde de déchéance. Chez BASILIDE, par exemple, la filiation s'étire en une chaîne immense et franchit, en rencontrant au passage un certain nombre de figures spirituelles telles que *Nous* ou *Logos*, trois cent soixante-cinq dieux consécutivement engendrés avec leurs populations angéliques, et dont le dernier est celui que nous apercevons : il est habité par les anges qui ont fait notre monde. Leur chef est le dieu des Juifs. Ici comme chez les autres, le Père innommé envoie vers ceux qui croient en Lui le *Nous* éternel, c'est-à-dire Christ, pour les affranchir de la domination des fabricateurs du monde. La passion de Christ fut une tromperie ; c'est Simon de Cyrène qui mourut sur la croix, ayant revêtu son apparence (Irénee, I, 24, 3-4 ; il y a deux autres exemples éminents de ce type, que nous verrons plus loin : les barbeliotes et les valentiniens).

Dans tous ces cas, les puissances qui sont responsables de l'existence du monde, et contre lesquelles est menée l'œuvre de salut, sont plus méprisables que maléfiques. Leur méchanceté n'est pas celle du grand adversaire, éternel hâisseur de la Lumière, mais celle d'usurpateurs ignorants qui, n'ayant pas conscience de leur position subalterne dans la hiérarchie de l'être, s'arrogent la seigneurie et, unissant de faibles moyens à l'envie et à la soif de puissance, ne parviennent à produire qu'une caricature de la vraie divinité. Ils ont suscité le monde

1. Il la partage avec Marcion et les valentiniens.

2. Voir la Notice du traducteur, *Dévolution*.

pour imiter illégitimement la divine puissance créatrice et pour prouver qu'ils étaient des dieux : ils n'ont fait que démontrer leur infériorité, en le constituant comme en le gouvernant.

Il est fréquemment affirmé que les prophéties et la loi mosaïque nous sont venues de ces anges dominateurs du monde, parmi lesquels le dieu des Juifs a sa place très en vue¹. Voilà qui annonce une hostilité particulière à la religion de l'Ancien Testament et à son Dieu, dont la réalité n'est nullement mise en doute. Au contraire, nous voyons qu'en astrologie, il prêta d'abord ses *noms* à quatre des sept archontes planétaires², ceux-là que les gnostiques promurent ensuite créateurs du monde ; puis de ce groupe, se dégagèrent son image toujours plus souveraine. Le dessin en était tout polémique : cette caricature du dieu biblique n'était certes pas vénérable, mais elle était redoutable. Des Sept, c'est surtout Ialdabaoth qui bénéficie de cette prééminence et de cette ressemblance. Dans le système des ophites tel qu'Irénee nous l'expose, il est le premier-né de la Sophia d'en-bas ou Pronouicos, et il engendre, en le faisant sortir des eaux, un fils, Sabaôth, et ainsi consécutivement jusqu'à sept. Ainsi, Ialdabaoth est médiatement leur père à tous, et par là, le père de la création.

// s'enorgueillit de ce qui se passait à ses pieds et dit, « Je suis Père et Dieu, et il n'est personne au-dessus de moi » [sur le modèle de certaines formules de l'Ancien Testament, comme Isaïe, XLV, 5 : « Je suis l'Eternel et il n'y en a point d'autre ; il n'y a pas d'autre Dieu que moi »]. — A quoi sa mère répond : « Ne mens pas, Ialdabaoth : il y a au-dessus de toi le Père de tous, le Premier homme, et l'Homme Fils de l'Homme » (Irénee, I, 30, 4-6 ; voir ci-dessous p. 386).

Le thème de la prétention démiurgique est fréquent dans la littérature gnostique, et dans les allusions qui y sont faites à l'Ancien Testament.

1. Saturnin allait jusqu'à dire que les prophéties émanaient en partie des fabricateurs du monde, en partie de Satan.

2. Iao, Sabaôth, Adonaios, Elohim ; aussi, mais plus rarement, Esaldaïos = El-shaddaï.

Il a régné, en effet, le grand Archonte, dont l'empire s'étend jusqu'au firmament ; il a cru qu'il était lui-même le seul Dieu et qu'au-dessus de lui il n'y avait rien ; car tout avait été gardé dans le silence et le secret (Hippolyte, Réfutation, VII, 25, 3 ; trad. Siouville).

L'Apocryphon de Jean fait un pas de plus dans la voie de la diffamation du personnage. On y voit Ialda-baôth, pour s'assurer la domination, escroquer ses propres anges, leur accordant tel élément de leur création, en gardant tel autre par-devers lui, et il y est entendu que sa jalousie trahit la connaissance du Dieu supérieur plutôt qu'elle n'en prouve l'ignorance :

77 leur distribua de son feu, qui est son attribut personnel, et de sa puissance ; mais de la pure Lumière de la puissance qu'il avait héritée de sa Mère, il ne leur donna point. Pour cette raison, il les tint sous son, pouvoir, à cause de la gloire qui était en lui par la puissance de la Lumière de la Mère. C'est pourquoi il se laissa appeler « le Dieu », en quoi il reniait la substance dont il était issu... Et il contempla la création au-dessous de lui et la multitude des anges qui se tenaient au-dessous de lui, et il leur dit : « Moi, je suis un dieu jaloux ; à part moi, il n'en est aucun » ; par quoi il signifiait aux anges, qui sont au-dessous de lui, qu'il y a un autre Dieu : car s'il n'y en avait pas un autre, de qui aurait-il sujet d'être jaloux ? (42, 13 sq ; 44, 9 sq., Till).

Le même thème abonde dans les spéculations man-déennes sur les origines, bien qu'il n'y soit pas fait d'allusion explicite au Dieu de l'Ancien Testament :

B'haq-Ziva se considérait comme un puissant, et il renonça au nom que son Père avait créé pour lui. Il dit : « Je suis le père des Uthras, qui ai créé des sh'kinas pour eux ». 77 médita sur Veau bourbeuse et dit : « Je veux créer un monde » (G. 97 sq).

Tout aussi typique est la riposte d'en haut, qui remet

le créateur à sa place K II y a plus humiliant encore : c'est le même blâme proféré par l'âme du pneumatique durant son ascension. Cette âme étale fièrement son origine supérieure à la barbe du seigneur, ou des seigneurs, de ce monde :

Je suis un vase plus précieux que la femme qui t'a fait. Ta mère ne connaît pas son origine, mais je me connais et je sais d'où je viens. J'invoque l'incorruptible Sophia qui réside dans le Père et qui est la mère de ta mère (...) Mais une femme née de femme t'a enfanté, sans connaître sa propre mère, et croyant quelle était issue d'elle-même : or j'invoque sa mère (Irénée, I, 21, 5).

Pareilles formules, qui se trouvent en quantité, expriment énergiquement la confiance de l'élue gnostique, et son mépris souverain de ces puissances inférieures, même si elles sont les maîtresses de ce monde. Ce qui n'empêche pas un sentiment de terreur, lequel se mêle de façon curieuse à l'audace de la provocation. Le grand souci de l'âme, c'est d'échapper aux terribles archontes, et plutôt que les affronter à visage découvert, elle préfère se faufiler, si elle le peut, sans en être aperçue. A l'avenant, il est dit parfois que les sacrements ont pour rôle de rendre les âmes, quand elles entreprendront leur ascension, invisibles aux archontes qui leur barreraient le passage, et surtout à leur prince, qui dans son rôle de juge leur demanderait compte des actes qu'elles ont commis sous sa loi. Puisque l'essence de cette loi est la « justice », la

1. Par exemple, le laldabaôth-Sabaôth des « Gnostiques » d'Epiphane se voit infliger par sa mère Barbêlô (ainsi se nomme la Sophia dans ce système) le même reproche que reçoit le Ialda-baôth des Ophites chez Irénée (Epiphane, *Boîte à drogues*, XXVI, 2, 3 sq.). Basilide fait provenir la punition, sous la forme moins rude d'un éclaircissement, de l'Evangile de la Filialité » ; d'où la réaction du demiurge, plus satisfaisante que celle qu'on lui attribue partout ailleurs : « et l'Archonte apprit qu'il n'était pas le Dieu du Tout, mais qu'il était engendré et qu'il avait au-dessus de lui le Trésor de l'ineffable et innommable Non-existant [nom paradoxal que Basilide donne à la Cause Première] et de sa Filialité ; et il entra en lui-même et fut saisi de crainte en constatant dans quelle ignorance il avait été (...) et il confessa le péché qu'il avait commis en s'exaltant lui-même » (Hippolyte, *Réfutation...*, VII, 26, 1-3. D'après Leisegang, *La Gnose*, traduit par Jean Gouillard, Paris, 1951, p. 154). Voir ci-dessus, p. 91, n. 2, sur le « remords du créateur ».

volonté d'échapper à ses sanctions fait partie de l'attitude du gnostique, de son antinomisme général ; elle traduit la répudiation du Dieu de l'Ancien Testament sous son aspect moral. Nous reviendrons sur ce sujet à l'occasion du libertinage gnostique ; nous allons bientôt examiner son rapport avec l'antithèse paulinienne de la loi et de la grâce.

Chez quelques-uns des gnostiques chrétiens, la personne du dieu du monde est une, et elle absorbe la pluralité des anges ou des archontes. Il devient tel que la Bible le représente, symbole unique de la création et de sa loi : dès lors une seule querelle, ramassant toute la question du salut, l'oppose au Dieu inconnu, au Dieu de Tailleurs. De cette constitution de la royauté cosmique en quasi monothéisme, nous avons plusieurs exemples¹.

CERINTHE enseignait que

le monde a été fait, non par le premier Dieu, mais par une puissance qui était fort éloignée et séparée de la source de l'être, et qui n'avait même pas entendu parler du Dieu qui est exalté au-dessus de toutes choses (Irénée, 1,26, 1)².

Dans le même esprit, CERDON affirmait que

1. Déjà le « Baruch » de Justin met en contraste *VElohim*, démiurge unique, et le suprême *Bon*, mais il présente, avec *YEden* féminine, un troisième principe encore inférieur, qui est la cause du mal, bien qu'en elle-même elle ne soit pas franchement mauvaise. [N.d.T. : il s'agit d'un ouvrage cité par Hippolyte, *Réfutation*, V, 24].

2. Pour étayer la doctrine du Père Inconnu, révélé pour la première et unique fois par Christ, on se servait de Matthieu XI, 25-27 = Luc, X, 21-22. Dans son exposé général sur les valentiniens, Irénée rapporte : « Pour pierre d'angle de leur thèse, ils produisent le passage que voici : "Je te loue, ô Père, Seigneur des cieux [sic] et delà terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits enfants... nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et celui à qui le Fils aura voulu révéler [cela] " [cité ainsi ; c'est donc le texte du Nouveau Testament que nous connaissons, mais quelque peu modifié]. Par ces paroles, disent-ils, il a explicitement enseigné que le « Père de Vérité », leur invention récente, n'avait jamais été connu à personne avant son apparition [celle du Christ] ; et ils veulent établir que le créateur et fabricant du monde avait toujours été connu de tous : ces paroles-là, disent-ils, le Seigneur les a donc prononcées au sujet du Père Inconnu-à-tous, celui qu'ils proclament » (Irénée, *Contre les hérésies*, I, 20, 3).

le Dieu que Moïse et les prophètes ont prêché n'est pas le Père de Jésus-Christ : l'un est connaissable, l'autre ne l'est point ; l'un n'est que juste, l'autre est bon (Irénée, loc. cit., 27, 1).

La doctrine de Cerdon ne nous est connue que par ce bref résumé. Elle nous amène dans le voisinage immédiat de MARCION, le plus grand docteur de ce groupe.

L'EVANGILE DE MARCION.

Venu de Sinope, dans le Pont, Marcion occupe une position unique aussi bien dans la pensée gnostique que dans l'histoire de l'Eglise chrétienne. Il fut en effet plus résolument « chrétien », et d'un christianisme moins mélangé, que tous les autres gnostiques. C'est pourquoi Marcion lança le plus grand des défis à l'orthodoxie chrétienne ; ou plus précisément, son défi, mieux que celui de toute autre « hérésie », conduisit à la formulation du credo orthodoxe lui-même. Dans la pensée gnostique, sa position est à ce point singulière qu'un Harnack, spécialiste de Marcion s'il en fut, s'est refusé à le ranger avec le reste du mouvement.

Ce qu'il y a d'unique dans l'attitude de Marcion.

En vérité, cet homme fait exception à nombre de règles gnostiques. Lui seul, entre eux tous, il prit au sérieux la passion du Christ, même si l'Eglise ne pouvait admettre l'interprétation qu'il en donnait. Son enseignement est parfaitement exempt des imaginations mythologiques où la pensée gnostique se complaisait ; il ne spéculait point sur les tout premiers commencements ; il ne multiplie pas les personnages divins et semi-divins ; il refuse de recourir à l'allégorie pour l'intelligence de l'Ancien comme du Nouveau Testament ; il ne prétend pas posséder une connaissance supérieure, « pneumatique », ni n'affirme la présence en tout homme de l'élément divin qui en pourrait

être la source ou le destinataire ; il fonde entièrement sa doctrine sur ce qu'il dit être le sens littéral de l'Évangile ; dans ce rigoureux assujettissement, il est tout à fait exempt du syncrétisme qui signale le gnosticisme universellement ; et enfin, comme Paul, qui fut à ses yeux l'apôtre par excellence, il dit que la foi, non la connaissance, est le véhicule de la rédemption. Par ce dernier trait, il peut sembler que Marcion sorte carrément du territoire gnostique, s'il est délimité par le concept de gnose. Or le dualisme anticosmique, dont Marcion est le porte-parole le plus intransigeant ; l'idée d'un Dieu inconnu, opposé à celui du cosmos ; la conception même d'un créateur subalterne et oppresseur ; la façon d'envisager le salut en conséquence, qui est d'être soustrait au pouvoir de ce créateur, et de l'être par un principe étranger : tout cela est gnostique si éminemment, que tout homme qui professa pareils articles dans ces entours historiques doit être compté au nombre des gnostiques, non seulement par souci de classement, mais en ce sens que les idées gnostiques ambiantes avaient donné tournure à sa pensée. Toutefois, le même concept qui rattache si solidement Marcion à la tradition gnostique, celui de *Y* « Étranger », subit dans son enseignement une déformation inédite.

Dans sa formulation la plus brève, l'évangile de Marcion ¹ était celui

du Dieu étranger et bon, du Père de Jésus-Christ, qui arrache à de pesantes chaînes les misérables humains,

qui pourtant lui sont entièrement étrangers.

L'idée de *Yétrangereté* du vrai Dieu, Marcion la partage avec le gnosticisme en général : qu'il soit étranger même

1. La source la plus abondante est *YAdversus Marcionem*, en cinq parties, de Tertullien. De la polémique détaillée et complète d'Origène, l'autre grand critique de Marcion au troisième siècle, on ne conserve que des fragments. Pour le reste, tous les hérésio-logues, à commencer par le premier en date, Justin Martyr (II^e siècle), ont traité de Marcion et de ses disciples, et la polémique s'est poursuivie jusqu'au V^e siècle, car des communautés entières de marcionites, survivantes de l'église fondée par Marcion, subsistaient encore en Orient. Dans notre résumé de l'enseignement de Marcion, nous ne signalerons la source que par occasion.

aux objets de son salut, que les hommes lui soient étrangers même dans leur âme ou dans leur esprit, voilà qui n'appartient qu'à lui. Cette idée révoque un des dogmes fondamentaux de la religion gnostique, à savoir, que les hommes sont étrangers en ce monde, que leur assomp-tion au divin royaume est un retour à leur vraie patrie, ou qu'en sauvant les hommes, le Dieu suprême sauve son bien. Suivant Marcion, l'homme, en toute la constitution de son être, est une créature du dieu du monde, et, avant l'avènement de Christ, il est de ce dieu la légitime et absolue propriété, tant de corps que d'âme *. « Naturellement », il n'est donc aucune part de l'homme qui soit étrangère en ce monde, tandis que le Dieu Bon est étranger, au sens absolu du mot, à l'homme et à toute chose créée. En aucun sens possible, la divinité qui sauve du monde n'a rien à faire avec l'existence du monde, même pas au sens que l'on trouve en toute spéculation gnostique, celui d'une parcelle de divinité attirée dans le monde par défaillance ou par violence. En conséquence, nulle généalogie, nulle histoire d'aucune sorte ne relie le demiurge au Dieu Bon. Le premier est une divinité de son chef, qui exprime sa nature dans l'univers, sa création visible, et il est l'antithèse du Dieu Bon non parce qu'il est mauvais, mais parce qu'il est « juste ». Aussi, même s'il est dépeint sans la moindre sympathie, n'est-il pas le Prince des Ténèbres. C'est en élaborant d'une part l'antithèse de ces deux dieux, et de l'autre la signification de la rédemption par Christ, que Marcion a donné un enseignement original.

La rédemption selon Marcion.

Commençant par le second de ces deux aspects, Har-nack déclare : « A la question de savoir ce dont Christ nous a sauvés — des démons, de la mort, du péché, de la chair (toutes ces réponses étaient données dès les premiers jours) —, Marcion fait cette réponse radicale : Il nous a sauvés du monde et de son dieu, pour faire de

1. Marcion reçoit le récit de la création de l'homme selon la Genèse, et il en tire cette conséquence que le Dieu Bon n'y fut pour rien.

nous les enfants d'un Dieu nouveau et étranger »¹. Cette réponse appelle une autre question : Quelle raison pousse donc le Dieu Bon à prendre souci de la destinée de l'homme ? Et voici la réponse : nulle autre raison, sinon sa bonté. Il ne recueille pas les enfants perdus, ni ne les fait rentrer d'exil, ni ne les ramène chez eux : il adopte librement des étrangers pour les retirer du pays d'oppression et de misère où ils sont nés, et pour les introduire dans la maison d'un nouveau père. Conséquemment, puisqu'ils ne sont pas sa propriété mais celle du dieu du monde, leur salut est un « achat gratuit » de la part de Christ. Marcion invoque ici le passage de l'Épître aux Galates où il est dit que « Christ nous a rachetés » (III, 13 ; soit dit en passant, il faut lire aussi Galates II, 20, où deux lettres changées font une des émendations de texte bien caractéristiques de Marcion : « m'a aimé », *iffthnpe* (*égapésé*), fait place à « m'a acheté », *f^àp^crc* (*égôrésé*) ; et de raisonner : « comme étrangers, s'entend, car nul n'a jamais acheté ceux qui lui appartiennent »). Le prix d'achat, ce fut le sang de Christ, qui fut donné, non pour la rémission des péchés, ni pour la purification d'une humanité coupable, ni pour l'expiation viciaire en accomplissement de la Loi — bref, nullement afin de réconcilier l'humanité avec Dieu — mais pour révoquer le droit du créateur sur sa propriété. Ce droit est reconnu légitime, tout comme la Loi est reconnue valide, à laquelle les hommes, tant qu'ils sont les sujets du maître du monde, doivent obéissance. C'est en ce sens que Marcion entend le raisonnement paulinien sur la Loi, et qu'il interprète généralement toutes les déclarations, qui gêneraient son attitude s'il les comprenait autrement, par lesquelles l'apôtre fait ressortir la validité de l'Ancien Testament et de sa révélation. Marcion reconnaît même ce Testament, en tant que document authentique du dieu de ce monde, et quand il s'agit de l'interpréter, il prend le parti de l'exégèse juive contre les chrétiens de son temps, insistant sur le sens littéral et rejetant la méthode allégorique, celle que l'Eglise applique à l'Ancien Testa-

1. Adolf von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, p. 31, n. 1. Le livre de Harnack est un classique, et c'est de loin la meilleure monographie consacrée à un chapitre particulier de l'histoire du gnosticisme.

ment afin d'en établir la concordance avec le Nouveau. Non seulement pareille concordance ne l'intéresse pas, mais il ne pourrait même pas la concéder, puisque l'Ancien Testament se donne pour la révélation du dieu qui a créé le monde et qui le gouverne. Faisant droit à cette juste prétention, Marcion reçoit donc dans leur sens littéral des affirmations que l'Eglise ne peut concilier avec la révélation chrétienne, à moins de les interpréter par l'allégorie. Ainsi s'accorde-t-il avec les Juifs pour dire que le Messie qui leur a été promis, le Messie terrestre, fils du dieu du monde, est encore à venir, et qu'il établira son royaume terrestre, vraiment comme les prophètes l'ont déclaré. Tout simplement, cette venue n'a rien à voir avec le salut procuré par Christ, lequel est acosmique en son essence et ne change rien au cours des événements du monde, même pour les améliorer : de fait, le salut change seulement la perspective de vie future de l'âme rachetée, et, par la foi en cet avenir, il change sa condition *spirituelle* présente ; quant au monde, il le laisse à lui-même, c'est-à-dire à sa destruction finale. Pour le temps qu'il leur reste à vivre du terrestre séjour, la conduite des croyants leur est dictée moins par un souci positif de sanctifier leur vie que par le souci négatif de réduire le contact avec le domaine du créateur (voir ci-dessous). C'est par la foi seulement qu'on peut ici-bas anticiper la félicité future ; en vérité, la foi est la seule forme sous laquelle on doive accepter la divine adoption offerte par le Christ, tout comme en s'abstenant de foi, on peut la rejeter : ceux qui demeurent sous l'empire du créateur le font à leur propre choix¹. Aussi nulle « expérience pneumatique », nulle illumination de l' élu par une « gnose » qui transformerait sa nature ou qui susciterait l'élément divin caché en lui, n'interviennent dans cette transaction strictement légale entre le Dieu Bon, le créateur, et les âmes *adoptées* par leur nouveau père.

1. Sous ce rapport, Marcion propose une explication originale, bien qu'elle soit quelque peu facétieuse, de ce fait prétendu : contrairement à Caïn, aux Sodomites et autres qui furent sauvés quand Christ descendit aux enfers, Abel, les patriarches, et tous les justes et tous les prophètes de la tradition biblique ne le furent pas ; sachant de longue expérience que leur Dieu aimait à les tenter, ils soupçonnèrent une tentation cette fois encore, et ils ne crurent donc pas à l'évangile de Christ (Irénee, *Contre les hérésies*, I, 27, 3).

188 Ceux qui sont sauvés sont des croyants, non pas des « gnostiques », bien que la foi, par son *assurance*, apporte sa propre expérience de bénédiction. Voilà pour la sotériologie.

Les deux dieux.

Quant à sa théologie, Marcion l'élabora sous forme d'« antithèses », et c'est ainsi qu'il intitula un de ses livres perdus. Pour la plupart, ces antithèses opposaient les deux dieux par leurs attributs. L'un est « l'artisan » (*dēmiourgos*), le « Dieu de la création » (ou de la « génération »), le « souverain de cet éon », « connu » et « dont on peut dire » (*predicable*). L'autre est le Dieu « caché », « inconnu », « non perceptible », « dont on ne peut dire » (*unpredicable*) ; c'est Y « étrange », 1* « étranger »³, l'« autre », le « différent », et aussi le « nouveau ». *Connu*, le dieu-créditeur l'est par sa création, où tout révèle sa nature. Non seulement le monde laisse deviner son existence, mais il accuse son caractère, qui est toute mesquinerie. Il n'est que d'en contempler le pitoyable résultat :

... Fronçant le nez, les très éhontés marcionites se mettent à démolir les œuvres du Créateur : ah oui, disent-ils, fameux ouvrage que le monde, et bien digne de son dieu ! (Tertullien, *Adversus Marcionem*, I, 13, 1-2)

Ailleurs, Tertullien cite ces expressions : « ces misérables éléments », « ce petit réduit du créateur » [voir plus haut, p. 80]³. Dans ces rapports avec l'humanité, et

1. Cf. p. 68, citation des *Extraits de Théodote*. (N.d.T.)

2. Voir la « Notice du traducteur ».

3. D'une manière générale, Marcion détermine le caractère de dieu du monde d'après celui du monde, « car le fabriqué doit être à la semblance du fabricant » (Hippolyte, *Réfutation*, X, 19, 2) ; sa sagesse est identique à la « sagesse de ce monde », au sens

tout simplement le créateur au monde, prenant ce qui est dit de ce dernier pour appliquer au premier ; et selon lui, il finit par périr avec le monde, en une sorte d'autodestruction, ce qui montre qu'en dernière analyse, il n'est pas authentiquement un dieu, mais l'esprit de ce monde.

même avec le peuple qu'il a élu, on trouve les mêmes mesquineries, faiblesses et inconséquences » que dans sa création. Marcion invoque ici le témoignage de l'Ancien Testament, qu'il tient pour « vrai » dans le sens qu'on a dit. De toutes les révélations que ce dieu fait sur lui-même, celle qui en conte la plus longue, c'est la Loi ; elle nous conduit à l'antithèse finale, que Marcion jugeait la plus importante : celle du Dieu « juste » et du Dieu « bon ». Du point de vue chrétien, c'est là le côté le plus dangereux du dualisme de Marcion : on y voit se disjoindre et se diviser à deux dieux, exclusifs l'un de l'autre, cette justice et cette pitié polarisées, dont l'union d'un seul tenant, en un seul Dieu, met en mouvement, par sa tension, toute la dialectique de la théologie paulinienne. Pour Marcion, l'intelligence moins haute, et par conséquent plus préoccupée de netteté formelle et de suite logique, justice et bonté sont contradictoires, ce qui les empêche de cohabiter en un même dieu : la conception de chacun des dieux, à coup sûr celle du Dieu vrai, ne souffre pas d'équivoque : c'est le faux raisonnement de tout dualisme théologique. Le dieu juste est celui « de la Loi », le dieu bon celui « de l'Evangile ». Dans l'esprit de Marcion, qui simplifie abusivement la pensée de saint Paul ici comme ailleurs, la « justice » de la Loi est purement formelle, étroite, distributive et vindicative : « œil pour œil, dent pour dent » ; cette justice, et non la franchise, la franchise, est l'attribut cardinal du dieu-créditeur. Ainsi le dieu que Christ a mis dans son tort n'est pas l'Ahriman de la Perse, n'est pas la ténèbre absolue — Marcion laissait exister le diable, personnage à part dans le domaine du créateur — et n'est pas la matière, mais simplement ce dieu du monde que la Loi et les prophètes avaient enseigné. Les bonnes mœurs sous la Loi, mesurées à la toise de ce monde, sont certes préférables au dévergondage, mais elles sont hors de propos quand il s'agit du salut.

De même que le dieu-créditeur est connu, visible et « juste » de même le Dieu vrai est inconnu, étranger et bon. Il est inconnu, parce que le monde ne peut rien nous apprendre de lui. Comme il n'a pas eu de part à la création, il n'y a pas de trace en toute la nature qui permette de soupçonner son existence. Tertullien le dit en résumé :

N'étant pas l'auteur du monde, ni de l'homme, il est aussi l'Etranger. C'est-à-dire qu'aucun lien naturel, aucune relation préexistante ne l'apparente aux créatures de ce monde, et il n'est en rien obligé de se soucier de la destinée de l'homme. Qu'il ne se mêle pas du gouvernement physique du monde, c'est clair comme le jour : Marcion se met en devoir d'éliminer de l'Evangile toute interpolation judaïque, comme les dits du Seigneur sur le Père qui prend soin des petits oiseaux, ou sur les cheveux dont il a le compte. Le Père proclamé par Jésus n'aurait pu s'inquiéter de ce qui est l'affaire de la nature ou celle de son dieu. C'est abandonner toute l'idée d'une providence divine au sein de ce monde. La seule intervention du Dieu Bon dans le monde, et sa seule relation avec lui, c'est l'activité par laquelle il envoie son Fils pour racheter l'homme, du monde et de son dieu :

Cette œuvre unique suffit pour notre Dieu, d'avoir libéré l'homme par sa bonté suprême et superlative, et il la faut préférer à toutes les sauterelles ¹ (Adversus Marcionem, I, 17,1).

Nous voyons que la bonté du Dieu Bon se rattache à son étrangeté, qui supprime toutes les autres raisons de prendre souci de l'homme. La bonté de son geste salvateur est d'autant plus insigne qu'il est étranger, et qu'il se penche sur des êtres qui lui sont étrangers :

Considère donc l'homme... cet ouvrage [du dieu-créditeur] que... ce Dieu meilleur a voulu aimer; pour qui, du troisième ciel, il a souffert la peine de descendre en ces misérables éléments ; et à cause de qui, dans ce petit cachot au créateur, il a même été crucifié (Adversus Marcionem, I, 14, 2).

¹. Symbole méprisant de la création (ou allusion à l'une des plaies d'Egypte ?)

« La grâce gratuitement donnée ».

Ainsi donc, la seule relation de Dieu au monde est sotériologique : entendons qu'elle est dirigée contre le monde et contre son dieu. A l'égard de l'homme, c'est tout gratuitement que le Dieu étranger entre dans cette relation, qui est donc un acte de pure grâce. Ici encore, Marcion interprète à sa guise une antithèse paulinienne, celle de la « grâce gratuitement donnée » et de la « justification par les œuvres » ; mais alors que chez Paul ce « gratuitement » veut dire « en dépit de la culpabilité et de l'insuffisance humaines », il signifie chez Marcion : « bien qu'ils soient étrangers l'un à l'autre ». Chez l'un, « en l'absence de tout mérite humain » ; chez l'autre, « en l'absence de tous liens d'obligation ». Ni la responsabilité, ni le paternel attachement d'un créateur à ses créatures ne s'exercent en pareil cas, et l'on ne voit pas le Dieu Bon se compromettre médiatement dans la destinée des âmes (et du monde), comme nous le montrent ordinairement les généalogies gnostiques : aussi n'a-t-il rien à recouvrer ni à rétablir. En somme, faute de tout commerce antérieur, les idées de pardon et de réconciliation ne trouvent pas à s'appliquer : si les hommes ont été pécheurs antécédemment, ce n'est pas contre Lui qu'ils ont pu pécher. Dans cette relation entre ce Dieu-ci et ces créatures-là, il faut remarquer qu'elle s'établit pour la toute première fois, par un acte de grâce *sans aucun passé*, et qu'elle se continue entièrement selon ce mode. Il appartient au lecteur chrétien de réfléchir sur ce qui est arrivé là à la conception chrétienne de l'amour et miséricorde divine. L'appel à la repentance, l'imminence du jugement, la crainte et le tremblement, l'expiation — tout cela est éliminé du message chrétien. Or on peut observer ici que tout en supprimant le paradoxe paulinien d'un Dieu *à la fois* juste et bon, devant qui l'homme est coupable mais aimé, Marcion insistait d'autant plus sur le paradoxe d'une grâce donnée impénétrablement, spontanément, sans antécédent qui l'inspirent ou la préparent, d'un irréductible mystère de divine bonté considérée en elle-même. Pour cette raison, il faut compter

Marcion parmi les grands protagonistes d'une religion paradoxale.

La morale ascétique de Marcion.

Non moins que dans la doctrine théologique, Marcion était intransigeant sur les préceptes de conduite qu'il en déduisait. Assurément, il n'était pas question de diminuer ni d'augmenter la grâce divine par les œuvres ; moins encore de perfectionner la nature humaine par la vertu, à la manière païenne classique. Dans le principe, toute morale positive, étant une manière de réglementer, donc de confirmer l'appartenance de l'homme au système de la création, elle ne pouvait être qu'une version de la Loi par laquelle le créateur tient l'âme humaine sous sa poigne, et à laquelle les hommes sauvés n'ont plus d'obligation : continuer de l'observer, ce serait consolider l'assujettissement au cosmos, alors qu'il faudrait, bien au contraire, le réduire au minimum inévitable en attendant d'être mis hors de sa portée. Voilà qui définit bien le genre de morale que Marcion recommanda. Elle avait pour principe : ne pas accroître le monde du créateur, mais le diminuer, et s'en servir le moins possible.

Par manière d'opposition au Démiurge, Marcion rejette l'usage des choses de ce monde (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 4, 25).

A strictement parler, l'ascétisme qu'il prescrit ainsi n'est pas affaire d'éthique, mais de démarcation métaphysique. Nous avons vu qu'il s'agissait d'éviter la contamination du monde ; de même, et surtout, il importe d'entraver la cause du créateur au lieu de la favoriser ; ou tout simplement on veut lui faire dépit : Marcion

croit qu'il vexe le Démiurge en s'abstenant de ce qu'il a fabriqué ou institué (Hippolyte, *Réfutation*, X, 19, 4).

La perpétuelle abstinence [en matière d'aliments est inspirée] par le souci de détruire, de mépriser et d'abo-

miner les œuvres du créateur (Jérôme, *Adversus Jovinianum*, II, 16).

Ce propos d'obstruction est particulièrement évident quand on en arrive à la prohibition du commerce sexuel et du mariage :

Ne voulant pas mettre du leur pour remplir le monde fabriqué par le démiurge, les marcionites ont décrété l'abstention du mariage, défiant leur créateur et se hâtant vers le [Dieu] Bon qui les a appelés et qui, disent-Us, est Dieu en un sens différent ; aussi, ne voulant rien laisser d'eux-mêmes ici-bas, Us deviennent abstèmes non pas en conséquence d'un principe moral, mais à cause de l'hostilité qu'ils portent à celui qui les a faits et de leur répugnance à faire usage de sa création (Clément d'Alexandrie, *loc. cit.*)

De la souillure par la chair et par ses désirs, thème si répandu en ce temps-là, il n'est pas même fait mention. Ce n'est pas qu'on aille jusqu'à l'écarter tout à fait, puisque nous pouvons lire dans Tertullien (I, 19) que le mariage est appelé « ordure » ou « obscénité », *spurcitia* ; mais c'est la *reproduction* qui disqualifie l'acte sexuel, c'est-à-dire cette même fin qui seule le justifie aux yeux de l'Eglise, selon la dispensation de Nature. Ici, Marcion énonce un argument authentiquement et typiquement *gnostique*, que nous retrouverons plus complet et plus élaboré chez Mani : le système, le plan de reproduction est un ingénieux stratagème des Archontes, destiné à retenir indéfiniment l'âme dans le monde¹. Ainsi l'ascétisme de Marcion, à la différence de celui des esséniens ou, plus tard, de celui du monachisme chrétien, ne se conçoit pas comme un moyen de sanctifier l'existence humaine ; il est essentiellement négatif, et il participe de la révolte gnostique contre le cosmos.

1. Soit dit en passant, ce trait prouve de façon concluante, contre l'opinion de Harnack, que Marcion était tributaire de la spéculation gnostique antérieure : car le raisonnement n'a de sens que si les âmes sont des portions de divinité perdues, et qu'il faut retrouver. En ce cas, la reproduction prolonge la captivité divine, et par les dispersions qui s'ensuivent, rend plus difficile l'œuvre de salvation, qui est récolte et récupération.

Marcion et l'Ecriture.

Fort de son intelligence de saint Paul, qui lui permettait de discerner ce qui était authentiquement chrétien et ce qui ne l'était pas, Marcion passa rigoureusement au crible les écrits du Nouveau Testament, afin de séparer le vrai de ce qu'il lui fallut regarder comme falsifications tardives. Voilà comment, pour la première fois, les documents du christianisme primitif se trouvèrent soumis à la critique textuelle, pour arbitraire qu'elle fût ; mieux, voilà comment, dans l'Eglise chrétienne, on eut la première idée d'un *canon*, et comment on en fit la première application. Depuis longtemps, les théologiens juifs avaient établi le canon de l'Ancien Testament ; mais jusqu'alors, on n'avait jamais constitué en Ecriture sainte aucun recueil de livres d'autorité ou d'authenticité reconnues. Comme on le comprendra sans peine, le canon que Marcion arrêta pour l'Eglise était bien succinct. Il va sans dire que l'Ancien Testament tout entier passait par-dessus bord. De ce qui fait présentement notre Nouveau Testament, seuls étaient acceptés l'Evangile selon Luc et les dix épîtres de Paul ; encore ces dernières étaient-elles soumises à diverses émendations, et amputées de passages que Marcion tenait pour interpolations judaïques. Il s'en était même glissé, pensait-il, dans l'Evangile de Luc, bien que, dans l'ensemble, il le considérât comme le seul authentique, c'est-à-dire comme le seul donné par Dieu (et non par saint Luc, de ce fait) ; aussi devait-on l'expurger avec soin : par exemple, il fallait écarter le récit de la nativité, avec ses allusions davidiques et bien d'autres encore (nous avons déjà fait état de l'élimination de XII, 6). Ces grands traits suffirent à indiquer le caractère général de la critique textuelle selon Marcion. C'est pour riposter à Marcion, qui tentait d'imposer son canon, et avec lui toute son interprétation du message chrétien, que l'Eglise se mit en devoir d'établir le canon orthodoxe et le dogme orthodoxe. Quand on s'occupa de fixer le canon, la grande dispute porta sur le maintien ou l'abandon de l'Ancien Testament ; et si jusqu'aujourd'hui l'on a désigné comme « Ecriture sainte » l'un et l'autre Testaments, la cause en est que le

marcionisme ne fut pas à même de s'imposer. Parallèlement, en matière de dogme, on perçoit clairement une insistance anti-marcionite dans les premières formulations. La *regula fidei* qu'Origène mit en préface à son grand ouvrage, *De principiis*, contient cette énergique affirmation :

Ce Dieu, juste et bon, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, a lui-même donné la loi, les prophètes et les évangiles, lui qui est le Dieu tant des apôtres que de l'Ancien et du Nouveau Testament \

Reste que le marcionisme, d'une façon ou d'une autre, a continué de faire problème pour le christianisme, et jusqu'à nos jours. Toute controverse doctrinale à part, le message de Marcion, qui annonce le Dieu nouveau et étranger, ne manquera jamais de toucher le cœur humain.

1. Déclaration non moins anti-valentinienne qu'anti-marcionite, bien entendu.

Chapitre VII

Le Poïmandrès d'Hermès Trismégiste.

Tout au long du dernier chapitre, nous avons évolué dans l'orbite judéo-chrétienne exclusivement, même si c'était pour y suivre un mouvement fortement aberrant. Quant à l'aspect purement juif des choses, nous l'avons vu surtout par contrecoup et réaction. Nous venons de faire la revue de plusieurs conceptions des créateurs du monde, qui se sont formées dans l'opposition à l'Ancien Testament. A la vérité, il serait exagéré de dire que cet antagonisme pût être à lui seul la source des doctrines gnostiques ; mais assurément il leur a donné, dans tout ce groupe de systèmes, beaucoup de vigueur d'expression et un grand éclat. Ce chapitre va montrer qu'il exista, par tout le monde hellénistique, une pensée et une spéculation gnostiques parfaitement indépendantes du christianisme. Non seulement les écrits hermétiques, composés en grec dès leur début, sont purement païens, mais encore ils sont francs de toute référence polémique au judaïsme ou au christianisme, bien que l'auteur du traité intitulé *Poïmandrès*, entre autres, laisse voir qu'il n'ignorait pas le récit biblique de la création : grâce à la traduction des Septante, cette histoire était connue dans le monde grec. La religion de l'« Hermès Trismégiste », c'est-à-dire, « Trois fois très grand », prit naissance dans l'Egypte hellénistique, où Hermès était identifié à Thot. On ne saurait tenir tout le Corpus pour

une source gnostique : il y a de grandes parties où l'on ressent l'ardeur d'un panthéisme cosmique, fort éloigné de la violente dénonciation de l'univers physique si particulière aux gnostiques. En d'autres parties, c'est la morale qui prédomine, et l'on y observe un dualisme, une opposition énergique du sensuel et du spirituel, du corps et de l'esprit, qui sans doute s'accorde à l'attitude gnostique, mais qui s'encadrerait tout aussi bien dans une bordure chrétienne ou platonicienne, étant donné qu'elle traduit la disposition générale de ce siècle à la transcendance. Toutefois, on trouve dans cet ensemble syncrétique des portions qui sont gnostiques sans erreur possible ; surtout, le premier traité du corpus, intitulé *Poïmandrès*, est le précieux document d'une cosmogonie et d'une anthropogonie gnostiques étrangères aux spéculations des gnostiques chrétiens. Le système du *Poïmandrès* repose sur l'Homme Primordial, personnage divin ; le moment où il s'abîme dans la nature est la scène la plus dramatique, à quoi fait pendant l'ascension de l'âme, dont la description conclut cette révélation. L'antithèse du créateur et du Dieu très haut est absente : le démiurge a reçu commission du Père, et il semble que la création soit (comme le manichéisme la représentera encore) la meilleure manière de faire face à l'existence de ténèbres chaotiques. Néanmoins, l'irruption de l'Homme divin dans l'appareil cosmique est incontestablement tragique ; et même le caractère de la plus authentique production du démiurge, les sept sphères et leurs gouverneurs, se révèle beaucoup plus incertain qu'on n'eût pu s'y attendre, vu ce qui nous est dit de leurs origines. On rencontre des difficultés considérables quand on veut incorporer les différentes parties en une doctrine cohérente, et il se peut qu'une certaine ambiguïté, due à la combinaison de matériels contradictoires, soit inhérente à la substance même de cette composition. Nous examinerons ces questions après avoir traduit ce qui fait l'essentiel du texte.

LE TEXTE¹.

1. Un jour que je mettais mis à méditer sur les choses qui sont, et que ma pensée s'était puissamment élevée, tandis que mes sens corporels étaient bridés² [...], je pensai voir un être qui se trouvait là, m'appelant par mon nom et me disant : « Que désires-tu entendre et voir, et par la pensée, apprendre et comprendre ? »

2. Je dis : « Qui es-tu ? » — « Je suis, dit-il, Poïman-drès, le Nous de la Puissance Absolue. Je sais ce que tu désires, et je suis avec toi partout. » 3. Je dis : « Je veux être instruit des choses qui sont, comprendre leur nature et connaître Dieu » [...] Et il repartit : « Garde bien dans ton intellect ce que tu veux apprendre, et je t'enseignerai ».

4. Sur ces mots, il changea de forme, et soudainement tout s'ouvrit devant moi dans un éclair, et je vis une perspective sans limites, tout devenu Lumière, sereine et joyeuse. Et je devins amoureux du spectacle. Et un moment après, il y avait une obscurité se portant vers le bas...³, effrayante et odieuse, tortueusement lovée, ressemblante à un serpent. Puis je vis cette Obscurité se changer en une sorte de nature humide, indiciblement agitée et dégageant une vapeur, comme d'un feu, et rendant une sorte de son inexprimable, lugubre. Puis un rugissement [ou : un cri] en sortit, non articulé, comparable à la voix d'un feu. 5. Sortant de la Lumière, un saint Verbe *Clogos!* envahit⁴ la nature, et un feu sans mélange s'élança hors de la nature humide vers la hauteur ; il était léger et vif, et actif en même temps ; et l'air,

1. [Avertissement du traducteur: On aurait voulu reproduire la version d'André-Jean Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol I (voir la Bibliographie). Vu les différences, il a fallu côtoyer le texte anglais de H. Jonas. Néanmoins, de tous les passages où les deux traducteurs s'accordent, c'est la version d'A.-J.F. qui est donnée ici.]

2. A.-J.F. : « avaient été mis en ligature » ; expression de la suspension des facultés dans le langage des mystiques. (*N.d.T.*)

3. « ayant pris origine dans une partie » ou « ...partie par partie », c'est-à-dire graduellement (?) [A.-J.F. : « survenue à son tour » (*N.d.T.*)].

4. Ou : « couvrit », au sens sexuel. Cf. A.-J.F., n. 12. (*N.d.T.*)

étant léger, fit suite au souffle igné, s'élevant jusqu'au feu à partir de la terre et de l'eau, en sorte qu'il paraissait suspendu au feu ; mais la terre et l'eau demeuraient à leur place, entremêlées, en sorte que la terre n'était pas discernable séparément de l'eau ; et elles étaient maintenues en mouvement par l'action du souffle du Verbe qui était porté au-dessus d'elle, à ce que percevait l'oreille.

6. Alors Poïmandrès me dit : « ... Cette lumière, c'est moi, Nous, ton Dieu, qui étais avant la nature humide qui apparut hors de l'Obscurité. Et le Verbe lumineux issu du Nous est le Fils de Dieu [...] Comprends donc par cela : ce qui en toi voit et entend est le Verbe du Seigneur, mais le Nous [ton *nous* ?]¹ est Dieu le Père : ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, car c'est leur union qui est la Vie [...] Eh bien donc, fixe ton esprit sur la Lumière et apprends à connaître ceci.

7. Ayant dit cela, il me contempla longuement et fixement, si bien que je tremblais à son aspect. Puis, comme il relevait la tête, je vois dans mon nous² la Lumière consistant en un nombre incalculable de Puissances et devenue un monde sans limites, et le feu, contenu par une force très puissante, et sous sa ferme contrainte, avait atteint sa position fixe [...]

8. [...] Il me dit de nouveau : « Tu as vu dans le Nous la forme archétype, le principe qui précède l'infini commencement³ »... « D'où les éléments ont-ils donc surgi ? » demandé-je. A quoi il répond : « De la Volonté⁴ de Dieu, qui, ayant reçu en elle le Verbe et vu le beau Cosmos [archétype], l'imita, se façonnant en un cosmos [ou: s'ordonnant] selon ses propres éléments et sa progéniture, c'est-à-dire les âmes.

1. Le texte grec n'a pas ici d'adjectif possessif. — A.-J. Festugière : « ton Nous est le Dieu Père » ; dans son édition, la note 16 confirme par d'autres références « la présence en nous du Nous Père ». (*N.d.T.*)

2. C'est-à-dire « dans mon intellect », considéré comme identique au *Nous* absolu.

3. Ou, peut-être, « l'infini principe précédant le commencement » ? [*N.d.T.* : Selon A.-J.F., « le préprincipe antérieur au commencement sans fin », *to proarkhon tes arkhês tes apêrantou*, avec renvoi au « Dieu *Proarkhê* Père du Nous », des valentiniens, cf. ci-dessous, p. 236. — Fr. Sagnard traduit *proarkhê* par « Propincipe ».]

4. *Boulê*, nom du genre féminin.

9. « Or le Nous divin, étant androgyne \ existant comme Vie et Lumière, enfanta d'une parole un autre Nous, le Dmiurge, qui, étant dieu du feu et du souffle, façonna des gouverneurs, sept en nombre, lesquels enveloppent de leurs cercles le monde sensible, et leur gouvernement est appelé Heïmarmênê [Destin]. 10. Aussitôt le Verbe de Dieu s'élança vers le haut hors des éléments qui se portent en bas, vers la pure [région de] la création physique [= la sphère dmiurgique] et fut uni avec le Noûs-Dmiurge, car il était de même substance. Et, de ce fait, les éléments inférieurs de la Nature furent laissés dépourvus de raison², en sorte qu'ils furent [pour lors] simple Matière. 11. Et conjointement avec le Verbe, le Noûs-Dmiurge, enveloppant les cercles et les faisant tourner en vrombissant, mit ainsi en branle le mouvement circulaire de ses créatures, les laissant faire leur révolution depuis un commencement indéterminé jusqu'à un terme sans fin, car il commence où il s'achève. Et cette rotation des sphères selon la volonté du Nous [— Dmiurge], produisit, les tirant des éléments inférieurs, des animaux sans raison, car ces éléments n'avaient pas retenu le Verbe [... — L'air, l'eau, la terre — ces deux derniers éléments désormais séparés — produisant chacun ses animaux : androgynes, comme on le verra.]

12. « Or le Nous, Père de toutes choses, étant Vie et Lumière, enfanta un Homme semblable à lui, dont il s'éprit comme de son propre enfant, car il était très beau, reproduisant l'image de son Père ; car même Dieu, en vérité, s'éprit de sa propre forme, et il lui livra toutes ses œuvres. 13. Et l'Homme, apercevant la création que le Dmiurge avait façonnée dans le feu [les sphères célestes], voulut lui aussi faire œuvre, et permission lui en fut donnée par le Père. Etant donc entré dans la sphère dmiurgique, où il devait avoir plein pouvoir, il aperçut les œuvres de son frère, et eux [les sept Gouver-

1. « Mâle-et-femelle », A.-J.F. — Voir ci-dessus, p. 145, et ici, § 15. (N.d.T.)

2. « Sans *logos* », puisque le Logos (Verbe) s'était séparé d'eux : *logos* signifiant à la fois « verbe » et « raison », cette thèse n'apparaît pas clairement dans la traduction anglaise [ni dans la française; voir un passage du même *Poïmandrès*, I, 27, ci-dessus, p. 121. (N.d.T.)].

neurs] s'éprirent de lui, et chacun lui donna part à son propre domaine¹. Alors, ayant appris à connaître leur essence et ayant reçu participation de leur nature, il voulut briser au travers la périphérie des cercles et triompher [?]² de la puissance de celui qui règne sur le feu.

14. Alors lui [l'Homme], qui avait plein pouvoir sur le monde des êtres mortels et les animaux sans raison, se pencha à travers l'Harmonie³ et ayant brisé au travers de la voûte, fit montre à la Nature d'en bas de la belle forme de Dieu. Quand elle le vit, qui avait en lui-même la beauté inépuisable et toutes les forces⁴ des Gouverneurs combinées avec la forme de Dieu, elle sourit d'amour ; car elle avait vu le reflet de cette forme très belle de l'Homme dans l'eau, et son ombre sur la terre. Lui aussi, voyant cette forme à lui semblable, présente

1. Ou : « à ce qu'il avait en don » [A.-J.F. : « à sa propre magistrature », *taxis* (N.d.T.)].

2. Ou : « comprendre pleinement ». — [A.-J.F. : « connaître ». (N.d.T.)]

3. Je m'en tiens au sens astrologique et dynamique du terme. Les plus récents interprètes prennent ici *harmonia* au sens concret, celui du langage des charpentiers : *joint, fitting together* [« assemblage », « ajustage »] ; ainsi Nock propose de traduire par *composite framework* [« bâti, charpente, construction », « composite » ou « combiné(e) »], et Festugière traduit : « armature des sphères ». Ces parfaits érudits, quoiqu'ils fassent ici l'essai de la traduction qui leur paraît la plus convenable, sont tous deux assurés que, tout au long du traité, ce mot désigne une construction *matérielle* particulière, et non pas, comme je l'entends, l'essence générale d'un système de *puissance*, à savoir, la loi des mouvements intimement reliés du macrocosme représenté par les sept planètes (ces dernières, toutefois, considérées principalement sous leur aspect « psychologique », comme on le verra clairement dans le récit qui va suivre, celui de l'ascension de l'âme). Des raisons qui m'opposent à la nouvelle interprétation, j'indiquerai seulement ces deux-ci : celle que nous donne l'expression « [l'Homme] ayant en lui la nature de l'harmonie des Sept » (§ 16 [A.-J. Festugière : « de l'assemblage »]), laquelle expression n'a de sens que dans son rapport avec la signification abstraite premièrement donnée à « harmonie » par les pythagoriciens ; et le renfort que vient lui apporter la corrélation étroite dans laquelle notre texte, à plusieurs fois (15 ; 19), met « harmonie » et *heïmarmênê* (destin). En raccourci, *harmonia* veut dire une totalité des forces (les Gouverneurs) signalée par le caractère qui les unifie (la forme de leur gouvernement collectif), et ne se borne pas à signifier une cloison de séparation ou quelque autre entité plus complexe dans ce genre, comme un échafaudage. Soit dit en passant, le système sphérique a été façonné à partir du feu, ce qui s'accorde difficilement avec une charpente.

4. *Energêian*, « l'énergie », A.-J.F. (N.d.T.)

en elle, réfléchie dans l'eau, il l'aima et désira d'y habiter. Dès l'instant qu'il le voulut, ce fut réalité, et il vint habiter la forme sans raison. Et la Nature, ayant reçu en elle son aimé, l'étreignit complètement, et ils se mêlèrent : car ils brûlaient d'amour. 15. Et c'est pourquoi, seul de tous les animaux qui vivent sur la terre, l'homme est double, mortel de par le corps, immortel de par l'Homme essentiel. Bien qu'il soit immortel en effet, et qu'il ait pouvoir sur toutes choses, il subit la condition des mortels, soumis comme il l'est à la Heïmarménê ; bien qu'il fût au-dessus de l'Harmonie, il est devenu esclave au sein de l'Harmonie ; bien qu'il fût androgyne, étant issu du Père androgyne, et sans sommeil, étant issu de celui qui ne sommeille pas, il est vaincu par l'amour et par le sommeil. »

[Vient un récit détaillé de l'origine de la race actuelle des hommes (16-19), et un avertissement moral (20-23) que nous allons résumer comme suit. Du fait que l'Homme, désormais entremêlé avec la Nature, « avait en lui la nature de l'harmonie des Sept », la Nature enfanta sept hommes androgynes, qui correspondaient aux natures des sept Gouverneurs. Nous omettons le détail des contributions respectives des éléments, terre, eau, feu et éther, à la constitution de ces créatures. Quant à la contribution de l'Homme, participant du mélange générateur : « de Vie et Lumière qu'il était, il se changea en âme et en intellect (*nous*), la Vie se changeant en âme, la Lumière en intellect » (17). Cet état de la création dura jusqu'à la fin d'une ère du monde. La nouvelle ère du monde commença par la séparation de toutes les créatures androgynes, tant les animaux que les hommes, en mâles et en femelles. Ici vient le seul passage où l'auteur nous montre qu'il connaît bien l'Ancien Testament grec, et qui fait penser à une citation directe. Sur le modèle des versets de la Genèse, I, 22-28, Dieu exhorte la création nouvellement unisexuée¹ : « Soyez féconds et multipliez » ; il poursuit dans un esprit tout différent : « Et [l'homme] doué d'intellect reconnaîtra qu'il est immortel

1. *Bisexual* (divisée en deux sexes, chaque créature n'en ayant qu'un). On s'en tient ici à l'usage des biologistes, les autres acceptions modernes étant confuses et contradictoires tant en anglais qu'en français. (*N.d.T.*)

et que la cause de la mort est l'amour » (à savoir, fondamentalement, l'amour qui a attiré l'homme et l'a fait descendre dans la nature). 18. [...] « Celui qui en est venu à se connaître lui-même est entré dans le bien suprême ; mais celui qui a chéri le corps issu de l'erreur de l'amour, il demeure dans l'obscurité, errant, souffrant dans ses sens les choses de la mort. — Quel est donc le péché de ces ignorants, qu'ils doivent être privés d'immortalité ? (...) — La première cause du corps individuel est l'odieuse obscurité, d'où vint la nature humide, à partir de quoi est constitué le corps du monde sensible, d'où la mort tire sa nourriture ». Ainsi les amoureux du corps sont en réalité *dans* la mort et méritent la mort. En revanche, celui qui se connaît, connaît que le Père de toutes choses consiste en Vie et Lumière, que par conséquent l'homme issu de lui est semblable à lui, et par cette connaissance il retournera à la Vie. Ceux qui savent, remplis d'amour pour le Père, « avant d'abandonner le corps à sa propre mort, abhorrent les sens, dont ils connaissent les effets » ; et le Poïmandrès-Noûs les assiste en agissant comme gardien des portes et en fermant l'entrée aux influences mauvaises du corps. Ceux qui ne savent pas sont laissés en proie à toutes les passions mauvaises, dont l'insatiableté fait leur tourment et « augmente toujours plus la flamme qui les brûle ».]

[La dernière partie de l'enseignement (24-26) est consacrée à l'ascension de l'âme après la mort. « D'abord, dans la dissolution du corps matériel (...) tu abandonnes au démon ta nature sensuelle (P)¹ désormais inactive et les sens corporels retournent à leurs sources respectives » parmi les éléments.] 25. « Et après cela, l'homme fraie son chemin vers le haut à travers l'Harmonie, et à la première zone il abandonne la puissance de croître et de décroître, et à la seconde les industries de la malice, fourbe désormais sans effet, et à la troisième la duperie de la concupiscence, désormais sans effet, et à la quatrième l'arrogance du commandement, évacuée de [ou : impuissante à accomplir] son ambition, et à la cinquième

1. Le texte donne *êthos*, « caractère », ce qui, au sens de « caractère moral » discordé avec toute la séquence 25-26, comme le font aussi d'autres affirmations du paragraphe 24. [*N.d.T.* : A.-J.F. reçoit ce terme et traduit : « ton moi habituel désormais inactif ».]

l'audace impie et la témérité de l'action impulsive, et à la sixième les appétits mauvais de la richesse, et à la septième zone le mensonge qui tend des pièges. 26. Et alors, dénué des effets de l'Harmonie, il entre dans la nature de l'Ogdoade [c'est-à-dire, de la huitième sphère, celle des étoiles fixes], maintenant en possession de sa propre puissance, et avec ceux qui sont déjà là, il exalte le Père ; et ceux qui sont présents se réjouissent avec lui de sa présence, et, devenu semblable à ses compagnons, il entend aussi certaines puissances au-dessus de la huitième sphère, qui exaltent Dieu d'une voix douce. Et alors, en procession, ils s'élèvent vers le Père et s'abandonnent aux Puissances, et, devenus Puissances à leur tour, entrent en Dieu. Ceci est la bonne fin de ceux qui ont atteint à la gnose : devenir Dieu. »

COMMENTAIRE.

La composition du traité est claire. Dans sa plus grande partie (1-26), c'est la relation, faite à la première personne, d'une expérience visionnaire et des enseignements qui sont transmis au cours de cette expérience. Les paragraphes de conclusion (27-32), que nous n'avons pas traduits, décrivent l'activité missionnaire qui sera celle du bénéficiaire parmi ses frères les hommes. Dans le récit de la révélation, qui seul nous occupe ici, nous discernons les grandes divisions que voici. Les paragraphes 1 à 3 décrivent la *situation visionnaire*, avec l'apparition de Poïmandrès («Berger des Hommes»), qui se présente comme le *Nous* (l'Intellect), c'est-à-dire comme la divinité la plus haute. Les paragraphes 4 à 11 exposent la *cosmogonie*, jusqu'à la création des animaux dépourvus de raison ; les paragraphes 12 à 19, *Yanthro-pogonie*, doctrine centrale de toute cette révélation. Les paragraphes 20 à 23, tirant les conclusions morales des parties théoriques qui précèdent, mettent en évidence les deux modèles opposés de *conduite humaine*. Les paragraphes 24 à 26, complétant la révélation, décrivent *l'ascension* de l'âme du gnostique après la mort. Nous allons

commenter d'abord la doctrine centrale, celle de l'origine et de l'essence de *l'homme* ; la partie cosmogonique nous apporte là une connaissance de second plan, qui n'est pas absolument nécessaire à l'intelligence de ces sujets. Nous parlerons ensuite de *l'ascension de l'âme*, qui correspond à la descente originelle de l'Homme Primordial, et qui complétera par ses détails ce que nous saurons de celui-ci. C'est alors seulement que nous retournerons à la *cosmogonie*, et que nous tâcherons de désenchevêtrer le récit, quelque peu évasif et dont il se peut que l'homogénéité ne soit pas parfaite, de ces phases premières du drame.

L'origine de l'Homme Divin.

L'homme est le troisième personnage d'une triade de créatures ou émanations divines successives : le Verbe (*logos*), l'Intellect-Artisan (*noûs-démiourgos*), l'Homme (*anthrôpos*). Il peut considérer le Démiurge comme son frère, mais une analogie particulière le rattache au Logos : ils entrent tous deux en étroit commerce avec la Nature inférieure, laquelle est dissipée une fois le temps révolu. Le Verbe et le Démiurge avaient à remplir chacun sa tâche cosmogonique, dont nous nous occuperons plus tard ; l'Homme, lui, fut engendré par le premier Dieu après l'établissement du système cosmique, mais à l'extérieur de ce système toutefois, et sans autre dessein apparent chez Dieu, sinon de jouir de sa propre perfection dans une image de lui-même, une image parfaite et non corrompue par mélange et addition du monde inférieur. Un être est créé « à l'image de Dieu » et seulement après la fin de la création cosmique : cette version de l'origine du dieu Homme apparaît plus voisine du récit biblique que la version généralement admise dans le gnosticisme, selon laquelle l'Homme *précède* la création et joue lui-même un rôle cosmogonique. Il existe des spéculations rabbiniques, fondées sur le double narré de la création d'Adam, aux chapitres I puis II de la Genèse, qui font correspondre le premier récit à la création d'un Adam terrestre : elles font un trait d'union entre les doctrines biblique et gnostique du Premier Homme. Cer-

tains enseignements zoroastriens, par l'intermédiaire de ces spéculations juives ou directement, peuvent avoir contribué, eux aussi, à la conception de ce personnage, dont l'importance est suprême dans la théologie gnos-tique. On s'écarte ici du modèle biblique (si tant est qu'il ait servi de point de départ, ce dont les érudits modernes disputent abondamment), et cet écart est bien visible par les traits que voici : Dieu ne « fabrique » pas l'Homme, mais, étant un principe générateur androgyne, il l'engendre et l'enfante, en sorte que cet Homme est en réalité une émanation de Sa propre substance ; il n'est point pétri d'argile, mais il est Vie et Lumière en toute pureté ; la « semblance » n'est pas similitude symbolique, mais identité plénière de forme, et par conséquent, Dieu contemple et aime en l'Homme Sa propre et exacte représentation ; il est outremondain, alors que le Dmiurge lui-même a son séjour à l'intérieur du système cosmique, même si c'est dans la sphère la plus haute et la plus extérieure, la huitième ; ses dimensions sont proportionnées à celles de la création physique, comme on le voit quand il s'unit à la Nature tout entière ; l'autorité ne lui est pas seulement donnée sur la faune terrestre, comme dans la Genèse, mais sur tout le macro-cosme astral.

Quand le Père créa l'Homme, il n'avait pas dessein, à l'origine, de lui faire exercer pareille domination : c'est en lui accordant la permission de « créer, lui aussi », qu'il lui conféra ce pouvoir. Plus souvent, et plus logiquement, les causes pour lesquelles la divinité descend dans le monde inférieur et finit par s'y enliser se raccordent au principe dmiurgique lui-même¹, et il leur faut rendre raison de l'existence même du monde¹. Mais ici

1. Ainsi, dans le récit mandéen de la création, au livre troisième du *Ginza de Droite*, nous lisons qu'au début, du Grand Mana sortit la Vie : « et celle-ci s'adressa une demande à elle-même ; et à sa demande, sortit l'Uthra solidement fondé, que la Vie appela Deuxième Vie... Cette Deuxième Vie créa ensuite des Uthras, établit des sh'kinata... Trois Uthras sortirent, qui adressèrent une demande à la Deuxième Vie ; ils demandèrent permission de créer des sh'kinata pour eux-mêmes. La [Deuxième] Vie l'accorda... Alors ils lui dirent : « Donne-nous de ta splendeur et de ta lumière, et nous sortirons, et nous descendrons au-dessous des fleuves d'eau. Nous susciterons trois sh'kinata pour toi, nous créerons un monde, et le monde sera à nous et à toi. » Cela plut [à la

le monde est déjà créé, et il est difficile de voir ce qu'il reste à faire à l'Homme, en collaboration ou en concurrence avec le Dmiurge. Quant à la narration qui s'ensuit, elle n'apporte pas de réponse à cette question : plutôt que le besoin de créer, il semble que la curiosité soit le grand mobile qui pousse l'Homme à pénétrer dans le système dmiurgique. Ces inconséquences donnent à penser que nous avons ici une forme adaptée du mythe de l'Anthropos, avec quelques traces, bien estompées, d'une fonction cosmogonique dont le personnage aurait été investi à l'origine.

La descente de l'Homme ; l'Ame planétaire.

Quand l'Homme entre dans la sphère dmiurgique, c'est le commencement de son histoire au sein du monde. L'hommage qui lui est rendu, quand chacun des sept Gouverneurs lui donne part à son propre domaine, paraît être une addition positive à son être propre : il absorbe, et désormais il a en lui, la nature de l'Harmonie, c'est-à-

Deuxième Vie] et elle dit : « Je le leur accorderai » ; mais au Grand Mana cela ne plut pas, et la [Première] Vie ne l'approuva pas. — C'est pour déjouer ce plan des Uthras que le Grand Mana créa Manda d'Hayyê, qui dans ce système correspond, à très peu de chose près, à l'Homme Primordial, et qu'il lui ordonne : « Monte au-dessus des Uthras et vois ce qu'ils complotent et quel est leur dessein, eux qui disent : Nous créerons un monde » ; et plus loin : « Tu as vu, Manda d'Hayyê, ce que les Uthras sont en train de faire et ce qu'ils projettent ici et là. Tu as vu qu'ils ont délaissé la Maison de Vie et tourné leurs visages vers le lieu de Ténèbres... Qui mettra de l'ordre parmi eux, qui les délivrera de la défaillance et de l'erreur... qu'ils ont attirées sur eux-mêmes ? Qui leur fera entendre l'appel de la Grande [Vie] ? » Selon l'ordre proposé dans ce traité fort décousu, un personnage dmiurgique, un individu, devient l'exécuteur du plan cosmogonique des Uthras : Ptahil-Uthra, qui de son père (l'un des Uthras, appelé ici B'haq Ziva, ailleurs Abathur) reçoit ce mandat : « Va, descends vers le heu sans sh'kinata et sans mondes. Crée et fais-toi un monde comme les fils de Sainteté que tu as vus » (Nous avons ici le motif de l'imitation d'un monde idéal, largement répandu dans la spéculation gnostique ; il apparaît aussi dans le *Poimandrès* — et c'est peut-être, mais non pas nécessairement, une réminiscence déformée du Dmiurge platonicien). « Ptahil-Uthra sortit et descendit au-dessous des sh'kinata jusqu'au lieu où il n'y a point de monde. Il s'avança dans le limon sale, dans l'eau bourbeuse... et le feu vivant, en lui, se trouva changé » (G. 65 sq., 97 sq.).

dire les pouvoirs des sept Gouverneurs dans leurs sphères respectives ; voilà qui semble, du moins aux yeux de la Nature inférieure, ajouter à la séduction de la forme divine, quand il se montre à elle. Or il ne faut pas oublier que les Gouverneurs et leurs sphères, c'est le Démon qui les a façonnés à partir du feu, lequel est l'un des éléments physiques, même s'il est le plus pur, qui proviennent de l'Obscurité originelle. Ainsi nous sommes en droit, dès à présent, d'avoir idée que les dons des puissances planétaires pouvaient n'avoir pas été parfaitement désirables pour un être de pure divinité, et qu'ils pouvaient même avoir leurs côtés funestes. Le contexte immédiat n'offre rien qui corrobore ce soupçon ; on y trouverait plutôt de quoi l'écartier, si nous n'apprenions plus loin *l'ascension* de l'âme, et s'il ne nous était narré ailleurs, dans la littérature hermétique et hors d'elle, qu'elle descendit à l'origine, au travers des sphères, jusqu'à son terrestre séjour. A de pareils exemples, nous apercevons ce qu'il y a de composite dans la religion hermétique. C'est l'un des cas où elle oscille entre les façons pré-gnostique et gnostique d'entendre le même thème mythologique, celui de l'équipement planétaire de l'âme. Cette conception appartient au cercle des idées astrologiques : chacune des puissances planétaires contribue pour une part à ce fourniment de l'âme non encore incarnée. Quand la cosmologie n'est pas négative, ce sont là des dons utiles, qui préparent l'homme à son existence terrestre. Et par la raison qu'il possède en lui-même ces éléments constitutifs du psychisme, l'homme est en communication de sympathie avec les sources astrales dont ils découlent, c'est-à-dire avec le cosmos, à l'« harmonie » duquel il participe de ce fait. Grâce à cette sympathie, il est aussi soumis à *l'influence* des étoiles, partant, à la *heimarménè* — prémisses fondamentales de l'astrologie ; mais pour autant qu'on tient le cosmos pour une chose bonne, il n'y a rien d'attentatoire à la croyance dans cette conception ; elle est même l'expression de la piété cosmique¹.

1. Quant à la signification positive des planètes, voir Macrobe, *Commentaires sur le Songe de Scipion*, I, 12 ; Servius, commentaire *Sur l'Énéide*, XI, 51 ; et dans le *Corpus Hermeticum* lui-même, la *Korè Kosmou*.

A cet ensemble d'idées, le gnosticisme donne un autre tour en concevant les constituants planétaires de l'âme comme des *corruptions* de sa nature originelle, qui l'ont affectée durant sa descente au travers des sphères cosmiques. Le chrétien Arnobe signale qu'il s'agit là d'un enseignement hermétique :

Tandis que nous tombons et que nous nous hâtons vers les corps humains, nous échéons, des cercles du monde, _des sphères cosmiques_, les causes par lesquelles nous sommes mauvais et très mauvais (Adversus nationes, II, 16).

Au récit de l'ascension de l'âme selon le *Poimandrès*, on trouve un parallèle très étroit (mais en sens inverse) dans cette description de sa descente :

A mesure que les âmes descendent, elles entraînent avec elles la torpeur de Saturne, le courroux de Mars, la concupiscence de Vénus, Vâpreté au gain de Mercure, la soif de pouvoir de Jupiter ; toutes choses qui produisent une confusion dans les âmes, en sorte qu'elles ne peuvent plus faire usage de leur propre pouvoir et de leurs vraies facultés (Servius, Sur l'Énéide, VI, 714).

Ces expressions le disent net et clair : les choses qui s'attachent à l'âme dans son voyage descendant ont le caractère d'entités substantielles, quoique immatérielles, et on les désigne souvent comme des « enveloppes » ou « vêtements ». De la sorte, l'« âme » terrestre qui résulte de ces additions est comparable à un oignon avec ses tuniques ; elle suit, mais à rebours, le modèle du cosmos : ce qui est là extérieur est intérieur ici ; et une fois l'opération parachevée dans l'incarnation, ce qu'il y a de plus intérieur dans le dispositif des sphères du cosmos, c'est-à-dire la terre, est à l'homme son vêtement le plus extérieur, c'est-à-dire le corps. Que ce *corps* fût une chose sinistre pour l'âme, les orphiques l'avaient prêché depuis longtemps, dont on ressuscita les enseignements à Père du gnosticisme. Mais pour lors, on considéra les enveloppes *psychiques* elles-mêmes comme des affaiblissements et des entraves pour l'esprit outremondain.

... (les âmes) qui, passionnées pour le corps et pour ce que nous appelons ici-bas la vie, abaissent jusqu'à la matière un regard secret de convoitise, du haut de la sphère élevée qui les inonde d'une lumière éternelle : ces âmes, entraînées par le seul poids de cette pensée toute terrestre, tombent insensiblement dans les régions inférieures du monde ; toutefois ce n'est pas par une transition subite que *Vâme*, parfaitement incorporelle, revêt un corps de boue et de fange, mais elle subit des altérations graduées, progressives : ... dans chacune des sphères..., elle revêt une couche de matière éthérée, sorte de ciment qui doit peu à peu l'unir à l'argile du corps : ainsi elle éprouve autant de morts qu'elle traverse de sphères pour arriver à cette dégradation qu'ici-bas on appelle la vie (Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 11 ; traduction de N.A. Dubois, 1847).

Or que sont donc ces accrétions étrangères ? Somme toute, elles sont le caractère empirique de l'homme, y compris toutes les facultés et propensions qui rattachent l'homme au monde naturel et social ; autrement dit, elles constituent ce que l'on appelle normalement sa « psyché ». Et quelle entité originelle ces accrétions recouvrent-elles ? C'est le principe cosmique et transcendant qui est en l'homme, qui demeure ordinairement caché, qui ne se décèle pas dans ses préoccupations terrestres, ou qui ne se trahit que par un sentiment d'étrangeté, d'appartenance incomplète ; et qui pour lors ne se fait positif que si la *gnôsis* lui donne, en lui montrant la lumière divine, un contenu acosmique, un contenu bien à lui, et si elle le restaure dans sa condition originelle, présentement obscurcie. Il arrive souvent, nous l'avons vu, que ce principe soit appelé *pneuma*, tandis que l'on réserve le terme de « psyché » (*psukhe*) pour son enveloppe « cosmique » et visible. Les écrits hermétiques évitent de prendre ainsi *pneuma* dans le sens spirituel* et le remplacent par *nous* ; mais ailleurs on se sert aussi de « psyché », avec les réserves voulues, pour désigner les deux parties ; et souvent, comme dans les citations précédentes, nous

1. Quand on y rencontre le mot, il désigne un élément physique, conformément à l'usage stoïcien.

lisons tout simplement que « 1 âme » descend et subit les détériorations dont on a parlé. Dans cette acception, où l'on voit que le mot « âme » conserve sa dignité traditionnelle, on dit de ces altérations qu'elles sont des esprits surajoutés à l'âme originale, ou tout franchement une seconde âme qui contient la première. En exemple de la première interprétation, voici quelques lignes de Clément d'Alexandrie :

Ceux qui entourent Basilide ont l'habitude d'appeler les passions appendices, dont Us disent quelles sont par essence des sortes d'esprits appendus à Vâme rationnelle en conséquence d'un trouble et d'une confusion originels (Stromates, II, 20, 112).

Dans l'école de Basilide, on tenait que ces esprits « accrochés », ces « appendices », pris dans leur ensemble et considérés en eux-mêmes, constituaient une âme, comme l'indique le titre d'un ouvrage perdu composé par Isidore, fils de Basilide : *De Vâme adventice [Péri pros-phuous psukhês]*. Il y était traité de la « force des appendices »¹. Il en résulte une théorie des deux âmes pour ce

1. Même passage de Clément. Déjà Platon se sert d'une comparaison expressive pour dire la condition présente de l'âme relativement à sa véritable nature : « Ce que nous avons dit de l'âme est vrai de son apparence présente ; mais nous l'avons vue affligée de maux innombrables, comme le dieu marin Glaucus, dont on a peine à discerner la forme originelle, parce que des parties de son corps ont été brisées ou broyées et complètement défigurées par les flots, et que la couche d'algues, de cailloux et de coquillages qui se colle à lui et le recouvre l'a rendu plus semblable à quelque monstre qu'à ce qu'il est naturellement. Mais il nous faut plutôt fixer nos regards sur son amour de la sagesse [*philosophia*] et considérer comment elle cherche à saisir le monde divin, immortel et éternel dont elle est parente, et à entretenir commerce avec lui, et ce qu'elle deviendrait si elle s'affectionnait tout entière à suivre l'élan qui la soulèverait hors de la mer où la voici plongée, et qui la débarrasserait de toute cette foison de cailloux et de coquilles, dont la substance terrestre a fait croûte sur elle, parce qu'elle recherche ce que les hommes appellent bonheur en faisant de la terre sa pâture. Alors on pourrait voir sa vraie nature... » (*La République*, 611c-612a [N.d.T. : On a traduit sans s'écarter de la citation anglaise, tirée de Cornford]). Il est remarquable que Platon, dans cette comparaison fortuite, joue avec plusieurs de ces images et symboles que les gnostiques manieront plus tard avec un implacable sérieux : la mer, les « accrétions » étrangères qui adhèrent à l'âme. A propos de ces dernières, Platon se sert de la même expression qu'Isidore emploie dans le titre de son livre

qui est de l'homme terrestre, et nous la trouvons exposée en termes très clairs, comme doctrine hermétique, dans un ouvrage néo-platonicien tardif.

*L'homme a deux âmes : l'une est issue du Premier Intellect, et elle a aussi part à la puissance du Démon ; l'autre a été logée en lui par l'effet de la révolution des deux, et en celle-ci entre l'âme qui voit Dieu. Puisqu'il en est ainsi, l'âme qui est descendue en nous des sphères [littéralement : « des mondes »] est assujettie à la révolution des sphères ; mais celle qui est présente en nous comme esprit issu de l'Intellect est supérieure au mouvement qui opère le devenir, et c'est grâce à elle que nous sommes délivrés de la Heïmarmênê et que se produit l'ascension vers les Dieux Intelligibles (Jamblique, *De mysteriis*, VIII, 6).*

Pour donner encore une citation, voici ce qu'en dit le gnostique Bardesane :

*Il y a des puissances hostiles, des étoiles et des signes, un corps issu du Malin sans résurrection, une âme issue des Sept (saint Ephrem le Syrien, *Hymnes*, 53).*

Nous pourrions multiplier les témoignages sur la doctrine de l'âme planétaire (en faisant appel, par exemple, à la littérature mandéenne et à la *Pistis Sophia*), mais ce que nous en avons choisi donne assez d'éclairage sur l'essentiel de cette conception,

La citation hermétique de Jamblique montre avec une singulière netteté ce qui se passe derrière cette vision mythologique : non pas seulement un rejet de l'univers physique à la lumière du pessimisme, mais l'affirmation d'une idée entièrement nouvelle de la liberté humaine, très différente de la conception morale que les philosophes grecs s'en étaient faite. Si profondément que l'homme soit déterminé par la nature, dont il est partie inté-

(*sumphuên*, que Cornford traduit par *overgrowth* [la couche... qui le recouvre]). Six cents ans après Platon, c'est Plotin qui renvoie à ce passage de la *République* dans son fort intéressant traité sur les deux âmes, supérieure et inférieure (*Ennéades*, I, 1, 12), que nous aurons occasion de citer plus loin, à propos du symbole de l'image reflétée.

grante — et, en sondant l'intérieur de lui-même, il découvre, de couche en couche, cette dépendance —, il reste néanmoins en lui un foyer secret, un intime qui n'est pas du royaume de la nature, et qui le met au-dessus de toutes instigations et nécessités de nature. L'astrologie vaut pour l'homme naturel, c'est-à-dire pour chaque homme pris comme membre du système cosmique, mais non pas pour l'homme spirituel qui est au cœur de l'homme naturel¹. C'est, dans l'histoire, la première découverte d'une différence ontologique radicale de l'homme et de la nature ; pour la première fois, l'on prend un sentiment profond et pathétique de cette différence, et l'on en rend témoignage en des enseignements insolites, qui donnent à penser. Cette fissure ne se refermera jamais, et, varié à l'infini mais incessamment repris, ce thème de la quête de vérité ne sera jamais discontinué : *Yaltérité* cachée mais essentielle de l'homme.

L'union de l'Homme avec la Mature. Le motif de Narcisse.

Venons-en maintenant à l'autre moment du drame de l'Anthropos : l'Homme sombre dans la Nature inférieure. Le récit est d'une merveilleuse, d'une émouvante clarté. Cependant que, d'en haut, l'Homme révèle à la Nature terrestre sa forme divine, il la fait se mirer dans les éléments inférieurs ; et sa beauté lui étant apparue d'en bas, l'Homme est attiré vers le bas. C'est un trait d'originalité du *Poimandrès* que de recourir ainsi au motif de Narcisse, du moins avec cette netteté : car si le thème se présente ailleurs dans la littérature du temps, c'est en de vagues mentions. Or ce motif de Narcisse ne fait que donner un tour particulier à une idée mythologique beaucoup plus accréditée dans la pensée gnostique, et dont la

1. Cette suprématie s'étend à toute la personne du gnostique, en qui l'« esprit » a dominé : « De ceux qui connaissent Dieu, Hermès affirme non seulement qu'ils sont à couvert des entreprises des démons, mais qu'ils ne sont même pas sous la puissance du destin » (Lactance, *Divinarum institutionum*, L. II, 15, 6 ; voir Arnobe, *Adversus nationes*, II, 62 — « non assujettis aux lois du destin »). De même les gnostiques chrétiens : « Ainsi donc, jusqu'au baptême, la Fatalité, disent-ils, est réelle : mais, après le baptême, les astrologues ne sont plus dans la vérité » (*Extraits de Théodote*, 78, 1, trad. Fr. Sagnard).

signification primordiale n'avait rien de commun avec la légende grecque : que le processus cosmogonique, ou l'engloutissement de l'Ame, ou généralement le mouvement descendant d'un principe divin, a commencé par une réflexion de la Lumière supérieure dans l'Obscurité inférieure. Si nous analysons attentivement la version du *Poimandrès*, nous constatons qu'elle associe habilement trois idées différentes : celle de l'Obscurité qui s'éprend de la Lumière et qui s'empare d'elle en partie ; celle de la Lumière qui s'éprend de l'Obscurité et qui s'abîme en elle volontairement ; celle d'un rayonnement, d'un réfléchissement ou d'une image de la lumière projetée dans l'Obscurité, qui la retient alors prisonnière. Chacune de ces trois idées a trouvé sa représentation indépendante dans la pensée gnostique. La première attribue aux forces d'en bas l'initiative du mouvement qui aboutit au mélange : elle trouve sa plus parfaite expression dans le système manichéen, dont nous traiterons à part. De la deuxième, on a vu un exemple dans la citation de Macrobie (p. 210). Qu'elle s'applique non seulement à la descente de l'âme individuelle, mais d'abord et avant tout à la descente cosmogonique de l'Ame primordiale, c'est ce que nous montre le récit arabe déjà cité, celui des Harra-niens \

1. Voir ci-dessus, chap. III, p. 90. Nous donnons ici le reste du passage : « Dieu, qui prend toujours souci de tout changer en bien, l'unit à la Matière, dont il la voyait si fort éprise, y distribuant une multitude de formés. De là provinrent les créatures composites — le ciel, les éléments [etc. : comprenons que toutes ces créatures sont des réceptacles de « l'Ame »]. Mais ne voulant pas abandonner l'âme dans sa dégradation avec la Matière, Dieu la dota d'une intelligence et de la faculté de percevoir, dons précieux destinés à lui rappeler sa haute origine, le monde spirituel, (...) à la rétablir dans la connaissance d'elle-même, à lui indiquer qu'elle était étrangère ici-bas (...) Puisque l'âme a reçu cette instruction par la perception et par l'intelligence, puisqu'elle a retrouvé la connaissance d'elle-même, elle désire le monde spirituel, comme un homme déporté en terre étrangère soupire après ses foyers lointains. Elle est convaincue que, pour retourner à sa condition première, elle doit se dégager des liens du monde, des appétits sensuels, de toutes choses matérielles. » (Chwolson, *Die Ssabier*, II, p. 493). Quoique la fin du passage ait apparemment trait à l'âme humaine {et il en est bien ainsi, puisque c'est dans l'homme que l'âme du monde en vient à être douée d'intelligence et de perception), la première partie fait état, sans équivoque possible, d'une Ame universelle dont la chute est cause de la création du monde.

La dernière version nous est la plus étrangère des trois, car elle suppose la notion mythique d'une image — d'un reflet, d'une ombre — douée de substance et faisant réellement partie de l'entité d'origine, dont elle s'est détachée. Acceptons-en le symbolisme, puisqu'il emporta conviction chez ceux qui l'appliquèrent à une phase cruciale du drame divin. Nous le voyons dans ce rôle spéculatif chez les séthiens (Hippolyte, V, 19), chez les pérates (V, 12 sq.), chez les gnostiques combattus par Plotin, et dans un système que Basilide signale, non pas comme sien, mais comme appartenant à de certaines « Barbares », en qui il faut voir très probablement des penseurs de la Perse {*Actes d'Archélaus*, 67, 5). Ces doctrines ont en commun l'idée générale que voici. Par sa nature, la Lumière qui luit pénètre l'Obscurité d'en bas. Cette illumination partielle de l'Obscurité est comparable à l'action d'un simple rayon, c'est-à-dire qu'elle répand sa clarté comme il se doit ; ou bien, si la Lumière est émise par un personnage divin, tel que la Sophia ou que l'Homme, elle est de la nature d'une *forme* projetée dans le milieu obscur et qui apparaît là comme une image ou un reflet du divin. Dans l'un et dans l'autre cas, bien que nulle descente ou chute de l'original divin ne se soit réellement produite, quelque chose de lui a été immergé dans le monde inférieur ; et tout comme l'Obscurité traite cette chose en précieux butin, de même la divinité non tombée se trouve enveloppée dans la destinée de cette influence. L'Obscurité, prise d'un désir glouton de cette clarté apparue au sein ou à la surface des eaux primordiales, essayant de se mêler et confondre avec elle entièrement et de la retenir à jamais, l'attire en bas, l'engloutit et la met en morceaux innombrables. De ce moment, les puissances supérieures tâchent à recouvrer ces particules de Lumière dérobées. En revanche, c'est avec l'aide de ces éléments que les puissances inférieures sont à même de créer le monde. Par toute cette création, leur proie originelle est dispersée sous la forme des « étincelles », c'est-à-dire des âmes individuelles. Dans une version légèrement plus élaborée, c'est avec l'aide de *l'image* projetée de la *forme* divine que les puissances inférieures fabriquent le monde ou l'homme, c'est-à-dire qu'elles produisent une *imitation*

de l'original divin ; mais puisque de cette façon la forme divine s'incarne elle aussi dans la matière d'Obscurité, et que l'« image » est conçue comme une partie substantielle de la divinité même, on aboutit au même résultat que dans l'ébauche de scénario, où il n'est question que de l'image avalée et fractionnée. Quoi qu'il en soit, toute cette imagerie nous déroule la divine tragédie sans qu'il y ait faute dans les hauts lieux ni invasion du royaume divin par le bas. Que la simple et inévitable irradiation de la Lumière et sa réflexion sous forme d'images crée des hypostases nouvelles de son être, nous le lisons chez Plotin, où il s'agit encore d'un principe métaphysique du premier ordre, qui intéresse son système ontologique général. Pour ce qui est en particulier de la relation de l'âme supérieure et de l'âme inférieure, il explique, dans le même contexte où il fait allusion à la similitude platonicienne du dieu marin (voir ci-dessus, p. 211, n. 1), que pour l'Ame, s'incliner vers le bas, ce n'est rien d'autre qu'illuminer ce qui est au-dessous d'elle ; que cette illumination a fait naître un *eidolon*, un reflet ; et c'est l'âme inférieure, sujette aux passions ; mais l'Ame originelle ne descend jamais en réalité (*Ennéades*, I, I, 12). Les mêmes gnostiques, justement, qui furent en butte aux attaques de Plotin soutenaient une doctrine étonnamment ressemblante à la sienne* :

Selon eux, l'Ame et une certaine Sagesse [Sophia — dont Plotin ne sait au juste si elle est autre que l'Ame ou si elle est l'Ame] ont incliné vers le bas (...). Les autres âmes, qui sont des membres de la Sagesse, sont, disent-ils, descendues ensemble et se sont revêtues de corps (...) tandis que celle qui est la raison de la descente des âmes n'est point descendue ; c'est-à-dire qu'elle ne s'incline pas, mais illumine seulement les Ténèbres. De cette illumination est née une « image » dans la matière. Puis Us imaginent une « image de cette image », qui traverse ici-bas ce qu'ils appellent la Matière, ou la Matérialité (...); alors ils engendrent l'être qu'Us appellent le Démiurge ; ils racontent qu'il s'éloigne de sa Mère ; puis

1. Traduction d'E. Bréhier ; mais les majuscules, les guillemets et les deux passages entre crochets sont de H. Jonas. (*N.d.T.*)

*ils font procéder de lui le monde [jusqu'à la dernière des « images »]1 (Ennéades, II, 9, 10) *

La grande différence, celle qui sur ce point tranche entre les gnostiques et Plotin, c'est que les premiers déplorent la « descente » par image-reflet, cause de la tragédie et passion divine, tandis que Plotin affirme que l'efficace de la source première y trouve une expression personnelle, nécessaire et positive. Mais la structure verticale de cette échelle de déploiement, c'est-à-dire, la direction vers le bas de toute génération métaphysique, laquelle ne peut donc être que détérioration et dégénération, voilà qui est commun aux uns et à l'autre^a.

Dans cette Lumière venue d'en haut et réfléchie d'en bas, on pouvait trouver aussi une explication de l'erreur divine. Les égarements de la Pistis Sophia, son affliction, sa repentance dans le monde de la ténèbre, toute cette tragédie a commencé par sa mégarde : elle a pris la lumière d'en bas pour la « Lumière des Lumières », après laquelle elle soupirait, et elle s'en est allée la chercher dans les profondeurs. Qui plus est, nous constatons, surtout dans la spéculation de Mani, un fréquent recours à l'apparence divine, leurre qui permet aux Archontes d'attirer la substance divine et de la prendre au piège, ou aux messagers de la divinité de délivrer la substance lumineuse captive en faisant quitter prise aux Archontes. Nous voyons à présent qu'en présentant ce motif de Narcisse qu'est l'erreur amoureuse de l'Anthropos, le *Poimandrès* varie et combine avec subtilité plusieurs des thèmes énumérés. L'Homme n'est pas aussi coupable que cette Ame primordiale qui succombe à un appétit des plaisirs du corps, car c'est la beauté de sa propre et divine forme, elle-même parfaite image du Dieu très-haut,

1. Cf. ce passage mandéen : « Abathur (l'un des Uthras qui complotent la création d'un monde) se rend dans ce monde [de ténèbres]... Il voit son visage dans l'eau noire, et son image et fils lui est façonné à partir de l'eau noire ». Ce fils est Ptahil-Uthra, le véritable démiurge de ce monde (G 173). Cet exemple, venu d'un horizon aussi éloigné du milieu intellectuel où Plotin rencontre ses gnostiques, montre avec quelle continuité, dans la littérature gnostique, on conçoit l'acte de se mirer comme la production d'un *alter ego* ; et d'autre part, combien cet acte est en intime rapport avec la cosmogonie.

2. Voir la Notice du traducteur, *Dévolution*.

qui l'attire vers le bas. Il est plus coupable que la Pistis Sophia, qui fut simplement abusée, puisqu'il veut agir séparément, et qu'il ne saurait prendre le reflet d'en bas pour la lumière du Père, dont il s'est volontairement écarté. Toutefois, son erreur l'excuse à demi, ignorant qu'il était de la vraie nature des éléments inférieurs, d'autant que son reflet les habillait. Ainsi, la projection de sa forme sur la terre et sur l'eau a perdu le caractère d'un événement qui aurait sa réalité propre ; aux mains de l'auteur hellénistique, elle est devenue un moyen de motiver plutôt que de constituer la submersion d'une émanation divine dans le monde inférieur.

L'Ascension de l'Ame.

La grande perspective qui s'offre au vrai gnostique, au vrai pneumatique, et la certitude d'avenir qui le conduit sur le chemin de la vie, c'est qu'après la mort, l'âme du connaissant fera son ascension. Instruits de ce que les doctrines astrales reçues disent de la descente de l'âme, nous comprenons, sans autre explication, l'ascension telle que le *Poimandrès* la décrit : c'est le même parcours en sens inverse. Toutefois, en citant telles spéculations parallèles ou différentes, propres à d'autres écoles gnostiques, on pourra sans doute faire sentir que ce thème était fort répandu dans toute la sphère de la religion gnostique, et qu'il y prenait une grande importance. Le voyage céleste de l'âme retournante est bien l'un des traits les plus constamment accusés de ces systèmes d'ailleurs amplement divergents ; et ce qui lui donne toute sa conséquence dans l'idée gnostique, c'est qu'il est l'objet d'une croyance qui fait plus qu'être indispensable à la théorie et à l'attente gnostiques, plus que dire comment est conçu le rapport de l'homme au monde : qui prend aussi, pour le fidèle gnostique, une importance *pratique* immédiate, puisque chercher la *gnôsis* revient à se préparer pour cet événement final, et que tout l'enseignement éthique, rituel et technique est destiné à en garantir l'heureux accomplissement. Historiquement, il est un aspect des doctrines de l'ascension qui leur donne plus longue portée encore que celle du sens littéral. A

un stade plus tardif de l'évolution « gnostique » (et qui, au demeurant, ne reçoit plus le nom de gnosticisme), la topographie extérieure de l'ascension à travers les sphères, où l'âme se dépouille successivement de ses enveloppes mondaines et recouvre sa nature acosmique, a pu se faire intérieure et trouver son analogue dans une technique psychologique de transformations internes par lesquelles le moi, *tandis qu'il était encore dans le corps*, pouvait atteindre l'Absolu comme condition immanente, quoique temporaire. Une échelle ascendante d'états mentaux remplaçait la poussée spatiale à travers les sphères célestes. Ainsi la transcendance elle-même pouvait être changée en immanence ; tout ce cheminement se trouvait spiritualisé, soumis au pouvoir du sujet et placé dans son orbite. Par cette transposition d'un schème mythologique dans la vie intérieure de la personne, par la traduction de ses étapes objectives en phases subjectives d'une expérience que l'on peut conduire soi-même et qui culmine sous la forme de l'extase, le mythe gnostique entre dans le mysticisme (néo-platonicien ou monastique), et dans ce nouveau véhicule, il continue de vivre longtemps après la disparition des croyances mythologiques qui étaient à son origine.

Dans le *Poimandrès*, l'ascension est décrite comme une série de soustractions qui, progressivement, « mettent à nu » le vrai moi, cet exemplaire de l'Homme Primordial tel qu'il était avant sa chute cosmique, et le laissent libre d'entrer dans le divin royaume et, de nouveau, de faire un avec Dieu. Nous avons rencontré plus haut une autre version possible de l'ascension, où ce n'est pas le dépouillement de l'âme, mais tout simplement son passage, qui est l'essentiel du voyage. Cette version suppose que c'est le pur *pneuma* qui entreprend l'ascension, débarrassé de ses entraves terrestres, et elle sous-entend aussi que les gouverneurs des sphères sont des puissances hostiles qui s'efforcent de lui barrer le passage, afin de le retenir dans le monde. De l'une et de l'autre version, les écrits gnostiques nous offrent des exemples abondants. Partout où nous entendons parler de vêtements ôtés, de nœuds déliés, de liens relâchés au cours du voyage vers le haut, nous avons des analogues de ce passage du *Poimandrès*. L'ensemble de ces nœuds, liens ou vêtements est appelé

« Psyché » : ainsi donc, c'est de lame que le *pneuma* se débarrasse (voir par exemple Irénée, *I, 7, 1*; et *21, 5*: « en rejetant ses liens, c'est-à-dire son âme »). Ainsi envisagée, l'ascension n'est pas seulement topographique : c'est aussi un cheminement qualitatif, au cours duquel la nature mondaine est dépouillée. Il convient de noter que, dans certains cultes, on anticipait l'opération ultime en accomplissant des rites qui, à la manière des sacrements, devaient effectuer la transformation dès les premiers jours de cette vie, à titre provisoire ou symbolique, et en garantir la consommation définitive dans la vie à venir. Les mystères de Mithra réservaient aux initiés la cérémonie de franchir sept portes, disposées sur des degrés étages qui représentaient les sept planètes (c'est ce qu'on appelle *klimax heptapylos*, « escalier à sept portes », Origène, *Contra Celsum*, VI, 22) ; ceux d'Isis nous les montrent successivement affublés et désaffublés de sept (ou douze) vêtements, ou déguisements animaux. Par tout ce rituel, prolongé et parfois poignant, on parvenait à un résultat appelé nouvelle naissance (*palingénésia*) : l'initié lui-même était censé naître de nouveau, comme le dieu. Les termes « nouvelle naissance », « métamorphose » (*reformatio*, *métamorphôsis*), « transfiguration », ont été créés dans le contexte de ces rituels, pour entrer dans le langage des cultes à mystères. De ces métaphores, on pouvait donner une interprétation et faire une application assez larges pour les adapter aux divers systèmes théologiques, car de prime abord, elles séduisaient par leur « religiosité » universelle plutôt que par leur précision dogmatique. Ni par l'origine, ni par le contenu, elles n'étaient liées au système gnostique, et pourtant elles se prêtaient de tout point aux intentions gnostiques. Dans le culte à mystère, ou dans les imitations spiritualisées que l'on faisait à des fins personnelles d'après le modèle général, le « voyage céleste » pouvait devenir une véritable expérience visionnaire, accessible dans l'état passager de l'extase. La prétendue « Liturgie de Mithra »¹ offre une description de ce type d'expérience, précédée d'instructions sur la manière de se préparer à l'état visionnaire

1. Ainsi baptisée par erreur, puisqu'il s'agit d'une production littéraire et non d'un document réel du culte.

et de le provoquer. (En ce cas précis, nous avons affaire à une théologie cosmique-panthéiste et non pas dualiste ; elle vise à rendre l'homme immortel par l'union avec le principe cosmique, non pas à le délivrer du joug cosmique.) Quant à la conception plus particulièrement gnostique du voyage, ascension avec suppressions graduelles au passage des sphères, elle connut une longue survie mystique et littéraire. Mille ans après le *Poïmandrès*, Omar Khayyam chante :

*Du centre de la terre, par la septième porte
Je suis monté, et je me suis assis sur le trône de Saturne,
Et plus d'un nœud j'ai dénoué en route ; Mais non le maître-
nœud de l'humaine destinée. Il y a eu la porte à laquelle je n'ai
point trouvé de clef, Il y a eu le voile à travers lequel je n'ai pu
voir :*

*Quelques propos sur Moi et Toi, pendant quelques
instants Il y a eu — et puis, rien de plus sur Toi ni Mot
(Robâ'yyat 31 et 32, Fitzgerald)*

L'autre récit de l'ascension est moins spiritualisé, et l'effet en est plus sinistre. C'est dans l'angoisse et la terreur que l'âme envisage la rencontre future avec les terribles Archontes de ce monde, tout occupés à empêcher qu'elle ne s'évade. Dans ce cas, la gnose remplit deux fonctions : d'une part, elle doit conférer à l'âme une qualité magique, un caractère qui la rend insaisissable, voire invisible aux vigilants Archontes (des sacrements administrés dans cette vie peuvent garantir ce bon effet) ; d'autre part, elle doit instruire l'homme et le mettre en possession des puissantes formules qui le rendront capable de forcer le passage : cette « connaissance » est une des significations du mot « gnose ». Il importe de connaître les noms secrets des Archontes, car c'est l'indispensable moyen d'en avoir raison. Celse, écrivain païen, signale ces croyances, et il se gausse des gens qui,

*chose pitoyable, ont appris par cœur les noms des portiers
(Origène, Contre Celse, VII, 60).*

Si cette partie de la « gnose » est magie sommaire, les formules qu'il faut employer en s'adressant aux Archon-

tes révèlent des aspects importants de la théologie gnostique. Nous en avons cité une plus haut (chapitre VI, « Les Anges qui fabriquèrent le monde », p. 174). Voici d'autres exemples. Epiphane a lu ceci dans un Evangile gnostique, celui de Philippe :

Le Seigneur m'a révélé ce que l'âme doit dire quand elle monte au ciel, et comment elle doit répondre à chacune des puissances supérieures : « Je me suis reconnue moi-même, dit-elle, et Je me suis rassemblée moi-même de toutes parts, et Je n'ai pas semé d'enfants pour l'Archonte, mais j'ai déraciné ses racines et j'ai rassemblé les membres dispersés, et je sais qui tu es : car moi, dit-elle, je suis d'en haut ». Et de la sorte elle est mise en liberté (Epiphane, Boîte à drogues, XXVI, 13).

Origène, dans son précieux exposé sur les ophites, donne la liste complète des réponses qu'il faudra faire « aux portes des Archontes, qui sont éternellement fermées de chaînes ». Nous en traduirons deux. A Ialdabaoth, « premier et septième » :

... Me voici, verbe (logos) de la pure Intelligence (Nous), œuvre parfaite du Fils et du Père, portant un symbole empreint du signe de la Vie — j'ouvre la porte du cosmos, que tu avais fermée par ton Eon, et, libre de nouveau, je traverse ton empire. Que la grâce soit avec moi, oui, Père, quelle soit avec moi.

A Sabaôth :

Archonte du cinquième empire, Sabaôth régnant, défenseur de la loi de ta création affaibli par une grâce plus puissante que le Cinq, regarde ce symbole invincible à ton art et laisse-moi passer (Origène, Contre Celse, VI, 31).¹

1. Traduction suggérée. Autres possibilités : « (moi,) délivré [peut-être : de la loi de ta création] par une grâce plus puissante que le Cinq, laisse-moi passer en voyant ce symbole invincible à ton art [ou : de ton art] ». [N.d.T. : On trouvera le texte grec, avec une traduction différente, dans l'édition de M. Borret, Sources chrétiennes, Paris, 1969.]

Il est patent que ces formules ont valeur de mots de passe. Par quel intérêt les Archontes s'opposent-ils donc à l'exode de l'âme, à sa sortie du monde ? La réponse gnostique nous est ainsi rapportée par Epiphane :

Ils disent que l'âme est la nourriture des Archontes et des Puissances, sans laquelle ils ne sauraient vivre, parce quelle est de la rosée d'en haut et quelle leur donne des forces. Quand elle s'est imprégnée de connaissance (...) elle monte au ciel et donne une justification devant chaque puissance, et s'élève ainsi au-dessus d'elles jusqu'à la Mère d'en haut et au Père du Tout d'où elle était descendue en ce monde-ci (Epiphane, Boîte à drogues, 40, 2).

Les premiers commencements.

Le *Poïmandrès* ne nous dit rien qui fasse supposer la malfeasance chez les Gouverneurs, encore qu'être assujéti à leur gouvernement, qui a nom Destin, soit considéré sans aucun doute possible comme un malheur de l'Homme et comme une violation de sa souveraineté originelle. La question théologique qui se pose donc, c'est celle de la qualité de la création. Ainsi, nous en arrivons finalement à la première partie de la vision, qui traite, non sans nous intriguer, des phases initiales de la cosmogonie. Dans toute la partie de la révélation qui précède l'engendrement de l'Homme (4-11), on observe des subdivisions : la vision directe de la première phase de la cosmogonie, qui vient avant la création concrète (4-5) ; l'explication de son contenu, par *Poïmandrès* (6) ; reprise et achèvement de la vision, révélant le monde intelligible en Dieu, d'après lequel le monde sensible fut façonné (7). A partir d'ici, la vision cède la place à l'audition, c'est-à-dire que *Poïmandrès* expose verbalement l'histoire de la création concrète à l'entendement désormais illuminé de l'auditeur. Le paragraphe 8 roule sur l'origine des éléments de la nature : le rapport de cet enseignement à la première phase visionnaire (4-5) propose l'énigme dont nous allons nous occuper principalement. Les paragraphes 9-11 disent comment le premier Dieu engendra le Dmiurge, façonna les sept puissances planétaires

et leurs sphères, mit ce système en mouvement ; et comment, en conséquence de sa révolution, les animaux sans raison furent produits à partir des éléments inférieurs de la nature. Des événements qui suivent l'apparition du Démoniaque dans le schème théologique, seul requiert explication ce Monde qui jaillit de la Nature et s'élance dans les sphères les plus hautes. Quant au reste, nous n'avons à nous occuper que des phases pré-démoniaques.

Nous allons d'abord fixer notre attention sur le contenu visuel de la révélation liminaire, qui fait du spectateur un témoin oculaire des premiers commencements. À présent, la Lumière divine et l'épouvantable Obscurité, ressemblante à un serpent, sont connues du lecteur de ce livre. Néanmoins, il faut remarquer deux traits particuliers de la présentation qui nous en est faite. Le premier : au début, le champ de vision est toute lumière, n'est rien que lumière, et c'est seulement « peu après » qu'apparaît, dans une partie de ce champ, « une obscurité se portant vers le bas » ; tout ce que nous en pouvons conclure, c'est que cette obscurité n'est pas un principe originel, de même âge que la lumière, mais que, de façon ou d'autre, elle tire origine de la lumière. Le deuxième : un cri mélancolique ou lugubre s'élève de l'obscurité secouée. Examinons maintenant les questions que posent ces deux déclarations.

Première hypostase séparée du Nous suprême, le Verbe émane de la Lumière divine et vient « couvrir » la nature humide ; d'après ce qui suit, cet acte de « couvrir » doit s'entendre comme union intime avec la nature humide, en laquelle le Verbe est retenu jusqu'au moment où l'œuvre du Démoniaque vient l'en dégager. Pour le moment, la présence du Verbe dans la nature sombre a pour effet de décomposer cette dernière en éléments légers et lourds (incomplètement quant à la terre et à l'eau, qui ne sont séparés que plus tard, dans la phase démoniaque) : cette différenciation exercée sur la matière chaotique est la principale fonction cosmogonique du Logos (Verbe) ; mais pour faire durer cette différenciation jusqu'à sa consolidation finale par le travail de l'Artisan (Démoniaque), le Logos doit demeurer à l'intérieur de la nature ainsi divisée. Il est clair qu'ici le Logos est, au sens grec du mot, le principe de l'ordre, mais qu'il est aussi une entité

divine, et qu'à ce titre, il est effectivement et réellement mêlé à ce qu'il touche.

Dans le paragraphe 7, le visionnaire, fixant son esprit sur la lumière comme il en a reçu l'injonction, y discerne un nombre incalculable de puissances, et découvre que cette lumière, quant à elle, n'est pas une étendue uniforme, mais qu'elle est organisée en un cosmos : lequel, apprend-il de Poimandrès, est la forme archétype ; dans le même temps, il voit le feu « contenu par une force très puissante », et cette force ne peut être que le Logos, qui, de l'intérieur¹, maintient les éléments chacun à sa place, le feu étant situé à la circonférence extérieure pour s'être élancé vers le haut, hors de la nature humide. Selon cette explication, le début de la deuxième vision ne présente pas une nouvelle phase de l'opération cosmogonique, mais récapitule le résultat de la première à un palier de compréhension plus élevé ; voilà qui va être, si l'hypothèse est correcte, d'une importance décisive pour l'interprétation du dernier paragraphe (8), lequel est déroutant quelle que soit l'hypothèse.

Tout comme au paragraphe 7, le visionnaire apprend du nouveau sur la lumière qu'il a vue auparavant, de sorte que, dans ce paragraphe, il demande et reçoit un enseignement sur une chose qui a déjà constitué l'objet *visuel* de la première vision : l'origine des éléments de la nature. À la question qu'il pose : « D'où ont donc surgi les éléments de la nature ? », nous attendons que cette réponse soit faite : « De la nature humide, par l'action séparatrice du Verbe » ; et la nature humide, si l'on pousse la question plus loin, est provenue de l'odieuse obscurité, qui s'est « changée en une sorte de nature humide » ; resterait à poser cette question : « D'où venait cette obscurité-là, si elle n'était pas là depuis le commencement ? » Et la première vision nous apprend qu'elle n'y était pas. Voilà justement la question des questions que tout dualisme gnostique de type non iranien doit finir par affronter ; et les ingénieuses spéculations de type valentinien ont pour contenu essentiel la réponse à cette question. Leur commun principe, c'est qu'une rupture ou un obscur-

1. Même si le terme « envelopper » (§ 9) donne à entendre que l'action vient de l'extérieur.

cissement s'est produit au sein de la divinité, et que ce fait explique, de façon ou d'autre, la division qui se constate dans la réalité. Or je me permets d'avancer, du moins à titre de suggestion, et vu que toutes les autres explications nous satisfont encore moins, que la *Boulé* (Volonté) de Dieu, introduite dans ce paragraphe, aussitôt abandonnée, et dont on n'entendra plus parler, est ici proposée à la place de la stygienne Obscurité de la première vision ; comme telle, c'est un rudiment de la spéculation de type syrien, qui de façon ou d'autre a pu se glisser dans cet exposé. Le principal étai de mon raisonnement, c'est le rôle que le Logos joue dans les deux cas. De même que la nature humide, une fois que le Logos « l'a couverte », se décompose en éléments, de même la Volonté de Dieu, qui est féminine, ayant « reçu » en elle le Logos, s'organise « selon ses propres éléments ». Un trait vient s'y ajouter dans le second cas : la *Boulé* s'ordonne « en imitation de Tordre archétype qu'elle a perçu à travers le Logos » ; c'est-à-dire que la *Boulé* est un agent plus indépendant que n'est la nature humide de la première vision. En outre, à part les « éléments » qui faisaient l'objet de la question, il est fait mention d'une « progéniture » *psychique* de la *Boulé*, qui fait censément partie de ses apports à la création future. Ces deux traits l'apparentent remarquablement au personnage de la Sophia, que nous connaissons par la gnose syrienne. En d'autres termes, nous aurions dans la *Boulé* une transposition de cette figure divine qui fait problème, qui est capable de la pire dégradation, et que nous avons déjà vue sous les traits de l'Ennoïa de Simon le Magicien¹. Il est un point décisif dans l'analogie proposée de la

1. C'est Reitzenstein (*Poimandres*, p. 45 sq.) qui a, le premier, proposé de mettre en équation *Boulé* et Sophia (via Isis), mais dans une interprétation « moniste », et donc avec des conclusions différentes des nôtres. Les arguments contraires de Festugière (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 42 sq.) ne m'ont pas convaincu, étant donné surtout que ce qu'il propose à la place — emprunt aux spéculations pythagoriciennes sur la dyade (sombre et féminine) issue de la monade masculine-féminine — ne vient pas nécessairement à la place de l'hypothèse Sophia : le syncrétisme est fait de concessions et de prêtés rendus, et les deux hypothèses y sont parfaitement compatibles. Quant à Isis, je m'accorde avec Festugière pour dire qu'il n'était pas nécessaire de l'aller chercher.

liotdé et de la « nature humide », c'est le sens de l'ex-expression : elle « reçut » le Logos. Par bonheur, cette même expression revient quand il est question de la Nature unie à l'Homme : non seulement elle revêt une lignification parfaitement sexuelle, mais elle contribue à décrire cette union à montrer comment la Nature y absorbe, en son entier, tout celui qu'elle « reçoit » ainsi (14). Si c'est là ce qui est arrivé aussi au Logos « reçu » par la *Boulé*, alors, tout comme l'Anthropos après lui, il a besoin d'être délivré de cette immersion. Et en vérité, **nous** constatons que le premier effet de l'organisation sphérique du macrocosme par le Dèmiurge, c'est que le **Logos** s'élance de la Nature inférieure vers le haut, vers l'esprit frère qui est dans la sphère supérieure. Or, ce résultat de l'œuvre du Dèmiurge s'accorde parfaitement **avec** une doctrine qui se trouve représentée au suprême degré dans le manichéisme, mais que l'on trouve aussi ailleurs dans le gnosticisme, et selon laquelle l'organisation cosmique fut entreprise dans le *dessein* de désen-hourber un principe divin tombé au pouvoir du royaume inférieur au stade précosmique. Je ne puis me défendre du sentiment que tout cela place la « Volonté » de Dieu, entité féminine, en position interchangeable avec la « nature humide » : c'est en cette dernière que le Logos avait été « reçu », au sens réservé à ce terme dans notre traité ; c'est à partir de cette dernière qu'il s'élance vers le haut, vers sa vraie race, par la construction de l'univers — laquelle construction avait donc la nature d'une « salvation » originelle.

L'auteur du *Poimandres* n'a pas permis qu'il entrât, dans sa composition, plus que des traces de cette doctrine. La délivrance du Logos par le moyen de la création du Dèmiurge s'explique parfaitement, aux termes du *Poimandres* lui-même, comme une conséquence de ce fait : grâce à l'organisation cosmique, exacte et stabilisante, sa présence dans la Nature inférieure n'est plus nécessaire pour maintenir les éléments séparés, en sorte qu'on pourrait le dire acquitté d'une tâche plutôt qu'arraché à des liens. Reste que sa communion avec la *Boulé* est pareille, dans les termes, à celle de l'Homme avec la Nature, et qu'il est même question d'un « fruit » de cette union : les « âmes », produits de la *Boulé*. Voilà qui res-

semble de manière saisissante à ce que les valentiniens ont dit de leur Sophia (voir p. 247). Retournons aux deux entités dont nous soutenons qu'elles sont d'autres versions possibles du même principe métaphysique, la *Boulé* de Dieu et l'Obscurité première. Nous remarquons naturellement que tels attributs de l'Obscurité, qui est hideuse, odieuse, ressemblante à un serpent, ne vont qu'à une Ténèbre originelle et anti-divine, du type iranien, et ne s'ajustent pas à une Sophia divine, si enténébrée qu'elle soit, et si étrangée de sa source. Mais il est également digne de remarque que cette Obscurité apparaît *après* la Lumière et doit en être *sortie* (contrairement au schéma iranien) ; et qu'en outre elle se « lamente » : deux traits qui nous rapprochent de la spéculation sur la Sophia, plus que du dualisme primitif. Dans le corps du *Po'imandrès*, nous avons ainsi, à titre d'intercalation isolée plutôt que de thème autonome et particulier à la composition, un vague reflet du type de spéculation dont nous allons aborder le représentant le plus en vue.

Chapitre VIII

La spéculation valentienne.

I. LE PRINCIPE SPECULATIF DU VALENTINISME.

Avec Valentin et son école, on voit culminer cette spéculation que, faute d'un meilleur terme, nous avons ici qualifiée de syro-égyptienne. Ce qui la distingue dans le principe, c'est qu'elle tente de situer l'origine de la ténèbre, et conséquemment celle de la déchirure de l'être selon le dualisme, *au sein* de la divinité même; et que de ce fait, en déroulant la divine tragédie, en exposant que par suite le salut se révèle nécessaire, en montrant dans leur mouvement les forces qui opèrent ce salut, elle décrit une succession d'événements tout intérieurs au divin. Pris dans son sens radical, ce principe suppose qu'on prenne à tâche de tirer de la source première, qui est spirituelle, non seulement des réalités spirituelles, comme la passion, l'ignorance et le mal, mais la nature même de la *matière* en ce qu'elle a de contraire à l'esprit : qu'elle fasse tant qu'exister, voilà ce qu'il faut expliquer, mais comme un moment de l'histoire divine. Ce qui veut dire : comme un phénomène *mental* ; et, considérant plus particulièrement la nature du résultat final : comme une erreur divine et un échec divin. De la sorte, la matière se révélera fonction plutôt que substance indépendante ; état ou « affection » de l'être absolu, et expression soli-

difiée de cet état : à vrai dire, son extériorité, pour stable qu'elle soit, n'est rien d'autre que le sous-produit, le résidu d'un mouvement dégénérant de *l'être intérieur*. Ce résidu représente et, pour ainsi dire, fixe le plus bas degré qu'il atteint en s'éloignant de lui-même.

Intérêt théorique à part, s'il est important, au point de vue religieux, de mener à bonne fin cette tâche spéculative, c'est qu'en un tel système la « connaissance », et avec elle son négatif l'« ignorance », est élevée à une position *ontologique* dominante : elles sont, l'une et l'autre, principes d'existence objective et totale, non pas seulement d'expérience subjective et individuelle. Leur rôle est constitutif de la réalité dans son ensemble. Au lieu d'être, comme c'est généralement le cas dans la pensée gnostique, un résultat de l'immersion du divin dans le monde inférieur, l'« ignorance » est plutôt ici la cause première de ce fait, qu'il y a un monde inférieur, que cette chose est possible ; c'en est le principe générateur aussi bien que la *substance* durable : si nombreux que soient les stades intermédiaires par lesquels la matière, qui n'a que l'apparence du fondamental et de l'élémentaire, est raccordée avec l'unique et suprême source, il est montré qu'en son essence, elle est la forme, enténébrée et séparée de soi (« étrangée » de soi) de ce dont elle paraît être le contraire *tout comme l'ignorance*, son principe fondamental, *est le mode enténébré de son contraire, la connaissance*. Car la connaissance est la condition originelle de l'Absolu, le fait primordial ; et l'ignorance n'en est pas l'absence toute simple et toute neutre, dans un sujet que rien ne relierait à la connaissance, mais un trouble qui saisit une partie de l'Absolu, surgissant de ses propres motifs et aboutissant à la condition négative, laquelle demeure apparentée à la condition originelle, à la connaissance, en ce sens qu'elle en représente la perte ou la perversion. Ainsi, il s'agit d'un état dérivé, donc révocable, et il en est de même de sa manifestation externe ou de son produit hypostasié : la matérialité.

Or, si telle est la fonction ontologique de l'« ignorance », la « connaissance » occupe une position ontologique bien supérieure à toute l'importance qu'on peut lui donner des simples points de vue moral et psychologique ; et le pouvoir de rédemption, que toute religion

gnostique revendique, trouve ici une assise métaphysique dans la doctrine de l'existence totale, qui fait de cette connaissance, et de manière à emporter conviction, le véhicule unique et suffisant du salut ; et qui fait de ce salut lui-même, en chaque âme, un *événement cosmique*. En effet, si les résultats de l'ignorance constituent l'existence même de l'univers, si l'univers est l'ignorance faite substance, toute illumination individuelle par la « connaissance » aide à annihiler de nouveau le système global que ce principe soutient ; et du fait que ce savoir transpose le moi individuel dans le royaume divin, il joue aussi son rôle dans la réintégration de la divinité affaiblie.

Ainsi, ce type de solution du problème théorique des premiers commencements et des causes de la dualité, établirait, s'il atteignait son but, la position absolue de la *gnôsis* dans le schème sotériologique : elle était condition du salut, en ce qu'elle donnait les qualités requises pour être sauvé, mais elle était moyen entre autres moyens ; dès lors, elle devient la forme exacte et suffisante du salut. Ici aboutit une aspiration primordiale de toute pensée gnostique. Que la connaissance n'agit pas seulement sur le connaissant, mais aussi sur le connu ; que par tout acte « individuel » de connaissance, l'assiette objective de l'être est déplacée, modifiée ; que sujet et objet sont identiques en leur essence (sinon par leurs proportions) : ce sont là les articles d'une conception de la « connaissance » qui, pour être mystique, peuvent avoir un fondement rationnel dans les prémisses métaphysiques appropriées. Les valentiniens étaient fiers de dire que leur système venait effectivement résoudre le problème spéculatif ainsi posé, et qu'il donnait une assise théorique à la suffisance mystique de la « gnose seule ». Aussi pouvaient-ils déclarer, rejetant tout rituel de mystère et tout sacrement :

... il ne faut pas accomplir le mystère de la Puissance inexprimable et invisible au moyen de créatures visibles et corruptibles : ni le mystère des réalités incompréhensibles et incorporelles au moyen de ce qui est sensible et corporel (...)
La rédemption parfaite, c'est la connaissance^' même de la grandeur inexprimable. La « Déficiência » et

la « Passion » sont venues de V « Ignorance » ; la gnose détruira tout le système issu de l'Ignorance. Ainsi la gnose est rédemption de l'homme intérieur. Cette rédemption n'est donc pas corporelle, car le corps est corruptible. Elle n'est pas psychique, car l'âme provient aussi de la déficience et constitue comme une habitation pour le pneuma. [La forme de] cette rédemption est donc nécessairement « spirituelle » [pneumatique]. L'homme inté-rieur, l'homme « pneumatique » est racheté par la gnose. Il leur suffit donc d'avoir la connaissance de toutes choses. Telle est pour eux la vraie rédemption. (Irénée, *Contre les hérésies*, I, 21, 4)¹.

Voilà donc la grande « équation pneumatique » de la pensée valentinienne : l'événement humain-individuel, la *connaissance* pneumatique, est l'équivalent inversé de l'événement universel précosmique, l'*ignorance* divine ; et dans son effet rédempteur, la connaissance est de même ordre ontologique. La connaissance faite acte dans la personne, c'est en même temps un acte dans tout le champ de l'être.

Nous avons anticipé le résultat de la spéculation valentinienne, et il nous faut maintenant présenter le système lui-même, c'est-à-dire le raisonnement qui conduit à ce résultat. Nous avons déjà rencontré deux personnages symboliques dont le destin représente la chute divine : l'Homme Primordial et la Pensée de Dieu. Dans les systèmes typiques de la gnose syro-égyptienne, c'est cette dernière qui personnifie l'aspect faillible de Dieu, ordinairement sous le nom de « Sophia », c'est-à-dire « Sagesse », appellation paradoxale si l'on songe à la folle histoire dont elle devient la protagoniste. Hypostase divine déjà connue dans la spéculation juive post-biblique, la « Sagesse » (*chokmah*) y était conçue comme l'auxiliaire ou l'agent de Dieu dans la création du monde, semblable en cela à l'autre hypostase possible, le « Verbe ». Comment cette figure, ou du moins son nom, en vint-elle à se combiner dans la pensée gnostique avec la déesse lune, mère et amour de la religion du Proche-Orient, pour

1. Traduction de Fr. Sagnard (*La gnose valentinienne...*, p. 420) légèrement modifiée pour respecter la version **anglaise de l'auteur**. (N.d.T.)

composer cette personnalité ambiguë, qui tout embrasse, sublime à l'infime, des sommités spirituelles aux excès de sensualité (ce que dit bien l'association « Sophia-Prouniko Sagesse la Prostituée¹ » ? Nous — ne le savons ; et faute de témoignage sur aucun des stades intermédiaires, nous ne pouvons reconstituer la chose, même à titre d'hypothèse. Dès les jours de Simon, le personnage a pris toute sa stature gnostique ; mais il n'est encore approfondi des ressorts psychologiques de sa destinée. Les causes de sa chute sont à peine définies : il s'agit plutôt d'un accident, attiré par sa progéniture, que l'effet de motifs intérieurs. D'autres systèmes, qui vont conduire à la formation de la gnose valentinienne, élaborent de plus en plus soigneusement l'histoire en faisant à Sophia une part psychologique toujours plus importante.

La forme de pensée qui s'approche le plus de celle des valentiniens, c'est celle des barbeliotes décrits par Irénée (I, 29), et que nous connaissons plus précisément depuis que nous disposons de *l'Apocryphon de Jean*. Comme les ophites (Irénée, I, 30), ils estimaient nécessaire, vu la pluralité des conditions que représentait l'aspect féminin de Dieu, de différencier cet aspect en une Sophia supérieure et une Sophia inférieure, la seconde étant la forme déchue de la première, la porteuse de toute la détresse et de toutes les indignités divines provoquées par la chute. Dans l'un comme dans l'autre système, cette différence s'exprime en des noms distincts : l'aspect féminin originel de Dieu, les barbeliotes l'appellent « Barbélé » (ce qui veut peut-être dire « la Vierge ») et « Ennoïa » ; les ophites le nomment « Saint Esprit » (pour les barbeliotes, c'est là l'un des noms de la forme déchue) ; les uns et les autres, réservent le nom de « Sophia » à sa malheureuse émanation dite aussi « Prounikos » et « de Gauche ». C'est dans le système valentinien que ce doublement de la Sophia s'effectue pleinement. Ce qui rapproche particulièrement les barbeliotes des valentiniens, c'est qu'ils ont une doctrine du Plérôme² bien développée, et qu'ils ont recours à

1. Cf. ci-dessus, p. 148, n. 1. (N.d.T.)

2. « Plénitude » : monde spirituel des « Eons » qui entoure la divinité et en expriment l'abondance intérieure dans des aspects particularisés au moyen de figures personnelles.

l'émanation par paires pour exposer la manière progressive dont ce Plérôme est produit à partir de l'unité divine ; unité dont ils montrent, en donnant des noms abstraits à ses membres, que ceux-ci en sont les divers aspects *.

C'est avec les mêmes moyens formels, mais selon une discipline théorique plus élevée, une différenciation spirituelle plus poussée, que Valentin et ses disciples entreprirent de traiter le même thème spéculatif. Les remarques analytiques du début de ce chapitre ont indiqué la double tâche que s'assignait la spéculation valentinienne : d'une part, montrer comment la dégradation divine se motive d'elle-même, sans l'intervention ni même la participation passive d'un agent extérieur ; d'autre part, expliquer la matière elle-même comme une condition spirituelle du sujet universel. Nous n'irons pas dire que ces deux thèmes faisaient le seul souci théorique des valentiniens (ni même que pour eux l'élément intellectuel en général, plutôt que l'imaginatif, constituait la signification *religieuse* de leur doctrine) ; mais le traitement de ces thèmes particuliers, c'est assurément ce qu'il y a de plus original dans leur pensée ; c'est l'apport à la doctrine gnostique d'ensemble qui nous justifie à les considérer comme les plus complets représentants du type.

Valentin, fondateur de l'école, né en Egypte, élevé à Alexandrie, enseigna à Rome de 135 à 160 environ. Seul parmi les gnostiques, il eut toute une série de disciples dont on connaît le nom, et dont les plus importants furent Ptolémée et Marcus. Ceux-ci, chefs d'école à leur tour, enseignèrent chacun sa version de la doctrine valentinienne. Il faut dire que le principe spéculatif du valentinisme appelait à ces extensions personnelles des idées fondamentales ; de fait, nous connaissons mieux la doctrine dans les versions et approfondissements de la deuxième génération de partisans que dans l'enseignement authentique de Valentin, dont il ne s'est pas

1. Voir l'appendice n de ce chapitre, sur la doctrine barbelo-gnostique telle que nous la connaissons à présent par *YApocryphon de Jean*.

conservé grand-chose dans les écrits des Pères *. Pour juger de la féconde liberté de cette école, de la richesse doctrinale qui naissait de sa diversité croissante, il suffit de concevoir que chez Irénée, Hippolyte et Epiphane, et dans les *Extraits de Théodote*, nous ne trouvons pas moins de sept versions de la constitution du Plérôme (sans compter celle de Marcus), lesquelles divergent considérablement sur certains points et font paraître une grande indépendance intellectuelle et personnelle. Il est question de controverses sur tels articles, qui divisèrent l'école en plusieurs branches. C'est au sujet des valentiniens qu'Irénée fait cette remarque :

Chaque jour l'un d'eux invente quelque chose de nouveau, et nul n'est tenu pour parfait s'il n'a cette manière de fécondité {Contre les hérésies, I, 18, 1}.

Cela se comprend parfaitement, si l'on songe à la tâche que proposait le modèle valentinien de théorie gnostique. Il est probable que la spéculation ne prit toute son ampleur que dans l'œuvre des disciples les plus marquants. Quant aux branches dont il est fait état, nous savons qu'il en existait une anatolienne, qui nous est surtout connue par les *Extraits de Théodote* ; et une italienne, bien entendu, sur laquelle nos documents sont plus complets : on y trouve Ptolémée, qui fut manifestement le plus éminent de ces bâtisseurs de systèmes. Dans la reconstruction en abrégé qui va suivre, nous suivons assez constamment l'exposé général d'Irénée (complété par celui d'Hippolyte) sur les « valentiniens », ce qui, probablement, signifie presque toujours Ptolémée ; en temps voulu, nous ferons collation des versions différentes. Et quand il y aura lieu, nous y glisserons des citations de *l'Evangile de Vérité*² récemment découvert, qui, dans leur concision, donnent une couleur nouvelle, parfois poétique, à l'exposé de doctrine. On ne saurait s'essayer ici à interpréter au complet cette matière souvent hermétique et toujours profondément symbo-

1. Dans *l'Evangile de Vérité*, récemment découvert, il se peut que nous possédions une œuvre originale de Valentin. Cf. ici p. 404.

2. M. Malmine, H-Ch. Puech, G. Quispel, éditeurs et traducteurs : *Evangelium Veritatis*, Zurich, 1956. Les chiffres indiquent la page et la ligne du codex.

lique, car il y faudrait tout un volume \ Nous nous contentons d'espérer que ces indications générales, et les commentaires qu'il nous arrivera d'y ajouter au cours de l'exposé, aideront le lecteur à se faire une opinion sur ce système ingénieux, et passionnant dans son étrangeté.

II. LE SYSTÈME.

La constitution du Piérôme.

Voici les graves paroles qui nous présentent les mystères des tout premiers commencements :

L'Esprit Indestructible salue les indestructibles ! A vous, je fais part de secrets innommés, ineffables, supra-célestes, qui ne peuvent être compris par les dominations ou par les puissances ou les êtres inférieurs, ni par le mélange en son entier, mais qui ont été révélés à l'Ennota de Vlmmuable et à elle seule (Epiphane, Boîte à drogues, XXI, 5, 1 sq.).

Et voici la doctrine secrète³.

Dans les hauteurs invisibles et innombrables, il existe un Eon parfait préexistant, appelé Avant-Commencement, Pré-Père³ et Abîme. Nul, ou nulle chose, ne le peut comprendre (saisir, contenir). Il demeure tranquille et en profond repos. Avec lui coexiste Ennoïa (Pensée), appelée aussi Grâce et Silence⁴. Un jour, cet Abîme eut la pensée de projeter hors de soi-même le commencement (principe)

}•^{VI}ir F.M.M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage d'Irénée* (Paris, 1947), où l'on trouvera un tableau synoptique et une analyse des divers courants de la tradition.

2. On traduit ici le résumé de H. Jonas, tout en adoptant un certain nombre de termes de la version de Fr. Sagnard. (*N.d.T.*)

3. *Proarkhê*. H. Jonas : *Fore-Beginning (Vorankfang)* ; Fr. Sagnard : Pro-principe, « super-principe » (voir ci-dessus, p. 199, n. 3). — *Propatôr* : H. Jonas : *Fore-Father (Vorvater)* ; Fr. Sagnard * Pro-Père ; d'autres : Pré-Père. En grec classique : « aïeul » ; ici, comprendre : Père avant qu'il fût révélé comme Père. (*N.d.T.*)

4. Trois noms du genre féminin en grec. Quant à savoir si à l'origine le Pré-Père ou Abîme était seul, ou s'il fut dès le début avec sa compagne Silence, il y avait une sérieuse divergence d'opinion parmi les valentiniens (voir Irénée, I, 11, 5 ; Hippolyte, VI,

de toutes choses et, comme une semence, il déposa ce projet dans le sein de Silence, coexistante avec lui, et elle conçut et enfanta Intellect (*Nous* : masculin) \ semblable et égal à celui qui l'avait projeté et seul à comprendre (contenir) la grandeur du Père. On l'appelle aussi Fils Unique (Monogène), et Père et Commencement (Principe) de tous les êtres. Fut comprojetée avec lui Vérité (*Alêthêia* ; féminin), et telle est la première et originelle Tétrade ; c'est Abîme et Silence, puis Intellect et Vérité². Le Fils Unique, ayant compris pourquoi il était projeté, projeta à son tour Verbe (*Logos* : masculin) et Vie (*Zôê* : féminin), respectivement Père de toutes choses qui allaient être après lui, et principe et formation³ du Piérôme tout entier. De Verbe et de Vie furent comprojetés Homme et Eglise (*Ekklesia* : féminin), et c'est là l'Og-

1. F. Sagnard : « Intelligence » ; nous traduisons **par** « Intellect » pour garder le masculin, et pour être conséquent au **parti déjà pris** : voir la *N.d.T.*, p. 144. (*N.d.T.*)

2. Déjà ce premier stade est diversement exposé. **La version** qu'on vient de lire est une de celles qu'Irénée rapporte. **Entre** autres variantes, notons ceci, qui vient d'Epiphane : « Comme dans le commencement le Père-de-Soi-Même renfermait **en soi** le Tout, qui reposait inconscient en lui... l'Ennoïa au-dedans de **lui**, qui est aussi appelée Grâce... mais plus exactement Silence..., voulut un jour briser les liens éternels, et anima la Grandeur **au** désir de coucher avec elle. Et s'unissant à lui, elle mit **au monde** le Père de Vérité, que les initiés, avec justesse, appellent « Homme », parce qu'il est l'image de l'Inengendré préexistant. **Après quoi**, Silence mit au monde Vérité, union naturelle de **Lumière** et d'**Homme** » (Epiphane, *loc. cit.*). La principale différence **d'avec la** première version, c'est qu'ici (comme chez Simon) l'initiative du processus créateur vient d'Ennoïa et non pas du Père.

Une autre version encore : les disciples de Ptolémée disent **que** l'« Abîme » a deux épouses, qu'ils appellent aussi « états », nommé-ment, « Pensée » et « Volonté ». Au début, en effet, il « pensa » projeter quelque chose, puis il le « voulut ». Ainsi, **par l'entremê-lement**, pour ainsi dire, de ces deux états, de ces deux **puissances**, s'opéra la projection, en couple, du « Fils Unique » et de **« Vérité »** (identique dans Irénée, I, 12, 1 ; Hippolyte, VI, 38, 5 sq.). Ce **ne** sont pas là toutes les variantes, il s'en faut de beaucoup. **Voir** aussi la version abrégée qu'offre l'*Evangile de Vérité*, 37, 7, 14 : « Alors qu'elles étaient dans la profondeur de Sa Pensée, le Verbe (*Logos*), qui a procédé le premier, les a manifestées, **joint** à l'Intellect (*nous*) qui profère le Verbe unique dans la Grâce silencieuse (et qui) a été appelé « Pensée », parce qu'elles étaient en elle avant d'être manifestées. »

Quant au terme « projection », c'est l'équivalent latin **littéral** du grec *probolê*, terme constamment employé pour désigner cette activité créatrice, et traduit plus communément par « émanation ».

3. *Morphôsis* — H. Jonas : *form-mother, mère-forme*. (*N.d.T.*)

doade primitive. Ces Eons, produits à la gloire du Père, voulurent glorifier le Père par leurs propres créations, et firent de nouvelles projections ou émanations. De Verbe et de Vie sortirent dix Eons de plus ; d'Homme et d'Eglise, douze ; en sorte que des Huit, des Dix et des Douze est constituée la Plénitude (*Plêrôma*) de trente Eons en quinze couples. Nous passons sur les détails de ce processus générateur après l'Ogdoade, nous bornant à observer que les noms des vingt-deux autres Eons sont tous des abstractions, selon le modèle des huit premiers, c'est-à-dire des constructions artificielles, et non pas des noms propres tirés de la tradition mythologique. Dans cette chaîne d'émanations, le dernier Eon féminin est Sophia. Quant à « Plêrôme », c'est le terme classique par lequel on exprime les caractères divins, dans leur entier et multiple développement : ils sont au nombre de trente, qui forment une hiérarchie et constituent le royaume divin. La plupart du temps, on compte le Pré-Père ou Abîme dans ce nombre ; mais cette règle elle-même souffre des exceptions \,

La crise dans le Plêrôme.

Le Plêrôme n'est pas une assemblée homogène. Le Nous Monogène (l'Intellect, Fils Unique) peut seul, étant directement issu de lui, connaître le Pré-Père : à tous les autres Eons, il demeure invisible et incompréhensible.

1. Ainsi Hippolyte (*Réfutation*, VI, 29, 5 sq.) donne cette version, exceptionnelle aussi du fait qu'elle omet le Silence ou Ennoia, et qu'elle se représente le premier principe sans pendant féminin : « Il n'existait, dit Valentin, absolument aucun être engendré. Seul existait le Père, inengendré, sans lieu ni temps, sans conseiller, et sans aucun autre être qu'on puisse concevoir de n'importe quelle manière. Il existait seul, dans le calme, comme disent les valentiniens, et se reposant tout seul en lui-même. Mais comme il était fécond, il voulut enfin engendrer ce qu'il avait en lui-même de plus beau et de plus parfait et le produire au-dehors : car il n'aimait pas la solitude. Il était tout amour, dit Valentin ; or l'amour n'est pas de l'amour, s'il n'y a pas d'objet aimé. Le Père, seul comme il était, engendra l'Intellect et la Vérité... [et ainsi de suite] » (traduction A. Siouville). Ici, le nombre des émanations est d'abord vingt-huit (le Père n'étant pas compris dans le compte), et il ne passe à trente qu'après la crise, par l'émanation supplémentaire du couple Christ & Saint-Esprit.

C'était une grande merveille qu'ils fussent dans le Père sans le connaître {Evangile de Vérité, 22, 27 sq.}.

Ainsi, seul le Nous jouissait de la contemplation du Père et faisait ses délices d'en admirer l'infinie grandeur. Or il souhaitait faire connaître la grandeur du Père aux autres Eons ; mais le Silence l'en retint par la volonté du Père, qui voulait les amener tous à méditer sur leur Pré-Père, à désirer de le rechercher. C'est donc en secret seulement que les Eons brûlaient de voir l'auteur de leur lignée et de découvrir la racine qui n'a point de commencement.

En effet, le Tout a été à la recherche de celui dont il est sorti. Et le Tout était à l'intérieur de Lui, l'Insaissable impensable, Celui qui est supérieur à toute pensée {Evangile de Vérité, 17, 4-9}.

(C'est là le début d'une crise au sein du Plêrôme, du fait que son harmonie repose sur son bon ordre naturel, ""^et que cet ordre existe si les membres observent leurs limites assignées : lesquels membres, néanmoins, étant, des sujets spirituels, ne sauraient s'interdire tout désir d'en savoir plus que leurs limites ne permettent, et donc d'abolir la distance qui les sépare de l'Absolu.) C'est le dernier des Eons, le plus jeune (et donc le plus extérieur), c'est-à-dire la Sophia (la Sagesse) qui s'élança le plus loin, et éprouva une passion hors de l'étreinte de son conjoint. Cette passion avait commencé au voisinage du Nous et de l'Aléthéia (Intellect et Vérité), s'était propagée, et atteignait la Sophia par contagion ; elle se déclarait bientôt en Sophia, de sorte qu'elle perdit la tête, sous prétexte d'amour, en réalité par déraison ou par témérité, puisqu'elle n'avait pas avec le Père cette intime communion dont jouissait le Nous en sa qualité de Fils Unique.

L'Oubli ne s'était pas produit auprès du Père, bien qu'il se fût produit à cause de Lui {Evangile de Vérité, 18, 1-3}.

Cette passion, c'était une quête du Père, car la Sophia s'efforçait d'en saisir la grandeur. Elle y échoua : c'était là tenter l'impossible, et elle se trouva dans une grande

angoisse : à cause de l'immensité de la profondeur \ dans laquelle, en son désir, elle s'étendait toujours plus avant, elle eût fini avalée par la douceur abyssale et dissoute dans l'essence du Tout, si elle n'eût rencontré la puissance qui consolide le Tout² et le maintient à l'extérieur de la Grandeur inexprimable. Cette puissance, on l'appelle Limite (*Horos*) : par elle Sophia fut retenue, consolidée, ramenée (convertie) à elle-même, et persuadée que le Père est incompréhensible (insaisissable). Aussi elle abandonna sa première intention (*Enthumésis*) et la passion qui en était survenue³.

Conséquences de la crise. Fonction de la Limite.

La passion et la recouvrance de la Sophia produisent un effet qui dépasse de beaucoup les limites du Plérôme.

1. Sur la «profondeur» du Père, cause de l'« Erreur », voir *l'Evangile de Vérité*, 23 sq. : « Il a détourné beaucoup d'êtres de l'Erreur, il les a précédés jusqu'aux lieux qui sont les leurs (et) dont ils s'étaient éloignés quand ils eurent reçu l'erreur, à cause de la profondeur de celui qui entoure tous les espaces. »

2. Fr. Sagnard : « l'ensemble (des Eons) », (*N.d.T.*)

3. C'est la première restauration, la première « salvation » ou amorce de salut dans l'histoire de l'être total ou essence du Tout ; elle a lieu tout entière à l'intérieur du Plérôme, bien qu'elle soit, comme nous allons le voir, la cause d'événements qui s'enchaîneront hors du Plérôme. Ici encore, nous avons plusieurs versions différentes de la crise. L'école anatolienne, sur ce point, fait sienne la version ici reproduite, comme le montre ce frappant condensé des *Extraits de Théodote* : « Mais l'Eon qui voulait saisir ce qui est au-dessus de la Connaissance est tombé dans l'ignorance et l'absence de forme (*amorphia*). Par suite, il a opéré un vide de Connaissance, qui est l'ombre du Nom » (31, 3-4). Très différente est la folie de Sophia dans Hippolyte, VI, 30, 6, que voici résumée : s'élançant dans la profondeur du Père, elle perçoit que le Père seul engendre hors de soi-même (étant sans conjointe selon cette version : voir p. 238 n. 1), alors que tous les Eons engendrés engendrent par copulation ; en quoi elle veut l'imiter, c'est-à-dire engendrer hors de soi-même sans le concours d'un époux, afin de ne pas être au-dessous de ce que le Père a accompli (voir ci-dessous, p. 390). Elle n'a pas su voir que c'est là le pouvoir du seul Inengendré, et par conséquent, elle n'a rien pu enfanter d'autre qu'une entité sans forme. Sur ce résultat — l'existence d'une entité sans forme — toutes les versions sont d'accord, et c'est ce fait qui importe pour la progression du récit, que la cause coupable en soit la présomptueuse audace d'imiter l'Absolu, c'est-à-dire *Yhybris* pur et simple, ou le désir de Le connaître entièrement, c'est-à-dire l'amour transgresseur que nous présentent les versions les plus répandues.

L'entité sans forme, qu'elle a enfantée dans son effort vers l'impossible, c'est sa propre passion faite objet ; quand elle réfléchit sur sa destinée, elle est en proie à des émotions diverses : tristesse, crainte, stupeur, saisissement, puis repentance. Ces émotions, à leur tour, s'incarnent dans l'absence de forme, et leur série complète, constituée en des variations toujours nouvelles par des penseurs indépendants, joue dans le système un rôle ontologique d'importance :

De là, disent-ils, le premier principe de la substance de la matière : de l'ignorance, de la tristesse, de la crainte et du saisissement (Irénée, I, 2, 3).

L'Ignorance à l'égard du Père a produit angoisse et terreur. Et l'angoisse s'est épaissie comme une brume, de sorte que personne ne pût voir. Ainsi l'Erreur s'est-elle affermie. Elle a élaboré sa matière dans le Vide... {Evangile de Vérité, 17, 9-16}.

Le passage effectif à la matière ne se fera qu'à l'étape ^-de la deuxième Sophia, dont nous traiterons plus loin. La première Sophia, nous l'avons vu, est purifiée et consolidée par Limite, et réunie à son conjoint, « restaurée dans son couple ». Or son Intention (son *Enthumésis*, sa Tendance) a été conçue, elle est devenue un effet réel : ce qui est fait ne saurait être défait : en même temps que__ la Passion qu'elle a provoquée, elle est séparée de Sophia — qui reste au sein du Plérôme — et Limite l'expulse. Elan naturel d'un Eon, cet ensemble d'états mentaux se détache et constitue désormais une substance spirituelle faite hypostase, mais sans forme et difforme, car c'est un « avorton », enfanté sans conception ; c'est pourquoi on dit aussi de lui que c'est un « fruit faible et féminin ».

On voit donc que la fonction de la Limite est double : consolider et séparer. Quand elle consolide, on l'appelle Croix ; quand elle sépare, Limite. Ces deux fonctions s'exercent en deux lieux différents : entre l'Abîme et le reste du Plérôme, afin de marquer la limite des Eons engendrés et du Père inengendré — et c'est dans ce rôle qu'il arrêta la Sophia dans sa quête à l'aveugle ; et derechef, entre le Plérôme et ce qui lui est extérieur,

y »

c'est-à-dire la substance expulsée de la passion, afin de mettre le Plérôme à l'abri d'un retour de désordre¹. Dans la suite du drame, on fait seulement ressortir que Limite est postée aux frontières extérieures :

...la Limite sépare le monde d'avec le Plérôme {Extraits de Thêodote, 42, 1}.

Par la suite, c'est le Christ qui exercera ces fonctions plus proprement spirituelles, comme celle de rétablir le Plérôme dans son harmonie, et Limite gardera son rôle de protection. La signification de cette figure particulière, qui ne fait son apparition qu'avec l'erreur de Sophia, puisqu'elle n'a pas été engendrée avec le Plérôme lui-même, c'est précisément que par l'aberration de Sophia, il s'est produit un changement décisif dans l'ordre divin, et que ce changement rend cette fonction nécessaire : car l'ordre divin ne possède plus son intégrité tout simplement et sans contredit, mais seulement en contraste avec une négativité située au-dehors. Cette négativité est le résidu de la perturbation qui, du fait de la conversion de Sophia et de la séparation qu'elle a entraînée, s'est hypostasiée en royaume positif et indépendant². C'est seulement à ce prix que le Plérôme pouvait s'en débarrasser. Aussi n'était-il pas prévu de Limite dans la constitution originelle de la Plénitude, c'est-à-dire de la libre et suffisante expression de la divinité par la divinité ; mais la crise rendit Limite nécessaire, comme principe de consolidation et de séparation protectrice. C'est pourquoi l'apparition de cette figure est un symbole de la dualité commençante, telle qu'elle émane dialectiquement de l'Etre originel.

La restauration du Plérôme.

L'ignorance et l'absence de forme sont donc apparues au sein du Plérôme. Il en demeure un trouble profond

1. Pour accomplir ces deux tâches, il semble que Valentin lui-même ait supposé deux Limites, plus tard resserrées en une seule personne.

2. « Ce n'était donc point humiliation pour lui, l'Insaississable impensable, car ce n'était rien, cette Angoisse et cet Oubli et cet ouvrage du Mensonge. » {Evangile de Vérité, 17, 21 sq.}

parmi les Eons, qui ne se sentent plus en sûreté et qui redoutent pour eux-mêmes d'analogues accidents. De plus, on a vu que se perpétue l'existence de cette difformité ou absence de forme, produit de l'ignorance redressée ; elle est expulsée, sans doute, mais elle n'en est pas moins, dans sa condition présente, un constant reproche adressé à la Sophia, qui est toute chagrine de cet « avorton », et dont les soupirs inquiètent les Eons. Aussi s'unissent-ils dans une prière au Père, et obtiennent-ils de lui l'émanation d'un nouveau couple d'Eons, Christos et l'Esprit Saint, dont la mission sera double : dans le Plérôme, restaurer la vraie sérénité ; et, condition de ce rétablissement, prendre soin du résidu sans forme, et lui donner forme. Voilà pourquoi Christos (élément mâle de ce couple) est le premier et le seul Eon qui joue un rôle de l'un et de l'autre côté de la Limite, tandis que l'Eon Jésus, projeté plus tard encore, est déjà destiné, entièrement, à la mission extérieure.

De la sorte, l'évolution conduit pas à pas vers le dehors, sous la nécessité que l'échec a fait naître. Car cet échec s'est produit, il garde sa réalité, il exige réparation. D'abord, pour empêcher qu'aucun Eon vienne jamais à subir une destinée semblable, Christos établit une nouvelle harmonie dans le Plérôme en apprenant aux Eons que le Père est inconnaissable, c'est-à-dire en les amenant à la gnose :

Car de quoi le Tout avait-il besoin, sinon de la Gnose du Père {Evangile de Vérité, 19, 15 sq.},

et en faisant accepter à chacun le rang qui lui fut assigné, afin que la conscience de l'unité spirituelle, qui contient leurs différences, empêche désormais les aspirations individuelles de surgir en leur sein. Ils atteignent ainsi au repos parfait. Tous ensemble, et chacun donnant du sien selon le meilleur de son essence, ils produisent un Eon de plus, un Eon qui n'est pas apparié : Jésus, en qui la Plénitude s'est, pour ainsi dire, toute rassemblée, et qui symbolise leur unité recouvrée dont il est le fruit. Ce « fruit parfait du Plérôme », qui en contient tous les éléments, devra plus tard, agissant en Sauveur, porter en sa personne la Plénitude, l'emporter au dehors, dans

j*-

le Vide, où le résidu de la perturbation passée, « formé » dans l'entre-temps par Christos, attend toujours d'être

_____ ¹⁰ i
sauve

Ce qui survient hors du Plérôme.

J^Λ

Au début, c'est Christos qui prend soin du résidu sans forme, car cette tâche entre encore dans sa mission : rétablir la paix du Plérôme ; à voir la triste condition de Y « avorton » et le désespoir de sa coupable mère, il sait que cette paix ne saurait durer. Défaire tout simplement ce qui a été fait, c'est chose impraticable. Même dans l'erreur, la pensée d'un Eon constitue une réalité et continue de vivre en ses effets. A présent, l'Intention ou Désir de Sophia, cette *Enthumêsis* séparée d'elle et de ce fait hypostasiée, est un nouvel être, une nouvelle personne : la Sophia d'en bas ou Achamoth^a. Comme nous l'avons déjà entendu dire, il a fallu « expulser » cette Intention, en même temps que la Passion, « dans les espaces de l'Ombre et du Vide », et elle se trouve maintenant hors de la Lumière et de la Plénitude, avorton informe et sans espèce³. Christ, s'étendant sur la Croix⁴, lui donne, de sa vertu propre, un premier façonnage,

*WI

1. La relation d'Hippolyte n'introduit qu'à ce moment la figure de la Limite (la Croix), émise « afin que rien de la Déficience ne puisse approcher des Eons résidant à l'intérieur du Plérôme » (*Réfutation*, VI, 31, 6).

2. De l'hébreu *chokmah*, c'est-à-dire sagesse ; mot identique à « Sophia », mais qui, dans ces spéculations, désigne la forme déchue de Sophia.

3. Fr. Sagnard : « sans espèce » (*aneïdéos*), car Sagesse n'a rien saisi (de mâle) » (*La gnose valentinienne...*, p. 151). H. Jonas accepte cette interprétation, tout en pensant aussi que le mot peut signifier « indéfini, non différencié ». (*N.d.T.*)

4. Il est extrêmement significatif que la première action, qui va du Plérôme vers l'extérieur, soit sous le signe de la Croix, bien qu'ici cette croix n'ait pas grand-chose du sens chrétien aujourd'hui bien connu. Pour comprendre cette situation sous son aspect graphique, il faut se rappeler qu'à cette époque, on se représentait la croix comme un T. Dans le symbole adopté par les valentiniens, la barre horizontale est la Limite des mondes supérieur et inférieur, et sur cette Limite, Christos s'étend pour atteindre la Sophia inférieure ; la barre verticale divise les régions droite et gauche du monde inférieur, c'est-à-dire les pneumatiques et les psychiques ; ou bien elle sépare la puissance « de droite » et celle « de gauche » chez la psychique ; ou encore, elle sépare le psychique du matériel.

une formation (*morphôsis*) de substance seulement, qui n'est pas encore l'« information » de connaissance ; après quoi il se retire dans le Plérôme, derrière la Limite. Il la laisse là, désormais consciente d'être séparée du Plérôme et désireuse d'y retourner. L'entreprise de rédemption est commencée : elle ne s'accomplira que par un long détour de souffrance et d'interventions divines successives. Puisque Christos ne saurait quitter le Plérôme, où il a sa tâche principale, et puisque l'hypostase féminine imparfaite ne se peut parfaire si elle ne devient à jamais membre d'un couple spirituel, cette première formation par-delà la Croix est tout ce que Christos pouvait faire pour elle¹.

Les souffrances de la Sophia d'en bas.

Sophia est donc devenue consciente, grâce à la formation que Christos lui a réservée. Abandonnée, elle s'élance à la recherche de la lumière disparue, mais elle ne peut la saisir, car Limite arrête son élan vers l'avant. Mêlée de la Passion première, elle est incapable de franchir Limite. Force lui est donc de rester seule dans l'obscurité du dehors, où elle est la proie de toutes les sortes de souffrances qui existent. En quoi elle reproduit, à son niveau, la diversité des émotions qui avaient agité sa mère dans le Plérôme : la seule différence étant que désormais ces passions prennent la forme d'états définitifs de l'être, et qu'à ce titre elles peuvent devenir la substance du monde. Cette substance, la psychique aussi bien que la matérielle, n'est donc rien d'autre qu'une forme étrangée et nau-

X

1. Valentin lui-même présentait très différemment la relation Christos-Sophia (ce nom désignant dorénavant la Sophia d'en bas), et c'est cette forme première de la doctrine que la branche anatolienne allait retenir. Selon cette version, « Christos n'était pas issu des Eons qui sont dans le Plérôme, mais il fut enfanté, avec une certaine ombre, et selon le souvenir des choses meilleures, par la Mère Sophia, après qu'elle fut tombée au dehors. Lui, qui était mâle, retrancha de lui l'ombre et remonta au Plérôme. Alors la Mère, abandonnée avec l'ombre, vidée de la substance pneumatique, enfanta un autre fils : le Demiurge, appelé aussi Tout-Puissant sur les choses d'en bas » (Irénée, I, 11, 1). Les *Extraits de Théodote* confirment que cette interprétation était reçue de la branche anatolienne (23, 2 ; 31, 2 ; 39).

fragée de l'Esprit, solidifiée par le passage des actes aux conditions habituelles, de l'opération intérieure au phénomène extérieur. Ce point de la spéculation était cardinal pour les valentiniens : il n'est que de voir les multiples variétés qui constituaient cette gamme d'émotions, à chacune d'elles étant assignée une contrepartie de substance¹. La corrélation des émotions et des éléments n'est pas fixée dans son détail, mais varie considérablement d'auteur à auteur, voire dans la pensée d'un même auteur : ce seul fait montre que l'on n'a cessé de méditer et de revenir sur le sujet. La narration dont nous faisons principalement usage propose la série d'émotions que voici : *tristesse*, parce que Sophia n'avait pu saisir la lumière ; *crainte*, qu'après la Lumière, la vie elle-même vînt à l'abandonner ; *angoisse*, ajoutée aux précédentes ; et tout cela réuni dans la qualité fondamentale d'*ignorance* (elle-même comptée comme une « affection »). Une autre disposition d'esprit s'ensuit encore : la *conversion* ou retour vers le Donneur de Vie.

Elle est, disent-Us, la constitution et la substance² de la Matière, dont ce monde-ci est formé ; en effet, de la conversion, toute l'Ame du monde et du Démoniaque tira son origine, et de la crainte et de la tristesse, le reste eut son commencement (Irénée, I, 4, 2).

Numériquement parlant — et les nombres sont quasiment la seule constante en cette partie de la spéculation — nous avons cinq affections en tout, quatre négatives ou entièrement ténébreuses (« passions » au sens strict), une positive ou semi-lumineuse. Cette dernière, dite ici « retour en arrière » (conversion), et ailleurs, comme chez Hippolyte, appelée aussi « supplication » et « prière », est l'origine de tout ce qui est psychique dans le monde, donc de tout ce qui se tient entre matière et esprit. Les quatre passions aveugles, bien entendu, sont les sources des quatre éléments traditionnels de la matière. Nous

1. Irénée de railler : « Chacun d'eux a sa façon différente et bien à lui d'exposer, sur le ton grandiose, de quelle passion et de quel élément la substance tire son origine » (I, 4, 3).

2. Ou : cette combinaison (d'affections) devint aussi la substance...

verrons plus tard comment s'interprète, dans cette corrélation, la position particulière de l'« ignorance », commun dénominateur des *trois* autres passions. Quant à ces trois-là, « tristesse » et « crainte » sont mentionnées très constamment dans les énumérations, « angoisse » (*aporia*) est parfois remplacée par « consternation » ou « saisissement » (*ekplexis*) ; et il arrive que la triade se fasse tétrade par l'addition du « rire », dont le corrélat physique est la substance lumineuse de l'univers (par exemple, celle du soleil et des étoiles, conçue comme différente du feu) :

Tantôt elle pleurait et s'affligeait, disent-ils, parce quelle était abandonnée toute seule dans l'Ombre et dans le Vide ; tantôt, venant à penser à la Lumière qui l'avait abandonnée, elle se réjouissait et elle riait ; tantôt, elle retombait dans la crainte, et parfois encore elle était angoissée et frappée de stupeur {Irénée, I, 4, 2}.

Naissance de la Matière.

Après que la Mère eut ainsi traversé toute passion, et qu'à peine émergeante, elle se fut retournée en supplication vers la lumière qui l'avait abandonnée, c'est-à-dire la lumière de Christos, les Eons la prirent en pitié ; et comme Christos lui-même ne voulait pas quitter de nouveau le Plérôme, ils envoyèrent le « fruit commun » du Plérôme, Jésus, pour qu'il fût le conjoint de la Sophia du dehors (lui, seul des Eons à n'avoir pas été produit avec une épouse) et pour qu'il la corrigeât des passions dont elle souffrait dans sa quête de Christos. Il était escorté des anges émanés en même temps que lui. Sortant du Plérôme, il trouva la Sophia en proie aux quatre passions premières, crainte, tristesse, angoisse et supplication, et il l'en guérit en lui communiquant la « formation » selon la connaissance (sa première « formation », par Christos, avait été seulement selon la substance). Ces passions, il les sépara d'elle, mais il ne les abandonna pas à elles-mêmes, comme on avait fait de celles de la Sophia d'en haut ; d'autre part, il ne pouvait les anéantir purement et simplement, puisqu'elles « avaient déjà pris

vigueur et force d'habitude » \ qu'il s'agissait d'états puissants, éternels à leur manière, et propres à la Sophia. Aussi se borna-t-il à les détacher de la Sophia, c'est-à-dire qu'il les extériorisa et les solidifia, les figea en substances indépendantes. Ainsi, par l'apparition du Sauveur, la Sophia était délivrée de ses passions, et d'autre part, les choses éternelles étaient fondées² ; et par là le Sauveur provoqua « en puissance » (rendit possible) la création démiurgique qui allait s'ensuivre. D'affections et accidents incorporels, il changea les passions en matière, en une matière qui était encore incorporelle ; puis il leur impartit l'aptitude et la tendance naturelle à entrer dans des composés et à former des corps, en sorte que nous avons là l'origine de deux matières : la mauvaise, née des passions, et la passible, provenue de la conversion. Et l'Achamoth, sortie de ses affections, « conçut » joyeusement la vision des lumières qui entouraient le Sauveur, c'est-à-dire des anges qui l'escortaient, et, étant devenue grosse, elle enfanta des fruits pneumatiques à leur image. Telle est l'origine de l'élément pneumatique dans le monde inférieur (Résumé d'après Irénée, les *Extraits de Théodote* et Hippolyte).

Origine des éléments.

Comme on l'a déjà noté, la corrélation établie entre tel élément et telle passion varie beaucoup dans les multiples versions de cette partie de la doctrine. On s'accorde très généralement à dire que de la conversion ou supplication est provenue « lame » du monde, du Démiurge et de tout ce qui est psychique ; et que des autres passions résultent les éléments matériels : par exemple, des larmes la substance humide, du rire la substance lumineuse, de la tristesse et du saisissement l'élément solide du cosmos ; ou bien,

du saisissement (terreur) et de Vembarras, condition plus fixe, les éléments corporels du cosmos : la terre, selon

1. Passions « déjà habituelles et vigoureuses », traduit Fr Sagnard, p. 168. (N.d.T.)

2 Ici l'on invoque Jean, I, 3 ! (« Toutes choses ont été faites par Lui, etc. »).

le raidissement de la terreur ; puis l'eau, selon le mouvement de crainte ; Z'air, selon le vol¹ de la tristesse ; le feu, lui, leur est inhérent à tous en tant que mort et corruption, tout comme l'ignorance, enseignent-Us, est cachée dans les trois passions (Irénée, I, 5, 4)².

En somme, trois essences sont nées des épreuves de la Sophia : de sa passion, la matière ; de sa conversion, l'âme ; de la réception de la lumière du Sauveur après sa purification, le pneuma. Cette dernière essence étant la même que la sienne, elle ne pouvait la soumettre à aucune formation. Aussi se mit-elle à façonner l'essence psychique qui était provenue de sa conversion.

Le Démiurge et la création du Monde.

A partir de la substance psychique, la Sophia inférieure façonne le père et roi de toutes choses physiques et matérielles, celui qui crée tout ce qui vient après lui, mais, sans le savoir, sous la gouverne de sa mère. Il est appelé « père » des choses de droite, c'est-à-dire des êtres psychiques ; « artisan » (démiurge) des choses de gauche, c'est-à-dire matérielles ; et « roi » de toutes ces choses, c'est-à-dire de tout ce qui est hors du Plérôme.

1. J'essaie ici une émendation : *ptêsin*, vol, au lieu de *pêxis*, congélation, coagulation.

2. Sur le feu mis en rapport avec l'ignorance, et sur sa position particulière dans le système physique des valentiniens, voir l'Appendice i à la fin de ce chapitre. Autre corrélation assez subtile chez Irénée : la substance matérielle est issue des trois passions, crainte, tristesse et angoisse ; la substance psychique, de la crainte et de la conversion combinées ; et dans cette combinaison-là, l'élément de conversion rend raison du Démiurge, l'élément de crainte explique toute autre substance psychique chez les animaux et chez l'homme. Ici, la crainte participe à la création des substances matérielle et psychique : elle s'interpose entre les extrêmes inférieur et supérieur de l'échelle extra-spirituelle ; toutefois, elle ne remplace pas l'« ignorance » comme principe fondamental de toute l'échelle. Très différente est la corrélation établie par Hippolyte : de la crainte est venue la substance physique ; de l'angoisse, la substance des démons ; et de la conversion, la « puissance de droite » des psychiques (ainsi qu'on l'appelle par opposition à celle de « gauche », issue de la crainte), à savoir l'ascension et la repentance. Le Démiurge provient ici de l'affection de crainte, et de la sorte, il relève entièrement de la « puissance de gauche » de l'âme (VI, 32, 6 sq).

Aussi l'Erreur s'est-elle affermie. Elle a élaboré sa matière dans le Vide, sans connaître la Vérité. Elle s'appliqua à façonner un ouvrage, s'efforçant d'apprêter en beauté l'équivalent de la Vérité. Ce n'était donc point humiliation pour Lui, l'Insaississable impensable, car ce n'était rien, cette Angoisse et cet Oubli et cet Ouvrage du Mensonge, alors que la Vérité, qui est stable, est inaltérable, est inébranlable, est imperfectiblement belle. Aussi, méprisez l'Erreur. N'ayant pas ainsi de racine, elle a été dans une brume à l'égard du Père, tandis qu'elle était en train d'apprêter des œuvres et des terreurs, pour attirer, par leur moyen, Ceux du Milieu et les emprisonner {Evangile de Vérité, 17, 15-35}.

Il crée sept cieux, qui sont anges en même temps, et au-dessus desquels il réside. C'est pourquoi on l'appelle aussi Heptade, et la Mère qui est au-dessus de lui, Ogdoade. Dans cette position, il est le « Lieu du Milieu »¹, au-dessous de la Sophia et au-dessus du monde matériel qu'il a façonné. A un autre point de perspective, la Mère, l'Ogdoade, est au milieu, c'est-à-dire au-dessus du Dmiurge, mais au-dessous du Plérôme, hors duquel elle est maintenue « jusqu'à la consommation ».

La relation ontologique de Sophia et du Dmiurge s'exprime au mieux dans cette déclaration :

La Sophia est appelée « pneuma » ; le Dmiurge est appelé « âme » (Hippolyte, VI, 34, 1).

Au demeurant, nous trouvons chez le Dmiurge des valentiniens tous les traits du dieu du monde qui nous est à présent bien connu, et que nous pouvons donc évoquer ici très brièvement : son *ignorance* d'abord, sur laquelle les valentiniens insistent beaucoup, et qui est avant tout ignorance des êtres d'en haut : à commencer par sa mère, ces êtres lui demeurent totalement inconnus ; mais aussi, quand il s'agit de sa propre création, de celle qui est au-dessous de lui,

1. Dans les *Extraits de Théodote*¹ il est dit aussi « Lieu » tout court (*topos*) ; dans la tradition juive, c'est une façon détournée de nommer Dieu.

le Dmiurge, disent-ils, ne sait absolument rien; il est sans intelligence, stupide. Ce qu'il fait ou produit, il ne le sait pas... (Hippolyte, VI, 33 ; traduction Fr. Sagnard).

(« L'ignorance permet à sa mère d'insinuer ses propres desseins dans ce qu'il croit accomplir de son chef¹. Fondé sur cette ignorance, vient ensuite le deuxième trait qu'il possède en commun avec le Dmiurge tel que les gnostiques le conçoivent généralement : la *vanité* et la présomption. Il se croit seul, et se déclare unique et suprême Dieu. Il est donc nécessaire de correction, et c'est la Sophia qui finira par l'éclairer, par l'instruire et l'amener à la connaissance et reconnaissance de ce qui est au-dessus de lui ; néanmoins, il garde par devers lui le grand mystère du Père et des Eons, auquel la Sophia l'a initié², et n'en révèle rien à aucun de ses prophètes. Nous ne savons si c'est par la volonté de la Sophia ou par la sienne propre ; mais le motif qui est tout à fait probable, c'est que le message et l'illumination pneumatiques ne sauraient être correctement transmis par un agent psychique. Pour communiquer la gnose salvatrice aux éléments pneumatiques de la création, la Sophia doit donc recourir à un agent qui lui soit propre, l'incarnation des Eons Jésus et Christos, venue du Plérôme dans la personne du Jésus historique. Chose paradoxale, sa venue

1. Voir la description « platonisante » d'Irénée, I, 5, 3, et des *Extraits de Théodote*, 49, 1 : « Le Dmiurge, laborieux par nature, croyait qu'il fabriquait ces choses par sa propre puissance, ne sachant pas qu'à travers lui, Achamoth opérait. Il fit un ciel sans connaître « le ciel » ; il forma un homme sans rien savoir de « l'homme » ; il fit apparaître une terre sans avoir connaissance de « la terre » : d'un bout à l'autre, il fut ignorant des *idées* de tout ce qu'il put créer, et de la Mère elle-même, et il crut être à lui seul toutes choses ». Voilà, naturellement, qui *révise* sciemment l'image du Dmiurge de Platon, lequel agit en connaissance des Idées.

2. Il y a toutes chances pour que cet article, qui a son parallèle quasi littéral dans un écrit plus ancien, le *Livre de Baruch*, de Justin le Gnostique (Hippolyte, V, 26 sq.), se soit intrus dans le corps de la doctrine valentinienne. En effet, autant il est conséquent au système de *Baruch* (où « Elohim » [= le Dmiurge] est *pneuma*), autant il est inconséquent à l'essentiel de la doctrine valentinienne que le principe même et le représentant de tout ce qui est « psychique », le Dmiurge, puisse être le réceptacle de la gnose supérieure : sur le plan humain, les valentiniens dément très nettement cette possibilité au *psukhikos* : et d'une façon générale, le seul organe de « connaissance » qui soit concevable, le sujet qui doit être « formé » par la connaissance, est le *pneuma*.

est préparée par les prophètes, qui furent prophètes du Démon, mais par la bouche de qui la Mère, inconnue de lui, transmettait fréquemment ses messages, enrobés, pour ainsi dire, dans ceux du dieu mondain. Les prophètes ne sont pas toujours traités avec cette tolérance, comme on le voit à ce passage plutôt violent :

Tous les Prophètes et la Loi ont parlé de la part du Démon, Dieu stupide, dit Valentin ; eux-mêmes stu-pides, et ne sachant rien (Hippolyte, VI, 35, 1 ; traduction Fr. Sagnard).

En revanche, la loi mosaïque est traitée avec plus de modération et de réflexion dans la *Lettre de Ptolémée à Flora*, écrite pour calmer les scrupules d'une dame chrétienne. L'auteur s'efforce de faire comprendre dès le début que la Loi de Moïse, s'il est bien vrai qu'elle ne vient pas du Père parfait, n'est pas non plus de Satan ; ni le monde : ce sont là deux œuvres du dieu de justice. Ceux qui attribuent la création et la législation à un dieu mauvais sont dans l'erreur, tout comme ceux qui attribuent la Loi au Dieu suprême. Les uns se trompent parce qu'ils ne connaissent pas le dieu de justice ; les autres, parce qu'ils ne connaissent pas le Père du Tout. De la position mitoyenne du dieu-législateur se déduit une attitude moyenne à regard de sa Loi, laquelle, toutefois, ne s'identifie pas à tout le corps du Pentateuque. Ce dernier contient trois éléments : les ordonnances de « Dieu », é celles de Moïse, celles des Anciens. A leur tour, celles de « Dieu » sont de trois sortes. Il y a la législation pure, sans mélange de mal ; le Sauveur n'est pas venu pour l'abolir, mais pour l'accomplir, parce qu'elle était encore imparfaite (le Décalogue, par exemple). Il y a la législation teintée de méchanceté et d'injustice, que le Sauveur vint abolir parce qu'elle était étrangère à sa nature et à celle du Père (par exemple : « Œil pour œil »). Et il y a la législation symbolique des choses pneumatiques, des choses de l'autre monde, que le Sauveur a traduite, la faisant passer d'une signification littérale et sensible à une signification spirituelle (les lois rituelles). Le « Dieu » qui fixa cette Loi, n'étant ni le Père parfait ni le diable, ne peut être que le Démon, le constructeur

de cet univers, foncièrement différent du premier comme du deuxième, occupant entre eux un rang médian et, pour cette raison, appelé « principe intermédiaire ». Il est inférieur au Dieu parfait inengendré, supérieur à l'Adversaire ; ni bon comme le premier, ni méchant ni injuste comme le second ; mais appelé « juste » à bon titre, et arbitre de l'espèce de justice qui lui est propre (une espèce inférieure à celle du Père).

C'est ainsi que l'on envisage le Créateur avec le plus de charité dans la gnose de la Sophia, que ce soit dans l'école valentinienne ou hors d'elle. Le sinistre Ialdabaoth des barbeliotes, par exemple, est beaucoup plus proche de se confondre avec le personnage de l'Adversaire. Or, au bout de l'analyse, ce ne sont là que variations d'humeur¹ dans le traitement d'un même thème fondamental, et, à tout prendre, les traits que la « théologie » gnostique a prêtés au dieu du monde, et que nous avons vus à propos d'autres systèmes, sont aussi les traits du Démon valentinien.

« Quant à la création du monde, la spéculation valentinienne se confond généralement dans le courant des idées gnostiques, et s'en distingue tout au plus par quelques particularités. On peut en signaler deux, qui touchent au Démon. Tout comme le Démon est une créature de la Mère, étant issu de la substance psychique, ainsi le Diable, appelé aussi « Cosmocrator », est une créature du Démon tirée de la « substance spirituelle de la méchanceté », laquelle est provenue de la « crainte » (ailleurs : de la « perplexité ») ; et nous voici devant cette doctrine plutôt embarrassante, que Satan (et les démons avec lui) étant l'esprit (*pneuma*) de méchanceté, sait à quoi s'en tenir sur les choses d'en haut, tandis que le Démon, n'étant que psychique, n'en sait mot (Irénee, I, 5, 4). Si le lecteur est incapable de se représenter comment un « esprit » de méchanceté, jouissant du privilège authentique de l'esprit, c'est-à-dire de la connaissance, peut être compatible avec la position ontologique du *pneuma* dans le système, et comment une gnose supérieure sans la sanctification du connaissant peut s'accor-

1. Ou de politique : incontestablement, la *Lettre à Flora* est un écrit exotérique.

der avec l'idée que la gnose est salvatrice du fait qu'elle est gnose, qu'il se rassure : il n'est pas plus mal loti que l'auteur de ces lignes.

Un autre caractère original du récit valentinien de la création est propre à nous éclairer sur la question, fort controversée, du « platonisme » des gnostiques \ Le monde a été créé, d'après l'image du monde invisible du Plérôme, par un Dmiurge qui accomplissait sans le savoir le projet de sa mère. Toutefois, son ignorance n'était pas complète : on le constatera en lisant ce passage d'Irénée, qui suppose chez lui une idée, si insuffisante et si déformée fût-elle, du monde supérieur :

En outre, ils {les marcosiens} disent que le Dmiurge, voulant imiter la nature illimitée, éternelle, infinie, intemporelle, de l'Ogdoade supérieure [les huit Eons primitifs du Plérôme], et n'en pouvant reproduire la permanence et la perpétuité, parce qu'il était lui-même le fruit de la Déficience, a déposé {dégradé} son éternité {l'éternité de l'Ogdoade} en des temps et des moments et de nombreuses suites d'années, croyant imiter, par la multiplicité des temps, son éternité. Alors, disent-ils, la vérité l'ayant abandonné, le mensonge a suivi. Et c'est pourquoi, une fois accomplis les temps, son œuvre sera détruite¹.

Ce que nous lisons là, c'est, bien entendu, une parodie du célèbre passage du *Timée* (37 C sq), où Platon dépeint la création du temps, « mouvante image de l'éternité ». Qu'il y a un abîme d'esprit entre cette imitation-ci et son original, on le constatera si l'on se donne la peine de comparer les deux passages.

Le Salut.

La spéculation sur les premiers commencements fournit l'ontologie sur laquelle se fondent tous les autres articles de la doctrine valentinienne : c'en est donc l'aspect essen-

1. Voir ci-dessus, p. 251, n. 1.

2. Irénée, I, 17, 2 ; traduction de H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, I, *La Gnose et le temps*, rééd. 1978, p. 255, (qui produit les textes latin et grec).

tiel. Nous verrons plus loin, dans un autre contexte, la théorie de l'homme et de l'éthique. Quant à la doctrine du salut, nous en avons donné l'idée principale dans l'introduction de ce chapitre, et nous avons sommairement montré comme elle se raccorde avec le fond de la spéculation. A présent, on aura saisi dans le concret la manière dont les valentiniens, qui considéraient la *gnôsis* comme métaphysiquement suffisante au salut, fondaient cette suffisance dans la nature même de l'être universel : ils déduisaient l'existence et la condition du monde inférieur, et avec elles l'existence et la condition de T « homme », cette entité composite, de l'ignorance d'un Eon ; et ils réduisaient l'ensemble du système physique à des catégories spirituelles. La spéculation valentinienne elle-même, saisie dans son esprit, reprend les faits au début du parcours, et donne la forme de la connaissance à la récapitulation de la chute, puis de l'odyssée d'ignorance. Par là, elle soulève l'existence, victime de la chute et agent de l'ignorance, au-dessus de l'abîme dont elle décrit la naissance. Que la « rédemption parfaite » est définie comme « la connaissance même de la grandeur inexprimable », nous l'avons vu dans le passage d'Irénée I, 21, 4, p. 232. Nous pouvons à présent ajouter à ce document quelques lignes de l'*Évangile de Vérité*, qui rendent l'idée en ellipse, à l'usage des initiés, et dont on aurait du mal à saisir tous les aboutissants spéculatifs si l'on se bornait à les lire isolément.

Puisque VOubli [le monde inférieur] s'est produit parce qu'ils [les Eons] ne connaissaient pas le Père, alors, s'ils connaissent le Père, VOubli, de là même, ne sera plus. C'est là l'Évangile de Celui qu'ils cherchent, {Évangile} qu'il [Jésus] a révélé aux Parfaits... (18, 7-14 ; les mots entre crochets sont de H. Jonas).

Il nous reste seulement à dire quelques mots de la raison pour laquelle il y a des hommes à sauver.

Nous avons vu que trois substances ont pris naissance, matière, âme et esprit ; que la Sophia n'a pu « former » que les deux premières, mais non pas le *pneuma*, parce qu'il était de même essence qu'elle. Pour que son fruit fût « informé », il devait donc passer dans le monde

et à travers le monde. De cette opération, le Dmiurge est un instrument inconscient. Pour habiter sa création et la parachever, il façonne l'homme terrestre et insuffle en lui l'homme psychique. Quant à l'élément pneumatique, conçu par la Mère à la vue des anges, il n'a pu le percevoir, car il est de même essence que la Mère ; aussi cet élément a-t-il pu être déposé secrètement dans la créature du Dmiurge. Par cette ignorante entremise, la semence spirituelle est donc implantée dans l'âme et dans le corps de l'homme, où elle sera portée comme dans une matrice jusqu'au jour où elle sera mûrement développée pour recevoir le Logos. Le *pneuma* séjourne dans le monde afin d'y être préformé, en vue de l'« information » finale qui sera faite par la gnose. Tel était le but secret de la Mère quand elle projeta la création dmiurgique. A une humanité suffisamment préparée, c'est Jésus qui finit par apporter ici-bas la gnose, Jésus réuni à Christos, descendu sur le Jésus humain au jour du baptême dans le Jourdain, et séparé de lui avant sa passion, de sorte que la Mort fut trompée. Les souffrances du Jésus mortel n'ont eu d'autre sens que celui d'un stratagème^x. La vraie « passion » fut précosmique ; c'est cette passion de la Sophia, d'en haut et d'en bas, qui rendit le salut nécessaire, mais elle n'apporta pas le

1. Il y a une réserve à faire pour ce qui est de *l'Evangile de Vérité*. Il se peut que ce soit Valentin lui-même qui parle ici, et nous trouvons des accents authentiquement chrétiens dans le passage sur la souffrance : « A cause de cela, lui, le miséricordieux, le fidèle Jésus, accepta d'endurer avec patience les souffrances jusqu'à ce qu'il eût pris ce Livre-là, puisqu'il fait que sa mort est Vie pour beaucoup (...) On le cloua à un bois ; il fixa la disposition du Père sur la Croix, ô le grand enseignement, si sublime ! C'est jusqu'à la mort qu'il s'abaisse, alors que la Vie éternelle le revêt » (20, 10-30). Le sentiment que ces lignes traduisent ne s'efface pas quand, par la suite, on lit cette affirmation plus docétique : « Car il est venu dans une chair de *similitude*, sans que rien pût entraver son cheminement, parce qu'elle était incorruptible, incoercible (31, 4-8 ; mot souligné par H. Jonas). Quant au sens théologique de la souffrance du Christ, nous ne savons qu'une chose : elle eut pour cause la colère d'« Erreur » ; et nous avons l'impression que ce motif n'épuise pas la signification religieuse qui retentit dans le passage cité, quelle qu'elle puisse être (et il n'y a ici, assurément, nulle allusion paulinienne, même lointaine). En fait, malgré ce témoignage nouveau, il demeure vrai que dans la théologie d'ensemble des vaientiniens, c'est la souffrance de Sophia, non celle de Christ, qui est le fait central, de doctrine comme de sentiment.

salut. De même, jamais il n'y eut de « péché originel » de l'homme, de culpabilité de l'âme humaine : il y eut la culpabilité d'un Eon, avant l'existence du temps, et ce fut une commotion divine ; pour en réparer les effets, il fallut la création du monde et celle de l'homme. Ainsi le monde, à l'insu de son auteur immédiat, existe pour la cause du salut, et non le salut à cause de ce qui est arrivé au sein de la création et à la création. Le véritable objet de salvation, c'est la divinité elle-même ; son thème, c'est l'intégrité divine.

Les esprits transformés par la connaissance sont en repos dans la région moyenne de l'Ogdoade, où leur Mère, la Sophia, revêtue d'eux, attend la consommation du monde. Son propre salut, son salut final, aura lieu quand tous les éléments pneumatiques du monde auront été « formés » par la connaissance et portés à la perfection. Alors les esprits, dépouillés de leur âme, entreront avec leur Mère dans le Plérôme, chambre nuptiale où aura lieu le mariage de Sophia et de Jésus et celui des esprits avec leurs futurs époux, les anges qui sont ^"autour de Jésus. Par cet acte, la Plénitude sera restaurée en son intégrité, la rupture originelle enfin réparée, la perte prétemporelle enfin compensée ; et la matière et l'âme, expressions de la chute, avec le monde qui est leur système organisé, cesseront d'être. Une fois de plus, et en manière de conclusion, nous laissons la parole à *l'Evangile de Vérité*.

Le Père (...) révèle ce qui de Lui était caché {ce qui de Lui était caché était Son Fils} afin que, par les compassions du Père, les Bons le connaissent et cessent de peiner à la recherche du Père se reposant en Lui, sachant que tel est le Repos : ayant rempli la Déficiency, il a aboli la Forme. La forme en est le monde, (forme) à laquelle celui-ci lie Fils ?] a été asservi. Car le lieu où il y a envie et dissension est Déficiency, mais le lieu qui (est) l'Unité est Plénitude. Puisque la Déficiency est apparue parce qu'ils ne connaissaient pas le Père, alors, s'ils connaissent le Père, la Déficiency, dès l'instant même, disparaîtra. Comme l'ignorance de quelqu'un — dès l'instant qu'il connaît — se dissipe d'elle-même, comme les ténèbres se dissipent quand apparaît la lumière, de

même aussi la Déficience se dissipe du fait de la Plénitude, Certes, désormais, la Forme n'est plus apparente, mais elle disparaîtra dans la fusion avec l'Unité — car, maintenant, leurs œuvres se trouvent, les unes et les autres, égales — au moment où l'Unité parfera les espaces (24,9 - 25,10 ; mots entre crochets, H. Jonas).

APPENDICE I

La position du Feu parmi les éléments.

Nous avons vu que les éléments de la matière sont nés des émotions par lesquelles la Sophia est passée tour à tour dans sa souffrance. Le nombre de ces émotions est normalement de deux ou trois, selon que l'on compte ou non l'« ignorance ». La condition essentielle de la Sophia, avant de se différencier en plusieurs affections, c'est l'ignorance. En revanche, dans les énumérations des affections en séries complètes, il arrive que l'ignorance, placée en tête de liste et réunie aux autres par Un simple « et », soit tout simplement de leur nombre, même si elle est la première. Or jamais l'ignorance n'est simplement l'une d'entre elles. Tout comme elle les a précédées dans leur genèse, il est explicitement déclaré qu'elle continue d'être plutôt leur *genus* et leur principe qu'un état distinct. De fait, il n'existe que trois affections ou passions proprement dites : la tristesse, la crainte et l'angoisse (ou saisissement). Et il est affirmé qu'« elles sont toutes *dans l'ignorance* », ou que « l'ignorance leur est immanente à toutes trois ». On comprend ainsi comment il peut se faire que la Sophia soit guérie de ses affections par communication de la connaissance, par sa « formation dans la connaissance », puisque cet acte fait disparaître leur raison profonde. Or, il s'agissait de relier chacun des éléments à l'affection qui était son principe d'origine, et selon la tradition, ces éléments étaient au nombre de quatre : on se trouva dans la

nécessité de traiter l'ignorance comme un principe quatrième mais *particulier*, en évitant toutefois que cette corrélation avec un élément fit perdre à l'ignorance son statut de principe *général*. De cette évidente difficulté, les valentiniens tirèrent un plein parti, puisqu'ils y trouvèrent occasion de mettre en relief le rôle fondamental de l'ignorance dans système ontologique. A l'ignorance dans le domaine mental correspond le feu dans le domaine physique, le feu qui n'est pas tant un élément parmi les éléments qu'une force agissante en tous les éléments : ainsi de son archétype l'ignorance, relativement aux trois affections. Nous avons mentionné, pp. 248-249, la corrélation de la terre et du saisissement, de l'eau et de la crainte, de l'air et de la tristesse, en terminant ainsi la citation : « Le feu, lui, leur est inhérent à tous en tant que mort et corruption, tout comme l'ignorance est cachée dans les trois passions ». Les valentiniens ne s'intéressaient pas à la théorie physique pour elle-même, et s'ils s'attachèrent à dégager la position éminente du feu parmi les éléments, ce fut seulement par souci de la corrélation spirituelle. De cette réflexion sur l'aspect physique du phénomène, nous trouvons un exemple dans les *Extraits de Théodote* :

A l'intérieur des trois éléments matériels, le feu oscille, disséminé, se tapit, s'allume par eux, meurt avec eux : car il n'a pas de caractère à part et bien à lui¹ comme les autres éléments qui entrent dans la composition des corps.

Voilà qui rappelle évidemment la position du feu chez Heraclite, puis chez les stoïciens, qui reprirent et amplifièrent l'idée dans leur cosmologie. Dans la version stoïcienne, la doctrine était largement répandue à cette époque, si bien qu'il faut voir, dans ce rôle que joue le feu aux termes du système valentinien, l'un de ces emprunts délibérés par où l'on accepte un schéma cosmologique

1. A l'exception de ces huit mots, on donne ici la traduction de Fr. Sagnard. Ce dernier lisait : « car il n'a pas pour **lui** de place réservée, *iopon apotakton* (dans le stoïcisme des Pères, n'occupe une place que ce qui a un corps ; l'« incorporel » est sans lieu). H. Jonas lit : *tupon*, « caractère ». (N.d.T.)

tout en lui donnant une autre valeur, c'est-à-dire, tout en le jugeant selon l'esprit anticosmique. Voici la position du feu dans le cosmos au point de vue des stoïciens :

Cette essence chaude et ignée est ainsi épanchée dans toute la nature qu'il existe en elle la force de procréation et la cause du devenir (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 10, 28).

Pour eux, c'est le « feu rationnel », « l'Intellect ardent de l'univers », l'élément du cosmos qui tient le plus authentiquement de la divinité. Or ce feu, véhicule de la Raison cosmique aux yeux des stoïciens, les valentiniens le voient, avec *la même* omniprésence en toute la création, comme l'ignorance matérialisée. Heraclite a-t-il parlé du « feu toujours vivant » ? Ils parlent du feu qui est « mort et corruption » dans tous les éléments. Ils reconnaîtront volontiers, autant qu'il s'agit de prétendue « vie » *cosmique* et de prétendue « raison » *démiurgique*, que le feu en est un symbole convenable, et dans maint système gnostique, le Démiurge est expressément appelé dieu du feu ; mais comme cette sorte de « vie » et ce genre de « raison » sont par leur véritable nature mort et ignorance, pareil acquiescement équivaut en réalité à une caricature subtile de la doctrine héraclitéenne et Stoïcienne. Nous constatons ici le passage vers la conception du feu comme élément infernal : c'est en cette qualité que nous le rencontrerons chez les manichéens, pour qui le « feu brûlant de l'Obscurité » est l'une des propriétés de la Matière.

APPENDICE II

Le système de l'Apocryphon de Jean.

A titre de comparaison, nous allons résumer ici le texte le plus important de la gnose barbeliote, publié en 1955 d'après un papyrus copte (58 pages) \ Avec une distribution tout aussi nombreuse que celle du mythe valentinien, il représente à certains égards le parallèle le plus voisin de ce dernier système, même si, en général, c'est à un étage intellectuel plus primitif, et si, en particulier, il y manque ces profondeurs de conception qui font l'exceptionnelle originalité de la pensée valentinienne. Pour cette raison même, nous pouvons estimer que cet écrit traduit plus fidèlement encore la pensée commune de toute la gnose syro-égyptienne ou gnose de la Sophia.

Le Premier Dieu.

Comme toute spéculation gnostique, la révélation de *YApocryphon* (une fois le décor planté) commence par une dissertation sur le Premier Principe ultra-transcendant. Nous sommes accueillis ici par l'espèce particulière

1. L'auteur s'est référé à l'édition de W. Till, 1955, que Ton a utilisée aussi pour traduire cet aperçu : voir la bibliographie, et en consulter le supplément aux noms de S. Giversen et M. Krause-P. Labib. Il existe une traduction française des quatre versions connues (celle-ci et les trois de Nag Hammâdi) par R. Kasser, « Bibliothèque gnostique », I-IV, (*Revue de théologie et de philosophie*, 1964-1967. (N.d.T.)

de verbosité, emphatique et pathétique à la fois, que Y « ineffable » paraît avoir suscitée chez tant de ceux qui le professent : plus de quatre pages sont consacrées à l'indescriptibilité de l'Absolu divin. Il y est longuement présenté comme infini, illimité, parfait ; situé au-delà de toute mesure, de toute qualité, de toute quantité, de toute durée ; au-delà de toute intelligence et de toute saisie, description, dénomination et distinction ; au-delà de toute vie, béatitude, divinité, et même au-delà de toute existence. Nous voyons se former ici, par un exemple typique, cette « théologie négative » dont d'inlassables porte-parole ont exposé la leçon pendant des siècles : tâche pourtant rebutante, contrariée et déjouée par son objet même. Les valentiniens, mieux inspirés, usèrent de réserve et se contentèrent de quelques symboles efficaces, comme l' « Abîme » ou le « Silence ».

Barbêlô et les Eons.

L'Esprit-Père est entouré de « l'eau pure de Sa lumière »¹ ; en se réfléchissant dans cette onde, il a opéré le premier doublement spontané de lui-même, hypostasiant ainsi Sa Pensée, la Première Ennoïa (on l'a déjà vu plus haut, chapitre IV). Cette Pensée est aussi « Premier Homme » (nom que Ton donnera plus tard au Père Lui-même), « esprit originel », « mâle-femelle », et elle a nom Barbêlô. C'est ensuite la génération du Plérôme.

^La Barbêlô Lui demanda de lui donner une « Première Connaissance » ; à quoi Il acquiesça : après qu'il eut acquiescé, la Première Connaissance se manifesta [« s'avança dans l'apparence » ; c'est-à-dire : passa de l'immanence dans l'être séparé]¹.

De semblable manière, plusieurs Eons — abstraction personnifiées qui s'unissent dans l'exaltation de l'Invisible et de la Barbêlô — sont engendrés jusqu'à ce que le Plérôme soit au complet : à l'exception toutefois du Fils

1. De même dans la doctrine mandéenne.

Unique ou Monogène (Christos), « enfanté » par l'Ennoïa de manière plus sexuelle, car elle avait « attentivement » regardé le Père. Ce qu'on ne trouve pas ici, c'est l'émission des Eons par paires, qui est en soi source d'émissions ultérieures (le schème valentinien, qu'Irenée attribue aussi aux barbeliotes). Or il sera question de ce principe du couple, mais subitement, quand il sera violé : lors de l'aberration de la Sophia.

Sophia et laldabaôth.

Le récit en arrive alors à l'événement crucial, transgression et crise, dont l'ordre inférieur est né.

Mais notre {plus jeune} sœur *, Sophia, qui est un Eon, conçut une Pensée hors d'elle-même ; et en pensant l'Esprit [Père] et la Première Connaissance, elle voulut faire paraître la ressemblance hors d'elle-même, bien que l'Esprit ne Veut accordé ni permis ; et son compagnon de paire² ne s'était pas, lui non plus, accordé avec elle*... Elle ne retrouva plus son conjoint quand elle voulut produire sans consentement de l'Esprit et sans connaissance de son propre conjoint, s'enflant [?] à cause de la lasciveté qui était en elle. Sa pensée ne pouvait rester latente [inactive] et son œuvre sortit imparfaite et laide à voir, parce qu'elle l'avait faite sans son compagnon de paire. Et elle ne ressemblait pas à sa Mère, car elle était d'une forme différente... [c'est-à-dire : d'une forme de serpent et de lion]... Elle la repoussa loin d'elle, hors de ces lieux, afin que nul des Immortels ne pût la voir, parce qu'elle l'avait enfantée dans l'ignorance. Elle unit à lui un nuage de lumière, de peur qu'on le vît... et elle l'appela laldabaôth. C'est le Premier Archonte. Il tira de sa Mère beaucoup de puissance. Il s'éloigna d'elle et quitta le lieu où il était né. Il prit possession d'un autre lieu. Il se créa

1. C'est « Christ » qui parle.

2. Ou : « conjoint » ; en grec : *suzugos* = *Paargenosse*, *pair-companion*. (N.d.T.)

3. Nous rencontrons aussi cette explication de la faute de Sophia dans l'école valentinienne, sous la forme d'une version divergente, cataloguée par Hippolyte (voir le chap. VIII, et ci-dessous, p. 390).

un Eon qui flambe d'un feu brillant, où il réside encore à présent.

Les Archontes et les Anges.

Et il se joignit à la Dérison (aponoïa) qui était avec lui, et fit naître les puissances qui sont au-dessous de lui...

(Des anges, d'après le modèle numérique des Eons incorruptibles, multiplié, grâce à une combinaison de » hiffres qui n'est pas d'une excessive clarté, de manière à parvenir au total de 360.)

//s s'avancèrent dans l'apparence hors de VArchi-géni-trur (arkhigénétôr) premier archonte de la Ténèbre, par l'ignorance de Celui qui les engendrait...

Les principales puissances sont au nombre de douze ; icpt d'entre elles sont au-dessus des cieux, cinq au-dessus du chaos du monde inférieur (dont il ne sera plus question par la suite). Les noms de ces sept-là sont, à une exception près, les noms du Dieu des Hébreux ou des corruptions de ces noms. Quant à leurs surnoms bestiaux (Eloaios face d'âne, lao face de serpent, Adoni face de dirige), ils montrent l'abîme de mépris ou d'écœurement. Ou les maîtres du monde sont tombés au jugement des onostiques. Tous, ils personnifient « la concupiscence et In colère ».

Mais le véritable pendant du Dieu de l'Ancien Testa-""h\ent, c'est leur maître et procréateur laldabaôth. Nous avons déjà dit comment il s'était assuré la domination IUT ces créatures de sa façon en leur refusant le pouvoir qu'il avait tiré de sa Mère (voir la citation, p. 180). Ce sombre tableau s'éclaire un peu quand il attache une puissance meilleure à chacun des sept (certaines de ces puissances sont visiblement des pastiches d'Eons correspondants tels que « Providence », « Intelligence », « Sa-it'.NC »). Quant à savoir s'il s'agit sérieusement des vertus alléguées, ou si ces noms sont dérision de la réalité, li* lexe, ici, ne nous permet pas de trancher; vu le rôle que va jouer plus loin Y « esprit contrefacteur » (cf. n. i,

p. 271), expression vitale et parfaitement caractéristique des archontes, les chances sont bien plutôt du côté de la seconde possibilité.

Repentance, souffrance et correction de Sophia.

Ialdabaoth ignorait donc qu'il y eût rien de plus élevé que sa Mère, et il se vantait. Sa Mère en fut cruellement agitée. La méchanceté et la rébellion de son fils, « l'avorton imparfait de la ténèbre », la conduisirent à prendre conscience de sa propre culpabilité et de sa propre déficience, résultats de l'acte accompli sans l'accord de son compagnon de paire.

Elle se repentit et pleura violemment, et, allant et venant¹ dans les ténèbres de l'ignorance, elle eut honte d'elle-même, et elle n'osait pas s'en revenir.

Telle est la « souffrance de la Sophia » selon ce système : elle vient *après* les faits que son aberration a provoqués ; ce n'est donc là qu'un attendrissant épisode, en regard du rôle crucial et, à la lettre, « substantiel » que joue cette douleur dans le système valentinien.

Répondant à sa prière de repentance et à l'intercession de ses « frères » les Eons, l'Esprit souverain permit à son compagnon de descendre jusqu'à elle afin de corriger sa déficience : mais, en raison de l'excessive ignorance qui s'était manifestée en elle, il lui fallut demeurer dans l'Ennéade, c'est-à-dire au-dessus de l'Ogdoad extérieurement au Plérôme, jusqu'à rétablissement complet. Pour aider à cette restauration, une voix lui parvint : « Il existe l'Homme, et le Fils de l'Homme » (le Premier Dieu et le Fils Unique ; voir ci-dessous, p. 386).

La création archontique de l'homme {l'Adam psychique}.

Or Ialdabaoth entendit cette voix, lui aussi, et vraisemblablement (il y a une lacune dans le texte), elle produisit

¹. Ou : « ballottée ». Littéralement : « portée sur », verbe *épiphrésthai*. (N.d.T.)

aussi dans l'eau une image du Père parfait, le « Premier Homme », sous la forme d'« un homme »¹. Voilà qui inspira à Ialdabaoth (comme au Roi-Archonte de Mani, on le verra) une ambition de créer à laquelle acquiescèrent tous les sept Archontes.

Ils virent dans l'eau l'apparition de l'image et se dirent entre eux, « Faisons un homme d'après l'image et ressemblance de Dieu ».

C'est bien la forme plurielle qu'on trouve dans le fameux verset de la Bible : énigme qui a donné lieu à mainte interprétation mystique, au sein et en dehors du judaïsme. Les gnostiques en tirent ici parti pour imputer la création de l'homme aux Archontes. C'est une idée fort répandue parmi eux que celle de l'imitation, illicite et brouillonne, du divin par les puissances inférieures. Parfois, cette imitation caractérise déjà l'activité démiurgique en soi (chez les valentiniens) ; elle culmine dans la création de l'homme naturel, et sous ce rapport, nous la retrouverons, avec plus de détails, dans le mythe de Mani.

Le récit se poursuit :

D'eux-mêmes et de toutes leurs puissances, Us créèrent et formèrent une formation. Et chacun créa à partir de [sa] puissance l'âme : ils la créèrent d'après l'image qu'ils avaient vue, et par manière d'imitation de Celui qui existe depuis avant le commencement, de l'Homme Parfait.

"Jusqu'à présent, ce n'est encore que la création de l'Adam psychique : «d'eux-mêmes» («hors» d'eux-mêmes) signifie : de leur substance, qui est « âme » et non matière. Chacun des Archontes apporte sa part à l'« âme », qui est donc septuple, chaque part étant reliée à une partie du corps : une « âme-os », une « âme-nerf », etc. ; et le reste des trois cent soixante anges compose le « corps »³. Mais pendant un long temps, la créature

1. Voir le mythe de *Poimandrès* et l'examen de l'« image réfléchie », p. 216 et suivantes.

2. Qu'il faut considérer, à ce stade, comme immatériel : comme une forme de la substance psychique.

demeura immobile et les puissances ne purent l'amener à se mettre debout.

L'injection de l'Homme Pneumatique.

Or la présomption des Archontes, et le gâchis qu'ils firent de leur œuvre, jouaient en faveur de la Mère, qui souhaitait récupérer la puissance qu'en son état d'ignorance elle avait transmis à son fils, le Premier Archonte. A sa prière, et « selon une décision sainte », le Dieu de Lumière envoya Christos et ses quatre « Lumières » ou « Luminaires » (Eons) qui prirent l'apparence d'anges de Ialdabaôth (! — on n'estime pas que le Dieu suprême soit au-dessus de cette tromperie) ; ils donnèrent à Ialdabaôth un conseil, médité pour le faire renoncer à la part de la « puissance de la Mère » qui était en lui :

Insufflé dans son visage un peu de l'esprit [pneuma] qui est en toi, et la chose se dressera.

Il souffla, et Adam se mit à remuer. C'est ainsi que l'homme pneumatique fut introduit dans l'homme psychique. Nous pouvons noter ici qu'en général, il y a deux explications gnostiques de la présence du *pneuma* dans l'homme créé : l'une, qu'elle marque une déconfiture de la Lumière — soit à cause de l'inclination qui l'a entraînée vers le bas (dans le *Poïmandrès*, par exemple), soit par volonté archontique (Mani) ; l'autre, qu'il s'agit, au contraire, d'un stratagème de la Lumière dans son combat contre les Archontes (c'est ce que nous voyons ici et dans le mythe valentinien). Qu'on n'aille pas juger la deuxième version plus « optimiste » que la première : user de ce stratagème, c'est faire, contre un mal fondamental, bon cœur ; et le mal, c'est que cette substance divine a d'abord été séparée du monde de Lumière.

Manœuvre et contre-manœuvre.

Avec consternation, les Archontes s'aperçurent que la créature qui portait leurs puissances et leurs âmes les

surpassait en sagesse, et ils la transportèrent dans la région la plus basse de toute la Matière. Une fois encore le Père intervint, à cause de la « puissance tirée de la Mère » qui, désormais, se trouvait renfermée dans la créature, et Il envoya le Bon Esprit, la Pensée de la Vie, qu'il appela « Vie » (au féminin) ; laquelle se cacha dans l'homme, de manière que les Archontes ne pussent soupçonner sa présence.

C'est elle qui travaille l'être créé, qui fait effort sur lui, qui le place dans son temple parfait, qui l'éclairé sur l'origine de sa déficience, et qui lui montre [la voie] de son ascension.

Adam brilla de la lumière qui était au-dedans de lui, et sa pensée s'éleva au-dessus de celle de ses créateurs.

L'Homme enchaîné dans un corps matériel.

Ceux-ci, pour lors, prirent une nouvelle décision, de concert avec tous les anges et toutes les puissances.

Ils provoquèrent un grand bouleversement Ides éléments¹]. Ils le transportèrent dans l'ombre de la mort. Ils firent encore une formation, de terre [= « matière »], d'eaux— « de ténèbre »], de feu [= « désir »] et de vent [= « contre-esprit »]¹... C'est là le lieu, c'est là le tombeau du corps dont l'homme a été revêtu, afin que ce soit {pour lui} les chaînes de la Matière.

Voici l'homme terrestre achevé ; Ialdabaôth le place dans le paradis. (Sur ce point, et sur la distinction des deux arbres, voir la citation, p. 127).

La création d'Eve.

Ialdabaôth, pour extraire d'Adam la puissance cachée que la Ténèbre poursuivait sans être capable de l'atteindre.

1. Ou «esprit contrefacteur»; voir ci-dessous, p. 271, n. 1. (N.d.T.)

dre, fit descendre sur Adam l'insensibilité (l'impuissance de savoir), et, « de sa côte », il incarna la Pensée de Lumière (qui y était contenue ?) sous forme féminine. Mais elle ôta le voile de ses sens, et lui, « se dégrisant de l'ivresse de la Ténèbre », reconnut en elle son essence¹. Grâce à l'Epinoïa qui est en Eve, Christ enseigna à Adam à manger de l'arbre de la Connaissance, que Ialdabaoth lui avait interdit

de peur qu'il ne levât les yeux vers sa propre perfection et qu'il ne s'aperçût de sa nudité à cet égard.

Mais le serpent (à un stade ultérieur : voir ci-dessous) allait lui inculquer le désir concupiscent de procréation, qui sert les intérêts de l'Archonte.

Bataille pour l'Homme : Esprit et Contre-Esprit.

Quand Ialdabaoth s'aperçut qu'Adam et Eve, grâce à la connaissance qu'ils avaient acquise, se détournaient de lui, il les maudit et les chassa du « paradis », jetant sur eux une noirceur de ténèbre. Puis il s'enflamma de concupiscence pour Eve Vierge, l'enleva et lui fit concevoir deux fils : Jahwé face d'ours, et Elohim face de chat, que chez les hommes on a nommés Caïn et Abel jusqu'à présent. Elohim « le juste », il l'institua sur le feu et sur le vent (éléments d'en haut) ; Jahwé « l'injuste », il le préposa à l'eau et à la terre (éléments d'en bas) : à eux deux, ils régneront sur le « sépulcre » (c'est-à-dire : sur le corps). Beau tour de force en exégèse vétéro-testamentaire ! Par la suite, il implanta dans Adam le désir concupiscent d'engendrer (entendons que le Démon est le « serpent »), et Adam avec Eve engendra Seth, commençant ainsi la chaîne de procréation. La Mère envoya son Esprit devers les générations de l'homme, pour éveiller en elles l'essence analogue à cet Esprit, en dépit de l'impuissance de savoir et du mal du « sépulcre ». Cette activité continuée de l'esprit maternel a pour but de les préparer à la venue de l'Esprit, issu des Eons mêmes, qui apporteront la perfection.

1. J'interprète ici par conjoncture, vu l'obscurité du texte.

Les Archontes s'opposent à cette action par une action non moins continue, celle de leur « Esprit Contrefacteur » \ lequel s'introduit dans les âmes, les envahit, les endurecit, les ferme, les alourdit, les détourne vers les œuvres du mal, et par là les rend impuissantes à connaître. Grâce à lui aussi, la procréation charnelle se poursuit.

L'institution de la Heimarménê.

Autre coup porté par la Ténèbre dans la grande lutte : est décrétée la *Heimarménê*², invention diabolique de l'Archonte. Ayant vu les efforts de l'Esprit, leur réussite dans le penser des hommes,

il voulut prendre possession de {dominer sur} leur faculté de pensée... Il prit une décision avec ses puissances : ils permirent au Destin de venir à l'être, et par une mesure, des périodes et des temps, ils enchaînèrent les dieux des deux [planètes et étoiles], les anges, les démons, et les hommes, en sorte que tous fussent placés sous sa chaîne et qu'il [le Destin] fût établi seigneur sur eux tous : dessein mauvais et pervers !³

A la longue, tout cela, qui sans doute entrave et retarde l'opération de salut, est accompli en vain. Nous pouvons omettre la suite et mettre ici le point final à notre récit.

1. *Antimimon pneuma*, connu aussi par la *Pistis Sophia* (plus tardive). Manifestement, l'expression était d'usage fort courant dans une branche du gnosticisme.

2. Voir la Notice du traducteur.

3. Autre traduction de ce passage et des variantes des manuscrits de Nag Hammadi dans H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose, I, La Gnose et le temps*, p. 254. (N.d.T.)

non plus le laisser dans le pays de Ténèbres, de crainte qu'il ne livre une nouvelle guerre, plus grande que la première.

Un nouvel Eon sera bâti à la place du monde, qui sera dissous, afin que les puissances de la Lumière y puissent régner, parce qu'elles ont exécuté et accompli la volonté du Père de bout en bout, quelles ont soumis le Détesté et quelles Vont vaincu à jamais.

Ceci est la Gnose de Mani, adorons-le et louons-le... Il nous a révélé le Commencement, le Milieu et la Fin.

Ainsi, tandis que de l'état final on peut dire parfois, en bref, que

s'ensuit la restauration des deux natures et {que} les Archontes, habiteront désormais dans leurs régions inférieures, mais {que} le Père {habitera} dans les régions supérieures après avoir repris en lui ce qui est sien (Hégé-monius),

la véritable idée, c'est que le pouvoir de la Ténèbre, mais non pas la Ténèbre elle-même, sera détruit à jamais ; il s'était manifesté dans un violent tumulte, et il gît dans un silence de mort. Au bout d'une longue route, le but est atteint, le sacrifice initial de la Lumière a trouvé sa récompense :

Désormais, la Lumière est à Vabri de la Ténèbre, en sûreté contre ses atteintes (al-Nadīm).

RÉCAPITULATION :
LES DEUX TYPES DE DUALISME
DANS LA SPÉCULATION GNOSTIQUE.

Après ce long cheminement dans le labyrinthe de la pensée et de l'imagination gnostiques, il se peut que le lecteur ait perdu de vue les grandes lignes du paysage, et qu'il trouve à propos de revenir à des vues perspectives qui lui permettront de s'orienter, même au prix de quelques répétitions.

Les gnostiques furent les premiers « théologiens » spéculatifs en ce temps où l'antiquité classique cédait la place à un nouveau phénomène religieux. La tâche leur était dictée par l'expérience gnostique fondamentale ; et ceux qui étaient passés par cette expérience avaient en commun une manière d'envisager, plus ou moins *a priori*, la réalité. Les grands articles en étaient les notions d'un univers[^] antidivin, de l'étrangeté de l'homme en son sein, et d'une divinité acosmique. Puisque telle était la réalité, elle présupposait une histoire explicative de cette condition « contre nature ». Il revenait à la spéculation d'exposer cette histoire, c'est-à-dire de rendre raison de l'état présent des choses en racontant les étapes successives de sa genèse, en partant des premiers commencements ; ce faisant, d'élever la vision de la réalité jusque dans la lumière de la gnose et d'apporter une consistante assurance de salut. Cela se fit invariablement dans la manière mythologique ; mais les mythes ainsi créés, avec leurs personnifications, leurs hypostases, leur narré quasiment chronologique, sont des symboles, construits consciemment, d'une théorie métaphysique.

Des systèmes se développèrent où l'on peut distinguer deux types, que nous appelons ici pour faire court (sans nous lancer dans l'illégitime entreprise de faire la théorie d'une genèse réelle) le modèle iranien et le modèle syrien. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait d'expliquer en substance les mêmes réalités, celles d'une certaine situation, conséquence d'un bouleversement métaphysique. Explication « dualiste » ici et là, et résultat commun : une fissure sépare Dieu et le monde, le monde et l'homme, l'esprit et la chair. Le modèle iranien, adaptation gnostique de la doctrine zoroastrienne, fondait ce dualisme sur deux principes opposés dès le départ ; il fallait donc expliquer, avant tout, comment la Ténèbre originelle en était venue à engloutir des éléments de la Lumière : c'est-à-dire, conter le drame du monde comme une guerre aux fortunes changeantes, et montrer que la destinée divine, dont celle de l'homme fait partie et dont le monde est une conséquence indésirée, passe par le mélange et par la séparation, par la captivité et par la délivrance. La spéculation syrienne, elle, se propose la tâche plus ambitieuse de tirer la dualité elle-même, et, par suite, la situation malheureuse du divin dans le système de la création, d'une seule source d'être indivise, au moyen d'une généalogie d'états divins personnifiés, émanés et déduits les uns des autres, qui marquent l'as-sombrissement progressif de la Lumière originelle dans les catégories de la culpabilité, de l'erreur et de l'échec. Cette « évolution descendante », cette « dégénération »¹ finit dans la décadence, dans cette aliénation totale de soi que représente ce monde-ci.

L'un et l'autre drame commencent par une perturbation dans les hauts lieux ; dans l'un et dans l'autre, l'existence du monde témoigne d'une déroute du divin et se présente comme un moyen, nécessaire encore qu'indésirable en soi, de sa restauration finale ; dans l'un et dans l'autre, le salut de l'homme est celui de la divinité même. Il y a différence quand il s'agit de savoir si la tragédie s'impose à la divinité de l'extérieur, la Ténèbre en ayant pris l'initiative, ou si la divinité en portait le mobile en elle-même, la Ténèbre étant alors le produit et non la cause

1. Voir la Notice du traducteur, *Dévolution*.

de sa passion. A la défaite et au sacrifice du divin, dans le premier cas, correspondent la culpabilité et l'erreur divines, dans le second ; à la compassion pour la Lumière devenue victime, le mépris spirituel de l'aveuglement démiurgique ; à la libération finale du divin, la réformation de l'être éclairé.

Notre division est typologique, et si nous avons choisi les qualificatifs de « syrien » et d'« iranien », ce que ces mots peuvent suggérer, géographiquement et ethnique-ment, n'a pas grand-chose à y faire. Les systèmes valen-tinien et manichéen sont des exemples de l'un et de l'autre modèle. Si le principe spéculatif est différent, c'est que l'attitude religieuse, sur un fond gnostique commun, est différente, elle aussi ; et si le modèle iranien permet une mise en scène plus concrète et plus empoignante, le modèle syrien a plus de profondeur : des deux, c'est lui et lui seul qui, en conférant un statut métaphysique à la connaissance et à l'ignorance, en faisant d'elles des modes de la vie divine elle-même, peut faire pleine justice à cette réclamation du salut qui s'élève, dans toute la religion gnostique, au nom de la connaissance.

TROISIÈME PARTIE

Le gnosticisme et l'esprit classique.

Jusqu'à présent, nous avons considéré isolément le monde des idées gnostiques, ne parlant que par occasion de l'arrière-plan culturel sur lequel il se détache. Nous avons eu égard à sa position vis-à-vis du judaïsme et du christianisme ambiants, autres nouveaux venus dans le monde de civilisation gréco-romaine. Pour hétérodoxe et subversif que le gnosticisme ait pu être en regard de ces deux systèmes de pensée, avec lesquels il avait, somme toute, des affinités, il ne découvre à fond son caractère révolutionnaire que face au monde des idées et des valeurs *classiques et païennes*, qu'il aborda par un choc frontal. Ce monde, observions-nous dans le chapitre d'introduction, représentait, sous sa forme hellénistique, la culture cosmopolite et profane du temps, jetant un regard en arrière sur une longue et grandiose histoire. En comparaison, le mouvement gnostique n'était pas seulement un étranger, c'était aussi un parvenu, sans parenté légitime : de tout ce que ses divers antécédents orientaux lui avaient légué, il faisait un usage désinvolte, au point d'en mettre la signification en doute. A lui seul, ce trait nous dit combien il était insoucieux de la tradition. Néanmoins, quand on le considère dans l'étendue de l'histoire universelle, la nouveauté du gnosticisme s'enlève sur son véritable fond, ce vaste monde où il est émergé, ces attitudes mentales et morales au long et solide passé dont il paraissait être quasiment à dessein

l'antithèse. Une tradition idéologique, grecque d'origine et vénérable par ses accomplissements intellectuels, entretenait ces attitudes : c'était, pour ainsi dire, le grand agent conservateur dans une ère où les esprits se tendaient de plus en plus fort, où le monde spirituel était menacé de dissolution. Au défi gnostique, entre autres signes, on pouvait connaître que la civilisation passait par une crise. Comprendre que le gnosticisme était un défi, c'est nécessaire pour en saisir l'essence. A la vérité, les intuitions que son message venait offrir existaient par elle-mêmes ; toutefois, s'il n'était pas venu exploser contre la position hellénique et adverse, le gnosticisme n'aurait pas pris cette importance dans l'histoire universelle des idées, car il la tenait autant de la configuration historique que de sa vertu intrinsèque. La stature de ce qu'il défiait lui confère quelque chose de sa propre stature. Etre le « premier » à posséder ces intuitions, être « différent » et « sans précédent », être comme ivre d'inouï : voilà qui donne de l'éclat aux idées du gnosticisme, non moins que le fait de les exprimer.

La confrontation que voici, en encadrant, comme il convient, le gnosticisme dans les réalités de son temps, donnera un relief plus net à ce qu'il y avait de neuf en lui, à ce qu'il venait défier, et à ce qu'il signifie dans l'histoire de l'intelligence que l'homme a de lui-même.

Chapitre X

Le Cosmos, vu et apprécié par les Grecs et par les gnostiques.

I. L'IDEE DU « COSMOS » ET DE LA PLACE
QUE L'HOMME Y OCCUPE.

La position grecque.

Pour comparer les deux mondes, le nouveau et l'ancien, l'attaquant et l'attaqué, il n'est pas de symbole plus signalé, où l'essence de l'un et de l'autre se révèle mieux, que le concept de « cosmos ». Par l'antiquité de sa tradition, ce terme avait revêtu, pour l'esprit grec, la plus haute dignité religieuse. Le mot lui-même, pris littéralement, exprime une appréciation positive de l'objet — quel qu'il soit — qu'il a à décrire. En effet, *kosmos* veut dire « ordre » en général, ordre du monde aussi bien que d'une maisonnée, ordre d'une république aussi bien que d'une vie : c'est un terme élogieux, voire admiratif. Ainsi, quand il s'applique à l'univers et quand il lui est désormais attribué, l'univers devenant le plus éminent exemple de *kosmos*, le mot ne signifie pas seulement la réalité de tout-ce-qui-est, c'est-à-dire une somme quantitative (ce que fait le terme « Tout »), mais il exprime une qualité spécifique, ennoblissante aux yeux des Grecs, de cet ensemble : c'est l'ordre. Association d'idées que le temps rend indissoluble, unique même, puisque, pour désigner

l'univers, on finit par dire absolument « le cosmos » ; et qui pourtant n'accapare pas le terme dans toute son étendue et n'en oblitère pas les autres emplois ¹. Si ces acceptions avaient dé péri, le vocable, déraciné de son champ sémantique primitif, aurait pu prendre le sens neutre et décoloré de l'anglais *world*. Jamais *kosmos* n'eut à craindre pareil destin. Coudoyant l'emploi relevé, il y avait foule d'applications à tous objets et situations de la vie quotidienne — du général au particulier, du moral à l'esthétique, de l'intérieur à l'extérieur, de la qualité spirituelle à la qualité matérielle — et ce cortège de signifi cances familières, toutes louangeuses, entretenait le sentiment d'avoir affaire à quelque chose de précieux : intime et vivace persuasion qui avait inspiré de choisir dès l'abord, pour cet objet de tous le plus vaste et en un certain sens le plus éloigné, le nom d'une qualité chérie.

Or l'univers n'était pas seulement le plus vaste exemple, mais aussi le plus parfait modèle d'ordre, et l'on y voyait la cause de tout ordre particulier : mais l'ordre du détail ne pouvait approcher que par degrés celui de l'ensemble. D'autre part, l'aspect sensible de l'ordre étant la beauté, son principe intérieur étant la raison, le Tout, ordre parfait, devait être à la fois beau et rationnel au suprême degré. En vérité, on considérait *cet* univers physique limité, appelé « cosmos », comme une entité divine, et souvent on ne balançait pas à dire que c'était un dieu, et même, pour finir, *le* Dieu. A ce titre, c'était assurément plus que le simple organisme physique, au sens que nous avons donné à l'adjectif « physique ». Comme les puissances de la nature, génératrices et créatrices de vie, annoncent la présence d'une âme, comme l'éternelle régu-

1. En voici quelques-uns. Pour toutes sortes de choses : organisation, construction, bon ordre ou règle ; conformité à la règle, c'est-à-dire régularité. Dans le domaine public : constitution politique ou juridique ; conformité à cette constitution, c'est-à-dire conduite licite ou condition légitime. Dans le domaine militaire : discipline, ordre de bataille. Dans la vie privée : décence, convenance, rectitude, bienséance (l'adjectif *kosmios* veut dire : de mœurs bien réglées ; son contraire : déréglé, turbulent, inconvenant). Comme reflet social de la qualité : honneur, gloire, considération. Comme forme de convention : étiquette, cérémonial. Comme forme d'ostentation : ornement, décoration, surtout en fait d'habillement — d'où : atours, parure.

larité et l'harmonie des mouvements célestes révèlent l'action d'un esprit ordonnateur, il faut voir dans le monde un tout animé et intelligent, disons même sage. Déjà Platon, qui pourtant ne regardait pas le cosmos comme l'être suprême, l'appelait l'être raisonnable par excellence, « un dieu », et « en vérité, une créature vivante douée d'âme et de raison »¹.

Il est supérieur à l'homme, qui n'est même pas le meilleur des êtres que ce monde contient : les corps célestes valent mieux que lui, à la fois en substance et par la pureté et la régularité de l'intelligence qui active leur mouvement².

Le monisme stoïcien aboutissait à identifier pleinement le cosmique et le divin, l'univers et Dieu. Cicéron, dans le deuxième livre de *la Nature des dieux*, prête une éloquente expression à ce statut théologique de l'univers visible. Les éléments de sa thèse sont empruntés de sources stoïciennes, ce qui la rend instructive au plus

I / *nnt'*c, 30 b ; 34 a. Voici un aperçu du raisonnement de Platon : « [Le créateur] était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît [iSiall à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses M iqui-■-■'ni le plus possible semblables à lui... Le Dieu a voulu que loules (lu ces lussent bonnes : il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute Imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'i prlie 11 l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé qu< i" ■!" Vttul Infnimenl mieux que le désordre... il s'est aperçu i Mil pu leur nature, ne pourrait jamais sortir

un i.....'■ t.....vu d'intelligence qui fût plus beau qu'un Tout
l'i, i.....In*, qui l'intellecl ne peut naître en nulle
[i i) nri tic l'Ame Rn vertu de ces réflexions, c'est
i i i il i/t dan* l'Ame et l'Ame dans le Corps, qu'il
m< mil <im i'. n i.m.un. iruvte qui fût, par nature,
UHii .i n m. i iirni. Alnul donc..., il Paul dire que ce
qui i i i ■ i m il'l.....ni un être vivant, pourvu d'une âme
i d'un i "t. Iti i i . i p i t. i p. n l'ai h'>n de i-i Providence du Dieu »
l'" .MIK M. i. i. i. (..... d'Albert Rivaud, Les Belles-Lettres, Paris,
1949) Le Ici itin .Hii.i remarqué que le raisonnement qui se rapporte i
l'homme, dans le récit de la création de la *Genèse*, s'applique ici au cosmos.

2. « En eliet, il y aurait absurdité à croire que la science politique, ou la prudence politique, est la plus haute de toutes les sciences, si l'on ne croyait pas en même temps que l'honune dont elle s'occupe est ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers... Il n'importe d'ailleurs en rien de prétendre que l'homme est le plus parfait des êtres ; car il y a bien d'autres êtres encore dont la nature est plus divine que celle de l'homme, et, par exemple, les corps éblouissants dont l'univers se compose. » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 7 1141 a, 21 sq. ; traduction de Barthélémy Saint-Hilaire, 1856).

haut degré. Aussi allons-nous la citer presque en entier, en indiquant par des sous-titres les grandes étapes logiques.

Exposé général.

Il y a donc une nature [la chaleur] qui maintient et entretient le monde entier, et elle possède sensibilité et raison. En effet, toute chose qui n'est pas isolée et simple, mais unie et rattachée à d'autres choses, doit avoir en elle un certain principe directeur. Dans l'homme, c'est l'intelligence ; dans les bêtes, quelque chose de semblable à l'intelligence [l'instinct], d'où naissent les appétits... Dans chaque classe d'êtres, rien ne peut ni ne doit être plus excellent que ce principe directeur. Aussi cet élément, en quoi réside le principe directeur de la Nature tout entière, doit être le meilleur de tous les êtres et le plus digne d'exercer puissance et domination sur toutes choses. Or nous voyons que dans certaines parties du cosmos — et il n'est rien nulle part dans le cosmos qui ne soit une partie du tout — habitent sensibilité et raison. Par conséquent, dans cette partie où réside le principe directeur du cosmos, ces mêmes qualités doivent être présentes par nécessité — mais plus vives, et en plus vastes proportions. C'est pourquoi le cosmos doit aussi être sage, car cette substance qui enveloppe et maintient toutes choses doit exceller par la perfection de sa raison ; et cela veut dire que le cosmos est Dieu et que toutes ses puissances particulières sont contenues dans la nature divine...

Arguments particuliers : conscience, âme...

Quand on voit qu'hommes et bêtes sont vivifiés par cette chaleur et que par son opération ils se meuvent et Us sentent, il est absurde de dire que le cosmos est dépourvu de sensibilité et de raison, lui que vivifie une chaleur qui est entière, libre, pure, et aussi vive et agile... Puisque cette chaleur est mise en mouvement non par un élan extérieur, mais spontanément et de soi-même [et puisque, selon Platon, le mouvement spontané n'appartient qu'à l'âme], la conclusion est que le cosmos est animé.

...intelligence...

Que le cosmos est doué d'intelligence, c'est ce qui ressort aussi de la considération que le cosmos, [étant le tout,] doit être supérieur à toute entité particulière. En effet, tout comme, pris à part, chacun des membres de notre corps est de moindre prix que notre personne, de même le cosmos, pris tout entier, est nécessairement de plus grand prix qu'aucune de ses parties. Si la chose est vraie, il faut que le monde soit intelligent¹ ; car s'il ne l'était point, l'homme, qui est une partie de l'univers et qui participe à la raison, devrait être de plus haut prix que le cosmos tout entier.

...et sagesse.

En outre, si nous commençons par les êtres primitifs et rudimentaires, et si nous progressons jusqu'aux êtres derniers et parfaits, nous arriverons inévitablement à l'ordre des dieux... [La progression montante va des plantes à l'homme, en passant par les animaux.] ... Or le quatrième et dernier ordre est celui des êtres qui sont naturellement nés sages et bons, et en qui le raisonnement droit et ferme est inné dès le début : qualité qu'il faut tenir pour surhumaine et que l'on ne saurait attribuer (fu'ix Dieu, c'est-à-dire au cosmos, en qui cette raison parfaite et absolue doit résider par nécessité.

Au surplus, on ne peut nier que pour chaque tout ordonné, il n'y ait un état qui en représente l'ultime perfection. Quand il s'agit de vigne ou de bétail, nous pouvons voir comment la Nature, à moins qu'on lui fasse quelque violence qui la contrarie, poursuit sa course directe vers son accomplissement... De même, et beaucoup plus éminemment, quand il s'agit de la Nature en son entier, il doit y avoir quelque chose qui la rend complète et parfaite. Nombre de circonstances extérieures empêchent les autres êtres d'aller à leur point de perfection ; mais rien ne peut entraver la Nature universelle, puisqu'elle enveloppe et contient toutes les natures particulières. Par conséquent, il est nécessaire qu'existe cet ordre, qua-

¹ *Sapiens*, qui se traduit ailleurs par « sage » ; au stade présent • lu raisonnement (et en admettant que Cicéron ne manque pas à l'Indique), cet adjectif doit signifier « intelligent » en général.

322 trième et suprême, où ne saurait s'ingérer nulle force extrinsèque ; et c'est dans cet ordre que la Nature universelle doit être située.

Conclusion générale du raisonnement.

Ainsi, puisqu'elle est telle quelle surpasse toutes autres choses et que nulle chose ne peut l'entraver, il est nécessaire que le monde soit intelligent et même sage. Est-il rien de plus sot que nier que la Nature, qui comprend toutes choses, soit la plus excellente des choses ; ou, cela concédé, qu'elle soit premièrement douée d'âme, deuxièmement douée de raison et de réflexion, troisièmement douée de sagesse ? Le moyen d'exceller autrement ? Si elle était comme plante ou bête, il la faudrait juger le plus bas des êtres, plutôt que le plus élevé ; que si elle était douée de raison sans être sage dès le commencement, la condition du cosmos serait inférieure à celle de l'homme ; car l'homme peut devenir sage, mais si le cosmos, durant les éons infinis du passé, a été dépourvu de la sagesse, il est à croire qu'il ne l'obtiendra jamais, en quoi il sera inférieur à l'homme. Et comme la chose est absurde [!], / faut considérer que, dès le début, le monde a été sage, a été Dieu. Et il n'existe autre chose, si ce n'est le cosmos, qui n'a défaut de rien et qui, en tous ses détails et parties, est harmonieux, parfait et complet.*

La position de l'homme.

Chrysippe l'observe avec à-propos ; comme l'enveloppe n'existe que pour le bouclier, et le fourreau que pour Vépée, ainsi toute chose, excepté l'univers, a été créé pour quelque autre chose... {les plantes pour les animaux, les animaux pour l'homme}. L'homme, lui, est né pour contempler le cosmos et pour l'imiter ; il est loin d'être parfait¹.

Ce pourquoi de l'existence humaine, affirmé en fin de conclusion, est de la plus haute importance. Il met en

1. Cicéron, *De natura deorum*, II, 1-14. J'ai souligné pour les besoins de la confrontation, les expressions les plus révélatrices. *N.d.T.* : L'auteur s'est fondé en partie sur la traduction anglaise de H.M. Poteat, University of Chicago Press, 1950. On s'est tenu au voisinage de cette interprétation.]

correspondance la cosmologie et l'éthique, l'apothéose de 323 l'univers et l'idéal de perfection humaine. La tâche de l'homme est théorique : contempler l'univers ; et elle est pratique : l'imiter, ce qu'une déclaration plus complète nous explique ainsi :

*... En contemplant l'ordre céleste, l'imiter dans la vie par l'esprit de mesure et la fermeté des principes (cons-tantia) *.*

A l'intention du lecteur chrétien, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que ce sont les cieux visibles (et non pas le « ciel » de la croyance) qui se proposent en modèle de l'existence humaine. On ne saurait imaginer plus impressionnant contraste avec l'attitude gnostique. Voyons les points sur lesquels Cicéron insiste. Ce monde est le Tout, et il n'est rien hors de lui ; il est parfait, et il n'est rien qui l'égale en perfection ; il est parfait comme ensemble de ses parties, et les parties, à divers degrés, participent de sa perfection ; comme ensemble, il est doué d'âme, intelligent et sage, et quelque chose de ces attributs se montre aussi en quelques-une de ses parties ; la preuve de sa sagesse, c'est l'ordre parfait de l'ensemble (surtout l'harmonie des mouvements célestes) ; les parties sont nécessairement moins parfaites que l'ensemble : cela vaut aussi pour l'homme, qui, bien qu'il ait sa part des attributs cosmiques suprêmes que sont l'âme et l'esprit, n'est pas le plus parfait des êtres, puisqu'il n'est pas sage *pscr* nature, mais en puissance seulement, alors que l'in-t cl ligence du cosmos est perpétuellement à l'état de sagesse ; mais l'homme, outre la part qui lui est naturellement échue, à lui, portion de l'univers divin, possède aussi la capacité de se parfaire lui-même en assimilant son être à celui de l'ensemble ; c'est-à-dire, en contemplant le tout dans son entendement et en l'imitant dans •>i conduite.

Vénérer le cosmos, c'est vénérer le tout dont l'homme est une partie. Reconnaître ce statut de partie, s'y confirmer, c'est un aspect de la relation de l'homme à

1. Cicéron, *Caton l'Ancien*, XXI, 77; traduction de P. Willeu-micr. (*N.d.T.*)

l'univers, telle qu'il est convenable à l'homme de l'observer dans la conduite de sa vie. Il lui faut donc interpréter son existence en fonction de cet ensemble qui le dépasse et dont la perfection même consiste à faire un entier de toutes ses parties. En ce sens, la piété cosmique de l'homme soumet son être aux exigences de ce qui est meilleur que lui, de ce qui est la source de tout bien¹. Toutefois, l'homme n'est pas simple partie, comme toutes les autres parties qui composent l'univers : possesseur d'un esprit, il est une partie qui jouit de l'identité avec le principe directeur du tout. Ainsi, l'autre aspect de la relation de l'homme à l'univers, c'est d'ajuster sa propre existence, toute confinée et partielle qu'elle est, à l'essence du tout ; c'est de reproduire le tout dans son être, par la compréhension et par l'action. Cette compréhension est celle de la raison humaine, c'est-à-dire du même par le même : en opérant cette relation de connaissance, la raison humaine s'assimile à la raison du tout, dont elle est sœur, transcendant par là sa condition de simple partie². Dans le calme et dans l'ordre de la vie morale

1. C'est Platon qui a donné, dans les *Lois*, l'exposé classique de cette position. « ...que Celui qui est attentif à pourvoir au salut et à l'excellence de l'ensemble a ordonné systématiquement toutes choses et que chaque partie même de celles-ci, pour autant qu'elle le peut, est passive ou active selon ce qui convient à sa nature. Au gouvernement de chacune de ces parties sont préposés des êtres qui, pour tout ce qu'il y a de plus menu dans sa passivité ou son activité, en réalisent sans trêve l'achèvement jusqu'au dernier détail. "Ces parties, pauvre misérable, ton être même, si prodigieusement chétif soit-il, en est une, dont tout l'effort vise constamment à l'ensemble ; mais ce que, dans cette affaire là, tu as oublié, c'est que tout commencement d'existence se produit en vue de ceci, qu'il y ait pour la vie de l'univers une réalité de bonheur ; que ce n'est pas toi qui es la fin en vue de laquelle se produit ce commencement d'existence, mais que c'est l'univers qui est la fin en vue de laquelle, toi, tu existes. " Il n'est pas un médecin en effet, pas un professionnel qualifié dans son métier, qui ne fasse tout ce qu'il fait en vue de toute sorte de fin ; il n'en est pas moins vrai que, quand il travaille une partie contribuant à la perfection générale, c'est en vue de l'ensemble qu'il le fait, et que ce n'est pas en vue de la partie qu'il travaille l'ensemble ; tandis que toi, tu te fâches, faute de comprendre de quelle manière ce qui a égard à ta personne concourt au plus grand bien tant de l'univers que de toi, en vertu de cette origine qui vous est commune ! » (X, 903 b-d ; traduction de Léon Robin).

2. Selon le traité pseudo-aristotélicien *Du Monde* (*Pêri Kosmou, De Mundo*) dû à un auteur inconnu du premier siècle de l'ère chrétienne, c'est là la définition même de la tâche assignée à la philosophie : en contemplant le Tout, il est « bien aisé » à l'âme,

conduite selon cette norme intellectuelle, le cosmos est « imité » aussi en pratique, et de nouveau, la partie s'approprie le tout comme modèle.

Nous sommes à la fois spectateurs et acteurs du grand drame ; mais acteurs, nous ne pouvons l'être avec succès et bonheur que si nous sommes des spectateurs aux vues toujours plus larges, assez larges pour embrasser notre propre jeu d'acteurs.

La nature ne nous a point destinés à une existence vile et ignoble, mais nous a fait entrer dans la vie et dans l'univers comme dans une grande assemblée de fête¹, afin que nous puissions être spectateurs du combat qu'ils mènent pour obtenir le prix de la victoire, et que nous combattons nous-mêmes avec eux... [Si quelqu'un pouvait, des hauteurs, regarder le monde, et voir le trésor de beauté qui s'y trouve,] il aurait tôt fait de connaître pourquoi nous sommes nés².

La piété cosmique, position de repli.

Quelque grandeur qu'on trouve dans cette conception, et quelque encouragement, il ne faut pas manquer de voir qu'elle était une position de repli, dans la mesure où son attrait s'exerçait sur un sujet humain qui désormais ne faisait plus partie de rien, *sinon de l'univers*. La relation de l'homme au cosmos est un cas particulier de la relation de la partie au tout, thème fondamental de *Jñ*-pensée classique. La philosophie comme la science politique avaient sans cesse renouvelé l'examen des problèmes posés par cette relation, lesquels se ramenaient, en dernière analyse, au problème essentiel de l'ontologie

PAT la philosophie, de « reconnaître ce qui lui est apparenté ; par l'OD regard intérieur, qui est divin, elle a appréhendé les choses divines » (chap. I, 391 a 14 [N.d.T. : On cite ici et plus loin la traduction d'A.-J. Festugière, dans son ouvrage *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, II, chap. XIV : « Le traité pseudoaristotélicien « Du monde »]). Combiné avec ce qu'en dit Cicéron, que l'homme est né pour contempler le Tout », cela signifie : l'homme i né pour être philosophe ! Cette œuvre, à laquelle nous renver-lons encore, est au nombre des documents les plus nobles que nous ayons sur la piété cosmique dans le classicisme tardif.

1. Tels les Jeux olympiques.

² *ihî Sublime* (I^{er} siècle après J.-C.), 25, 2.

antique, celui du Multiple et de l'Un. Selon la doctrine classique, le tout est antérieur aux parties, et il est meilleur que les parties ; aussi est-il ce qui fait que les parties existent, où elles trouvent non seulement la cause, mais aussi le sens de leur existence. L'exemple vivant d'un tout ce de genre, on l'avait eu dans la *polis* classique, dans la cité-Etat, où les citoyens avaient part à l'ensemble et pouvaient en affirmer le statut supérieur parce qu'ils savaient qu'eux-mêmes, les parties, passagères sans doute et remplaçables, ne faisaient pas que dépendre du tout pour avoir l'être, mais entretenaient aussi le tout grâce à leur être : de même que la condition du tout importait à l'être et au perfectionnement possible des parties, de même la conduite des parties importait à l'être et au perfectionnement du tout. Ainsi donc ce tout, qui rendait possibles la vie tout court et puis la bonne vie de l'individu, était chargé de veiller sur l'individu ; et comme il le surpassait, comme il lui survivait, il en était aussi l'accomplissement suprême.

Or ce complément, qui avait justifié la primauté du tout en lui donnant une expression socio-politique — la fonction vitale d'une partie qui s'accomplissait elle-même dans le tout — était désormais caduc. Dans l'Antiquité finissante, les monarchies des Diadoques, et plus tard l'Empire romain, avaient absorbé les cités-Etats, privant les intelligents de leur fonction constructive dans la *polis*. Le principe ontologique survécut aux circonstances qui lui avaient donné son existence concrète et sa valeur. Le panthéisme stoïcien, et plus généralement la physique-théologie de la pensée postaristotélécienne, remplacèrent la relation du citoyen et de la cité par celle de l'individu et du cosmos, ce grand tout vivant qui le dépassait. Grâce à ce changement de référence, la doctrine classique du tout et des parties se maintint en vigueur, bien qu'elle ne reflêtât plus la situation pratique de l'homme. C'était le cosmos que l'on appelait désormais la grande « cité des dieux et des hommes »¹ ; devenir un citoyen de

1. Il est caractéristique, néanmoins, que le traité *Du Monde*, pour comparer l'univers et la chose publique, recoure au modèle de la monarchie plutôt qu'à celui de la république ; voir, au chapitre VI comment il est traité, en détail, de la domination du Grand Roi perse et de son parallèle, le divin empire de l'univers.

l'univers, un *kosmopolitês*, tel était pour lors le but et la route de l'homme, s'il ne voulait pas rester seul. Il semblait qu'on lui demandât de faire sienne la cause de l'univers, c'est-à-dire de s'identifier à cette cause directement, en passant tous intermédiaires, et de relier son moi intérieur, son *logos*, au *logos* du tout.

En pratique, cette identification consistait à affirmer et à accomplir fidèlement le rôle que tout lui avait assigné, à cette place même et à ce rang où la destinée cosmique l'avait placé. La sagesse procurait une liberté intérieure à qui acceptait les tâches, donnait le sang-froid voulu à qui les exécutait au milieu des caprices de la fortune ; mais elle ne fixait pas ces tâches ni ne les mettait en question, « Jouer son rôle » : cette figure de rhétorique, sur quoi la morale stoïcienne s'est tant appuyée, révèle sans le vouloir l'élément factice de la construction. A une fonction réelle qu'on accomplissait, voici substitué un rôle qu'on joue. Sur les planches, les acteurs font « comme si » ce qu'ils jouent était à leur choix et « comme si » leurs actes avaient de l'importance. Ce qui seul compte, c'est de jouer bien plutôt que mal, sans égard véritable au résultat. Les acteurs font courageusement leur rôle ; ils sont leur propre public.

Cette expression fait bravade : sous une vraie fierté, elle cache un tréfonds de résignation ; il n'est que de changer la pose pour que le grand spectacle apparaisse tout différent. Le tout prend-il vraiment souci, a-t-il vraiment à connaître de la partie qui est moi ? Les stoïciens l'affirment en faisant de la *hëimarménë* l'équivalent de la *prono'ia*, en identifiant destin cosmique et providence. Et mon rôle, est-ce un véritable concours que j'apporte, et le tout est-il sensible à la façon dont je m'en acquitte ? Les stoïciens l'affirment par leur analogie du cosmos et de la cité. Mais la comparaison même accuse la minceur de la thèse, car ce qui était vrai au sein de la *polis* ne l'est plus ici : impossible de prouver que j'aie rien à voir avec le système du cosmos, qui échappe entièrement à mon pouvoir et dans lequel mon rôle n'est que passif, alors qu'il était actif dans la *polis*.

Assurément, cette ferveur contrainte, cette volonté de se garder coûte **que coûte** membre du tout en se **disant** apparenté à lui, c'était le moyen de préserver la dignité

de l'homme, et par là, de maintenir la sanction d'une morale positive. Animés de ce zèle, où revivaient les inspirations de l'idéal civique et de la vertu, les intelligents s'essayaient héroïquement à faire passer la force vivifiante de cet idéal dans un ordre de choses foncièrement différent. Quant aux masses de l'Empire, poussières d'atomes nouveaux, qui jamais n'avaient eu part à cette noble tradition de *Yarété*, elles pouvaient réagir tout autrement à la situation où elles se trouvaient plongées, et qu'elles subissaient : là, la partie n'avait nulle importance pour le tout, et le tout était étranger aux parties. Pourtant, l'idée d'un ordre de nature divine, et d'un univers qui était cet ordre, demeurait publiquement valide un peu partout, et c'était comme la religion des intellectuels.

La réévaluation gnostique.

Contre cette précieuse idée de cosmos, l'extrémisme gnostique fit preuve d'un acharnement particulier. Il avait devant lui toute l'autorité de la tradition et ce mot même de «cosmos» où se ramassait le plus clair de l'héritage. En gardant ce nom pour désigner le monde, les gnostiques conservaient l'idée d'ordre, caractère essentiel de ce qu'ils entreprenaient de ravalier. Au lieu de refuser au monde cette qualité d'ordre (en théorie, un pessimisme cosmique eût pu prendre ce parti), ils tournèrent en objet d'opprobre ce qui avait été un objet de louange, et s'ils firent tant qu'y toucher, ce fut pour mieux attirer l'attention sur lui. Quand nous en viendrons à l'idée de destin, nous verrons que le monde, réinterprété par les gnostiques, fait plus que garder son ordre, son empire et sa loi : il en augmente la puissance et en aggrave, pour l'homme, la force de choc — mais non sans en changer radicalement la qualité spirituelle, le sens et la valeur. C'est presque par voie d'exagération que la divinité de l'ordre cosmique est changée en contraire du divin. Ordre et loi font encore le cosmos, mais il s'agit d'un ordre rigoureux et hostile, d'une loi tyrannique et mauvaise, dénuée de sens et incapable de bonté, étrangère aux vouloirs comme à la nature intérieure de

l'homme, qui juge inutile d'avoir intelligence avec elle ni de la professer. Un monde évacué du divin possède son ordre à lui : un ordre vide de divinité. Ainsi, la dépréciation métaphysique du monde s'étend à la racine conceptuelle de l'idée du cosmos, c'est-à-dire au concept d'ordre, qu'elle inclut, après lui avoir ôté son aloi, dans le concept désormais avili d'univers physique. Voilà comment le terme « cosmos », sans rien perdre de ses associations sémantiques, passa dans l'usage gnostique et y remplit son rôle de symbole, au signe inversé, comme il l'avait fait dans la tradition grecque.

Dans la nouvelle vision des choses, le cosmos est un concept énergiquement négatif. S'il prend plus de vigueur encore sous ce signe que dans l'affirmation positive des Grecs, ce peut-être parce qu'il est plus chargé en sensibilité. A cette conception négative, il va de soi qu'une nouvelle conception positive fait contrepoids : celle de la divinité d'outre-monde. Dans le texte de Cicéron, nous avons appris que le cosmos est le Tout, qu'il n'est rien hors de lui et rien qui ne soit une partie de lui, et que cet ensemble, qui tout embrasse, est Dieu. Telle est la position particulière au panthéisme stoïcien ; mais dans le système aristotélicien, on voit aussi que la relation de la Nature au *Nous* divin, quoique ce dernier ne soit pas lui-même immanent au monde, aboutit pour l'essentiel au même résultat : faire du monde une manifestation du divin ; et même le transcendantalisme suprême de Plotin a laissé cette relation intacte. Le Dieu gnos-Jique n'est pas seulement extramondain et supramondain ; dans sa vérité profonde, il est antimondain. La sublime unité du cosmos et de Dieu a volé en éclats ; un gouffre s'est ouvert, qui jamais ne se refermera tout à fait : Dieu et le monde, Dieu et la nature, l'esprit et la nature font divorce et deviennent étrangers, voire contraires. S'il en est ainsi, l'homme et le monde deviennent, eux aussi, étrangers l'un à l'autre : pour la sensibilité, c'est même là, très probablement, la réalité première. Il y a une expérience fondamentale, c'est celle de la déchirure qui sépare l'homme et ce lieu où il se voit logé, le monde. Avec grandeur, les Grecs avaient pensé et dit que l'homme est du monde (même s'ils ne songeaient pas sans restriction à la seule vie terrestre) ; par là

330 connaissance, qui fait naître l'amour, ils s'étaient évertués à vivre plus en intimité avec l'essence de la nature dont ils se sentaient proches par le sang. Ce qui inspire la pensée gnostique, c'est la découverte angoissée de la solitude humaine au sein du cosmos, de la parfaite altérité de son être et de celui du monde entier. Cet état d'esprit dualiste est le fond de toute l'attitude gnostique ; il donne leur unité aux expressions fort diverses, plus ou moins systématiques, que cette attitude s'est données dans le rite et dans la croyance. C'est sur ce socle dualiste, sur cette expérience fondamentale passionnément vécue par l'homme, que reposent les doctrines dualistes par ailleurs distinctes.

Métaphysiquement, la dualité de l'homme et du monde va de pair avec celle du monde et de Dieu. Les termes n'en sont pas complémentaires, mais opposés. C'est une polarité d'inconciliables, et cette réalité commande l'eschatologie gnostique. La doctrine gnostique explique la dualité, ou plutôt le sentiment sur lequel elle repose, sous ses différents aspects objectifs. En théologie, on professe que le divin n'a point de part aux affaires de l'univers physique : que le vrai Dieu est rigoureusement outremondain, que rien dans le monde ne le révèle ni même n'en donne un indice, qu'il est donc l'Inconnu, l'entièrement Autre, et qu'il n'est connaissable au moyen d'aucune analogie terrestre. En cosmologie, il est affirmé pareillement que le monde n'est pas la création de Dieu., mais de quelque principe inférieur, dont l'infériorité est une perversion du divin, et dont les traits dominants sont la domination et le pouvoir. En anthropologie, on tient que le moi intérieur de l'homme ne fait point partie du monde, création et domaine du démiurge, mais qu'au sein de ce monde, il est aussi totalement transcendant et aussi incommensurable à tous modes d'êtres cosmiques que son analogue outremondain, le Dieu inconnu, le Dieu du dehors.

Le vocabulaire nouveau traduit la révolution du sens : « cosmos » et ses dérivés, « cosmique », « du cosmos » et autres, sont autant de termes de dénigrement en langage gnostique, et ils le sont avec toute la force de l'usage établi. Or, il faut observer que le concept de « cosmos » n'est pas négatif du seul fait que les valeurs divines sont

absentes de l'univers : quand on trouve le mot associé à 331 d'autres comme « ténèbres », « mort », « ignorance » et « mal », on comprend qu'il possède une anti-qualité bien à lui. Le divin s'étant retiré de lui, le cosmos ne demeure pas, à la différence de son analogue moderne, une réalité neutre, purement physique et de valeur indifférente ; il se constitue en puissance séparatiste et, du fait même qu'il s'est situé hors de Dieu, il trahit une volonté de s'éloigner de Dieu ; et son existence est l'incarnation de cette volonté. Ainsi, l'obscurité du monde ne révèle pas seulement qu'il est étranger à Dieu et désemploi de sa lumière, mais aussi qu'il est une force aliénante, qui rend étranger à Dieu. Bref, elle annonce une réalité spirituelle et non pas seulement physique, et à sa manière toute paradoxale, le cosmos des gnostiques est une entité théologique tout autant que celui des stoïciens. A l'avenant, le monde possède son esprit, son dieu — le prince de ce monde. Mais ce n'est plus le Tout dont les Grecs parlaient : il est limité, il est dépassé par ce qui est essentiellement le non-monde et la négation de toute chose au monde. Pour la piété gnostique, le vrai Dieu se définit avant tout par cette contraposition. De même que le monde est ce qui aliène de Dieu, de même Dieu est ce qui aliène et délivre du monde. Dieu, négation du monde, fait une fonction nihiliste relativement à tous attachements et valeurs de ce monde. Or le monde, malgré cette dénonciation nihiliste, n'en est pas moins réel. En d'autres termes, si la vraie divinité a délogé du monde, le monde n'a pas perdu sa réalité : il ne s'est pas fait ombre ou illusion (comme dans certaines doctrines du mysticisme indien). Avec le plus grand sérieux théologique, les stoïciens voyaient dans le monde un objet d'amour, de vénération et de confiance ; avec tout autant de sérieux, les gnostiques y voient un objet de haine, de mépris et de crainte. Ici se rappelle à nous, une fois de plus, le rôle de l'idée d'ordre. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'univers de la vision gnostique, s'il n'est en rien vénérable comme l'était le cosmos des Grecs, demeure néanmoins un cosmos, c'est-à-dire un ordre, mais un ordre à toute outrance. On l'appelle ainsi, désormais, avec une insistance craintive, faite à la fois de terreur et d'irrespect, d'inquiétude et de rébellion : car cet ordre est étranger

aux aspirations de l'homme. La tare de la nature, ce n'est pas une déficience de l'ordre, mais l'excès d'un ordre qui n'est que trop universel. Loin d'être un chaos, la création du démiurge, cet anti-modèle de la connaissance, est un système complet, régi par une loi. On avait regardé la loi cosmique comme l'expression d'une raison susceptible de se communiquer à la raison de l'homme dans l'acte de cognition, et que l'homme pouvait faire sienne en réglant sa conduite ; on n'y voit désormais que la contrainte, qui fait échec à la liberté de l'homme. Le *logos* cosmique des stoïciens a fait place à la *heïmarmênê*, au destin cosmique et à sa tyrannie. Sur ce trait particulier, nous aurons à revenir plus loin. En thèse générale, l'immensité, la puissance et la perfection de l'ordre ne suscite plus ni contemplation ni imitation, mais aversion et révolte.

La réaction grecque.

Aux yeux des anciens, ce n'était pas là simple bizarrerie d'opinion, mais blasphème tout net, et chaque fois qu'ils eurent à s'en expliquer, ils en jugèrent comme d'une attitude sacrilège, dont seule pouvait être capable une âme irréligieuse et impie. Le traité de Plotin contre les Gnos-tiques (*Ennéades*, II, 9) est un éloquent témoignage de cette réaction. Le titre lui-même annonce qu'il s'agit d'une polémique dirigée contre les détracteurs du monde, et d'un bout à l'autre, cette œuvre frémit de l'indignation ressentie. L'antique piété se dresse contre la folle arrogance de pareilles doctrines.

/> - ti *Comme ils méprisent le monde créé et notre terre, Us prétendent qu'il a été fait pour eux une « terre nouvelle », dans laquelle Us s'en iront en sortant d'ici... [ch. 5]. Ils blâment l'univers sensible... Us critiquent celui qui gouverne notre univers ; ils identifient le démiurge à l'âme et lui attribuent les mêmes passions qu'aux âmes particulières [ch. 6]. // faut donc, s'ils sont bien disposés à supporter l'instruction, leur enseigner la nature des choses, pour faire cesser les injures qu'ils adressent trop facilement à des êtres que l'on doit honorer... [ch. 8].*

*Ce monde sensible aussi est par lui [Dieu] et regarde vers lui [ch. 9]. Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait donc pas ce qu'il fait et jusqu'où va son audace [ch. 13]. Non, encore une fois : mépriser le monde, mépriser les dieux et toutes les beautés qui sont en lui, ce n'est pas devenir un homme et bien... Nier que la providence pénètre en ce monde et en toutes choses, est-ce là de la piété ?... Qui de ces insensés, qui croient au-dessus de la sagesse, a la belle régularité et la sagesse de l'univers ? [ch. 16] *

L'Eglise naissante élève une protestation semblable : bien que le christianisme obéisse à ses propres tendances acosmiques, il demeure héritier de l'Antiquité face aux excès du dualisme anticosmique. Au lieu de l'idée grecque du divin immanent à l'univers, c'est la doctrine biblique de la création du gouvernement de Dieu qui fournit un argument contre l'antithèse gnostique de Dieu et du monde. Ici aussi, le monde repousse comme blasphématoire toute diffamation du monde.

Dire que le monde est un produit de la chute et de l'ignorance, c'est le plus grand des blasphèmes (Irénée, Contre les hérésies, II, 3, 2).

La pire provocation, c'est Marcion qui la lance, dans l'impitoyable mépris qu'il fait du créateur et de son œuvre. Nous avons cité de lui quelques affirmations qui irritèrent Tertullien en fureur (chapitre VI, « L'Evangile de Marcion », 188). L'accent sarcastique de Marcion, quand il parle du monde, n'a pas d'égal, même dans la littérature gnostique. C'est seulement à cette époque, à vrai dire, que l'on a pu parler du monde sur ce ton de révolte et de dédain. Jamais, ni avant, ni après, pareil gouffre ne s'est ouvert entre l'homme et le monde entre la vie et son auteur, et jamais pareils sentiments de solitude cosmique, d'abandon, et de supériorité par la transcendence, ne se sont emparés de la conscience humaine.

1. Traduction d'Emile Bréhier, Paris, les Belles-Lettres, 1912. Dans la traduction anglaise, on lit « Tout » au lieu d'« univers » et « cosmos » au lieu de « monde ». (*M.d.T.*)

II. LE DESTIN ET LES ASTRES.

S'il est un aspect par lequel, aux yeux des gnostiques, le cosmos révèle souverainement son caractère, c'est la *hèimarménè*¹, c'est-à-dire le destin universel. Cette *hèimarménè* est dispensée par les planètes, ou par les étoiles en général, qui sont les interprètes mythiques de l'hostile et inexorable loi de l'univers. Nulle part, le changement de contenu affectif du terme « cosmos » n'est mieux symbolisé que dans le dénigrement de cette partie du monde visible, jadis la plus divine : les sphères célestes. Le ciel étoilé, de Platon aux stoïciens, fut la plus pure incarnation de la raison dans la hiérarchie cosmique, le paradigme de l'intelligibilité, donc de l'aspect divin du domaine sensible : voilà qu'il dévisage l'homme, avec le regard fixe de la puissance et de la nécessité. Son règne est tyrannie, non pas providence. Privé du caractère vénérable que la piété sidérale lui a donné jusqu'alors, mais toujours ferme sur la position acquise, toujours en vue, toujours symbolique, le firmament des étoiles représente désormais tout ce qu'il y a de terrifiant dans les étendues sans bornes de l'univers. Sous ce ciel sans pitié, qui n'inspire plus confiance ni adoration, l'homme éprouve le sentiment de son extrême déréluction. Il n'a pas conscience d'être une partie de l'organisme qui l'enveloppe, mais plutôt d'y être placé, de lui être exposé.

Les formes de la piété sidérale dans le monde antique.

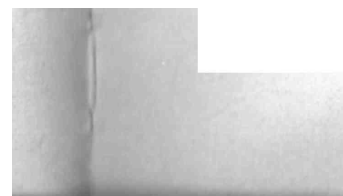
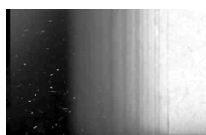
Réfléchissons encore à ce que veut dire ce phénomène, quand il est entouré de religion et de cosmologie antiques. Les cieux déifiés, ou les principaux corps célestes, se trouvent dans toutes les religions antiques (la juive exceptée). Les raisons en sont toutes naturelles et d'un universel effet : le ciel est séjour de la lumière et, en la plus grande de ses étoiles, source de chaleur nourri-

1. Voir la Notice du traducteur.

cière pour tout ce qui vit sur terre ; ses mouvements sont cause du passage des saisons, qui marque le rythme de l'existence terrestre ; il frappe par la majesté, et il donne le spectacle du grand, du beau et du lointain ; il est incorruptible et pur ; il unit le sublime et l'infini à l'aspect visible de la loi ; aussi le ciel est-il l'objet naturel de toute piété élevée, sitôt qu'elle prend son vol et dépasse le culte des forces chthoniennes. Aristote va jusqu'à déclarer que le spectacle du ciel étoilé est l'une des deux sources de la religion (l'autre étant dans les rêves : fragment 14, Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 37, 95) ; et l'auteur de *Du cosmos* invoque le témoignage de l'humanité entière ; quand nous prions, ne levons-nous pas tous les mains vers le ciel ? (chap. VI).

Le monothéisme solaire. Dans la forme primitive des cultes du ciel, le soleil et la lune occupent une position naturellement éminente, avec le reste de la céleste phalange, surtout avec les cinq autres planètes et les douze signes du Zodiaque, qui viennent faire des rôles variés. Dès le début, on voit ainsi naître une idée de hiérarchie ; et dans l'une des directions suivies, l'attention se porte de plus en plus sur l'évidente grandeur du soleil. Dans certaines conditions, cette insistance peut mener à une sorte de monothéisme ou de panthéisme solaire. On l'avait vu passagèrement dans la religion du soleil d'Amenhotep IV ; au temps de l'Empire romain, qui nous occupe ici, ce monothéisme a pris une grande importance sous la forme de la religion syrienne du soleil, et pendant un certain temps, il fit quasiment figure de religion d'Etat des Césars.

Le pluralisme astrologique. Dans une autre direction, la piété sidérale est représentée par la religion babylonienne tardive, culte des astres caractérisé s'il en fut. La monarchie babylonienne avait supposé une monarchie céleste, et la caste des prêtres avait été la gardienne, théologiquement parlant, de ce système politique. Une fois la monarchie tombée, ses spéculations prennent un autre tour : la pluralité des puissances célestes est respectée, mais leur hiérarchie se trouve singulièrement nivelée. Le soleil et la lune sont à égalité parmi les autres planètes ; les principales divinités du vieux panthéon babylonien, dépouillées de leur personnalité concrète,



sont préposées à des fonctions causales solidement définies, et dans ces fonctions, elles s'identifient aux sept planètes, seules puissances restantes. Ainsi dépersonnalisées, elles opèrent avec une régularité qui fait songer à l'existence d'une loi, d'un phénomène calculable ; peu à peu, cet aspect des choses va occuper le premier plan. L'astronomie scientifique est d'ancienne date à Babylone : elle associe son prestige et son acquis à cette évolution religieuse. Ainsi naît cette conception d'un nombre fixe de puissances impersonnelles aux effets combinés, appareil dominateur et directeur de tout événement. A ce système d'omnipotence cosmique, correspond chez les hommes un corps de savoir mis en système, une science de cet empire astral. En d'autres termes, la religion se fait astrologie.

Depuis le temps des Diadoques, la religion astrologique des Babyloniens a progressé puissamment vers l'Occident. Partout dans le monde hellénique, et surtout en Egypte, les idées astrologiques et la pratique astrologique étendent leur influence, et elles fournissent le bâti, mais non pas le contenu profond, du concept gnostique de *hëimar-ménê*. Le phénomène ici décrit est d'une grande importance générale. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, le monde est considéré à tout moment comme le résultat nécessaire d'une action multiple où un certain nombre de puissances cosmiques, simplement en vertu de leur qualité et des règles de leurs mouvements, c'est-à-dire sans qu'il y ait de leur volonté propre et spontanée, s'entre-influencent et déterminent de concert le cours des choses, jusqu'au plus menu détail des entrefaites d'ici-bas. L'abstraction théorique a fait bien du chemin depuis l'intuition primitive d'une religion astrale de la nature. Cette efficace des puissances célestes, dont on faisait personnellement l'épreuve, ou que l'imagination mythique associait aisément à leurs propriétés visibles, a cédé la place à des rôles définis. Le destin s'est fait dispositif, et les objets de jadis n'y figurent plus sous leurs traits sensibles, mais représentent simplement des signes de la loi générale qu'ils imposent. Le soleil, par exemple, n'est plus le soleil des moments vécus et de la religion de nature, le dieu qui dispense lumière, chaleur, vie, croissance, et aussi dessèchement, pestilence et mort ; qui

émerge victorieusement de la nuit, qui met l'hiver en déroute et fait le renouveau : c'est désormais une force parmi d'autres forces coordonnées, presque un chiffre dans une série calculable de déterminants. Ce qui importe à présent, c'est la valeur de chiffre qu'on lui attribue, et non sa qualité primitive de phénomène.

Avec cette qualité naturelle s'évanouit ce qui eût pu être le plus ferme obstacle à la dépréciation du panthéon astral. Depuis que ce système est devenu simple représentation de la fatalité abstraite et qu'il est détaché de la séduction immédiate et naïve du spectacle céleste, on peut l'accorder librement à des visions du monde tout opposées. De fait, la vision astrologique du monde est déjà ambiguë ; et dans une certaine mesure, la conscience fataliste d'un assujettissement à une nécessité rigoureuse, et la passivité à laquelle elle paraît condamner l'homme, font le jeu de cette révolution que les gnostiques apportent dans l'attitude globale de l'homme face au monde. Or l'astrologie n'est pas, à elle seule, cette révolution. Il y faut un nouveau principe d'évaluation. Les formes du symbolisme astral sont vidées de leur valeur : ce principe actif devra les remplir d'une signification nouvelle et spécifique, et les subordonner à l'expression d'une vision plus que cosmique. Cela, le gnosticisme l'a fait en transcendant le système cosmique et en jetant sur lui, du haut de cette transcendance, un regard en arrière.

La religion astrale des philosophes. Enfin, il nous faut mentionner une troisième extension de la piété sidérale dans l'Antiquité : le jugement porté sur les astres dans la philosophie grecque. Ici, ce n'est pas leur rôle empirique de corps célestes qui en fait des objets de vénération, comme dans la religion de la nature ; ni le rôle qu'ils jouent dans la destinée humaine, comme dans l'astrologie ; mais leur existence en soi, avec sa valeur d'exemple. La pureté de leur substance ; la perfection de leur mouvement circulaire ; l'obéissance, mais sans entraves, à une loi qui est la leur propre ; l'incorruptibilité de leur être ; leur carrière immuable : tous ces attributs les rendent « divins » au sens de la philosophie grecque, au sens d'un prédicat ontologique impersonnel, propre à un objet en raison des qualités qui concourent généralement à la haute dignité de l'Etre. Parmi ces qualités, la cons-

tance et l'immortalité sont souveraines. Divines sont donc les constellations, non pas, au premier chef, par leur action, mais par le rang qu'elles occupent dans la hiérarchie des êtres selon leurs propriétés immanentes. Et il s'agit justement des propriétés d'ordre, d'éternité et d'harmonie qui donnent au Tout son caractère de « cosmos » : elles en sont la représentation la plus pure et la plus complète. Aux yeux de l'homme, les astres sont donc, au-dessus et à l'encontre de toutes les restrictions et de toutes les dégradations des choses terrestres, la manifestation saisissante du cosmos, la preuve qu'il existe comme tel, le témoignage visible de sa divinité, et ce spectacle le met en assurance sur ce qui lui apparaît si souvent obscurci et confus ici-bas². En outre, ils sont la garantie réelle de la durée du Tout, c'est-à-dire de l'éternité du mouvement cosmique et de la vie³. Quand les

1. Voir le traité *Du Monde*, chap. V, 397 a 8 sq. : « Quelle est celle des choses particulières qui pourrait être égalée à l'arrangement et à la course célestes des astres, ainsi que du soleil et de la lune, dont le mouvement obéit aux mesures les plus précises depuis une infinité d'années jusqu'à une autre infinité ? Où trouver exactitude plus scrupuleuse que chez les nobles saisons génératrices de toutes choses, qui amènent, à l'heure fixée, étés et hivers, jours et nuits, pour l'accomplissement des mois et de l'année ? Davantage, s'agit-il de grandeur, le monde l'emporte absolument sur tous ; de mouvement, il est le plus rapide ; de splendeur, il est le plus éclatant ; et, quant à la puissance, il ne connaît ni vieillesse ni corruption » [A.-J. Festugière, *op. cit.*, II, p. 469]. Dans la dernière phrase, le « monde » (*kosmos*) désigne les cieux.

2. *Du Monde*, ch. 6, 397 b 27 sq. : « Les effets les plus vifs de sa puissance se communiquent d'abord, en quelque manière, au corps le plus rapproché de lui/puis au corps qui vient après celui-ci, et ainsi de suite jusqu'aux lieux que nous habitons. Aussi la terre et les choses de la terre, étant le plus éloignées de l'influence bienfaisante issue de Dieu, paraissent-elles sans force, incohérentes et remplies d'un désordre extrême » [A.-J. Festugière, II, p. 470]. Cette version du raisonnement s'ajuste au monothéisme du traité *Du Monde*, qui situe Dieu (comme Aristote situait l'Intellect) au-dessus de la Sphère : moyennant une légère modification de l'énoncé, le raisonnement tient aussi bien dans le panthéisme stoïcien.

3. Cf. Aristote, *Métaphysique*, IX, 1050 b 23 sq. : "C'est pourquoi le Soleil, les astres, le Ciel tout entier sont toujours en acte, et il n'y a pas à redouter qu'ils s'arrêtent jamais, comme le craignent les physiciens. Ces êtres ne se lassent point dans leur course, car le mouvement n'est pas pour eux, comme pour les êtres corruptibles, puissance de contradictoires [= puissance de mouvement et de repos], ce qui a pour effet de rendre laborieuse à ces derniers la continuité du mouvement, la cause de cette fatigue étant due à ce que la substance des êtres corruptibles est matière et puissance, et non acte." (Traduction de J. Tricot, vol. II, p. 515-516.)

Grecs parlaient du monde avec affirmation, ils ne pouvaient invoquer de certitude plus puissante.

Ici encore, les sept planètes, ou plutôt les sept sphères où l'on pense qu'elles sont situées et qu'embrasse la sphère extérieure des étoiles fixes, composent, par leurs mouvements entr'accordés, le système qui maintient l'univers en marche. Elles se meuvent selon la loi, ou, ce qui revient au même, conformément à la raison, car leur loi est intelligible, et il faut donc qu'il y ait de l'intelligence dans ce qui les active¹. Le degré d'intelligibilité, censé reposer sur la rationalité intrinsèque, indique le rang de l'être ; et par l'inférence que nous venons d'exposer, il est aussi l'indice et la mesure de l'intelligence qui réside dans l'objet lui-même. (Pour les modernes, il est simplement la mesure de l'intelligence du sujet connaissant.) Il en résulte qu'appréhender la rationalité des mouvements stellaires par la raison mathématique, ce n'est rien moins que mettre en communion l'intelligence humaine et l'intelligence divine.

Les pythagoriciens avaient trouvé dans l'ordre astral les proportions de l'échelle musicale consonante, et en conséquence, ils avaient appelé ce système de sphères en mouvement une *harmonia*, c'est-à-dire l'ajustage de plusieurs éléments dans un tout unifié. Ce faisant, ils avaient créé le symbole le plus ravissant de la piété cosmique des Grecs : 1° « harmonie », qui aboutit à l'inaudible « musique des sphères », est l'expression idéalisante de la même réalité que l'astrologie fait ressortir avec *mpins* d'optimisme³. La philosophie stoïque s'évertuait à concilier et assimiler l'idée de destin, telle que la proposait l'astrologie contemporaine, et le concept grec d'harmonie : pour les stoïciens, la fatalité, le Destin, la *hèimarménè*, est la face pratique de l'harmonie ; c'en est l'action, quand elle vise les conditions terrestres et

1. Cf. Platon, *Les lois*, X, 898 c : « Il y aurait impiété à affirmer que l'âme, une ou multiple, qui meut les cieux en cercle soit autre que la plus excellente ». Aristote allait approfondir cette idée.

2. *Du monde*, chap. VI, 399 a 12 sq. : « Cependant l'unique harmonie résultant de tous ces corps qui chantent et dansent de concert dans le ciel provient d'une même cause et aboutit à une même fin, et c'est au sens vrai qu'elle a fait nommer l'univers un "Ordre" et non un chaos sans ordre (*akosmia*) » [Festugière, II, p. 472], « D'une même cause » : Dieu ; un « Ordre » : *kosmos*.

les êtres éphémères d'ici-bas. Et puisque c'est le logos cosmique qui commande les mouvements stellaires, et que ce logos, dans la marche du monde, fait fonction de providence (*pronota*), il s'ensuit que, dans ce système intégralement moniste, la *heïmarménê* elle-même est *pronoïa*, c'est-à-dire tout ensemble destin et divine providence. Ce destin s'entend comme raison du tout : le comprendre, y consentir de bonne volonté, voilà ce qui distingue l'homme sage, lui qui supporte l'adversité dans sa vie d'individu comme le prix que la partie doit payer pour l'harmonie du tout.

Quoi qu'il en soit, l'existence du tout comme tel est, dans ce schéma téléologique, la fin dernière, que l'on ne saurait mettre en doute et qui porte en elle-même sa justification : c'est en vue du cosmos que ses parties constitutives existent, comme les membres existent en vue de l'organisme complet. L'homme est un membre, lui aussi, et à ce titre il est appelé à s'adapter consciemment au tout ; mais il n'est en aucune façon le plus haut mode de l'être, il n'est pas la fin de la nature, et le cosmos n'existe pas en vue de l'homme.

A l'époque de Posidonius (l'un des maîtres de philosophie de Cicéron, II^e et I^{er} siècles avant J.-C), l'élévation de l'intellect vers les régions stellaires se teinte d'un enthousiasme qui dénote une influence orientale, et prend parfois le caractère d'une évocation mystique, où l'homme échappe à la misère terrestre. Un mysticisme astral se constitue au sein de la Stoa, sans toutefois rompre les limites du monisme cosmique.

La réévaluation gnostique.

Sur tout cet ensemble de piété sidérale, le dualisme gnostique arrive comme un nouveau principe d'interprétation, s'approprie les éléments qu'il peut utiliser à ses fins et les soumet à une réinterprétation radicale. C'est surtout le schème astrologique, hérité d'une religion babylonienne dépersonnalisée, qui se prête à l'usage gnostique et peut se transposer dans un nouvel ensemble de valeurs. Dans le domaine des objets astraux, considéré comme symbole de la loi cosmique générale, il y a désor-

mais tant de convention qu'on peut lui donner à volonté un contenu qualificatif tout différent. Ce contenu, en fin de compte, dépend de l'idée qu'on se fait du monde, de la qualité qu'on lui attribue fondamentalement au point de vue théologique. Ainsi le dualisme gnostique, reprenant les planètes comme il les trouve, c'est-à-dire comme agents d'un gouvernement rigoureux du cosmos, en fait, à raison de ce rôle même, l'expression suprême de tout l'antidivin que le monde représente désormais. En toute dépendance du matériel de la tradition, le passage des positions de la religion sidérale à la conception gnostique de la domination astrale ne peut se faire qu'au prix d'une rupture radicale. Bien que le fatalisme astrologique fût un mélange d'adoration et de crainte, son inéluctable loi de l'ascendant cosmique faisait des étoiles les divinités suprêmes ; à présent, elle provoque la révolte violente d'une conscience nouvelle qui les transborde en bloc chez l'ennemi. Quelles qu'en soient les raisons, l'expérience de cet « ordre » ne conduit pas à la prosternation, mais à la terreur. L'universelle nécessité de sa domination est maintenant l'opprobre des puissances qui l'exercent. Le nouveau dualisme a mis entre parenthèses, pour ainsi dire, l'univers avec tous ses échelons hauts et bas, et l'a fait passer tout entier d'un seul côté de la dualité. On a gardé l'architecture sphérique, telle que la cosmologie traditionnelle l'avait élaborée ; mais alors qu'elle comprenait le divin, on la ferme au divin, que l'on situe irrévocablement hors d'elle. Et il est tout à fait frappant que ce soient les sphères célestes, hier images pures entre toutes de la divinité du cosmos, qui séparent aujourd'hui le cosmos du divin. Enfermant le cosmos, elles en ont fait une prison pour les particules de divinité qui sont prises au piège de cet appareil.

Nous pouvons imaginer les sentiments du gnostique dont les regards s'élèvent vers le ciel étoilé. Combien funeste son éclat doit lui paraître, combien angoissantes son immensité et l'inflexible rigueur de ses révolutions, combien cruel son silence ! On n'entend plus la musique des sphères ; quant à l'admiration de la forme sphérique, elle a fait place à la terreur : tant de perfection, pour maintenir l'homme en esclavage... Le saint

e>Lu

émerveillement s'est fait sentiment d'oppression sous cette voûte d'airain qui le retient en exil, loin de son au-delà natal. C'est justement cet « au-delà », ce « par-delà », qui fonde la conception nouvelle de l'univers physique et de la position que l'homme y occupe. Sans lui, nous n'aurions devant nous qu'un pessimisme, une désespérance dans le monde. Présent dans sa transcendance, il ramène le « tout compris » du cosmos à n'être qu'une partie de la réalité, donc à un « tout » dont il est cependant possible de s'évader. Le royaume du divin commence là où finit celui du cosmos, c'est-à-dire à la huitième sphère. Dans son entier, la vision gnostique n'est pas pessimiste ni optimiste, mais eschatologique : si le monde est mauvais, il y a la bonté du Dieu extramondain ; si le monde est une prison, il existe autre chose ; si l'homme est prisonnier du monde, il y a un salut et une puissance qui sauve. C'est dans cette tension eschatologique, dans la polarité du monde et de Dieu, que le cosmos du gnostique prend sa qualité religieuse.

Nous avons vu dans les chapitres précédents que, du fait de cette polarité, les puissances cosmiques passent par une nouvelle *personnification*. Les Archontes ont des traits qui font peur à voir, et nous voilà bien loin d'un pur symbolisme de la nécessité abstraite : ces personnages antidivins sont des acharnés, qui mettent dans leur domination tout ce que l'égoïsme peut avoir de tenace et de passionné. Ainsi, après l'abstraction philosophique et astrologique de la spéculation hellénistique, les dieux-étoiles reprennent du concret dans l'imagination mythique — non pas en revenant à la vision « naturelle » de la mythologie passée, mais en s'en éloignant plus encore. A cet exemple parmi d'autres, nous voyons que dans les entours hellénistiques, le gnosticisme est source de nouvelle création mythique. Mais il faut noter que cette mythologie nouvelle, en dépit de quelques créations authentiquement « premières », demeure secondaire en ce qu'elle s'établit sur une tradition mythologique plus ancienne et construit son nouveau système d'objets par emploi et réinterprétation d'éléments tirés d'un héritage complexe. A cet égard, quand les faiseurs de mythes gnostiques placent les puissances astrales à pareille hauteur, ce n'est pas en conséquence d'un choix authentique

autant qu'on pourrait le croire : ils convertissent un rôle donné d'avance en la fonction qu'exige le nouveau système de valeurs. L'élévation des astres est négative dans la même mesure où elle était positive.

La réaction grecque. La fraternité de l'homme et des étoiles.

C'est encore Plotin qui porte témoignage de la résistance opposée par la piété grecque à ce dénigrement du monde stellaire. Nous retrouvons ici les accents indignés qu'il a eus pour les détracteurs du monde en général.

Qu'Us abandonnent ce ton tragique en parlant des prétendus dangers de l'âme dans les sphères du monde. Ces sphères n'ont que bienveillance à leur égard. Qu'ont-elles de terrible, pour effrayer ceux qui ignorent les raisons et ne sont pas instruits dans la connaissance [gnôsis] scientifique et régulière des choses ? Leurs corps sont des corps en ignition ? On n'a pas à les redouter, puisque ce feu est proportionné à l'univers et à la terre ; il faut plutôt considérer leurs âmes, puisque c'est par l'âme que nos adversaires {les Gnostiques"} jugent de leur propre valeur... Et si l'homme a plus de prix que les autres animaux, les corps célestes valent mieux encore, puisqu'ils sont dans l'univers non point pour en être les tyrans mais pour lui apporter ordre et beauté (Ennéades, II, 9, ^Jr\$). Et les âmes des astres ont bien plus d'intelligence, de bonté, bien plus de contact avec les intelligibles que les nôtres (II, 9, 16 ; traduction d'E. Bréhier).

Visiblement, le raisonnement de Plotin n'est concluant que si l'on adopte le postulat, commun chez les Grecs (et qu'il a commencé par admettre tacitement), de l'*homogénéité* de toute l'existence cosmique : on peut alors en comparer toutes les parties en se servant d'un même étalon de valeur. L'étalon, c'est ici le cosmos, l'ordre lui-même, et en effet, mesuré à cette toise, l'homme doit être placé bien au-dessous des astres, qui accomplissent constamment et universellement ce que l'homme peut, au mieux, accomplir passagèrement et dans ses étroites

344 limites : une action ordonnée. L'argument de valeur nous paraît moins convaincant. Plotin, représentant de l'esprit classique, est bien plus éloigné de notre position que les gnostiques, malgré toutes leurs imaginations mythologiques : la citation que voici va nous permettre de le mesurer.

Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils ; mais ils ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à l'âme du monde, tellement leur langage s'égare. C'est que les méchants n'ont pas droit à cette parenté; il faut pour cela être devenu bon... (Ennéades, II, 9, 18).

Ici, les deux camps s'affrontent avec une clarté inégalée. Plotin affirme l'unité de tout ce qui est dans l'univers et nie qu'il y ait une séparation d'essence entre les domaines humain et non humain. Par son essence, l'homme est parent du cosmos tout entier, même des entités macrocosmiques, qui sont comme lui douées d'âme ; seulement, elles sont incomparablement meilleures que lui, supérieures par la vigueur et la pureté de ce qui est aussi le meilleur de lui, à savoir, la raison : et c'est là un caractère qu'il lui est permis d'imiter. Meilleur il est, plus il réalise son apparentage avec les puissances cosmiques : c'est-à-dire, plus il renforce la communauté originelle, la communauté générique de son être et de celui du cosmos tout entier.

Le gnosticisme, au contraire, soustrait l'homme, en vertu de son appartenance essentielle à un autre royaume, à toute identité avec le monde, qui n'est plus désormais que « monde », et l'affronte à la totalité de ce monde comme à l'absolument différent. Exception faite des enveloppes extérieures et accessoires qu'il tient du monde, l'homme, par sa nature intérieure, est acosmique ; à un tel être, tout le monde est indifféremment étranger. Quand on est fondamentalement autre par origine, on ne peut avoir d'affinité ni avec le tout, ni avec aucune partie de l'univers. Le moi n'est parent que des autres « moi » humains qui vivent dans le monde — et du Dieu outremondain, avec qui le centre du moi peut entrer en communication. Ce Dieu doit être acosmique, parce que

le cosmos est devenu le royaume de ce qui est étranger au moi. Nous pouvons discerner ici le rapport profond qui existe entre ces trois actes : découvrir le moi, déspiritualiser le monde, poser en principe que Dieu est transcendant.

La fraternité acosmique du Salut.

Dans le gnosticisme, la confiance antique, panthéiste et panlogique, vole en éclats. On découvre que le moi est incommensurable avec tout ce qui est dans la nature. Au début, cette découverte fait émerger le moi dans une solitude totale : c'est découvrir le moi par une rupture avec le monde. En même temps, l'étrangeté cosmique provoque un mouvement d'horreur et de recul, qui conduit à rechercher la solidarité humaine, se situe dans le domaine de parenté qui subsiste, et dont l'unité repose non seulement sur la communauté d'origine, mais aussi sur la commune situation de ceux qui sont étrangers dans ce monde. Toutefois, cette solidarité n'a pas pour objet ce qu'il y a de commun, naturel et de social dans les affaires des hommes, c'est-à-dire leur existence terrestre, mais seulement leur moi intérieur et son grand souci, le salut. Voilà fondée la nouvelle fraternité d'élus, ou des croyants, ou des connaissant, à laquelle appartiennent même, pourvu qu'ils soient porteurs du *pneuma*, ceux qui sont tenus pour « les plus vils » à l'aune de la vérité terrestre. Que les «*Aes* plus vils » soient supérieurs au soleil, à la lune et à toutes les étoiles, cela va de soi dans la nouvelle appropriation du moi et de la nature. Il est non moins évident que le souci mutuel de la fraternité eschatologique n'est pas celui qui aide l'homme à s'incorporer dans le tout cosmique, s'il s'agit d'un sentiment, ou à « jouer le rôle qui lui est propre », s'il s'agit d'action. Il n'est plus une partie de ce tout, si ce n'est en violation de son essence véritable. Non, le souci mutuel de la fraternité de ceux que réunit une même solitude en ce cosmos, c'est d'approfondir cette aliénation même et de favoriser la rédemption de l'autre qui, pour chaque moi, devient véhicule de sa propre rédemption. Quant aux aboutissants éthiques de l'orientation anti-

cosmique, nous en saurons plus au chapitre suivant. Ici, puisque nous confrontons deux conceptions, la gnostique et la classique, de la loi cosmique dans son rapport particulier avec le statut des astres, nous devons apprécier la signification symbolique de la polémique de Plotin. Ce qui excite sa colère — que l'on reconnaisse pour frères les plus vils des hommes, mais que l'on refuse cet honneur même aux plus élevés des éléments de l'univers (et même à « l'âme du monde, sœur de la nôtre ») — c'est l'expression précise d'une attitude profondément nouvelle, dont nous sommes aujourd'hui les lointains héritiers. L'attitude gnostique, en ce qu'elle suppose une absolue différence d'être, et non une simple différence de valeur, nous fait l'effet d'être plus « moderne » que la position grecque. Le défenseur de cette position, Plotin, reconnaît dans les vastes ordres du monde objectif un exemple plus parfait de cet être qui est le nôtre, et veut que l'homme sage et vertueux soit plus étroitement apparenté à ces ordres qu'il ne l'est aux imparfaits de sa propre race. Aligné dans cette opposition, où il se trouve avec le christianisme en terrain commun, le gnosticisme devient visible pour ce qu'il est vraiment : un facteur de ce tournant historique de la mentalité collective que l'on nous décrit souvent, en des termes purement négatifs, comme le déclin du monde antique ; mais qui est aussi l'essor d'une nouvelle forme d'humanité. Dans ce qu'il critique, Plotin nous fait voir une des racines de notre monde.

Chapitre XI

La vertu et l'âme dans les doctrines grecque et gnostique.

I. L'IDÉE DE VERTU. ELLE EST
ABSENTE DU GNOTICISME.

L'un des reproches que Plotin adresse aux gnostiques (et qui visent tous des thèmes typiquement non helléniques), c'est de n'avoir pas de théorie de la vertu ; et de soutenir que c'est leur mépris du monde qui les empêche d'en concevoir une.

Mais il faut avant tout songer à l'influence de leurs discours sur l'âme des auditeurs et de ceux qu'ils persuadent de mépriser le monde et tout ce qu'il contient... La doctrine présente est bien plus téméraire [que celle d'Ipicure, car il nie seulement la providence] ; elle réprimande le maître de la providence et la providence elle-même ; elle outrage toutes les lois de notre univers ; elle tourne en dérision les vertus qu'on y a trouvées de tout temps, comme la tempérance : pour ne plus laisser aucune honnêteté dans notre univers, ils y détruisent la tempérance, ainsi que cette justice, innée dans les cœurs, qui s'achève par la raison et l'exercice ; ils détruisent tout ce qui peut faire l'homme de bien... Pour eux, plus rien d'honnête à rechercher, mais une fin bien différente. Et pour-

1. Traduction anglaise : « Des choses d'ici, rien ne leur est noble, mais seulement quelque chose de "différent", qu'ils rechercheront "dans l'au-delà" ». (N.d.T.)

tant, puisqu'ils « possèdent la connaissance » [gnôsis], Us n'avaient qu'à partir de là pour aller plus loin ; en poursuivant, Us auraient certainement atteint les réalités premières, puisqu'« ils procèdent d'une nature divine » ; c'est le propre de cette nature de sentir ce qui est honnête... Mais, quand on n'a aucune part à la vertu, rien ne vous pousse vers les choses d'en haut.

Ce qui prouve ce défaut chez eux, c'est qu'ils n'ont aucune doctrine de la vertu ; ils ont laissé ce sujet complètement de côté ; ils ne disent ni ce qu'il est ni combien il y a de vertus ; ils ignorent les considérations des anciens, si nombreuses et si belles ; ils ne disent pas comment on acquiert la vertu, comment on la possède, et comment on guérit et on purifie les âmes. Il est tout à fait superflu de dire : « Regardez vers Dieu », si l'on n'enseigne pas comment regarder ; qui empêche en effet, pourrait-on dire, de regarder vers Dieu sans s'abstenir d'aucun plaisir et sans réprimer la colère ? Qui empêche de faire toujours revenir le nom de Dieu, tout en restant dominé par les passions ?... Ce sont les progrès de la vertu intérieure à l'âme et accompagnée de prudence qui nous font voir Dieu : sans la vertu véritable, Dieu n'est qu'un mot (Ennéades, II, 9, 15 ; traduction d'E. Bréhier).

Cette polémique est tout à fait instructive. Elle dénonce plus qu'une omission dans l'absence d'une doctrine de la vertu chez les gnostiques ; elle montre que cette absence est conséquente à l'attitude anticosmique : dénier toute valeur aux êtres de ce monde mène à n'en accorder aucune aux faits et gestes de l'homme en ce monde. La vertu, au sens grec (*arête*), consiste à mettre en actes, sur le mode de l'excellence, les diverses facultés de l'âme, en vue du commerce de la vie. En faisant ce qu'il faut, comme il faut, quand il faut, l'homme fait plus que remplir ses devoirs envers ses frères les hommes et envers la cité ; il favorise aussi ce qu'il y a de bon dans son âme, en la gardant en état d'excellence ; ainsi la course maintient un cheval en état, tout en étant ce pour quoi il faut qu'il soit en état. « Agir selon la vertu », c'est donc à la fois le moyen et la fin. Ce qu'il y a de bon dans un cheval de course et ce qu'il y a de bon dans l'homme font deux choses de tout point différentes, mais

l'un comme l'autre est le bon de son sujet, en un sens qui est fondamentalement le même : l'un et l'autre exprime en *activité* ce qui est *l'état* le plus parfait de son sujet conformément à sa nature innée. Dans le cas de l'homme, cette nature ne va pas sans une hiérarchie de facultés, dont la plus haute est la raison. Par conséquent, la vertu, bien qu'elle établisse dans son droit la « nature », entendue comme vraie nature humaine, n'est pas elle-même présente par nature, mais exige l'instruction, l'effort et le choix. Pour que nos actions soient dans la bonne voie, il faut qu'il y ait une bonne voie de nos facultés et dispositions, et cela quand règne réellement la hiérarchie « naturellement » vraie. Percevoir ce qu'est la hiérarchie naturelle et la position qu'y occupe la raison, c'est en soi une prouesse de la raison ; aussi faut-il cultiver la raison : c'est une partie de la vertu. En d'autres termes, il appartient à l'homme de transformer la nature qui lui a été donnée, sa nature imparfaite, en sa vraie nature : car dans le cas de l'homme, et de lui seul, la nature ne s'accomplit pas elle-même de son propre mouvement. C'est pourquoi la vertu est nécessairement ce qui va *vers* le plein accomplissement et ce qui est *en tant que* plein accomplissement de l'être de l'homme. Comme cet être est un être dans le monde avec d'autres êtres, dans le contexte des besoins et des intérêts que ce cadre détermine, l'exercice de la vertu s'étend à toutes les relations naturelles de l'homme en tant que partie de la nature. Il est le plus parfait en soi quand il est le plus parfaitement la partie qu'il a été destiné à être ; et nous avons vu plus haut comment cette idée de perfection de soi se raccorde à l'idée de cosmos, de tout divin.

Manifestement, le gnosticisme n'avait que faire de cette conception de la vertu humaine. « Regarder vers Dieu », ces mots prenaient pour lui un sens tout différent. Chez les philosophes grecs, ils signifiaient : reconnaître le statut de tous les êtres, expressions graduées du divin au sein de la divinité qui embrasse tout l'univers. S'élever dans l'échelle des êtres, par la sagesse et par la Vertu, ce n'était nullement renier les échelons dépassés. Pour les gnostiques, « regarder vers Dieu », c'est justement faire ce reniement : c'est franchir d'un bond toutes les réalités intermédiaires, où la parenté directe ne peut

voir qu'entraves et obstacles, ou que tentations et diversions, ou, au mieux, qu'inutilités. La somme de ces réalités intermédiaires constitue le monde, y compris le monde social. La très haute préoccupation du salut, le souci exclusif de la destinée du moi transcendant, « dénature » ces réalités, pour ainsi dire, et dissuade l'homme de s'y intéresser quand il ne peut éviter qu'elles se rappellent à lui. Une restriction mentale sur le fond vient diminuer la participation aux choses de ce monde ; on ne voit même sa propre personne, quand elle est enlisée dans ces choses, qu'avec le recul du par-delà. Tel est l'état d'esprit qui règne dans la nouvelle religion trans-cendantale, et qui ne se limite pas au seul gnosticisme. Souvenons-nous des paroles de saint Paul :

Voici donc, frères, ce que je vous déclare : le temps est court ! Que désormais ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient point ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas ; et ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient point : car la figure de ce monde passe (I Corinthiens, VII, 29-31).

Il ne faut pas prendre trop au sérieux le monde ni l'appartenance au monde. Or, la vertu, c'est justement le sérieux que Ton apporte à l'exercice des différents modes de cette appartenance ; elle consiste à se prendre au sérieux devant les exigences du monde, c'est-à-dire de l'être. Si le monde n'est pas, comme dans le platonisme, identique à l'être véritable, il est le marchepied qui permet d'y accéder. Le monde du dualisme gnostique, « ce monde-ci », n'est même pas un marchepied. Comme dimension de l'existence, il ne donne pas occasion à l'homme de se perfectionner. La moindre des conséquences que l'attitude acosmique entraîne dans le rapport à l'existence intramondaine, c'est donc la restriction mentale : « Comme si cela n'était pas. »

Mais le dualisme gnostique va plus loin que cette absence de passion. En effet, il considère que l'« âme » elle-même (*psukhe*), organe spirituel de l'appartenance de l'homme au monde, est, non moins que son corps, une

émanation des puissances cosmiques, et donc un instrument de leur domination sur le moi véritable ici-bas submergé. « Enveloppe terrestre du *pneuma* », cette « âme » est le porte-parole du monde à l'intérieur de l'homme : le monde est *dans* l'âme. Ainsi donc, le gnostique se défie profondément de son être intérieur, soupçonne la tromperie des démons, redoute la trahison qui peut faire de lui un esclave : voilà l'inspiration de sa psychologie. Les forces aliénantes sont situées dans l'homme lui-même, qui est composé de chair, d'âme et d'esprit. Le mépris du cosmos, s'il est radical, ne va pas sans le mépris de la psyché. Par conséquent, ce qui est de la psyché n'est pas susceptible d'être élevé à l'étage de la vertu. Il faut la laisser à elle-même, au jeu de ses forces et de ses appétits, ou bien la réduire par la mortification, ou même, parfois, l'éteindre par l'expérience de l'extase. On voit à ces différentes possibilités que l'attitude négative à l'égard du monde, ou la qualité négative du monde lui-même, bien qu'elles n'offrent pas sa place à la vertu au sens grec du mot, laissent le choix entre plusieurs façons de se conduire, où la négativité devient principe de la praxis. Dans la mesure où ces formes de conduite se donnent pour des normes et traduisent un « il faut » gnostique, elles contiennent ce qu'on peut appeler la morale gnostique. Il se peut même que l'on voie resurgir le mot de « vertu », mais il sera chargé d'un tout autre sens ; de même, les vertus particulières auront un tout autre contenu matériel. Nous allons voir quelques types de morale gnostique, et quelques exemples de 1 espèce, plutôt paradoxale, de « vertu » qu'elle reconnaissait ; à l'occasion, nous irons chercher notre témoignage hors du domaine strictement gnostique, puisque la dissolution et la contestation du concept classique d'*arête* sont un phénomène plus vaste, lié à la montée de l'acosmisme ou de la religion transcendantale en général.

II. LA MORALE GNOTIQUE.

L'élément négatif que nous avons fait ressortir ne représente, bien entendu, qu'une face de la situation gnos-

tique. De même que le cosmos n'est plus le Tout; mais qu'il se trouve dépassé par le divin royaume du « par-delà », de même l'âme n'est plus toute la personne, mais se trouve dépassée par le *pneuma* acosmique qui réside au-dedans : élément tout différent de la « raison » et de l'« intellect » de la tradition grecque. Et de même qu'un profond pessimisme à l'endroit du cosmos est compensé par l'optimisme de l'assurance eschatologique, de même le profond pessimisme psychologique, qui désespère d'une âme esclave du cosmos, est compensé par la présomptueuse confiance en la liberté du *pneuma*, qui est absolument hors d'atteinte. Et si l'opposition du cosmos à ce qui n'est pas cosmos signifie que de la prison cosmique il y a moyen de s'évader, de même la dualité intérieure de l'« âme » et de l'« esprit », c'est-à-dire la présence intérieure d'un principe transcendant, indéfinissable parce qu'il dissemble de tout au « monde », laisse voir à l'homme la possibilité de se dépouiller de son âme et d'éprouver la divinité du Moi absolu.

Nihilisme et libertinage.

L'expression la plus pure et la plus radicale de la révolte métaphysique, c'est le nihilisme moral. La critique de Plotin donnait à entendre que les Gnostiques étaient indifférents en matière de morale, c'est-à-dire que, non contents de n'avoir aucune doctrine de la vertu, ils méconnaissaient en pratique les contraintes morales. Les Pères de l'Eglise, dans leurs écrits polémiques, nous en apprennent plus sur la théorie ou sur la métaphysique de ce qu'on appelle le libertinage gnostique. Irénée, par exemple :

En revanche, les psychiques sont instruits dans les choses psychiques, Us sont affermis par les œuvres et la foi toute simple et ils ne possèdent pas la gnose parfaite : il s'agit, disent-ils, de nous autres qui sommes de l'Eglise. Aussi, nous est-il nécessaire d'avoir une bonne conduite, expliquent-Us {autrement, impossible que nous soyons sauvés} ; pour eux, ils déclarent que ce n'est pas par leur conduite [par leurs œuvres], mais du fait d'être

« spirituels » [pneumatiques] par nature, qu'ils seront sauvés, absolument et de toutes façons.

En effet, de même qu'il est impossible à l'élément terrestre de participer au salut {car ils disent qu'il n'en est pas susceptible}, de même il est impossible à l'élément spirituel {qu'ils prétendent être} de subir la corruption, à quelques actions qu'ils aient pu se livrer. De même que l'or, tombé dans la fange, ne perd pas sa beauté mais garde sa nature propre, et la fange ne peut causer nul dommage à l'or, ainsi en va-t-il d'eux-mêmes, disent-ils : en quelques actions matérielles [hyliques] qu'Us puissent tremper, ils ne sauraient être en rien lésés ni perdre leur essence spirituelle. Aussi « les plus parfaits » d'entre eux pratiquent sans embarras toutes les choses interdites, dont les Ecritures affirment que « ceux qui les font n'hériteront point le royaume de Dieu »... D'autres s'asservissent jusqu'à satiété aux voluptés de la chair et disent que, pour eux, Us défèrent le charnel au charnel et le spirituel au spirituel {Contre les hérésies, I, 6, 2-3}.

Cet exposé contient plusieurs arguments d'importance. L'un d'eux est fondé sur l'idée que les natures ou substances sont invariables, d'où il suit que le pneumatique est « naturellement sauvé », c'est-à-dire sauvé en vertu de sa nature. Pour la vie pratique, on en déduit une maxime de licence générale, qui permet au pneumatique de faire usage indistinctement de tout ce que contient le domaine naturel. Au regard de la destinée du moi acosmique, tout ce qui est cosmique est indifférent par essence, et cette indifférence a noyé la différence du bien et du mal, hylc qu'on la fait dans ce monde-ci. Or le libertinage r.mistique n'est pas simple affaire d'indifférence. Déjà, la dernière phrase de ce passage d'Irénée donne à entendre que l'excès est recommandé. Avant de passer à cette Étrange doctrine d'immoralisme à fondement religieux, I oinplétons l'examen de l'indifférence.

La seule chose qui engage le pneumatique, c'est le lOyaume de la divinité outremondaine, transcendance de l'espèce la plus extrême. Cette transcendance, différente en ceci du « monde intelligible » des platoniciens, ou du Mfu du monde que conçoit le judaïsme, n'entretient avec I. monde sensible aucun rapport positif. Il n'est pas

l'essence de ce monde : il en est la négation et l'annulation. Le Dieu gnostique, par opposition au démiurge, est l'entièrement différent, l'autre, l'inconnu. Il est le « par-delà » absolu qui fait signe à travers les chapes et les fermetures du cosmos. Et de même qu'il entre plus de *nihil* que *d'ens* dans le concept de ce Dieu, de même aussi son analogue au sein de l'homme, le Moi acosmique ou *pneuma*, qui autrement demeure caché, se révèle dans l'expérience négative de se savoir autre, de ne pas appartenir au monde, de protester de son indéfinissable liberté. Pour tout ce qui est du rapport de l'homme à la réalité existante, le Dieu caché et le *pneuma* caché sont des conceptions nihilistes : nul *nomos* n'émane d'eux, c'est-à-dire nulle loi qui régit la nature, nulle loi qui règle le corps de la conduite humaine en l'incorporant à l'ordre naturel. Il existe bien une loi de la création, mais à celui qui a créé le monde, ce qu'il y a d'étranger en l'homme ne doit ni fidélité ni obéissance ; et ni sa création, qui pourtant, chose incompréhensible, renferme l'homme, ni sa volonté proclamée n'offrent les normes qui permettraient à l'homme isolé de tracer sa route. S'ensuit donc le raisonnement antinomique des gnostiques, pour autant qu'il est purement négatif : tel qu'il est, il affirme, sans plus, que les normes du royaume non spirituel ne lient pas celui qui est de l'esprit.

Dans cet ordre d'idées, nous rencontrons parfois, chez les gnostiques, l'argument subjectiviste du scepticisme moral traditionnel : rien n'est naturellement bon ou mauvais, les choses sont en elles-mêmes indifférentes, et « c'est seulement par l'opinion humaine que les actions sont bonnes ou mauvaises ». L'homme spirituel, dans la liberté que lui vaut sa connaissance, dispose indifféremment de tout (Irénée, I, 25, 4-5). Voilà qui rappelle tout au plus la dialectique de tels sophistes classiques. Mais les gnostiques vont plus profond : réfléchissant sur la source de ces « opinions humaines », ils font d'un argument sceptique un argument métaphysique et changent l'indifférence en opposition. On découvre que la source première n'est pas humaine, mais démiurgique, et qu'elle est donc la même que celle de l'ordre de nature. En raison de cette origine, la loi n'est pas indifférente : elle fait partie de la grande entreprise formée contre notre

liberté. Etant loi, le code moral n'est que le complément psychique de la loi physique, et à ce titre, il est l'aspect intérieur de la domination universelle. L'une et l'autre loi émanent du seigneur de ce monde ; ce sont les agents de son pouvoir, unifié dans le Dieu des Juifs un mais double, créateur et législateur. Tout comme la loi du monde physique, la *hëimarmênê*, fait entrer les corps individuels dans l'organisme d'ensemble, ainsi la loi morale y enrôle les âmes et les asservit au plan du démiurge.

La loi est-elle autre chose — qu'elle soit révélée par Moïse et les prophètes, ou qu'elle opère dans les habitudes et opinions des hommes — sinon le moyen de rendre habituel, et par là permanent, l'enlissement de l'homme dans les affaires, intérêts et préoccupations du monde ; de consacrer son extrême compromission en y mettant le sceau du sérieux et de la règle, louange ou blâme, récompense ou châtement ; de faire de sa volonté même une auxiliaire complaisante et servile de l'appareil de contrainte, lequel fait donc sa fonction d'autant plus uniment et inextricablement ? Pour autant que le principe de cette loi morale est la justice, elle impose à la vie psychique la même espèce de contrainte que la fatalité cosmique inflige à la vie physique. Les actions ne sont pas bonnes ou mauvaises par nature, dit Simon le Magicien :

Les anges qui ont créé le monde les ont déclarées telles, afin de réduire les hommes en servitude par des préceptes de ce genre (Irénée, I, 23, 3)¹.

Sous la loi normative, le vouloir de l'homme est pris en charge par les mêmes puissances qui dominent son corps. Qui obéit fait abdication des volontés de son moi. Nous constatons ici, outre la simple indifférence de la thèse subjectiviste, outre le privilège de la liberté envisagée comme simple faculté, un souci métaphysique positif, celui de répudier la soumission à toutes les normes objectives, et donc un motif de les violer sans ménagement. C'est le double souci d'affirmer la liberté originelle du

1. Voir le passage plus complet ci-dessus, p. 148.

356 moi en bravant les Archontes, et de porter préjudice à leur cause en traversant leurs menées.

Or ce n'est pas encore là le tout du libertinage gnos-tique. Outre le motif du défi, nous voyons parfois que la liberté de tout faire se change en *obligation* positive d'accomplir toutes sortes d'actions, dans l'idée de rendre à la nature son bien et, ce faisant, d'en épuiser les possibilités. La doctrine est brièvement indiquée dans le passage d'Irénée cité plus haut (I, 6, 2-3), mais il la formule plus amplement dans son exposé sur Carpocrate et sur les caïnites. On l'y trouve associée à la doctrine de la transmigration, et dans ce combiné, l'amoralisme est le moyen d'atteindre dûment la liberté plutôt que la manière dont on la possède.

Les âmes, dans leurs transmigrations de corps en corps, doivent passer par toute forme de vie et par toute espèce d'action, à moins qu'en une seule venue elles aient déjà tout accompli d'un coup... Selon leurs écrits, il faut que leurs âmes, avant de partir, se soient faites à tout usage et commerce de vie, et n'aient laissé de reste d'aucune sorte qui soit encore à faire, afin qu'il ne soit pas nécessaire de les renvoyer dans un autre corps, pour ce qu'il manquerait encore quelque chose à leur liberté. C'est à cela que Jésus fait allusion... : « Je te le dis, tu ne sortiras point de là, que tu n'aies payé jusqu'à la dernière pite » (Luc XII, 59)... Cela signifie qu'il ne sera pas délivré de la puissance des anges qui ont créé le monde, mais qu'il lui faut se réincarner toujours, jusqu'à ce qu'il ait commis toute action au monde, et c'est seulement lorsqu'il n'y manquera plus rien que l'âme pourra prendre son libre essor vers ce Dieu qui est au-dessus des anges créateurs du monde. Ainsi les âmes sont remises en liberté et sauvées... après avoir payé leur dette et acquitté ce que doivent (Irénée, I, 25, 4 ; cf. Eusèbe, Histoire ecclésiastique, IV, 7).

Des caïnites, Irénée relate encore ceci :

Nul ne peut être sauvé autrement qu'en passant par chaque action, comme Carpocrate Va enseigné... A tout acte coupable et infâme, un ange est présent, et celui qui

le commet... l'apostrophe par son nom et dit, « O toi, ange, j'use de ton œuvre ! O toi, Puissance d'Untel, j'accomplis ton acte ! » Et c'est là la connaissance parfaite, qui n'a crainte de se dévoyer en actions dont on ne saurait mentionner seulement le nom (Irénée, I, 31, 2).

Dans cette idée qu'en pêchant, il faut remplir une manière de programme, rendre un dû, qui est le prix de la liberté absolue, la tendance libertine, propre à la révolte gnostique, trouve son plus solide renfort doctrinal ; c'est elle qui transforme cette tendance en prescription positive d'immoralité. Le péché, voie du salut, c'est le renversement théologique de l'idée même du péché. Nous avons là un des antécédents du satanisme médiéval ; et, cette fois encore, un archétype du mythe faustien (voir ci-dessus, p. 151). D'autre part, Carpocrate, en combinant cette doctrine avec le thème de la transmigration, fait une adaptation curieuse des enseignements de Pythagore et peut-être aussi de la doctrine indienne du *Karma*, où le maître souci est pareillement, quoique dans un esprit tout différent, d'échapper à la « roue des naissances ».

Nous pouvons douter, avec Irénée, si ces gens conformaient leur vie aux idées qu'ils prêchaient. Les rebelles se sont toujours fait gloire de scandaliser ; mais, pour une bonne part, il leur suffit d'être provocants en doctrine plutôt qu'en actes. Néanmoins, sachons voir jusqu'à quels extrêmes, dans ce temps de crise spirituelle et d'absence des valeurs, pouvaient aller le défi révolutionnaire et le vertige de la liberté. A elle seule, la découverte d'une perspective nouvelle, où s'annulaient toutes les normes anciennes, amenait une situation anarchique. DëVânt l'importance et l'ampleur de cette perspective, une première réaction : l'excès, pensé et vécu.

L'ascétisme, l'abnégation de soi, la nouvelle « vertu ».

Il y avait, à côté du libertinage, une autre possibilité : l'ascétisme. Pour contraires que soient les deux modèles de conduite, ils n'en proviennent pas moins, dans le cas des gnostiques, d'une seule et même racine, et c'est le même raisonnement qui soutient l'un et l'autre. Ils repu-

dient fidélité et obéissance à la nature en recourant, le premier à l'excès, le second à l'abstention. Ici et là, il s'agit de vivre hors des normes du monde. La liberté par l'abus et la liberté par le non-usage, égales en leur indistinction, ne sont que deux traductions différentes du même acosmisme. Le libertinage était l'expression la plus insolente de la révolte métaphysique, et cette bravade même était révélatrice : l'extrême du mépris, c'est d'acquitter le monde en niant qu'il puisse même être un danger ou un adversaire. L'ascétisme reconnaît le pouvoir corrupteur du monde : il prend au sérieux le danger de contamination, et c'est la peur qui l'anime plutôt que le mépris. Même à ce dernier degré de négativisme, on peut concevoir que la vie ascétique est génératrice d'une qualité positive — la pureté — et que par là, elle *réalise* déjà, dans la situation présente, quelque chose de la condition future, celle de l'être sauvé. C'est le cas, en particulier, quand l'ascétisme est pratiqué comme une méthode quasiment technique en vue de préparer l'âme à une illumination mystique, où se fait, pour ainsi dire, l'expérience préalable de la consommation finale et de l'au-delà. Ici, l'ascétisme sert la cause de la sanctification, et les qualités qu'il confère au sujet, que ce soient les qualités mystiques dont on vient de parler ou de simples qualités morales, sont tenues pour précieuses en elles-mêmes ; autrement dit, l'ascétisme a rapport à la « vertu », même si c'est en un sens nouveau, déterminé dans le système acosmique de coordonnées. Que cette signification positive ne soit toutefois pas un aspect nécessaire de l'ascétisme, Marcion le montre avec toute la clarté voulue : sa thèse en morale, comme nous l'avons vu (chap. VI), se fonde entièrement sur le thème du mépris et de l'hostilité au monde, et ne s'en remet pas à l'abstention de ses œuvres pour mener le sujet à la perfection. L'abstention est essentiellement refus ; tout autant que l'assouvissement libertin, elle traduit la révolte contre le créateur. Nous avons rencontré l'attitude ascétique en bien des textes produits dans les chapitres précédents, et il est inutile que nous répétions ici les témoignages. Pour Marcion, nous renvoyons aux pages 192-193, et pour Mani, aux pages 304-305. Ce sont là les exemples les plus remarquables d'un ascétisme rigoureux déduit du profond de

la doctrine. Dans le cas de Mani, nous avons vu qu'il est associé au thème de la compassion : il faut épargner les particules de lumière dispersées dans la création. Or l'idée de l'impureté de la substance cosmique est présente elle aussi, à égalité de force, en sorte que de nouveau, et quel que soit le rôle de cette « sympathie », le refus est un facteur essentiel de la vie ascétique.

On ne voit pas partout la disposition ascétique pousser les choses à tant de sévérité. L'attitude acosmique peut s'exprimer dans une atténuation générale de tous les rapports qu'on peut avoir avec les choses de ce monde ; on réduit la prise qu'elles ont sur l'âme et on les tient prudemment à distance.

N'aimez point l'or et l'argent et la possession de ce monde... Ne sois pas un fils de la maison... n'aime pas les guirlandes odorantes, et ne prends pas plaisir à la beauté d'une femme... n'aime ni la luxure ni les ombres qui font illusion...

Voilà ce que nous lisons dans les livres mandéens cités au chapitre III («Le contenu de l'Appel»). Et la raison générale de ces recommandations tient dans ces paroles :

Tu n'étais pas d'ici, et ta racine n'était pas du monde (G. 379).

Ainsi l'attitude acosmique en vient à s'exprimer dans une morale du repli, qui constitue son propre code de « vertus » négatives.

^Ak>rs que la version libertine de la morale gnostique est représentée par des types résolument ésotériques de Knosticisme, les exemples que nous donnons de la version uscétique viennent de ce que nous pouvons appeler des types exotériques. Marcion et Mani voulurent tous deux fonder une Eglise nouvelle, non pas un groupe restreint d'Initiés ; et le mandéisme, s'il ne connut que les petits nombres, fut la religion d'une communauté, une religion .l'aspect populaire. L'anarchie est incompatible avec une institution, et toute religion établie s'oriente vers la dis-« i pli ne. Dans une certaine mesure, l'Eglise assume les fonctions de la *polis* ; idéalement, elle aspire à être elle-

même la *civitas* qui englobe tout, qui est dans ce monde sans être de ce monde, et qui remplace la *civitas* profane en ce qu'elle règle la vie de ses membres. Par nécessité, cette fonction donne naissance à un canon de « vertus » appropriées au dessein de ces nouvelles sociétés. Bref, le salut fait institution, c'est-à-dire l'idée même d'« église », donne la préférence à la discipline morale et à l'ascèse, bien que l'attitude anticosmique incite à interpréter littéralement l'idéal de liberté pneumatique. Seuls des sectaires, et qui se donnaient pour tels catégoriquement, adoptaient la conclusion littérale. Les gnostiques chrétiens qu'Irénée catalogue licencieux voyaient dans leur « liberté » un privilège exclusif, qu'il n'était pas question d'étendre aux membres ordinaires de l'Eglise, aux « simples croyants ». Parmi les sectes même, il y en eut autant, sans doute, pour se décider en faveur de la solution ascétique tout en insistant sur la différence des connaissant et du commun des fidèles : ainsi des encratites et des ébionites. En général, nous pouvons conjecturer qu'après une brève période d'extrémisme révolutionnaire, on tira les conséquences pratiques des vues gnostiques en s'orientant plus souvent vers l'ascétisme que vers le libertinage. Après tout, la révolte (et le libertinage gnostique manifestait cyniquement une révolte dirigée tout autant contre une tradition de culture que contre le démiurge) n'est pas un état où l'on peut se maintenir indéfiniment. Elle prend fin quand la vision nouvelle a créé une nouvelle tradition.

Z/arétê et les « vertus » chrétiennes.

Que l'homme ait une stature qui lui soit naturelle, et qu'en prenant stature il puisse atteindre à *Y* « excellence » (à la vertu), c'est ce que tout le monde nie en pareil climat d'opinion. A cet égard, les gnostiques faisaient flot dans une vaste marée qui mina et finit par engloutir la position classique. Ici, le lecteur chrétien est en pays connu : il se rappelle sans effort le genre de « vertus », avec les vices qui leur correspondent, dont le Nouveau Testament nous parle en ses admonitions. Y sont louées l'humilité, la douceur, la longanimité, la patience, et même

la crainte et la tristesse ou affliction ; on y met en garde contre l'orgueil, la vaine gloire, les imaginations, et « toute hauteur qui s'exalte contre la connaissance [*gnôsis*] de Dieu »¹. Les versets de I Jean II, 15-16 (voir ci-dessus, p. 103) montrent clairement que cette orientation éthique est d'inspiration anticosmique. Ces types de conduite, dont la qualité commune est l'humilité, nous pouvons les appeler vertus d'abnégation de soi, ou du moi : et le moi ainsi renoncé, c'est celui de l'homme naturel. Elles ont, sans doute, leur complément positif dans la foi, l'espérance et la charité. Mais s'il est vrai que plus tard on les appela ainsi, et qu'à ce titre elles furent associées aux quatre « vertus cardinales » des anciens, il tombe sous le sens, à en juger par l'acception première du mot « vertu », qu'on ne saurait les nommer « vertus », si ce n'est dans un sens tout à fait paradoxal. En effet, loin de fortifier le moi dans son mérite et dans son autonomie, elles présupposent que l'homme est fondamentalement incapable de se parfaire soi-même, et elles ne se comprennent pas sans l'aveu de cette insuffisance, donc sans le renoncement de soi en toute humilité. Elles sont en vérité, comme les premières citées, le déni et le refus de *Y arête*².

Toutes ces « vertus » renvoient donc à un autre monde où l'homme dépasse les valeurs naturelles, y compris l'autonomie de la personne : la chose est assez connue pour qu'il soit nécessaire d'en pousser l'étude plus loin. Or on pourrait se dire que c'est là une attitude exclusivement chrétienne, nécessairement liée à la doctrine du péché originel et à celle du salut par la Croix : pour éviter ce malentendu, nous allons faire digression et présenter le cas, moins notoire, de Philon le Juif ; nous y observerons la transformation du concept classique *ôtarêthê*, au stade où le discours réel se sépare de la tradition philosophique. Nous

1. Par exemple : Ephésiens IV, 1-2 ; Philippiens II, 3 ; II Corinthiens I, 10. MS VII, 10, et X, 5 ; Romains, V, 3-4 ; Epître de Barnabas, II, 2.

2. C'est à peine si l'on trouve le terme lui-même dans le Nouveau Testament. Dans toutes les épîtres pauliennes, si riches en paroles d'exhortation, il se présente une seule fois, et sans prendre d'importance particulière (Philippiens, IV, 8 ; la seule autre occurrence est I Timothée à l'homme est II Pierre I, 5). Ce silence en dit long : le mot ne s'accommodait pas aux vues des premiers écrivains chré-

IN-MS.

verrons alors que c'est la force de choc de la religion transcendante en général qui conduit à réinterpréter ainsi le monde éthique.

La vertu chez Philon le Juif.

Philon était héritier de la tradition stoïcienne et platonicienne, et il l'était suffisamment pour faire au concept et au nom d'*arété* une place importante dans sa pensée. Or, sous quel aspect cette vertu se présente-t-elle chez lui ? En premier lieu, Philon ne se lasse jamais de souligner que les vertus naissent dans notre âme non pas de nous-mêmes, mais de Dieu : elles entrent en nous « du dehors », comme il dit, ou « d'en haut », par grâce divine et sans contribution du moi. Dieu seul en est l'auteur. L'âme n'a point d'excellence en propre : elle ne peut qu'en concevoir l'ardent désir *. Ce désir même, ni l'effort qu'elle déploie pour atteindre à la vertu, l'âme ne saurait se l'attribuer à elle-même : il faut les rapporter à Dieu, qui « donne » *Yéros*, c'est-à-dire la tendance vers la vertu ². Philon recourt à plusieurs images pour décrire cette relation de l'activité divine et de la réceptivité humaine, notamment celle de l'ensemencement et de la conception : il s'en dégage l'idée, répandue aussi dans le monde gnostique, d'un rapport quasi sexuel où l'âme est la femelle qui conçoit et que Dieu féconde.

Dieu seul peut ouvrir les entrailles des âmes, y semer les vertus, les rendre grosses et faire quelles donnent naissance au Bien ³.

Idée fort peu grecque : rappelons-nous ce qu'entraîne la signification primitive de *Varêtê*, vue comme activité du moi. Et l'image ne concerne pas seulement la *génésis* de la vertu, mais le mode même de sa possession. En effet,

1. Cf. *Mut. nom.* 141, 258 sq.

2. Cf. *Leg. ail* III, 136.

3. *Ibidem*, 180. Au paragraphe suivant, changement d'image : c'est de la « vertu » que Dieu ouvre les entrailles afin d'y semer les bonnes actions. Ce doublement de l'activité divine fait ressortir la passivité de l'âme jusqu'à l'exagérer ; cf. *cherub.* 42 sq. ; *Post Cai.* 133 sq. ; *Deus immut.* 5.

suivant Philon, précisément à cause de l'aspect négatif de cette origine, c'est-à-dire du fait qu'on ne saurait l'attribuer au moi, la *conscience* de l'origine doit (et ce « doit » est un nouvel impératif éthique) devenir un élément essentiel de la vertu elle-même — dans la mesure où cette réflexion constitue en fait la vertu de la vertu, laquelle, autrement possédée, ne serait pas vertu du tout. La réflexion dont il s'agit porte sur le *néant* de l'homme¹.

Dès lors, ce que vertu veut dire tient largement du paradoxe. Les vertus essentielles de la tradition éthique, dont Philon a beau faire un éloge à la manière stoïque, ne se soutiennent plus par leur faculté intrinsèque, puisque cette dernière est désormais ambiguë. C'est plutôt la façon dont le moi détermine sa relation à leur présence qui devient la vraie dimension de la vertu et du vice, entendus dans un sens nouveau. Le sujet peut s'imputer la vertu à soi-même et y voir son propre accomplissement (tel est le sens d'origine de *Yarêtê* comme excellence) : pour Philon, cette imputation à soi-même épuise, pour ainsi dire, la valeur morale de ces « vertus », les pervertit et en fait des vices ; plutôt que des modes de perfectionnement de soi, ce sont des tentations, du fait même qu'on peut les prendre pour tels.

Egoïste et sans Dieu est le nous qui se pense égal à Dieu, et qui croit agir alors qu'en vérité il pâtit. Puisque c'est Dieu qui sème et plante les biens dans l'âme, il est impie un nous de dire : « Je plante » {*Leg. ail.* I, 49 sq. ; cf. III, 12 sq.}.

""Autre possibilité : le moi peut renoncer à revendiquer la paternité de lui-même, et peut reconnaître son insuffisance essentielle — et cette réflexion secondaire, ou plutôt l'attitude générale qu'elle traduit, devient l'objet véritable de la maîtrise morale ; *on la tient elle-même pour vertu*, bien que ce soit là nier qu'il puisse exister aucune vertu du moi. Ainsi, la signification même d'*arêtê* se retire des facultés positives de la personne et va se situer dans la connaissance du néant. Mettre sa confiance

1. *Sacr. Ab. et Càn.*, 55 ; *Somn.*, I, 60.

dans ses propres possibilités morales, fonder sur cette confiance toute une entreprise de perfectionnement de soi, s'en attribuer à soi-même l'accomplissement — autant d'aspects de la conception grecque de la vertu —, toute cette contenance est condamnée comme vice d'égoïsme et de vanité. Reconnaître et confesser sa ! propre incapacité, s'attendre à Dieu seul, qui accorde ce que l'âme ne saurait atteindre par elle-même, et convenir que ce qui est accordé est de source divine, toute cette contenance est celle de la vertu¹.

Ce qui est caractéristique de la position de compromis que Philon occupe entre les points de vue grec et « nouveau », c'est qu'il ajoute la « vertu » aux vertus traditionnelles, nominalement maintenues, et qu'il la met en tête de liste comme si elle était de même ordre ; alors qu'en vérité, elle invalide leur statut indépendant et devient condition unique de leur mérite ; de même pour les vices correspondants. Ainsi, « la reine des vertus », « la plus parfaite des vertus », c'est la foi², par laquelle, simultanément, on se tourne vers Dieu et l'on reconnaît et méprise son propre néant³. En acquérant cette « vertu », l'homme acquiert toutes les autres vertus, qui en sont les fruits. En revanche, « le vice le plus détestable à Dieu », c'est la vaine gloire, l'égoïsme, l'arrogance, la présomption, bref, l'orgueil, qui fait que l'on se considère soi-même comme son propre seigneur et maître et que l'on fait fond sur ses propres facultés⁴.

Si l'idéal grec de la vertu se désagrège entièrement, c'est que les assises anthropologiques s'effritent elles aussi :

En nous-mêmes sont les trésors du mal, avec Dieu les trésors du bien seulement (Fug. et inv. 79).

Pour les Hellènes, de Platon à Plotin, le chemin qui conduit l'homme à Dieu passe par le perfectionnement moral du moi ; pour Philon, il passe par la désespérance du moi, qui se rend compte de son propre néant. « Con-

1. Symbolisée par Caïn et Abel, cf. *Sacr. Ab. et Cdin*, 2 sa.

2. *Abrah.* 270; *Rer. div. her.* 91.

3. *Mut. nom.* 155.

4. *Somn.* I, 211 ; *Rer. div. her.* 91.

nais-toi toi-même », la formule est essentielle dans l'un et l'autre cas ; mais pour Philon, se connaître soi-même, c'est « connaître le néant de la race mortelle » (*Mut. nom.* 54) ; et en passant par cette connaissance, on atteint à la connaissance de Dieu :

Car c'est alors le moment, pour la créature, d'affronter le Créateur, quand elle a reconnu son propre néant (Rer. div. her., 30).

Connaître Dieu et se déconnaître soi-même, c'est une corrélation constante chez Philon¹. Parmi les frappantes images qu'il invente sur ce motif (par l'allégorie scrip-turaire), citons : « défaillir à soi-même »², « s'envoler de soi-même et fuir vers Dieu ».

Celui qui fuit Dieu se réfugie en soi-même... celui qui s'enfuit de son propre nous se réfugie dans celui du Tout (Leg. AU. III, 29 ; cf. ibidem, 48).

Cette fuite hors de soi-même s'entend donc dans le sens éthique, dont nous avons fait l'examen jusqu'ici, mais peut prendre aussi un sens mystique, comme dans ce passage :

Quitte³ non seulement ton corps... [« ton pays »] et la perception sensible... [« ta famille »] et la raison... { « la maison de ton père »], mais échappe-toi et sors

1. Voici un bon exemple des variations de Philon sur ce thème : « quand Abraham s'est le mieux connu, il s'est le plus déconnu, -trn d'i (teindre à l'exacte connaissance de Ce(lui) qui est en Vérité. Il est naturel qu'il en aille ainsi : celui qui se comprend entièrement ne connaît entièrement le néant, qu'il aperçoit net et clair ■ lui le tout de la créature, et celui qui se déconnaît lui-même naît Ce qui est » (*Somn.* I, 60). \ *N.d.T.* : « déconnaître », archaïsme que (« ne pas connaître » et « désavouer »), pour l'opposition (*Vitpoi'jgnōsketn* et de *gignōskein*. Autres traductions non moins IhlMt's : « désespérer de soi-même » (traduction de ce passage par r Savinel, dans Philon, *Œuvres*, t. 19 ; Paris, 1962) ; « se renoncer » (*À.-J. IVstugièr, Révél. Herm. Trism.*).]

2. En anglais : *defecting* ; en grec *pésōn* (de *piptein*, tomber). ■oit : « tomber de soi-même » et « faire défaut à soi-même ». (*N.d.T.*)

3. Le passage est une exégèse de Genèse XII, 1 : « L'Eternel -lis à Abraham : "Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton i ■ i o, et va dans le pays que je te montrerai" ».

de toi-même, délirant et possédé de Dieu comme les Corybantes de Dionysos {Rev. div. her. 69 ; cf. ibidem, 85}.

De cette version mystique du renoncement de soi-même, il nous faut traiter à propos de la psychologie gnostique.

III. LA PSYCHOLOGIE GNOTIQUE.

L'interprétation démonologique de Vêtre intérieur.

Après avoir poussé une pointe dans le circonvoinage spirituel, revenons dans le champ du gnosticisme. La position et les facultés naturelles de l'homme sont généralement désavouées, nous l'avons vu, dans cette dispensation nouvelle qu'apporte la religion de la transcendance ; dans le gnosticisme, elles le sont en raison de la métaphysique dualiste : dans le dispositif qu'elle conçoit, la place de l'âme fait problème. Philon est monothéiste, il tient que la création est divine : il lui manque donc une véritable théorie de l'abaissement humain ; le christianisme s'en fait une de la doctrine du péché originel ; le gnosticisme, constatant le caractère équivoque de l'âme et l'impuissance morale de l'homme, les rapporte à la situation cosmique. L'âme est assujettie aux puissances cosmiques parce qu'elle en provient ; elle en est l'émanation. Être affligé de cette *psukhé*, y gîter, c'est le lot de l'esprit dans le monde. Ici le cosmos est en soi un système démonique,

puisque'il n'est aucune partie du monde que n'habite un démon {Corpus hermeticum, IX, 3}.

Si l'âme représente le cosmos dans l'être intérieur de l'homme, ou si, par l'âme, « le monde » est dans l'homme même, alors la personne intérieure de l'homme est la scène naturelle d'une activité démonique, et son moi est exposé au jeu de forces qu'il ne maîtrise pas. On peut considérer que ces forces agissent de l'extérieur, mais si

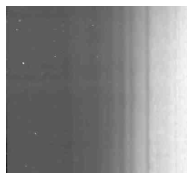
elles le peuvent, c'est qu'elles ont, dans la constitution même de l'homme, des analogues toutes prêtes à recevoir leurs influences. Elles disposent d'un puissant avantage sur l'influence divine, vu que l'appareil cosmique est clos, séparé du royaume transcendant, et enchapé comme l'esprit intérieur l'est par la psyché. Aussi est-il naturel à l'homme d'être la proie des forces étrangères qui sont une si grande part de lui-même, et il est indispensable que la gnose, par miracle, survienne d'outre-monde pour donner, au pneuma emprisonné, pouvoir d'entrer en possession de son bien.

Si donc, dans la partie raisonnable de son âme, un homme reçoit la lumière du rayon divin par l'intermédiaire du Soleil (de tels hommes, à eux tous, sont en bien petit nombre), en ce cas les démons sont réduits à l'impuissance... Quant aux autres hommes, ils sont tous tirés à hue et à dia, corps et âmes, par les démons, et ils aiment, ils chérissent ces activités des démons en eux... Ainsi donc le gouvernement de notre vie terrestre est tout entier au pouvoir des démons, par l'intermédiaire de nos corps : et c'est ce gouvernement qu'Hermès a nommé Destinée (hēimarménē¹) (Corpus hermeticum, XVI, 16 ; traduction d'A.-J. Festugière).

C'est le Destin cosmique sous son aspect intériorisé. Le monde s'y révèle comme principe moral : en ce sens, la *hēimarménē* est ce gouvernement que les maîtres du monde exercent sur nous au moyen de notre moi, et elle se manifeste par toute espèce de vice humain, dont le commun principe n'est autre que l'abandonnement du moi au monde. Ainsi, l'existence dans le monde est essentiellement l'état où l'on est possédé par le monde au sens Miteiraï, c'est-à-dire démonologique du terme. Dans un document assez tardif², nous rencontrons même un terme qui fait contraste avec celui d'« homme spirituel » : c'est « homme démonique », employé à la place de « psychi-

1. Voir la Notice du traducteur.

2. *VAsceticon* des Messaliens, secte hérétique et monastique mentionnée dans la littérature hérésiologique à partir du iv^e siècle. Voir la reconstruction de leurs idées dans Reitzenstein, *Historia Monachorum*, p. 197 sq.



368 que » ou de « sarcique » (charnel). Tout homme, nous explique ce texte, est dès sa naissance possédé de son démon, que seule la puissance mystique de la prière peut chasser, une fois que toute passion est éteinte. Dans cet état de vide, l'âme s'unit à l'esprit comme l'épousée à l'époux. L'âme qui ne fait pas cet accueil à Christ demeure « démonique » ou démoniaque et devient l'habitation des « serpents ». Pour toiser l'abîme qui s'étend entre la position que voilà et celle des Grecs, rappelons-nous la doctrine du « *ddimon* gardien, qui est avec nous depuis notre naissance »¹, et comparons en général la notion de « démon » dans le gnosticisme et le christianisme avec la notion classique, laquelle indiquait l'existence d'un être supérieur à l'homme dans la hiérarchie divine. La distance n'est pas moins immense que celle des deux conceptions du cosmos, dont le concept de « démon » dépend directement.

Il reste ici peu de chose de l'idée classique d'unité et d'autonomie de la personne. A l'opposé de la psychologie stoïcienne, de cette confiance, toute fière mais un peu superficielle, faite à un moi maître en sa maison et parfaitement instruit de ce qui s'y trouve et s'y passe, le coup d'œil du gnostique terrifié plonge dans la vie intérieure comme dans un abîme d'où s'élèvent des puissances obscures, qui viennent gouverner notre vie et que notre volonté ne domine pas : car cette volonté elle-même est l'instrument de ces puissances, l'exécutrice de leurs volontés. Cette situation détermine l'insuffisance humaine.

Qu'est-ce que Dieu ? Un être immuable bon. Qu'est-ce que l'homme ? Un être muable mauvais {Fragments extraits de Stobée, XI, 48, dans le Corpus hermeticum, III, traduction d'A.-J. Festugière}.

Abandonnée au tourbillon démoniaque de ses passions, l'âme impie appelle au secours et s'écrie :

Je brûle, je suis en flammes : que dire, que faire, je ne sais. Je suis dévorée, malheureuse, par les maux qui

1. « Chacun a près de lui, à partir de sa naissance, un *ddimon*, bon mystagogue de sa vie » (Ménandre, dans Ammien Marcellin, *Rer. gest.*, XXI, 14, 4).

me tiennent. Je ne vois plus, je n'entends plus {Corpus hermeticum, ibidem, X, 20}.

Même l'expérience contraire, celle de la liberté spirituelle, est de réceptivité plutôt que d'activité :

Seule la partie raisonnable de l'âme, échappant à la souveraineté des démons, demeure stable, prête à devenir le réceptacle de Dieu {ibidem, XVI, 15}.

Que l'âme est féminine.

C'est en conséquence de cette conception générale de la vie intérieure que l'âme est souvent considérée comme un réceptacle, occupé par les différentes forces spirituelles qui luttent pour sa possession. Le cœur est ouvert à tout survenant, dit Valentin :

Et il me semble que le cœur humain supporte quelque chose de semblable à ce qui se passe dans une auberge ; celle-ci, en effet, est percée de part en part et creusée, souvent remplie de fumier, et les hommes s'y conduisent sans vergogne... C'est ainsi qu'est traité le cœur, tant qu'il ne rencontre pas une intervention providentielle : il est impur et l'habitation de nombreux démons (Clément d'Alexandrie, Stromates, II, 114).

... L'homme de Basilide perpétue l'image, selon le mythe poétique, d'un certain cheval de bois [le cheval de Troie], puisqu'il contient dans un seul corps une si nombreuse armée d'esprits divers {ibidem, 113 ; traduction de C. Mondésert}.

Même Porphyre, le philosophe néo-platonicien, en parle dans cet esprit :

Quand l'oubli de Dieu s'est introduit dans une âme, nécessairement le mauvais démon y habite ; en effet, comme tu l'as appris, notre âme est l'habitable ou de dieux ou de démons {A Marcélla, XXL Traduction d'A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV, p. 213 ; cf. ci-dessus p. 88}.

Nous avons vu chez Philon que cette idée de l'âme réceptive porte à imaginer qu'elle joue un rôle féminin : il ne s'agit chez lui que de la communion de l'âme et de Dieu, puisque sa théologie est juive et biblique, et qu'elle ne reconnaît pas la possibilité d'un commerce avec les démons. Quand ce sont les gnostiques qui se servent de cette image, les pensées, soit bonnes, soit mauvaises, passent pour être des « conceptions » de l'âme, soit divines, soit démoniques.

En effet, l'intellect enfante tous les concepts, des concepts bons, quand c'est de Dieu qu'il a reçu les semences, des concepts contraires, quand c'est de l'un des êtres démoniques... lequel, étant venu s'insinuer dans l'intellect, y a semé la semence de son énergie propre (Corpus hermeticum, IX, 3, traduction d'A.-J. Festugière).

Outre le pessimisme de cette notion, nous trouvons l'imagerie sexuée de l'âme dans tout le langage de la piété hellénistique tardive, laquelle est imprégnée de cet esprit de religiosité supranaturelle. Le « mariage sacré » des cultes à mystères en est un exemple ; les descriptions chrétiennes de l'action de la grâce et de l'épanchement du Saint-Esprit dans l'âme appartiennent au même cycle de métaphores.

L'illumination extatique.

Qu'un rayon de la lumière divine (voir p. 367) illumine et transforme la nature psychique de l'homme, ce peut être un article de foi, mais ce peut être aussi une réalité vécue. La littérature de cette période, dans le gnosticisme et hors de lui, a soutenu que cette suprême expérience existe et l'a même décrite (et plus souvent, sans doute, elle en a traduit le désir et l'a proposée comme but). L'illumination ne va pas sans une extinction des facultés naturelles ; l'être est vidé et rempli : le nouveau contenu est surabondamment positif, et en même temps négatif en vertu de son ineffabilité. Dans l'extase spirituelle se confondent anéantissement et divinisation de la personne, qui est censée éprouver la présence immédiate de l'essence .acosmique.

Chez les gnostiques, cette transfiguration vécue dans le face-à-face, c'est la *gnôsis* au sens le plus élevé du terme, et aussi le plus paradoxal, puisqu'elle est connaissance de l'inconnaissable. Jusqu'ici, nous avons rencontré la « gnose » dans les acceptions suivantes : connaissance des secrets de l'existence tels que le mythe gnostique les relate, lesquels comprennent l'histoire divine dont le monde est issu, la condition de l'homme dans le monde, et la nature du salut ; puis, à un étage plus intellectuel, disposition de ces articles en systèmes spéculatifs cohérents ; puis, en un sens plus pratique, connaissance de la « voie », de l'ascension future de l'âme, et de la vie qu'il faut mener pour s'y préparer ; enfin, en un sens tout technique ou magique, connaissance des sacrements, des formules efficaces et autres moyens qui concourent à assurer le passage et la délivrance. Ces genres de « connaissance », intimement reliés entre eux, qu'ils soient théoriques ou pratiques, font un savoir transmis, un savoir *de* quelque chose, et à ce titre, ils sont différents de leur objet, de ce qu'ils visent à provoquer¹. La *gnôsis théou*, la connaissance mystique de Dieu ou contemplation immédiate de la réalité divine, est en elle-même un gage de la Consommation à venir. Elle est la transcendance devenue immanente ; et quoique l'homme s'y soit préparé par des actes qui le modifient et font naître en lui la disposition voulue, le résultat lui-même tient à l'activité et à la grâce divines. Il consiste autant à « être connu » par Dieu qu'à le « connaître », et dans cette réciprocité absolue, la « gnose » dépasse les conditions de la connaissance proprement dite. Comme acte de voir un objet suprême, on peut la dire théorique : « connaissance », « savoir », « cognition » ; comme état où le sujet est absorbé dans la présence de l'objet et transfiguré par elle, on peut la dire pratique : « apothéose », « renaissance ». Or, ni la médiation du « savoir sur », ni celle de la praxis qui « contribue à », ne sauraient jouer quand l'être du connaissant se confond dans l'être de l'objet —

1. A vrai dire, cette remarque ne s'applique pas à la « connaissance » spéculative des valentiniens, quand on en juge par leurs prétentions spéculative (voir p. 229 sq.) ; mais elle s'y applique par les réalités de la connaissance théorique en tant que telle.

372 lequel « objet » signifie, au vrai, l'effacement de tout le domaine des objets.

V « expérience » de l'infini dans le fini, quelles qu'en soient les conditions, ne peut être qu'un paradoxe. Selon le témoignage qu'elle nous donne d'elle-même dans toute la littérature mystique, elle unit la vacuité et la plénitude. Sa lumière illumine, et elle aveugle. Brièvement, dans une apparente suspension du temps, elle représente au sein de l'existence la fin de toute existence : « fin » au double sens du mot, négatif et positif, c'est-à-dire cessation de tout ce qui est du monde et but où s'accomplit la nature spirituelle. A ce point, l'expérience extatique montre les deux tranchants du véritable *eskhaton* de la religion transcendante et eschatologique, qu'elle transpose — illégitimement, pensons-nous — dans le champ de la vie temporelle et des possibilités qui sont ouvertes à cette vie. Nous pouvons l'appeler anticipation de mort, tant il est vrai que souvent on recourt, pour la décrire, aux métaphores du trépas.

Nous avons vu (« L'ascension de l'âme », pp. 218-223), que selon l'eschatologie mythique, l'âme montera en se dénudant peu à peu, à mesure qu'elle franchira les sphères cosmiques. Comme nous l'avons indiqué, on conçoit là un cheminement dans l'étendue extérieure, celle de l'objectivité mythique ; mais ce cheminement est susceptible d'être intériorisé : pour lors, l'échelle mythique se trouve changée en échelle intérieure et mystique. Voilà donc l'eschatologie transposée dans la personne intérieure : d'où la suréminente conception de la gnose que nous examinons ici. L'expérience culminante, on l'avoue, est ineffable, encore qu'on puisse la cerner grâce à des symboles ; mais la pente qu'on gravit se prête à la description. C'est ainsi que le traité hermétique de la renaissance (*C.H. XIII*) décrit les étapes par lesquelles, dans la situation mythique, l'âme astrale est dissoute et le moi spirituel est engendré : une à une, les puissances démoniques (en provenance du Zodiaque)* sont évincées du sujet et remplacées par les « puissances de Dieu » qui

1. Dans l'astrologie égyptienne, les douze signes du Zodiaque tendent à prendre la place des sept planètes (celles de l'astrologie babylonienne) comme symboles de la domination cosmique — dans la version gnostique : de la corruption cosmique.

descendent en lui par l'effet de la grâce et qui, à mesure qu'elles y font leur entrée, composent progressivement la personne nouvelle. D'un bout à l'autre du voyage, l'initié préparé par l'ascèse, est réceptif plutôt qu'actif. Quand le moi ancien se dissout, il passe, à l'extérieur et au-delà de lui-même dans un être différent. L'opération culmine et s'arrête quand le sujet passe par l'extase de la divinisation.

Pour une bonne part, l'imagerie et le vocabulaire psychologique de ces descriptions (dont on comprend qu'elle soient rares) proviennent du rituel des religions à mystères. Comme à propos de la « vertu » (voir p. 357), nous constatons ici qu'il ne s'agit pas d'un courant gnostique seulement, mais d'un vaste flux de la religiosité de ce temps. Dans le fait, la véritable élaboration *conceptuelle* de l'idée d'ensemble, celle d'une ascension intérieure aboutissant à l'extase mystique, et son articulation en stades définissables psychologiquement furent l'œuvre de Plotin et de l'école néo-platonicienne après lui (mais Philon les avait quelque peu anticipées) : autrement dit d'une « philosophie » qui s'était faite mystique ; et, un peu plus tard, des mystiques du monachisme chrétien d'Occident (qui prirent chez Origène leur point de départ théorique). Néanmoins l'idée, ou l'expérience, existait avant d'avoir été pensée avec cette subtilité ; et ce fut, en partie du moins, un phénomène gnostique. Que la gnose possède un pouvoir salvateur supérieur à celui de la simple foi, voilà qui fait naître l'idée d'un recours à certaine évidence interne, dont la sublimité met hors de doute la métamorphose à venir et la possession d'une vérité plus haute. Cette disposition était si universelle et si vive qu'il ne manquait sûrement pas de se produire, en effet et à tous degrés, de ces expériences qu'on pouvait, au témoignage de qui les faisait réputer pour des rencontres immédiates avec l'absolu transcendant. Désormais le sujet « connaissait » Dieu et « connaissait » aussi qu'il était sauvé.

Plutôt que ces fuyantes expériences, ce sont leurs suites — ce que Ton jugeait être leurs persistants effets dans une vie « réformée » — qui peuvent nous toucher ; et l'on ne saurait mettre en doute la ferveur et la pro-

374 fonde émotion des deux prières, actions de grâces ou « eulogies », qui terminent deux traités hermétiques.

i.

Nous te rendons grâce, de toute notre âme et de tout notre cœur tendu vers toi, Nom indicible... de ce que tu nous as fait connaître la bienveillance paternelle, la tendresse et l'amitié et une force plus douce encore, en nous accordant par ta grâce l'intellect (nous), le verbe (logos), la connaissance (gnôsis) ; l'intellect, afin que nous te pensions en nous-mêmes ; et le verbe, pour que nous t'invoquions ; et la connaissance, pour que nous te reconnaissions.

Nous nous réjouissons de ce que tu t'es montré à nous, nous nous réjouissons de ce que nous, qui étions dans nos corps ¹, tu nous as faits dieux par la connaissance de toi-même.

La seule action de grâces de l'homme envers toi, c'est d'apprendre à te connaître; nous avons appris à {te?} connaître, ô vie de la vie humaine ; nous avons appris à {te} connaître, ô sein de toute connaissance ; nous avons appris à te connaître, ô sein fécondé par la semence du Père... Prosterne devant un aussi grand bienfait, nous ne demandons nulle grâce, si ce n'est qu'il te plaise de nous conserver dans la tienne connaissance, et que, vacillants, nous ne soyons pas frustrés d'une vie si excellente ².

II.

Saint est Dieu, le Père de toutes choses.

Saint est Dieu, dont le vouloir est accompli par ses propres Puissances.

Saint est Dieu, qui veut qu'on le connaisse et qui est connu de ceux qui lui appartiennent.

1. *En plasmasin*: littéralement, « dans les figures », comme de cire ou d'argile ; c'est le même mot que le lecteur trouve traduit dans d'autres citations par « formations ». (N.d.T.)

2. Prière finale du *Logos téléios* ou « Discours parfait » ; Pseudo-Apulée, *Asciépius*, 41. [On traduit ici le texte grec tel qu'il est procuré dans l'édition du *Corpus hermeticum* par Nock et Festu-gière, II {*Asciépius*), pp. 353-354 (N.d.T.).-]

Tu es Saint, toi qui, par le Verbe, as constitué tout ce qui est.

Tu es Saint, toi de qui toute la Nature a reproduit l'image.

*Tu es Saint, toi que la Nature n'a point formé *

Tu es Saint, toi qui es plus fort que toute puissance.

Tu es Saint, toi qui es plus grand que toute excellence.

Tu es Saint, toi qui es au-dessus des louanges.

Reçois les purs sacrifices en paroles [logikas²], que t'offrent une âme pure, un cœur tendu vers toi, Inexprimable, Indicible, toi que seul le silence nomme.

Je te supplie, que nulle chute ne me frustre de la part de connaissance qui revient à notre essence : accorde-moi cette prière et remplis-moi de puissance. Alors, j'illuminerai de cette grâce ceux de ma race qui demeurent dans l'ignorance, mes frères, tes fils.

Oui, j'ai la foi et je rends témoignage : je vais à la vie et à la lumière. Tu es béni, Père : celui qui est ton homme veut te prêter aide dans l'œuvre de sanctification, selon que tu lui as transmis toute la puissance ³.

IV. CONCLUSION : LE DIEU INCONNU.

Le commencement et la fin du paradoxe qu'est la religion gnostique, c'est le Dieu inconnu lui-même, qui, inconnaissable en principe, parce qu'il est « autre » pour tout ce qui est connu, n'en est pas moins l'objet d'une connaissance et demande même à être connu. Il provoque autant qu'il déjoue la quête de celui qui cherche à le connaître ; dans l'échec de la raison et de la parole, il est révélé ; et cela même qu'on dit de l'échec fournit le langage qui Le nomme. Lui qui, selon Valentin, est Abîme ; lui qui est même, selon Basilide, le « Dieu qui n'existe pas » (Hippolyte, *Réfutation*, VII, 20)⁴ ; lui dont l'essence acosmique nie toute détermination par des

1. H. Jonas: « n'a point exprimé dans sa forme ». (N.d.T.)

2. HJ. : « sacrifices spirituels » ou « intellectuels ». (N.d.T.)

3. *Corpus hermeticum*, I (*Poimandrès*), 31-32, traduction d'A.-J. l'c'stugière.

4. Voir ci-dessus, p. 181, n. 1. (N.d.T.)

objets, puisqu'ils tirent leur origine du royaume de ce monde ; lui dont la transcendance transcende toute sublimité qui serait une extension de l'ici ; lui qui rend nuls tous les symboles de lui-même qu'on pourrait ainsi imaginer ; bref, lui qui défie rigoureusement toute description, le voilà pourtant énoncé dans le message gnostique, communiqué dans la parole gnostique, prêché dans la louange gnostique. La connaissance même qu'on a de lui est connaissance de son inconnaissabilité¹ ; quand on le prêche, lui connu de la sorte, c'est par des négations : voici naître la *via negationis*, la théologie négative, dont la mélodie, qui a déjà résonné pour attester ce qui ne saurait être décrit, n'a cessé de s'enfler, jusqu'à former un chœur puissant au sein de la piété occidentale.

*Tu es le seul infini
Et seul Tu es la profondeur
Et seul Tu es l'inconnaissable
et Tu es celui qu'un chacun recherche
et Us ne T'ont pas trouvé
et nul ne peut Te connaître contre Ta volonté
et, Toi seul, nul ne peut Te louer contre Ta volonté...
Tu es seul l'insaisissable
et Tu es seul l'invisible
Tu es seul l'inessentiel².*

*O Toi par-delà toutes choses !
Car sous quel autre nom est-il permis de te chanter ?
Comment la parole te louera-t-elle ?
Car tu n'es exprimable à nulle parole.
Comment la raison te percevra-t-elle ?
Car tu n'es saisissable à nulle intelligence. Tu es
seul ineffable
et pourtant tu engendres tout ce qui parle. Tu es
seul inconnaissable
et pourtant tu engendres tout ce qui pense...*

1. Même aux Eons du Plérôme : voir la doctrine valentinienne, p. 229 et suivantes.

2. Hymne gnostique, conservée en copte ; voir C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I, 1905, p. 358. [N.d.T. : *anousios*, sans substance, sans essence, non étant ; trad. allemande, C. Schmidt : *Wesenlose* ; anglaise, H. Jonas : *non-subsistent*.]

*Et de toutes choses tu es la fin
et un et tout et personne, n'étant ni un ni tout ; toi,
porteur de tous noms,
comment t'appellerai-je ?¹*

Porté par ces accents, professé sans polémique et sans souci d'un Demiurge désormais déposé, le message du Dieu étranger retentit à travers les siècles. Mystérieux appel qui peut, encore et toujours, obséder le cœur de l'homme en quête de divin.

1. Hymne de Grégoire le Théologien ; voir E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 78. [N.d.T. : *Anthologia græca carminum christianorum*, p. 24, Grégoire de Nazianze.]

Chapitre XII

Les découvertes récentes dans le domaine du gnosticisme.

On a découvert en 1945, près de Nag Hammâdi en Egypte (anciennement Khénosboskion), une série d'écrits qui constituaient probablement la bibliothèque sacrée, et complète, d'une secte gnostique. C'est un de ces coups de théâtre que l'archéologie et les chances humaines ont abondamment ménagés à l'histoire des religions depuis le début de ce siècle. Dès la fin du siècle précédent et dans les premières années de celui-ci, les grottes de Tour-fan, dans le Turkestan chinois, avaient livré un énorme lot d'écrits manichéens ; vers 1930, on avait exhumé, dans le Fayoum égyptien, des parties d'une bibliothèque manichéenne copte ; peu d'années après, c'était la découverte des manuscrits de la Mer Morte, en Palestine. Ajoutons à ces sources nouvelles les écrits mandéens, venus au jour peu à peu depuis la deuxième moitié du xix^e siècle, non pas grâce aux archéologues, cette fois, ni aux paysans ou bergers jetant des immondices, mais à ceux qui ont vécu au contact de la secte elle-même, longtemps oubliée et toujours vivante. Nous voici donc en possession d'une imposante littérature des « causes perdues », datant des quelques cinq siècles, si décisifs, où se dessina (à partir du i^{er} siècle avant notre ère) la destinée spirituelle du monde occidental. Des croyances et des envols de pensée sont ici fixés, qui furent des éléments de ce mouvement créateur, qui s'en nourrirent et qui le stimulèrent, et

qui, passé le temps des remous de nouveauté et de l'imagination sans frein, allaient être effacés dans l'unification des credos officiels.

Différente en ceci des découvertes de la mer Morte, qui sont des mêmes années, la trouvaille de Nag Hammâdi a été, dès le début et jusqu'à ce jour, sous le coup d'une malédiction : obstacles politiques, procès et, ce qui est bien le pis, jalousies de spécialistes et *firstmanship*, souci de se placer bon premier, tout cela cumulé fait que, quinze ans après la première identification des documents, deux seulement des quarante-six écrits¹ ont été édités convenablement² ; trois autres ont été traduits en entier³ ; et deux autres encore⁴ nous sont connus de source différente, par un papyrus dont les parties gnostiques ont été publiées récemment, mais qui se trouvait au musée de Berlin depuis soixante ans⁵. Sur tout le reste, les renseignements ont transsudé à petites gouttes

1. Quarante-neuf : mais un écrit s'y trouve deux fois, et un autre trois fois. *IN.d.T.* : Aujourd'hui, quelque cinquante-trois.]

2. *Evangelium veritatis...*, éd. par M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956 ; *The Gospel according to Thomas*, éd. par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. Abd al Masih, Leyde, 1959. On n'a pu utiliser le premier qu'en partie dans la première édition du présent ouvrage, en 1958. / *N.d.T.* : Ces lignes datent de 1963, date de la deuxième édition du présent ouvrage, pour laquelle ce chapitre, fut composé. Lors de la réimpression de 1970, l'auteur a fait état des progrès de l'étude et de la publication dans un Supplément à sa Bibliographie (voir ici, à la fin du volume).]

3. *L'Hypostase des Archontes, l'Evangile de Philippe* et une cosmogonie sans titre [n° 40 de la numérotation de J. Doresse, n° 14 de celle de H.-C. Puech ; devenu II, 5 dans celle de M. Krause ; voir ci-dessous p. 380, n. 1, *N.d.T.*]. Ces trois écrits sont traduits en allemand par H.M. Schenke (voir le supplément de la BjbJLographie) d'après une reproduction photographique donnée dans Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. I, Le Caire, 1956 (début d'un programme de publication provisoire de tous les manuscrits). Quant au titre manquant de la cosmogonie, Schenke propose : « Discours sur l'origine du monde », ce que nous adoptons ici en abrégé : « Origine du monde ». Depuis que cette note a été rédigée, A. Böhlig et P. Labib (voir le supplément de la Bibliographie) ont publié le texte complet du traité, avec traduction et commentaire. Il apparaît que la traduction de Schenke ne portait que sur la moitié de l'écrit, alors prise pour le tout.

4. *La Sophia de Jésus et le Livre secret de Jean* (cité ici comme *Apocryphon de Jean*).

5. W. Till, *Die gnostischen Schiften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955. Ce codex est ici nommé en abrégé BG (*Berolinensis Gnosticus*).

au fil des années ; mais nous devons à présent, et pour quelque temps encore, sans doute, nous contenter des descriptions provisoires, extraits et résumés qu'apporte l'ouvrage de Jean Doresse, *les Livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion K*. Dans le chapitre que voici, on se propose de faire état du corps des nouveaux documents, autant qu'il se peut actuellement, et autant qu'il sera pertinent de s'y référer pour traiter le problème gnostique comme nous le faisons en général.

1. Paris, Pion, 1958. [L'auteur cite la traduction anglaise, New York et Londres, 1960.] M. Doresse, égyptologue français, se trouvait par chance sur les lieux quand le Musée Copte du Caire acquit le premier des treize codex de papyrus retrouvés. Il en reconnut l'importance et, depuis lors, il a été étroitement associé à l'histoire des acquisitions qui ont suivi et aux querelles *intra muros* dont j'ai parlé. Ayant eu accès, si courtement que ce fût, aux douze codex du Caire (un codex, sur les treize, ayant gagné l'Europe où il fut acquis par l'Institut C.G. Jung), il a catalogué les écrits dont ils se composent et pris des notes — parfois hâtives — sur leur contenu. Ces éléments, incorporés dans son livre, constituent pour le moment un témoignage de première importance, qui s'ajoute aux écrits déjà publiés ou traduits dont on vient de faire mention.

N.d.T. : Voici la substance d'une note de l'auteur, 1970. « M. Doresse avait procédé à une première numérotation des écrits de Nag Hammâdi ; puis M. Puech en proposa une autre. L'auteur utilise à présent celle que Martin Krause a mise au point après un inventaire détaillé des treize codex (« Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammâdi : Umfang und Inhalt », *Mitteilungen d. Dt. Archdol. Instituts, Abt. Kairo*, 18, 1962). Dans la numération de Krause, les chiffres romains indiquent le codex (dans l'ordre adopté par le Musée Copte du Vieux Caire) ; le chiffre arabe indique le traité, en partant du n° 1 dans chaque codex : en tout cinquante-trois traités ou plus (quarante-neuf dans le compte de MM. Doresse et Puech), couvrant à l'origine quelque 1350 feuillets ou plus, dont 1 130 environ (plus un certain nombre de fragments) sont conservés. Le supplément de notre Bibliographie (3^e éd. 1970) donne une idée des progrès accomplis dans l'étude et dans la publication de ces vastes matériaux depuis la rédaction de ce chapitre. Renvoyons aussi le lecteur à la préface de même date, ici p. XX. Voici, pour les écrits cités dans ce chapitre, la correspondance des numérations Doresse (pp. 165-167 de son ouvrage) et Krause : 1 = III, 1 ; 2 = III, 2 ; 4 = III, 4 ; 6 = IV, 1 ; 7 = IV, 2 ; 12 = V, 5 ; 19 = IX, 3 ; 27 = VII, 1 et 2 ; 36 = II, 1 ; 39 = II, 4 ; 40 = 11,5.]

I. OBSERVATIONS SUR LA BIBLIOTHÈQUE DE KHÉNOBOSKION.

Avec les réserves qui vont de soi dans l'état présent des choses, posons-nous cette question : qu'est-ce que les nouvelles découvertes¹ ajoutent à notre connaissance et à notre intelligence du gnosticisme chrétien ? Assurément, nous n'étions pas indigents de documents. Le témoignage des Pères est riche, et les originaux nouvellement découverts (c'est-à-dire les textes préservés tels qu'ils furent, et non pas conservés par la doxographie) viennent le justifier. De plus, pour ce qui est de l'authenticité des renseignements en général, il n'est pas hors de propos de rappeler que rien, dans ces sources nouvelles, qui sont toutes sans exception des écrits traduits (du grec en copte), n'est aussi directement rapporté que dans les citations patristiques : car les Pères grecs nous donnent les teneurs grecques d'origine (par exemple, celle de la *Lettre à Flora*, de Ptolémée), même si, dans cette tradition, s'allonge la file des copistes qui interviennent entre nos écrits patristiques et le manuscrit le plus ancien des écrits gnostiques cités. Nous oublions volontiers cet aspect des choses quand nous sommes tout à la joie de calculer l'âge matériel du texte que la bonne fortune met entre nos mains. Or les écrivains ecclésiastiques ne sont pas fréquents en ces citations littérales complètes ou très-fongues (voir ci-dessus, p. 59) ; quant aux œuvres originales en copte qui constituaient jusqu'à présent notre documentation indépendante (à savoir, en littérature gnostique « chrétienne »), elles n'étaient pas de la période classique (n^e et III^e siècles) de l'expansion des hérésies examinées par les Pères. C'est de cette période-ci que nous

1. J'y inclus les écrits du papyrus de Berlin 8502 (*Apocryphon de Jean, Évangile de Marie, Sophia de Jésus*), entré au Musée de Berlin en 1896, mais dont la publication en 1955, fut hâtée, enfin, par la découverte de Nag Hammâdi. [Pour *YApocryphon*, voir ci-dessus, p. 262, *N.d.T.*]

possédons à présent une bibliothèque en son entier* : nous voilà véritablement « contemporains » des critiques chrétiens, et c'est un inestimable avantage.

A priori, et toutes questions de doctrine à part, il est évident qu'un aussi vaste apport d'écrits originaux nous permettra de mieux tâter l'expression littéraire gnostique ; nous en connaissons la saveur authentique, et nous la trouverons plus généreuse et plus corsée. Quant au travail de l'esprit et à la façon dont l'esprit aime à se communiquer, nous en prendrons une idée plus familière que dans les extraits doxographiques ou dans les interprétations de la substance doctrinale. Comme on l'avait éprouvé à lire les documents manichéens, la forme de l'énoncé, l'accent, et tout ce qui vient d'abondance du cœur, ajoutent désormais un organe, dont rien n'a terni le timbre, à ce « contenu » objectif, à ces « thèmes » que les hérésiologues pouvaient abstraire, pour les besoins du débat, du bruissement de cent voix professantes : et cette confusion sonore a son importance, même si la doctrine ne s'y fait pas entendre à son avantage. Il se pourrait que l'image se brouille au lieu de s'éclaircir : en cela aussi, l'affaire apparaîtrait dans sa vérité.

En outre, nous apprenons ce que lisait une communauté² gnostique du IV^e siècle, que nous pouvons estimer typique de l'aire copte et peut-être même de bien d'autres ailleurs. Vu la prépondérance des documents *séthiens*, nous pouvons juger que ce fut une communauté séthienne. Toutefois, la présence de maint écrit d'origine différente³ fait ressortir l'ouverture d'esprit, le sentiment de solidarité ou l'entre-communication qui durent être de règle chez les gnostiques en général. A cet égard, on a la vraie surprise de voir cinq traités *hermétiques*⁴ inclus

1. Les manuscrits sont probablement du IV^e siècle, mais par le contenu, les écrits sont plus anciens, et l'on peut en dater certains, avec grande certitude, du II^e siècle.

2. Bien entendu, il est possible que cette collection ait appartenu à un personnage riche ; mais il faudrait qu'il eût été membre d'un groupe, plus ou moins uni ou cohérent.

3. Par exemple, *l'Apocryphon de Jean*, *l'Hypostase des Archontes*, *l'Origine du Monde* sont barbelognostiques ; *l'Evangile de Vérité*, la *Lettre à Rhéginos*, *l'Evangile de Philippe* sont valenti-niens, etc.

4. Voir M. Krause & P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Abhandl. Deutsch. Archäol. Inst. Cairo, Glückstadt, 1971. (N.d.T.)

dans un recueil gnostique « chrétien » : preuve que les deux courants sont plus proches, ou du moins ont à cette époque le sentiment d'être plus proches qu'on ne l'admet ordinairement. En revanche, comme Doresse le fait remarquer (p. 282), aucun des « plus grands docteurs hérétiques » de la littérature patristique « n'apparaît explicitement dans les écrits de Khénoboskion », c'est-à-dire qu'aucun d'eux n'est nommé comme auteur d'un écrit, ni mentionné dans un écrit. Il n'en faut pas déduire que certains textes ne puissent venir de tel ou tel maître connu : songeons que le siècle est à la littérature de révélation, volontiers anonyme ou carrément pseudépi-graphique. On a même, en formant diverses conjectures, supposé la paternité de Valentin et d'Héracléon à des parties du codex Jung qui sont chaudement valenti-niennes ; et Doresse croit reconnaître « Simon le Magicien » dans deux des traités (*op. cit.*, Appendice I de l'édition anglaise, 1960, p. 329 et suivantes). Quoi qu'il en puisse être, l'absence des « grands noms » du n^e siècle ne saurait amoindrir l'importance que leur donne le témoignage patristique (ni donc la valeur de ce témoignage en général) : elle ne fait qu'indiquer l'étage de vie intellectuelle et refléter les habitudes littéraires du groupe de Khénoboskion et de ses pareils au rv^e siècle. Aux séthiens, du reste, les hérésiologues n'attribuent aucun docteur digne de l'histoire. Sur l'enseignement lui-même, on dispose aujourd'hui de documents abondants. La doctrine (iranienne) des « trois racines », c'est-à-dire d'un troisième principe primordial, intermédiaire entre la Lumière et les Ténèbres — qu'ils partageaient avec les pérates, avec Justin et avec les naassènes, et avec d'autres encore — se détache nettement, en plein accord avec l'exposé d'Hippolyte. Assurément, si ce caractère de la cosmogonie ressort assez nettement dans la collection de Khénoboskion — car les séthiens y attachaient de l'importance — il ne faudrait pas y voir dorénavant autre chose que ce qu'il était déjà : un caractère spécifique, particulier à un certain groupe de doctrines. La spéculation de toute la gnose « syro-égyptienne », celle de l'émanation, des éons, de la Sophia, ne lui réservait aucune place ; la gnose « iranienne » elle-même, à quoi ce « troisième principe » ressortit, peut

aisément s'en passer (comme le prouvent non seulement le système de Mani, mais aussi, bien antérieurement à lui, le système cité par Basilide : voir ci-dessus, p. 282, n. 1.); et même chez les séthiens, en vérité, le rôle spéculatif du principe intermédiaire est assez mince : il s'agit bel et bien de dualisme, et en général le tiers principe, conçu comme « Espace », offre tout simplement un terrain de rencontre aux deux contraires ; ou bien, comme substance, comme « Esprit », c'est une forme atténuée (même si on l'affirme originelle) du principe supérieur, une forme susceptible de se mélanger. On sait qu'il existe plus d'une autre solution possible, et que cette aptitude au mélange, requise par la spéculation gnostique, n'entraîne pas forcément l'existence d'un principe séparé dès l'origine. C'est en considération de ce manque relatif de portée systématique (à bien distinguer d'une autre portée : le tiers principe est de conséquence dans les questions historiques d'affiliation) que nous n'avons donné aucun exemple de ce type dans notre choix de mythes gnostiques¹. Cela dit, il se peut qu'une fois publiée la *Paraphrase de Séèm*, la principale cosmogonie des séthiens dans cette collection (et la plus longue des « révélations » de toute la bibliothèque), nous soyons amenés à réviser notre jugement sur ce point².

J'en viens à quelques observations générales et provisoires sur la doctrine, de celles que l'on peut faire çà et là d'après cet aperçu des nouveaux matériaux, tout en ayant présents à l'esprit les témoignages anciens. On constate que ces derniers sont confirmés et en partie renforcés, et l'on est frappé de voir revenir, avec une

1. Dans mon étude allemande, qui est plus détaillée, j'ai consacré une section particulière aux systèmes à « trois racines » : *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 335-344.

2. A propos de la *Paraphrase de Séèm*, Doresse a attiré l'attention du lecteur (p. 173) sur l'identité ou sur la grande ressemblance de cet écrit et de celui qu'Hippolyte mentionne sous le titre de *Paraphrase de Seth (Réfutation)*, V, 19-22). Il y a toutefois une différence, et de taille : le premier écrit fait état, à la manière manichéenne, d'un soulèvement de l'Obscurité primordiale vers la Lumière ; le second dit que la Lumière est attirée vers l'Obscurité. Nous voyons là comment on pouvait osciller — disons : varier librement — sur ces points capitaux. [La *Paraphrase de Séèm* est éditée et traduite en allemand par M. Krause, dans F. Altheim et R. Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, t. II, Berlin, 1973 (N.eLT.).]

impressionnante continuité, certains motifs sur lesquels les documents ne manquaient pas, mais que voilà mieux accrédités encore et mieux constitués en articles de foi par le retour fréquent des motifs et même des mots.

1. Remarquable entre tous est le thème, bien connu du lecteur de ce livre, que pour faire court j'appellerai thème de « l'orgueil du démiurge » : c'est l'histoire de son ignorance, de son entêtement dans l'erreur, de sa suffisance. Que l'on rencontre ce thème partout, que les formules, quasiment stéréotypées, en soient répétées tout au long des écrits cosmogoniques, on en est saisi à défaut d'en être surpris : le témoignage des documents de Khénoboskion s'accorde avec celui des Pères jusqu'à la lettre, quand il s'agit de dire : a) que le démiurge pense être seul à exister, et qu'il n'est rien au-dessus de lui ; b) qu'il se fait gloire de sa création, jusqu'à s'écrier : « Je suis Dieu, et il n'est point d'autre Dieu que moi » ; c) qu'une voix d'en haut abat sa superbe en ripostant : « Tu te trompes ! » (ou : « ne mens pas ! »)... Il y a au-dessus de toi... », etc. (voir ici pp. 180, 264). Nous connaissions déjà ce groupe de formules par Irénée \ par Hippolyte², par Epiphane³, qui les attribuent à des sectes gnostiques diverses ; nous les retrouvons dans les écrits de la «bibliothèque»⁴ : n° VII, 1 et 2, *Paraphrase de Séèm* (Doresse, p. 170) ; n° II 4, *Hypostase des Archontes*⁵ ; n° II, 5, *Origine du monde*⁶ ; n°s III, 2 et IV, 2, *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, ou *Evangile des Egyptiens* (Doresse, p. 198) ; n° III, 4, *Sophia de Jésus*⁷ ; n°s II, 1, III, 1 et IV, 1, *Apocryphon de Jean*⁸. Ce sont là, si je ne m'abuse, tous les traités cosmogoniques que Doresse a résumés.

Quelques particularités méritent d'être signalées. Au sujet de (b) : quand le démiurge élève son arrogante prétention, c'est toujours sous la forme d'une « excla-

1. Par exemple : *Contre les hérésies*, I, 30, 6.

2. Par exemple : *Réfutation*, VII, 25, 3.

3. Par exemple : *Boîte à drogues*, 26, 2.

4. Sur la correspondance de cette numérotation et de celle de J. Doresse, voir ci-dessus, p. 380, n. 1.

5. 134, 27-135, 4 ; 142, 21-26 ; 143, 4-7 (Schenke, col. 664 ; 667 ; 668).

6. 148, 29-33 ; 151, 3-28 ; 155, 17-34 (Schenke, col. 249 ; 251 ; 253).

7. B.G. 125, 10-126, 5 (Till., p. 290-293) : le manuscrit de Nag Hammâdi présente ici une lacune.

8. B.G. 44, 9-16, cf. 11 sq ; 45, 20-46, 9 (Till., p. 128-133).

mation », dans le style facilement reconnaissable du Dieu de l'Ancien Testament qui s'affirme lui-même (ainsi, dans Isaïe XLV, 5, XLVI, 9, Septante), et qui parfois s'affirme non seulement unique, mais jaloux¹.

Mis à part ce gauchissement psychologique, particulier à *YApocryphon*, le trait nous est bien connu par les exposés patristiques, et l'on constate à présent que c'est un des caractères vraiment invariables de ce type de cosmogonie gnostique², où *Y* « inférieur » représente un éloignement du « supérieur »³. Ces identifications transparentes de Ialdabaôth (etc.) et du Dieu des Juifs dénotent une animosité antijudaïque : c'est un des éléments qu'il faut prendre en considération si l'on forme une hypothèse sur les origines du gnosticisme.

Au sujet de (c) : la réprimande d'en haut, presque toujours adressée par sa mère Sophia, révèle au démiurge, et aux puissances inférieures en général, l'existence du Dieu supérieur, « qui est au-dessus du Tout » (*Sophia de Jésus*, BG 126, 1-5); elle le désabuse et rabaisse sa vanité ; mais elle a tout son effet sous cette forme : « *L'Homme* existe [au-dessus de toi = avant toi] et le Fils de l'Homme »³.

Cette formule, qui montre l'« Homme » élevé au rang de divinité hypercosmique, nous est connue, elle aussi, par le témoignage patristique (par exemple, Irénée, I, 30, 6 ; voir ci-dessus, p. 179), et là, certains des systèmes

1. Par exemple, dans les n^{os} III, 2 et IV, 2 : « Je suis un Dieu jaloux, et il n'y en a point d'autre que moi ! » Exclamation identique dans II, 1, III, 1, IV, 1 (*Apocryphon de Jean*), où elle devient preuve qu'il a conscience « qu'il y a un autre Dieu : car s'il n'y en avait pas, de qui aurait-il sujet d'être jaloux ? » (voir ci-dessus, p. 180).

2. [Voir pp. 446-447, "Le syndrome gnostique"]. Toutefois, il ne se confine pas à ce seul type : dans la *Paraphrase de Séém*, ce trait apparaît dans un contexte carrément « iranien », puisqu'il s'accompagne de la doctrine des « trois principes ». Le résumé de Doresse ne laisse pas voir comment le démiurge est né en ce cas (ni Sophia). Mais par d'autres exemples, nous voyons qu'on pouvait aussi concevoir Ialdabaôth comme une puissance entièrement mauvaise, plutôt que comme le fils de la Sophia déchue. Au point de vue mythographique, du reste, le personnage est indépendant de Sophia, et n'est associé à elle qu'à titre secondaire.

3. N^{os} III, 2 et IV, 2 (Doresse, p. 198) ; n^o II, 5 : « un Immortel Homme de Lumière » (151, 19 sq) ; *Apocryphon de Jean*, en toutes versions [cf. ci-dessus p. 180, p. 266] : là, il paraît s'agir d'une voix d'en haut qui parvient à Sophia, mais que Ialdabaôth entend lui aussi.

catalogués vont même jusqu'à égaler franchement l'Homme au Dieu premier et suprême¹, comme font certains passages (ou tous ?) dans les sources nouvelles. Or, qu'elle aille ou non jusqu'au plus haut sommet, cette élévation de l'« Homme » au rang de divinité outremondaine, antérieure et supérieure au créateur de l'univers, ou l'attribution du nom d'« Homme » à une telle divinité, est un des traits les plus significatifs de la théologie gnostique au point de vue de l'histoire générale de la religion : il unit des spéculations aussi divergentes que celle du *Poimandrès* et celle de Mani. C'est la déclaration d'un nouveau statut de l'homme dans l'ordre des choses ; du fait d'en être averti, le créateur du monde est remis à sa place. Si l'on ajoute au concept théologique la réalité que le nom même rend sûre, à savoir, que l'homme terrestre peut identifier son être intime («esprit», «lumière», etc.) à cette puissance hypercosmique, qu'il peut donc faire fi de ses oppresseurs cosmiques et compter qu'il finira par en être victorieux — alors, il devient visible que la doctrine du dieu Homme, particulièrement dans le récit de la création, où le démiurge est humilié en son nom, signale la position décidément *révolutionnaire* du gnosticisme face au cosmos, cette position qui se manifeste en morale par le défi antinomiste, et dans l'ordre des sacrements par l'assurance de déjouer le Destin et de mettre les Archontes en défaut. On ne discernera l'élément de révolte, tout enveloppé d'affectivité, que si on le considère avec l'élément d'oppression et avec l'idée de libération qui en résulte, c'est-à-dire avec la revendication d'une liberté perdue : n'oublions pas que le démiurge n'a >iUvNépuisé son rôle dans sa prouesse de créateur, mais que, par sa « Loi » et grâce au Destin cosmique, il règne en despote sur le monde, et que cet empire a pour grand dessein de tenir l'homme en esclavage. Dans la *Révélation d'Adam à son fils Seth* (Doresse, pp. 199-200;

1. Cf. par exemple Irénée, I, 12, 4 pour une branche des valen-i miens (voir ci-dessus, p. 286, n. 1); cf. *ibidem*, 30, 1 pour les >>>hites : la Lumière primordiale dans l'Abîme, bénie, éternelle et Infinie, c'est « le Père du Tout, et son nom est Premier Homme » ; ■ i. encore les naassènes et l'Arabe Monoïme dans l'exposé d'Hip-polyte, *Réfutation*, V, 7 ; VIII, 12.

Krause, n° V, 5), Adam dit ce qu'il avait appris (d'Eve) au sujet des éons ou « anges éternels » :

Car ceux-ci étaient supérieurs au dieu qui nous avait créés... Alors, l'Archonte en colère nous retrancha des éons des puissances... la gloire qui était en nous nous abandonna, moi et ta mère Eve... C'est alors que nous avons connu le dieu qui nous a créés, car... nous le servions avec crainte et humilité¹.

Combien il est savoureux d'apprendre que, dès avant la création de l'homme, l'Archonte lui-même avait subi l'humiliation quand il lui avait été révélé qu'au-dessus de lui, il y a « l'Homme » !²

2. Aussi fréquent, ou peu s'en faut, que le thème de « la vanité du créateur », est le thème que j'appellerai en abrégé « la folie de Sophia », c'est-à-dire l'histoire de son aberration et de la chute qui l'a retirée de l'ordre divin et supérieur, dont elle est et continue d'être membre, même durant l'exil que lui vaut sa faute. Dans l'enchaînement du mythe, nous l'avons vu, ce thème précède celui de la vanité du démiurge : la chute de Sophia est même la cause qui provoque l'existence du démiurge et qui lui confère *ab initio* une nature inférieure. Or, du

1. Voir aussi *l'Evangile de Philippe*, 102, 29 sq. : « Ils (les Archontes) voulaient se saisir de celui qui est libre et en faire leur esclave pour l'éternité » (Schenke, col. 7).

2. Dans *l'Hypostase des Archontes* comme dans *l'Origine du Monde*, le démiurge laldabaoth, réprimandé par Sophia pour s'être conduit en fanfaron, s'entend appeler *Samaël*, ce qui signifie, nous est-il dit, le « dieu des aveugles » ou « le dieu aveugle » (*Hypostase*, 134, 27 — 135, 4; 142, 25 sq. ; *Origine*, 151, 17 sq.). L'étymologie, plausible mais dérivée (araméenne), nous explique pourquoi Hippolyte, dans son exposé sur les pérates, appelle le démiurge « l'aveugle », en se fondant simplement sur une allégorie de l'histoire d'Esau (*Réfutation*, V, 16, 10 ; voir ci-dessus, p. 131) : nous savons à présent que le qualificatif « aveugle » était autre chose qu'une improvisation exégétique *ad hoc*. De fait, la description des archontes débute ainsi dans *l'Hypostase* : « Leur seigneur est aveugle. A cause de sa puissance, de son ignorance et de sa vanité, il dit au milieu de sa création, "Je suis Dieu..." » (134, 27-31 ; voir aussi la *Sophia de Jésus*, BG 126, 1-3) — Autre étymologie (hébraïque) dans *l'Origine du monde* : « Israël = l'homme qui voit Dieu » (153, 24 sq.). Nous la connaissons bien par Philon, chez qui elle revêt une grande importance doctrinale (cf. *Gnosis und Spdtantiker Geist*, II, 1, p. 94 sq.). Un accord de l'helléniste cultivé et du sectaire obscur atteste un arrière-plan commun d'exégèse juive solidement établie.

point de vue historique, ce personnage est d'une autre provenance. On ne trouve pas ici de référence au judaïsme, ni donc de pointe antijudaïque* ; et malgré le lien de généalogie, malgré la culpabilité même, la charge affective du symbole est différente : elle provoque « crainte et compassion », non pas révolte ni mépris. La présence de ce thème nous signale infailliblement que nous avons affaire au type « syro-égyptien » de spéculation gnostique, où le processus cosmogonique, abîmant des parties de la divinité, est amorcé par une descente dont la victime est elle-même cause, et non pas, comme dans le modèle « iranien », par l'empiétement d'une Obscurité primordiale et extérieure. L'un des nouveaux textes, *l'Origine du monde*, établit vigoureusement, dans un début tout polémique, que les auteurs du mythe de Sophia avaient parfaitement conscience de cet aspect doctrinal :

Puisque tous, les dieux du monde et les hommes, soutiennent que rien n'existait avant le Chaos, je vais prouver qu'ils sont tous dans l'erreur, car jamais ils n'ont connu l'origine du Chaos, ni sa racine... [Le Chaos] tirait son origine d'une Ombre, et fut appelé « Ténèbre » ; et l'Ombre, elle, tirait son origine d'un ouvrage (ergon) qui existe depuis le commencement.

Cet ouvrage primordial, c'est Pistis Sophia qui l'entreprend, hors du royaume des « Immortels » — lesquels existaient tout seuls au commencement, et desquels elle se détacha dans son égarement (145,24 - 146,7). Ainsi, l'existence même des ténèbres est ici la conséquence d'une défaillance divine. Sophia, « Sagesse », est l'agent eF"ie véhicule de cette défaillance (et ce n'est pas le moindre des paradoxes dont le gnosticisme se délectait) ; le drame de l'âme, qu'elle vit avant l'existence du temps, préfigure la situation difficile de l'homme au sein de la création (bien que la « faute » y soit rachetée d'avance pour la seule phase précosmique ; et la possibilité de

1. Cela en dépit du nom Achamoth, qui vient de l'hébreu *chokma*, sagesse (cf. ici p. 244) : c'est une divinité féminine israhélie, comme Bousset l'a montré qui a fourni le substrat mythologique du personnage.

choisir entre des motivations diverses favorise une très grande liberté dans l'élaboration psychologique du récit. De cette liberté, le nombre des variantes porte témoignage : pour la seule école valentinienne, on a deux conceptions possibles de la cause première et de la nature de la faute de Sophia. Aussi, l'idée fondamentale demeurant identique, nous constatons que ce thème n'est pas stéréotypé comme celui du « démiurge ». Voici quelques exemples tirés des sources nouvelles et rapportés à leurs analogues des sources déjà connues.

VHypostase des Archontes et l'Origine du Monde * nous apprennent tous deux que Pistis Sophia a) désirait produire toute seule, sans son conjoint, une œuvre qui fût ressemblante à la Lumière originelle : cette œuvre s'avança sous forme d'une image céleste qui b) constitua un voile [ou un « rideau » (*parapétasma*)] entre les royaumes supérieurs de la lumière et les éons inférieurs, nés plus tard ; et une « ombre » s'étend au-dessous du voile, c'est-à-dire du côté extérieur, celui qui regarde à l'opposé de la lumière. L'ombre, qui fut appelée « Ténèbres », devient « matière » ; et de cette matière sort, comme un avorton, Ialdababaoth à la face de lion. Commentaire :

a) La nature de la faute. « Sans conjoint » (*Hypostase*, 142,7) : le même motif se trouve dans *YApocryphon de Jean* (BG 36,16 - 37,4 ; voir ci-dessus, p. 264), et aussi dans la *Sophia de Jésus*², et Hippolyte nous l'explique longuement dans sa version du mythe valentinien : à savoir, qu'il est impossible d'imiter le Père, lequel crée « hors de lui-même », par sa puissance propre de fécondation, c'est-à-dire sans avoir besoin d'une conjointe (voir p. 240 n.3.). Sophia pêche ici par présomption, par *hubris*, ce qui la mène droit à l'échec, mais qui provoquera indirectement, par une chaîne de conséquences (en passant par le démiurge, chez qui l'Hy-

1. *Hypostase* : traduction française de R. Kasser, « Bibliothèque gnostique » (*Revue de théologie et de philosophie*), X, 1972. Les deux écrits sont traduits (le second sous l'intitulé d'« Ecrit sans titre ») par M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques...*, Paris, 1974. Ici et plus loin, on reste au voisinage de la version de H. Jonas. (*N.d.T.*)

2. « Sans son compagnon » ; cf. Till, p. 277, note pour BG 118 3-7.

bris reparaît, mais assorti d'ignorance et *â' amor domi-nandi*) la naissance du monde matériel: ce monde, et notre condition avec lui, est donc le fruit dernier d'une tentative avortée, celle d'une divinité subalterne qui Commit l'erreur de s'essayer à créer par elle-même. Celui qui étudie Valentin sait par Irénée (Ptolémée : école italienne) et par les *Extraits de Théodote* (école anatolienne) qu'il existe un motif différent et plus raffiné de l'erreur de Sophia : le désir excessif d'une connaissance parfaite de l'Absolu (voir ci-dessus, p. 239 et suiv.). Cette variante n'a pas de parallèles, semble-t-il, dans les nouveaux documents ; elle n'en avait pas non plus dans les anciens. Et à la lumière du témoignage copte, on peut admettre sans danger ce que la preuve intrinsèque a toujours permis de penser : que la version d'Hippolyte, si bien accordée avec la Vulgate gnostique désormais certifiée, représente, au sein de la littérature valentinienne, un archaïsme qui conserve son crédit à l'écart de la mythologie de la Sophia ; et qu'en revanche, la version qui l'emporte au sein de l'école elle-même est un perfectionnement purement valentinien. b) La conséquence de la faute. Dans les exemples proposés ci-dessus, le « voile » (ou « rideau ») est manifestement un résultat immédiat de l'œuvre de Sophia ; dans la *Sophia de Jésus*, c'est une création du Père en réponse à cette « œuvre » : il tire un écran séparateur « entre les Immortels et ceux qui sont sortis après eux », en sorte que « la faute de la femme » puisse vivre et qu'elle livre bataille à l'Erreur (BG 118,1 - 17) \ Voilà qui rappelle la « Limite » (*horos*) des valentiniens, dans le second de ses deux rôles². Dans cette version, le « voile », ou la « limite » était destiné par décret à séparer et à protéger ; dans l'autre version, qui le fait naître de l'œuvre même de Sophia, il devient la cause

1. Voir aussi la spéculation eschatologique sur la « déchirure du rideau » dans *l'Evangile de Philippe*, 132, 22 sq. (cf. 117, 35 sq.). [*N.d.T.* : Traductions françaises par J.-E. Ménard, Paris, 1967, et par R. Kasser, « Bibliothèque gnostique », VIII-IX, 1971.]

2. Voir ci-dessus, p. 241 ; le « second » rôle de Limite est de séparer le Plérôme de ce qui lui est extérieur — voir, par exemple, Hippolyte, VI, 31, 6 : « afin que rien de la Déficiency ne puisse approcher des Eons résidant à l'intérieur du Plérôme ».

non préméditée des « ténèbres » qui sont au-dessous de lui — et qui se font « matière », et c'est là que Sophia va continuer son œuvre : par ce qu'il y a en lui d'involontaire, il rappelle la « brume » de *l'Evangile de Vérité*^x, ce qui rappelle à son tour la doctrine valentinienne selon laquelle l'Eon Sophia

est tombé dans l'ignorance et l'absence de forme. Par suite, il a opéré un vide de connaissance, qui est l'Ombre [c'est-à-dire le cône d'obscurité qui résulte de ce qu'il arrête la lumière] du Nom {Extraits de Théodote, 31, 3-4}.

Ainsi, quand le « voile » n'est pas tiré par le Père, mais résulte directement de l'erreur de Sophia, il forme un chaînon dans la déduction généalogique, même si la causalité est ici d'une espèce assez extérieure : les ténèbres proviennent de l'erreur primordiale par cet intermédiaire. Nous avons ici la forme naissante ou rudi-mentaire de cette notion d'une matière provenue de la faute originelle³, dont nous rencontrons la forme plus achevée dans la doctrine valentinienne qui fait naître la substance psychique et hylique des affections mentales de Sophia elle-même : naître des affections, cela signifie ici « hors des », et non pas seulement « par suite des ». Dans *l'Evangile de Vérité*, cette subtile doctrine semble

1. 17, 11-16 : « Et l'angoisse s'est épaissie comme une brume, de sorte que personne ne pût voir. Ainsi l'Erreur s'est-elle affermie. Elle a élaboré sa matière dans le Vide... »

2. Cf. *Hypostase*, 142,10-15 : « Et une Ombre se forma au-dessous du voile, et cette ombre se changea en matière et... fut jetée dans une partie (extérieure)... comparable à un avorton » ; *Origine*, 146, 26-147, 20 : « Sa face extérieure est Ombre, qui fut appelée Ténèbre. D'elle sortit un Pouvoir... Les Pouvoirs qui surgirent après elle appelèrent l'Ombre « Chaos sans bornes ». Il en germa la race des dieux... en sorte qu'une race d'avortons vint à la suite du premier ouvrage... Ainsi l'Abîme (Chaos) est issu de la Pistis... Comme quand une femme enfante, tout son reste (arrière-faix) a accoutumé de descendre, ainsi la Matière est sortie de l'Ombre. » En vérité, nous voici tout près de la doctrine valentinienne : la gnose barbeliote, à laquelle appartiennent les deux écrits (ainsi que *l'Apocryphon de Jean*), est en général, de toutes les variétés de gnosticisme, celle qui montre le plus d'affinités avec le valenti-nisme dans la spéculation sur les premiers commencements (voir *Gnosis und Spätantiker Geist*, I, p. 361).

présupposée \ Cette fois encore, les nouveaux textes nous permettent de mesurer le chemin que le valentinisme a parcouru, en nous indiquant le stade primitif de ce groupe en général.

c) La passion de Sophia. Cette distance s'aperçoit aussi dans la signification donnée à la « souffrance » de Sophia : est-elle incidente (si émouvant qu'en soit le récit) ou essentielle au processus cosmogonique, dont elle serait la seconde phase ? Comme ce processus a été amorcé par l'« erreur », laquelle, de façon ou d'autre, a donné naissance, dans une première phase, à une obscurité et à un chaos qui n'existaient pas auparavant (amenant ainsi un revirement moniste dans la théorie du dualisme), la Sophia coupable avait tout sujet de ressentir détresse, remords et autres émotions. Il est évident que ces sentiments faisaient partie de l'histoire avant que la spéculation s'en emparât. Que nous disent les sources coptes ? Dans *l'Apocryphon de Jean*, la détresse de Sophia se manifeste à la suite des méfaits créateurs du démiurge son fils². C'est un commentaire du processus cosmogonique, non pas un facteur qui le fait naître : l'opération est déjà bien en train (toutefois, c'est un facteur de sa propre conversion et de sa rédemption provisoire). Dans la *Pistis Sophia*, souvenons-nous-en, l'épopée, aussi longue que poignante, n'a d'autre objet que l'émotion elle-même (ici, pp. 96-97). Mais dans *l'Origine du monde*, où l'on prend conscience des aboutissements théoriques du thème de la Sophia, cette détresse assume un rôle indépendant et créateur, qui précède donc l'étape démiur-gique : Sophia contemple avec effroi les « ténèbres sans bornes » et les « eaux sans fond » (le Chaos), produits de sa^faute initiale ; sa consternation se change en apparition (au-dessus des eaux)³ d'une « œuvre d'épouvante », qui s'échappe d'elle et va se jeter dans le Chaos (147,23 -

1. Voir ci-dessus, p. 392, n. 1, et E.V. 24, 22 sq. : le monde est la « Forme » (*skhêma*) de la « Déficiência » (donc, la « Déficiência est apparue à cause d'une ignorance originelle du Père). Voir le passage, traduit ici pp. 257-258.

2. « Elle vit la méchanceté et la rébellion qui s'attachaient à son fils. Elle se repentit... », etc. Voir ci-dessus, p. 264 et suivantes.

3. la procréation du démiurge par renouveau dans les eaux, ci-dessus, p. 217, n. 1. ; voir les observations générales voir sur le motif de l'image réfléchi dans un miroir p. 215 et suivantes.

24) : qu'il s'agisse là de l'Archonte mâle-femelle, mentionné plus loin, ou de sa première ébauche, le futur créateur du monde est, médiatement ou immédiatement, une projection du désespoir de Sagesse. Nous voici au plus près du rôle hypostasiant que les « affections » de Sophia assument dans la spéculation valentinienne ; de même, le devenir en deux temps (d'abord le chaos, puis le démiurge) esquisse la différenciation de la Sophia d'en haut et de la Sophia d'en bas ¹. Il reste pourtant un pas décisif à faire pour en arriver à tirer catégoriquement de ces passions les divers éléments psychiques et hyliques de l'univers ; et jusqu'à présent, dans ces nouveaux textes, rien ne donne à entendre qu'il existe quoi que ce soit d'aussi subtil hors du cercle valentinien : de ce dernier, l'originalité s'accuse maintes fois.

Les deux écrits barbelégnostiques traduits par H.-M. Schenke, *VHypostase des Archontes* et (pour adopter le titre qu'il suggère) le *Discours sur l'Origine du monde*, ont une importance toute particulière pour ce qui touche à la cosmogonie : c'est ce qui justifie que nous en traduisions ici les passages qui sont essentiels de ce point de vue. Schenke³ a résumé l'étroit rapport des deux écrits en énumérant les points d'accord que voici : chute de Pistis Sophia par la création d'un voile étendu devant le monde de lumière ; formation d'une ombre et de la matière ; origine du Ialdabaôth mâle-femelle et de ses fils mâles-femelles ; vanterie et punition de Ialdabaôth ; élévation de son fils repentant, Sabaôth ; origine de Mort et de ses fils. *L'Origine* offre la description la plus détaillée, et le nom d'« Homme Immortel », pour désigner le Dieu suprême, ne se rencontre que là. Dans le choix que voici, on a modifié l'ordre des passages pour suivre celui du processus cosmogonique.

1. Cette différenciation est bel et bien présente dans *YEvangiie de Philippe* (108, 10-15) : « Autre est Ekhamoth, et autre Ekmoth. Ekhamoth est la Sophia tout simplement, mais Ekmoth est la Sophia de Mort... que l'on appelle "petite Sophia" ». Dans *YEvangiie de Philippe*, on s'accorde à reconnaître une composition valentinienne : cf. H.M. Schenke, dans *Theologische Literaturzeitung*, 84 (1959), I, col. 2 et suivantes.

2. *Theologische Literaturzeitung*, 84 (1959), 4, col. 246 et suivantes. [Cf. ci-dessus p. 390, n. 1, M. Tardieu.]

1. *VHypostase des Archontes*.

Là-haut, dans les Eons sans limites, existe l'Incorruptibilité. La Sophia, que l'on appelle Pistis, souhaitait accomplir une Œuvre à elle seule, sans son conjoint. Et son œuvre devint une image céleste, en sorte qu'un voile existe entre les supérieurs et les éons qui sont au-dessous. Et une ombre se forma au-dessous du voile, et cette ombre se changea en matière et... fut jetée dans une partie (extérieure). Et sa forme devint une œuvre dans la matière, comparable à un avorton. Elle reçut l'empreinte (*tupos*) de l'ombre et devint une bête arrogante à forme de lion (Ialdabaôth)... Il ouvrit les yeux et vit la matière immense et sans bornes ; il se fit hautain et dit : « Je suis Dieu, et il n'y en a point d'autre en dehors de moi. » Disant cela, il péchait contre le Tout. Une voix vint du faite de la Souveraineté... « Tu te trompes, Samaël », c'est-à-dire, le dieu aveugle, ou dieu des aveugles (142,4 - 26). Ses pensées devinrent aveugles (135,4). Il s'avisait de se créer des fils. Etant mâle-femelle, il créa sept fils mâles-femelles, et leur dit : « Je suis le Dieu du Tout » (143,1 - 5). [Zoé, fille de Pistis Sophia, fit lier Ialdabaôth et le fit jeter dans le Tartare, au profond de l'abîme, par un ange de feu émanant d'elle (143,5-13).]

Quand son fils Sabaôth vit le pouvoir de cet ange, il se repentit. Il condamna de son père et de sa mère la Matière ; elle lui inspira du dégoût... Sophia et Zoé le transportèrent vers la hauteur et l'établirent sur le septième ciel, sous le voile qui sépare l'en haut et l'en bas (143,13 - 22). Quand Ialdabaôth vit qu'il était dans cette haute gloire, il le jaloua... et la jalousie enfanta la "mort, et la mort enfanta ses fils à lui (144,3 - 9).

L'Incorruptibilité regarda vers le bas, vers les régions de l'eau. Son image se révéla dans l'eau, et les puissances de l'ombre s'éprirent d'amour pour elle (135,11 - 14). Les archontes se consultèrent et dirent : « Venez, faisons un homme à partir de la poussière... » (135,24 - 26). Ils formèrent (leur homme) d'après leur propre corps et d'après l'image de Dieu qui s'était révélée dans l'eau... « Nous égalons l'image dans notre formation, (*plasma*) en sorte qu'elle (l'image) verra cette ressem-

blance d'elle-même, [qu'elle sera attirée vers elle,] et que nous pourrions la prendre au piège dans notre formation (135,30 - 136,1). [Nous passons sur la suite, qui est l'histoire d'Adam, d'Eve, du paradis, du serpent, de Noréa, etc.]

2. Le Discours sur l'origine du monde.

Quand la nature des Immortels se fut parachevée hors de l'illimité, une image s'écoula hors de Pistis qui était appelée Sophia. Elle voulut devenir une œuvre semblable à la Lumière qui exista la première. Et incontinent, sa volonté s'avança et apparut comme une image céleste... qui fut au milieu entre les Immortels et ceux qui sont survenus après eux selon le modèle céleste, lequel était un voile qui séparait les hommes et ceux d'en haut. L'Eon de Vérité n'a pas d'ombre au-dedans^x de lui-même... Mais son extérieur est ombre, que Ton appela « Ténèbre ». Il en sortit une puissance (de régner) sur la Ténèbre. Mais les puissances qui vinrent à l'être après elle appelèrent l'Ombre « Chaos sans bornes ». De lui, germa la race des dieux... en sorte qu'une race d'avortons fit suite au premier ouvrage. Ainsi l'Abîme (Chaos) est issu de la Pistis (146, 11 - 147, 2).

Alors l'Ombre apprit qu'il y avait un être plus fort que lui-même². Il devint jaloux, et étant sur-le-champ devenu gros de ses propres œuvres, il donna naissance à la Jalousie... Cette Jalousie était un avorton dépourvu d'Esprit. Il survint comme des ombres (un trouble) dans une substance aqueuse. Après quoi, la Jalousie fut jetée... dans une partie du Chaos.. Comme quand une femme enfante, tout son excédent (arrière-faix) a accoutumé de descendre, ainsi la Matière est-elle sortie de l'Ombre (147,3-20).

Après ces événements, Pistis vint se révéler au-dessus de la Matière du Chaos qui avait été jetée (là) comme un avorton... une obscurité sans limites et une eau sans fond. Quand Pistis vit ce qui était sorti de sa transgression,

1. Le manuscrit porte : « au dehors », ce qui est visiblement une erreur.

2. On se permet de mettre « ombre » au masculin pour respecter les genres : en anglais, *himself*, *he* (N.d.T.).

elle fut consternée ; et la consternation se changea en l'apparition d'un ouvrage d'épouvante, qui s'échappa d'elle vers le Chaos. Elle se tourna vers lui (l'ouvrage) pour souffler sur son visage, dans l'abîme au-dessous des cieus [du Chaos] (147,23 - 148,1).

Quand Sophia voulut que cela (cet avorton) reçût l'empreinte (*tupos*) d'une image et régnât sur la matière, il sortit d'abord de l'eau un Archonte à forme de lion... qui possédait grande puissance mais ne savait d'où il était venu (Ialdabaôth)... Quand l'Archonte vit sa propre grandeur... ne voyant que lui-même, et rien d'autre sinon l'eau et la ténèbre, il pensa qu'il était seul à exister. Sa pensée sortit et apparut comme un esprit qui allait ça et là au-dessus de l'eau (148,1 - 149,2).

[149,10 - 150,26: Ialdabaôth crée six « fils » mâles-femelles (archontes) ; leurs noms mâles et femelles (parmi lesquels Sabaôth) ; création d'un ciel pour chacun d'eux, avec trônes, puissances, archanges, etc.]

Quand les cieus (après une intervention secourable de Pistis) se trouvèrent fermement établis, avec leurs puissances et tous leurs agencements, l'Archi-géniteur¹ s'emplit d'orgueil. Il reçut hommage de toute l'armée des anges... et il se vanta... et dit : « Je suis Dieu... » (etc., avec la réplique de Pistis, ici plus développée que le stéréotype :) « Tu te trompes, Samaël » — c'est-à-dire, le dieu aveugle. « Un Homme de Lumière immortel existe avant toi, qui se révélera dans votre création (*plasma*). Il te foulera aux pieds... et toi avec les tiens, vous descendrez vers votre mère, l'Abîme². Car à la fin de vos œuvres, toute la Déficience qui est sortie de la Vérité prendra fin : elle passera, et ce sera comme si elle n'avait jamais été. » Ayant ainsi parlé, Pistis montra dans l'eau la forme de sa grandeur, puis elle retourna vers sa lumière (151,3 - 31).

Après que l'Archi-géniteur eut vu l'image de Pistis dans l'eau, il s'attrista... et prit honte de sa transgression. Et quand il connut qu'un Homme de Lumière immortel

1. Voir p. 264, dans *YApocryphon*.

2. On s'était demandé ce que pouvait bien signifier le nom du demiurge. Schenke (*op. cit.*, 251, n. 39) observe à ce passage que la doctrine de ce traité (et du précédent), selon laquelle Ialdabaôth surgit en effet du Chaos, confirme brillamment l'explication déjà proposée par Hilgenfeld ; *yaida bahuîh* (Fils du Chaos).

existait avant lui, il fut dans une grande agitation, car il avait dit devant tous les cieux, « Je suis Dieu, et il n'en est point en dehors de moi », car il craignait qu'ils ne vinssent à découvrir qu'il en était un avant lui, et à le renier. Or, étant sans sagesse, ... il eut l'insolence de dire : « S'il y en a un avant moi, puisse-t-il se révéler ! » Aussitôt une lumière sortit de l'Ogdoade d'en haut. Elle traversa tous les cieux de la terre... et en elle apparut la forme d'un Homme... Quand la Pronoïa (conjointe de laldabaôth) vit cet ange, elle s'éprit d'amour pour lui ; mais il la détesta, car elle était de la Ténèbre. Elle voulut l'étreindre, mais elle ne le put... (155,17 - 156,18) *. Lorsque Sabaôth, fils de laldabaôth, eut entendu la voix de Pistis (à savoir : quand elle adressait à laldabaôth ses paroles de menace), il l'exalta et il renia son père. Il l'exalta pour avoir enseigné l'Homme immortel et sa Lumière. Pistis Sophia... répandit sur lui la lumière de sa lumière... et Sabaôth reçut un grand pouvoir sur toutes les forces du Chaos... Il haït son Père, Ténèbre, et sa mère, Abîme. Il se prit de dégoût pour sa sœur, la Pensée de l'Archi-géniteur, qui va et vient au-dessus des eaux... Quand Sabaôth, en récompense de son repentir, eut reçu le lieu de repos (dans le septième ciel), Pistis lui donna aussi sa fille Zoé (Vie)... afin qu'elle l'instruisît de tous (les Eons) qui existent dans l'Ogdoade (151,32 - 152,31). Quand l'Archi-géniteur du Chaos vit son fils Sabaôth dans sa gloire, il le jaloua. Et quand il se mit en colère, il enfanta la Mort à partir de sa propre mort (etc.) (154,19 - 24). (Fin de la traduction.)

Sabaôth bénéficie d'un traitement de faveur dans ces deux écrits étroitement apparentés : on peut y discerner

1. A cette apparition de l'Homme céleste et à ses suites dans notre texte, qui mènent à la naissance de l'homme terrestre, d'Eros et de la vie végétale, Schenke propose deux parallèles, pris dans deux provinces, fort distantes, du domaine gnostique : *Poimandrès*, § 12-17, où la Nature féminine (*Phusis*), éprise d'amour pour le divin Anthrôpos, correspondrait à la Prescience (*Pronota*) de notre récit (*op. cit.* col. 254, N. 57 ; voir ci-dessus, p. 200 sq. ; 213 sq. ; 226 sq.) ; et, dans la doctrine de Mani, le rôle du « Troisième Messager », qui provoque la naissance des plantes, des animaux et de l'homme en excitant la concupiscence, avec pollutions et avortements, des archontes mâles et femelles (*op. cit.*, col. 247 ; voir ci-dessus, p. 296 sq.).

une lueur de sympathie à l'égard du judaïsme, en étrange contraste avec l'animosité antijudaïque que des écrits absolument identiques font paraître dans leur transparente assimilation de l'odieux laldabaôth et du Dieu de l'Ancien Testament.

Nous avons examiné les traits les plus saillants et les plus répandus. Voyons à présent quelques particularités. *L'Apocryphon de Jean*, que nous avons résumé d'après la version de Berlin (ci-dessus, pp. 262-271), se présente trois fois dans les codex de Khénoboskion, deux d'entre eux offrant des versions plus longues (IV, 1 et II, 1 ; Doresse : 6 et 36). Parmi les amplifications se trouve une fin rajoutée : ce qui montre avec quelle facilité on faisait place à des matériaux hétérogènes dans des compositions gnostiques dont l'identité littéraire était bien établie. Cette fin en appendice est la descente d'une divinité salvatrice, qui la narre elle-même, dans les profondeurs des ténèbres, pour y éveiller Adam. L'origine gnostique en est particulière, comme on va le voir sans peine.

Je pénétrai au milieu de la prison... et je dis : « Que celui qui entend s'éveille du pesant sommeil ! » Alors Adam pleura et versa des larmes pesantes, puis il les essuya et dit : « Qui appelle mon nom ? Et d'où est venue cette espérance, tandis que je suis dans les chaînes de la prison ?... « Dresse-toi et souviens-toi que c'est toi-même que tu as entendu, et retourne à ta racine... Mets-toi à l'abri... des démons du Chaos... et sois éveillé du pesant sommeil de la demeure infernale. (J. Doresse, pp. 227-228 ; cf. éd. angl. p. 209).

Les parallèles très proches que nous avons dans les écrits manîciéens (et mandéens) annoncent qu'ici, c'est la gnose « iranienne » qui s'est introduite dans un contexte « syrien » (voir p. 117 et suiv.).

Le N° V, 5 (Doresse : 12), *Révélation d'Adam à son fils Seth*, présente la doctrine (d'origine iranienne ?) d'une succession (treize, ou plus ?) d'Illuminateurs descendus dans le monde au cours de son histoire, par les naissances miraculeuses de prophètes. On trouve des variations sur ce thème dans les Pseudo-Clémentines, chez Mani et ailleurs encore dans le gnosticisme (voir

ci-dessus, p. 301 ; 274, n.l.) : c'est la première conception d'une « histoire du monde » comme progrès de la gnose avec l'aide divine. L'auteur de notre traité n'aperçoit pas que cette idée de révélation intermittente s'oppose à l'autre idée qu'il professe tout d'une haleine : celle d'une transmission cachée et ininterrompue des « secrets d'Adam », qui passe par Seth et par ceux qui descendent de lui (Doresse, pp. 200-201). A cette deuxième doctrine, Doresse allègue (pp. 202-203) un parallèle tiré d'une *Chronique* syriaque plus tardive \ qui va plutôt nous servir à confronter les points de vue. Dans l'interprétation chrétienne, celle de la *Chronique*,

Adam fit des révélations à son fils Seth et lui montra sa grandeur originelle, jusqu'à sa Transgression et à sa sortie du Paradis. Il recommanda à son fils Seth de ne point manquer à la justice comme lui, Adam, l'avait fait.

Dans l'interprétation gnostique, celle de la *Révélation*, Adam n'est pas le pécheur, mais la victime de la persécution archontique — en dernière analyse, de la Chute primordiale, à quoi le monde et lui doivent d'exister. On a ici un critère tout simple pour distinguer ce qui est « chrétien » (orthodoxe) ou « gnostique » (hérétique) : savoir si la faute est à Adam ou à l'Archonte, si elle est humaine ou si elle est divine, si elle se produit dans la création ou avant qu'elle existe. Cette différence touche au vif du problème gnostique.

Pour la singularité du fait, notons que l'écrit n° IX, 3, sans titre (Doresse, n° 19 ; voir p. 238) qui est aussi intéressant par sa polémique, d'une véhémence toute marcionienne, contre la Loi — lance une attaque renversante contre le baptême de Jean :

Le fleuve du Jourdain, c'est lui, la force du corps, c'est-à-dire l'essence des plaisirs, et l'eau du Jourdain est le désir de la cohabitation charnelle. IQuant à Jean, c'est] l'archonte de la multitude...

1. Du couvent de Zouqnîn, près d'Amida ; achevée vers 774. Citée par U. Monneret de Villard, *Le légende orientale sui Magi evangelici*, p. 27 sq.

Voilà qui est tout à fait unique. Pouvait-il s'agir d'une riposte aux mandéens, qui optaient pour Jean contre le Christ ? Une voix de la sévère querelle, dont nous connaissons l'autre par les écrits des mandéens ? Idée séduisante : mais on ne saurait faire plus que l'évoquer, car nous en savons trop peu sur cet écrit.

Passons, une fois de plus, des questions doctrinales intérieures aux « affaires étrangères » : par exemple, nous avons déjà vu que la collection de Nag Hammâdi renferme des écrits hermétiques. On ne peut guère résister à l'envie de s'enquérir des rapports qui pourraient exister entre les codex de Nag Hammâdi et les manuscrits de la mer Morte, entre Khénoboskion et Qumrân — entre les deux groupes dont les documents, par Tune des plus grandes coïncidences qu'on puisse imaginer, ont été mis au jour presque en même temps. En vérité, on peut supposer l'existence d'un lien : M. Doresse nous tente, quand il rappelle (p. 328) une hypothèse faite jadis par F. de Saulcy et appuyée de considérations linguistiques et topographiques. Très brièvement : *Qumrân* pourrait être *Gomorrhe*. D'autre part, Gomorrhe et Sodome, selon des auteurs anciens, seraient des lieux où s'établirent des esséniens, et à cet égard, les antécédents bibliques de ces deux noms ne paraissent avoir aucune importance. Voici ce qu'en dit le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, ou *Evangile des Egyptiens* (III, 2 ; Doresse n° 2) :

Le grand Seth vint et apporta sa semence, et on la sema dans les éons qui ont été engendrés et dont le nombre est le chiffre de Sodome. Certains disent : « Sodome est le lieu de demeure du grand Seth, qui est Gomorrhe ». Et d'autres disent : « Le grand Seth a pris sa semence de Gomorrhe et il Va transplantée dans le second lieu qui a été appelé Sodome ! » (Doresse, p. 327)¹.

Pour tardive que soit la composition de ce texte relativement à la date où s'éteignit la communauté de Qumrân, M. Doresse émet donc l'idée que les mots « semence du grand Seth » peuvent désigner ce groupe (ou quelque

1. Voir aussi la traduction de ce traité par J. Doresse, dans le *Journal asiatique*, 254 (1966) et 256 (1968). (N.d.T.)



autre du voisinage), et que nous avons peut-être là une allusion à la catastrophe qui détruisit Qumrân, après laquelle la communauté se serait reconstituée plus au sud, à Sodome. Il y aurait donc une certaine continuité du mouvement essénien qui disparaît à la gnose séthienne qui se fait jour. Tant qu'on n'en saura pas plus, il sera impossible d'apprécier les mérites de cette conjecture hardie. Assurément, si l'on pouvait ainsi relier esséniens et gnostiques, si l'on pouvait faire le raccord que suggère, comme ici, un souvenir « historique » devenu mythologique, notre curiosité serait entraînée vers de vastes horizons.

Ces observations ont porté jusqu'ici sur l'ensemble de la bibliothèque de Khénoboskion. Sur une bonne part de cet ensemble, nous n'avons de renseignements que fragmentaires : mais deux écrits sont maintenant édités et traduits voir ci-dessus p. 361, n. 1.). Je passe sur *l'Evangile selon Thomas*, collection de « paroles secrètes du Jésus vivant », censément prises par écrit par Didyme Jude Thomas (cent quatorze « paroles »), dont les spécialistes du Nouveau Testament étudient soigneusement le rapport aux paroles du Seigneur telles que les quatre évangiles les transmettent (et donc le rapport au problème d'ensemble que pose la tradition synoptique). Contentons-nous de signaler ici que, de ces *logia*, de ces « dits », certains (plus de vingt) sont quasiment identiques aux paroles canoniques ou qu'ils en sont très proches ; que d'autres (près de trente) sont des parallèles, mais qui offrent moins d'exactitude, et qu'ils ne concordent qu'en partie, par la lettre et par la teneur, avec les paroles canoniques ; que d'autres encore (quelque vingt-cinq) ne sont que des échos affaiblis ; qu'enfin les « paroles » qui restent (trente-cinq environ) n'ont pas du tout d'analogues dans le Nouveau Testament : c'est, à ce jour, le plus important recueil de « paroles inconnues de Christ ». On ne discerne pas du premier coup d'œil le caractère gnostique de la collection (si tant est que, dans son ensemble, elle possède ce caractère). C'est seulement

1. Le dénombrement varie un peu selon les érudits. [N.d.T. : Traduction et commentaires dans H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, II, *Sur l'Evangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, 1978.]

dans de rares cas qu'il apparaît sans possibilité d'erreur ; souvent, il faut le deviner à la manière dont un dit est présenté dans la version déviée ; bien souvent, la signification est voilée et esquivée : du moins l'est-elle jusqu'à présent. Ce texte a des aboutissants considérables dans le problème de la tradition relative à Jésus, de sa substance primitive et de son histoire. A ce titre, il est, de tous les écrits de Nag Hammadi, celui qui offre l'intérêt le plus palpitant pour l'exégète du Nouveau Testament. L'étudiant du gnosticisme, lui, trouve sa récompense la plus riche à ce jour dans l'écrit appelé *Evangile de Vérité* (*Evangelium Veritatis*), qui fait partie du codex Jung et que voilà publié. Je vais consacrer la fin du chapitre à ce passionnant document¹.

II. L'EVANGILE DE VERITE (E.V.).

Cette composition ne porte pas de titre dans le codex, mais elle commence par les mots « L'évangile de vérité... » Ce début, et le caractère positivement valentinien du langage et du contenu, ont conduit les premiers éditeurs à voir, dans cette méditation sur les secrets du salut et du sauveur, l'« Evangile de Vérité » qu'Irénée accuse les valentiniens d'avoir « rédigé il n'y a pas longtemps » (*Contre les hérésies*, III, 11, 9). Identification parfaitement plausible, à défaut d'être démontrable. Que l'écrit soit tout différent de ce qu'un « évangile » doit être à en juger par le modèle néo-testamentaire, c'est-à-dire d'une relation de la vie et des enseignements du Christ, cela n'est pas une difficulté. Nous savons que, dans les milieux gnostiques, on employait cet intitulé avec la plus grande liberté : l'écrit III, 2 et IV, 2 (Doresse : 2 et 7) de Khénoboskion vient de nous le démontrer d'une façon remarquable, puisque, sans ressembler le moins

1. La thèse qu'on va trouver ici est exposée plus longuement dans mes deux articles : « *Evangelium Veritatis...* », *Gnomon*, 32 (1960), 327-355 (en allemand), et « *Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation* », *Studia Patristica*, vol. VI (*Texte u. Unters. z. Gesch. d. Altchr. Lit.*, 81), Berlin : Akademie-Verlag, 1962, pp. 96-111.

du monde à ce que nous entendons par « évangile » (il ne nous entretient même pas de Jésus, mais du Grand Seth), il est ainsi baptisé en son sous-titre ; *Livre sacré du Grand Esprit invisible, Evangile des Egyptiens*. Si notre texte est l'« Evangile de Vérité » dénoncé par Irénée, l'autorité que les valentiniens lui reconnaissaient était sans doute bien établie dès cette époque, ce qui permettrait d'en situer l'origine dans la génération précédente, c'est-à-dire dans la première génération valentinienne (vers 150) ; et l'idée s'impose même que Valentin pourrait en avoir été l'auteur. La forme est celle d'une homélie ou d'une méditation ; le style est celui d'une rhétorique mystique, riche en images toujours changeantes ; pour une fois, la piété, toute ferveur et toute sensibilité, fait accueil au mystère de l'incarnation et à la souffrance du Christ (voir ci-dessus, p. 110, n. 1. et p. 256, n. 1.) : l'E.V. fait entendre, surtout sous ce dernier rapport, une voix nouvelle dans le chœur gnostique. Quant à la teneur doctrinale, je vais tâcher de distinguer une chaîne de pensées qui peut passer pour un raisonnement : de fait, le raisonnement dont on peut dire qu'il est le pivot de la sotériologie valentinienne. Dès le début, il nous est déclaré que

l'Evangile de Vérité est joie pour ceux qui ont reçu du Père de la Vérité la grâce de Le connaître par la puissance du Verbe (Logos) venue du Plérôme... pour le salut de ceux qui étaient ignorants du Père.

Le nom même d'« évangile » (*evangelium*) est donc expliqué comme « la révélation de l'espoir » (c'est-à-dire : de ce qui est espéré). En d'autres termes, *evangelium* a ici le sens primitif et littéral de « bonne nouvelle », de ce qui apporte un espoir et donne assurance que ce qu'on espère arrivera. Conséquemment, deux thèmes se dégagent de ce qui suit : le contenu ou objet de l'espoir, et la raison d'espérer. Un troisième thème vient s'y confondre : le rôle que la nouvelle même vient jouer dans l'accomplissement.

L'objet de l'espoir, bien entendu, c'est le salut ; en conséquence, de grands morceaux du texte sont consacrés à exposer la nature ou l'essence du salut, que de préfé-

rence on appelle « perfection » ; et comme nous avons sous les yeux un traité gnostique, nous ne sommes pas surpris de constater que l'essence de la perfection est intimement liée à la *gnôsis*, à la connaissance. Le terme de « gnose » précise le contenu de l'espoir et réclame à son tour des précisions sur le contenu de la connaissance.

C'est le fondement de l'espoir qui comporte un raisonnement. En effet, la suite du motif et de la conséquence prend la forme que voici : « Parce qu'il en est (ou : était) ainsi, donc il en est (ou : sera) ainsi », qui est la forme du raisonnement. Quant au contenu, c'est la doctrine particulière au cas envisagé qui va le déterminer : si notre écrit est valentinien, nous devons rencontrer ici le raisonnement spéculatif qui est particulier à la théorie valentinienne. Qu'il y ait conformité sur ce point : c'est à cette épreuve décisive que nous saurons si le document dans son ensemble est valentinien ou non.

Or il est de doctrine valentinienne, et gnostique en général, que l'espérance eschatologique a son motif dans les commencements de toutes choses ; et que les choses premières sont l'assurance des choses dernières, car elles ont été causes de l'attente où l'on se trouve à présent. Donner une assise à l'espérance eschatologique, c'est donc joindre deux idées, et de manière à emporter conviction : d'une part, le moyen et la manière de la salvation ; d'autre part, les tout premiers événements, que cette méthode de salvation doit parachever dignement. Seule cette jonction va nous apprendre comment il se fait que la connaissance, rien que la connaissance, peut être le véhicule et même (dans la version valentinienne) l'essence du salut. La force de la connexion, qui fait partie cter la vérité même que l'évangile doit révéler, et donc de la connaissance salvatrice elle-même, c'est vraiment ce qu'il y a de « bon » dans la « bonne » nouvelle. Ce qui pourrait être une fin personnelle, une préférence toute subjective — l'état psychologique de la connaissance —, elle en fait un but objectivement valide : la rédemption de l'homme intérieur et même (toujours dans la version valentinienne) l'accomplissement de l'Etre, de tout l'Etre. C'est donc dans cette

direction qu'il nous faut regarder quand nous nous demandons ce que peut être non seulement *Vevangelium* en général — « une manifestation de l'espoir » — mais *Vevangelium veritatis* du message que voici.

A cette question, notre texte fait une réponse explicite et concise, à la fin d'une brève narration des premiers commencements :

Puisque l'Oubli s'est produit parce qu'ils [les Eons] ne connaissaient pas le Père, alors, s'ils connaissent le Père, l'Oubli, de là même, ne sera plus (18,7 - 11).

De cette simple proposition, il nous est catégoriquement affirmé *quelle* représente l'essence de la révélation de la vérité, et, pour ainsi dire, la formulation de sa logique :

C'est là l'Evangile de Celui qu'ils cherchent, (Evangile) qu'il [Jésus le Christ] a révélé aux Parfaits, grâce aux miséricordes du Père, comme mystère caché (18, 11 - 15).

L'auteur ne pouvait énoncer plus expressément ce qu'il regardait comme l'intime secret de son évangile.

Nue, formelle, se refusant à s'expliquer soi-même, et donc réclamant le contexte spéculatif dont elle reçoit son sens, la proposition a la qualité d'une formule. De fait, elle est consignée ailleurs par deux fois, avec la même construction grammaticale (« puisque, par conséquent »)¹ et la même référence au passé : une deuxième fois dans l'E.V. même, et une fois, bien en vue, dans les citations valentiniennes d'Irénée. Cette répétition suffirait à montrer qu'il s'agit là d'un article important, et donc stéréotypé, de la doctrine en question — doctrine valentinienne, au témoignage d'Irénée. Dans l'E.V., la formule apparaît de nouveau, non moins brève, mais dans une expression légèrement modifiée :

1. On a donné ci-dessus la traduction française déjà citée, p. 256 ; cf. p. 235, n. 2. En anglais, l'auteur fait ressortir cette construction : « *Puisque "Oubli" est venu à l'être parce qu'ils ne connaissaient pas le Père, par conséquent, s'ils connaissent le Père, "Oubli" devient à cet instant même, non existant* ». (N.d.T.)

Puisque la Déficience est apparue parce qu'ils ne connaissaient pas le Père, alors, s'ils connaissent le Père, la Déficience, dès l'instant même, disparaîtra (24, 28 - 32). [HJ.: ...par conséquent... devient, à ce même instant, non existante.]

Par cette variante, nous apprenons que l' « oubli » de la première citation est permutable avec la « déficience » ; et ce terme de « déficience » nous amène à l'énoncé le plus complet qui soit de la formule, laquelle était déjà connue, et que certains tenaient pour la proposition capitale de Valentin, ce que l'E.V. confirme nettement aujourd'hui. Il est cité par Irénée dans le célèbre passage que nous avons donné en entier pp. 231-232, et dont nous ne reprenons que la « formule » elle-même :

Puisque par V « Ignorance » advinrent la « Déficience » et la « Passion », par conséquent, tout le système issu de l'Ignorance est détruit par la Connaissance (Contre les hérésies, 1,21,4)¹.

Cette version, légèrement plus étendue, ajoute un détail important aux versions elliptiques de l'E.V. : elle ne se contente pas d'affirmer que, puisque la Déficience (ou l'Oubli : termes purement négatifs) se sont produits par l'effet du Non-Connaître, elle cessera avec l'apparition de la Connaissance : elle parle aussi d'un « système tout entier » (*sustasis* : terme positif) né de l'Ignorance, et de sa « destruction » par la Connaissance. Voilà qui rend un son beaucoup moins tautologique que dans la version elliptique. Le lecteur d'Irénée sait bien, par ce qui précède la formule dans son grand exposé de la spéculation valentinienne, que le « système » en question n'est rien moins que ce monde, le cosmos, le royaume tout entier de la matière en tous ses éléments, feu, air, eau, terre, qui ne sont qu'apparemment des substances en soi, et qui sont, en vérité, des sous-produits et des expressions de processus spirituels ou d'états spirituels : sachant cela,

1. Même observation. Au lieu de suivre la traduction proposée par Fr. Sagnard, comme à la p. 232, on transpose ici la traduction anglaise. (M.d.T.)

il peut, lui, comprendre le raisonnement que contient la formule ; mais si ce raisonnement ne tenait que dans les seuls termes de cette formule, il ne serait pas compréhensible, même dans la version plus complète. En outre, le lecteur d'Irénée sait (ce qui est non moins indispensable pour comprendre la formule) qu'Ignorance et Passion ici nommées ne sont pas l'ignorance et la passion ordinaires, celles qui peuvent être en nous, mais Ignorance et Passion au sens le plus large, considérées dans leur étendue métaphysique et situées à l'origine des êtres ; que loin d'être de simples abstractions, ces mots désignent des survenances et des entités concrètes du mythe cosmogonique ; que les états subjectifs qu'elles nomment en apparence, étant les états de puissances divines, possèdent une efficacité objective, et une efficacité à la proportion de la vie intérieure dont elles sont les états — de la vie intérieure de la divinité — ; et par voie de conséquence, que ces états peuvent être l'assise de réalités substantielles et plénières, telles le cosmos et la matière. En bref, la prémisse de la formule, qui s'y trouve présupposée et dont on ne saurait se passer pour la comprendre, c'est le mythe valentinien au complet, dont la formule est le raccourci. Ce *muthos*, c'est cette spéculation sur le commencement des êtres et des choses que nous expose l'histoire du Plérôme, de la Sophia et du Démiurge. Quand le lecteur d'Irénée en arrive au passage en question, il est en possession de cette prémisse, et il en connaît même plusieurs versions. Le lecteur de l'E.V. est-il dans la même position — à supposer qu'il ne dispose que de l'E.V. pour se guider ? Poser cette question, c'est demander si le *récit* des commencements, à quoi la formule fait référence, se trouve en toutes lettres dans l'Evangile même. La réponse est : «Oui et non». Le récit y est offert et refusé à la fois ; l'essentiel en est raconté pour ceux qui savent déjà, mais voilé pour ceux qui ne savent pas, et qui se trouvent là soumis au supplice de Tantale. Nous allons citer, dans l'ordre où ils se présentent, les divers passages de l'E.V. qui touchent au passé primordial et — pour employer le raisonnement de la formule, à l'avenir eschatologique qui en est le contrepoint.

... *Le Tout a été à la recherche de celui dont il est sorti. Et le Tout était à l'intérieur de Lui, l'insaisissable impensable, Celui qui est supérieur à toute pensée. L'Ignorance à l'égard du Père a produit angoisse et terreur. Et l'angoisse s'est épaissie comme une brume, de sorte que personne ne pût voir. Aussi l'Erreur (plané) s'est-elle affermie. Elle a élaboré sa matière (hulê) dans le Vide, sans connaître la Vérité. Elle s'applique à façonner un ouvrage (plasma) s'efforçant d'apprêter en beauté [en lui donnant un extérieur passable] l'équivalent de la vérité (17,5 - 21)..... Ce n'était rien, cette Angoisse et cet Oubli et cet ouvrage du Mensonge (17,23 - 25)... N'ayant pas ainsi de racine, elle a été dans une hft^rne à l'égard du Père, tandis quelle était en train d'apprêter des œuvres et des oublis et des terreurs, pour attirer, par leur moyen, ceux du Milieu et les emprisonner (17, 29 -35)... L'Oubli ne s'était pas produit auprès du [ou : avec le] Père, bien qu'il se fût produit à cause de Lui. Au contraire, ce qui se produit en Lui, c'est la Connaissance (la Gnose), elle qui a été manifestée pour que fût aboli l'Oubli et qu'ils connussent le Père. Puisque l'Oubli s'est produit parce qu'ils ne connaissaient pas le Père, alors, s'ils connaissent le Père, l'Oubli, dès là même, ne sera plus. C'est là l'Evangile de Celui qu'ils cherchent, (l'Evangile) qu'il a révélé aux Parfaits grâce aux miséricordes du Père comme mystère caché (18, i - 15).- le Tout a besoin [du Père], puisqu'il a détenu leur perfection en Lui, celle qu'il n'avait pas accordée au Tout (18, 35 - 38)... le Père, celui-ci détenant leur perfection en Lui (et) la leur accordant pour qu'ils retournent à Lui et qu'ils Le connaissent dans une Gnose unique en perfection (19, 3 - 7)... (car de quoi le Tout avait-il besoin, sinon de la Gnose du Père ?) (19, 15 - 17) ...Puisque la perfection du Tout se trouve dan^de Père, il est nécessaire pour le Tout de remonter vers Lui (21, 8 - 11)... (les) lieux qui sont les leurs, dont ils s'étaient éloignés quand ils eurent reçu l'erreur, à cause de la profondeur de Celui qui entoure tous les espaces, sans que rien rie l'entoure. C'était une grande merveille qu'ils fussent dans le Père sans Le connaître, et qu'ils eussent pu d'eux-mêmes s'évader au-dehors, puisqu'ils ne pouvaient pas comprendre et connaître Celui en qui ils se trouvaient. (22, 23 - 33)...*

Telle est la Gnose de ce Livre vivant qu'il révéla aux Eons, à la fin (22, 37 - 23, 1), (le Père) révèle ce qui de Lui était caché {ce qui de Lui était caché était Son Fils} afin que par les compassions du Père, les Eons Le connaissent et cessent de peiner à la recherche du Père, se reposant en Lui, sachant que tel est le Repos : ayant rempli la Déficiency, il lie Fils ?] a aboli la Forme (skhêma). La Forme en est le monde (kosmos), forme à la quelle celui-ci [le Fils ?] a été asservi (24, 11 - 24)... Puisque la Déficiency est apparue parce qu'ils ne connaissaient pas le Père, alors, s'ils connaissent le Père, la Déficiency, dès l'instant même, disparaîtra. Comme l'ignorance de quelqu'un — dès l'instant qu'il connaît — se dissipe d'elle-même, comme les ténèbres se dissipent quand apparaît la lumière, de même aussi la Déficiency se dissipe du fait de la Plénitude. Certes, désormais, la Forme (skhêma) n'est plus apparente, mais elle disparaîtra dans la fusion avec l'Unité... au moment où l'Unité parfera les espaces [Eons ?]. [Ainsi de même] \ par l'Unité chacun de nous doit se retrouver. Par une Gnose, il va se purifier de la diversité en vue d'une unité, en englobant la Matière (hulê), en lui, comme une flamme, l'Obscurité par la Lumière, la Mort par la Vie (24,28-25,19)².

Voilà donc les commencements selon notre récit, et, telle qu'on peut la lire, la raison d'espérer qui doit prêter signification et évidence à la proposition condensée de notre « formule ». Or ce récit, destiné à soutenir une proposition qui ne se comprendrait pas sans lui, est-il intelligible en l'état ? La réponse, je crois, doit être : « Non ». Assurément, il est évocateur, il intrigue, il laisse pressentir un monde de significations qui pourtant se dérobe à la prise, à moins que l'on bénéficie de quelque secours extérieur. Il nous faut oublier, bien entendu, tout ce que nous pouvons savoir du mythe valentinien par d'autres sources, et consulter le texte seul. Mais à un

1. Nous passons ici de la scène macrocosmique à la scène microcosmique, du salut universel au salut individuel : en effet, tout ce qui précède concernait les Eons et non pas l'homme terrestre.

2. Traduction déjà citée, pp. 235, 256 et ailleurs. Les mots entre crochets sont de H. Jonas. (N.d.T.)

lecteur aussi peu averti, que sert de savoir qu'Angoisse est devenue dense comme une « brume », qu'Erreur a élaboré « sa matière » dans le vide, qu'« elle » a façonné une « formation », qu'elle a produit des œuvres, qu'elle s'est irritée, etc. ? Que le Tout était à la recherche du Père, qu'« ils » ne connaissaient pas le Père ? Que la Déficiency a une « forme » et qu'elle est « détruite » à la venue de la Plénitude, quand « ils » connaissent le Père ? Quand le texte nous explique ce langage cryptique, il le fait avec parcimonie, presque par inadvertance ; et pour l'essentiel, c'est à un stade si avancé du récit, qu'il nous faut le relire à l'envers pour tirer parti de ces indications. Ainsi, nous finissons par apprendre que ce sont « les Eons » qui « Le » recherchent, à qui la connaissance fait défaut, et qui atteignent à la connaissance de « Lui » : mais c'est à la page 24, quand, pour une fois, ce nom d'« Eons » est employé ; tout ce qui a été dit à partir de la p. 18 ne concerne qu'« eux, ils »¹ ; ces pronoms inexpliqués remplaçaient déjà « le Tout » qui avait ouvert le récit p. 17. A nous en tenir au témoignage de l'E.V., nous n'aurions pu savoir, jusqu'alors, que « le Tout » n'est pas le monde, et qu'« ils » ne sont pas des gens, mais que ces termes renvoient tous deux au Plé-rôme des divins Eons, antérieurs à la création. Pour prendre un autre exemple, nous tombons enfin, p. 24, sur le maître-mot « cosmos » : il nous donne rétrospectivement la signification d'une série de termes qui n'avaient rien de cosmologique en eux-mêmes. Il est dit du cosmos qu'il est la « forme » (*skhêma*) de la « Déficiency » ; cette « Déficiency », nous avons pu l'identifier avec l'« Oubli » à la p. 18 (parce que celui-ci prend la place de celle-là dans la formule) ; quant à l'« Oubli », il s'apparente là à T « Erreur » (*plané*) et à sa formation (*plasma*), et celle-ci à son tour s'apparente à l'« Angoisse » et à la « Terreur », et celles-ci à l'« Ignorance ». Ainsi, c'est quasiment par hasard que nous est certifiée la signification cosmique de ces concepts apparemment psychologiques et relatifs à l'humain ; le mystérieux récit pro-

1. En copte, on peut s'en servir aussi pour exprimer un passif impersonnel. Ainsi, « ils ne connaissent pas le Père » = « le Père est inconnu ».

gresse le long d'une chaîne que forment ces notions : or, jusque-là, le lecteur pouvait tout au plus le deviner. Il sera toujours en peine, face à ces abstractions de l'intellect ou de l'affectivité, de se les représenter dans leurs rôles cosmogoniques. Sans la moindre mention des principales *dramatis personae*, comme Sophia et le démiurge, la narration demeure elliptique et allusive. Même les maigres indications que nous avons pu glaner dans le texte ne sont pas le moins du monde offertes à titre d'indications, de dénouement que l'on aurait seulement fait attendre. On estime visiblement que le lecteur, depuis le début, est au fait de tout cela : quand ces termes se présentent, c'est tout naturellement et comme de raison.

Autrement dit, il faut supposer que le lecteur de l'E.V. se trouvait déjà en terrain connu quand tout à coup il rencontrait « Angoisse », « Terreur » et autres termes de même opacité ; que si ces notions lui étaient familières, c'est qu'il connaissait au préalable quelque version complète¹ du mythe valentinien, ce qui le mettait en mesure de lire les passages spéculatifs de l'E.V. comme la simple répétition condensée d'une doctrine bien connue.

Or cette constatation n'est pas sans portée, quand il s'agit d'apprécier ce qu'est au juste notre document. Tout d'abord, elle nous montre que ce n'est pas un traité systématique et doctrinal — ce qu'au reste nous voyons à son style d'homélie. En outre, c'est un écrit ésotérique, destiné à des initiés : aussi peut-il, dans ses parties spéculatives, recourir abondamment à un langage codé ; chaque terme y est une abstraction, et son ordre d'idées est plus ou moins indéterminé, s'agissant des entités mythiques qu'il recouvre². Enfin, l'image en réduction

1. Peu importe laquelle : l'E.V. traduit le principe central du valentinisme, ce qui en est le dénominateur commun ; par conséquent il s'accorde avec les différentes versions. Il se peut fort bien aussi qu'il reflète une version particulière, et même une version inconnue. N'oublions pas ce qu'Irénée a dit de l'effrénée liberté d'invention dont tout un chacun jouissait dans cette école (*Contre les hérésies*, I, 18, 5 ; voir ci-dessus, p. 235).

2. « Angoisse » et « Terreur » ne paraissent pas être des personnes, mais des états de personnes ou d'une personne, et ici l'on pense à Sophia : de ses « affections », selon la doctrine valentinienne, viennent par condensation les éléments de la matière ; et ces « affections », elles, sont les produits de l'« ignorance ». Nous sommes assurés qu'Erreur est une personne, et nous pensons au démiurge. La « formation » qu'Erreur façonne à

que cet écrit offre du « système » (sans faire mention de Sophia ni du démiurge, du nombre ni des noms des Eons, etc.) ne donne pas le droit d'inférer qu'il représente une spéculation à l'état naissant, non encore développée, et qui se trouve, pour ainsi dire, au stade embryonnaire¹. Il représente plutôt un symbolisme du second degré. Mais il est significatif, en vérité, que le sens intime de la doctrine ait pu, au moins pour « ceux qui savent », être ainsi abstrait d'une mythologie abondante en personnifications, celle qui s'offrait au stade précédent. C'est là que nous allons trouver réponse à la question : en quoi l'E.V. nous aide-t-il à connaître la théorie valentinienne ?

Dans le champ de la spéculation universelle, qui est ici mon seul objet de réflexion, il se peut que l'E.V. ajoute, ou qu'il n'ajoute pas, une nouvelle variante de la doctrine valentinienne à celles que le témoignage

partir de la matière, « équivalent » ou « contrefaçon » (faut-il comprendre : par imitation ?) de « Vérité », ce peut être l'univers ou l'homme, d'après ce que nous savons en général des analogies gnostiques ; mais dans la suite de l'E.V., c'est le renvoi au cosmos

qui est prépondérant. Ce qu'Erreur façonne est « sa propre hylé », sa propre matière : pourquoi « sa propre » ? Est-ce la « brume » en quoi l'angoisse s'est condensée ? Grâce à son effet

assombrissant (qui masque la lumière et empêche la visibilité) Erreur, dès l'origine, a « pris de la force » — une force négative, à savoir l'« oubli ». Or, la « brume » (ou une condensation ultérieure de la « brume » ?) n'est pas seulement la source de l'activité de cette force ; elle peut en être aussi le matériau (*hylé*) : en ce cas, on peut dire que cette « matière » est l'aspect extérieur, l'« oubli » l'aspect intérieur, de la « déficience » en quoi Erreur s'est objectivée. Dans le produit final, la « déficience » est le monde, tel qu'Erreur l'a façonné dans une « forme » (*skhêma*), où continue de vivre la force d'« oubli » qui est à sa racine.

1. C'est la thèse que van Unnik a avancée (H.-Ch. Puech, G. Quispel, W.C. van Unnik, *The Jung Codex*, Londres, 1955, pp. 81-129). J'en ai fait l'examen critique dans les articles signalés plus haut, p. 403, n. 1. La teneur de mon raisonnement, c'est qu'il y a plus de chances pour que l'abstraction vienne après qu'avant l'imagination concrète. En ce sens, l'E.V. donnerait du valentinisme une expression « dégagée de la mythologie » [*demythologized*; cf. ci-dessus, p. 60] (comme tel, il pourrait être encore de la main de Valentin ou d'un de ses contemporains). Il faut concéder que la séquence inverse — un début prémythologique, quasi philosophique, par la suite habillé de mythologie, n'est pas inconcevable *per se*. Mais que l'E.V., où libre carrière est donnée aux variations mystiques sur un thème théologique sous-jacent, où l'imagerie est riche, mais incessamment mêlée et fondue et d'une articulation plutôt lâchée, que cet écrit appartienne à un valentinisme non encore mûri, voilà qui ne me paraît guère plausible.

patristique nous fait connaître : à l'aide des demi-mots épars que le texte nous livre en son langage, on n'en saurait faire aucune restitution qui ne fût, au mieux, largement conjecturale. Ce qui n'est pas affaire de conjecture, c'est la concordance de lignes et d'esprit avec *Yeïdos* général de la spéculation valentinienne ; ici, l'E.V. nous est précieux pour *l'intelligence* de cette spéculation même, sur quoi les relations plus anciennes sont, elles, beaucoup plus abondantes en détails documentaires. Car les passages spéculatifs de l'E.V. ne sont pas simplement un précis ou un résumé de quelque version plus complète : rétrécis et devenus symboles, ils dégagent l'essence de la doctrine ; ils la présentent dépouillée de tous ses accessoires mythologiques et réduite à son intime élément philosophique. De même qu'on ne peut lire l'E.V. sans le secours du mythe accessoire, de même, en retour, cette lecture donne au mythe la transparence de sa signification spirituelle, quelque peu dissimulée sous une imagerie sensible, touffue et nécessairement équivoque. En ce rôle, l'E.V. opère comme la transcription pneumatique d'un mythe symbolique. Et ceci, qui est vraiment inestimable : depuis la découverte de ce texte, nous citons sous l'autorité des valentiniens eux-mêmes cela qu'ils considéraient comme le cœur de leur doctrine ; et nous pouvons dire que le cœur de ce cœur était la proposition exprimée dans la « formule ».

Cette formule, nous l'avons constaté, était déjà connue (mais non point reconnue comme formule) par le célèbre passage d'Irénée. Quant à lui, Irénée le donne sans y mettre d'insistance particulière : la phrase arrive dans les bonnes dernières, à la fin des exposés d'ensemble qu'il consacre à la doctrine valentinienne et parmi divers renseignements supplémentaires, empaquetés dans les chapitres qui traitent de l'hérésie marcosienne (ou plutôt, comme je le crois, rajoutés à la suite de cet exposé)¹ : ce qui a porté les exégètes à y voir une opinion propre à un rameau de cette branche particulière de l'arbre valentinien, et non pas un principe cardinal du valentinisme en général. Néanmoins, il y a longtemps que les

1. Je ne me suis jamais convaincu qu'à partir du chapitre XIX, Irénée traite encore des marcosiens en particulier et non des doctrines valentiniennes en général.

étudiants du gnosticisme sont pénétrés de l'importance intrinsèque de ce passage¹. Chose inattendue, le plus authentique des témoignages vient aujourd'hui conforter ce sentiment. Car l'E.V. (dont l'autorité dut être grande parmi les valentiniens, si c'est bien « l'Evangile de Vérité » qu'Irénée leur attribue) ne fait rien moins qu'affirmer, en termes exprès, que la vérité condensée dans la « formule » est... l'évangile de vérité ! Que la phrase en question eut le cours d'une formule, nous ne l'apprenons qu'aujourd'hui, à la voir répétée dans notre texte. Que les valentiniens l'employèrent, nous le savions par Irénée. Et seuls des valentiniens pouvaient en faire usage légitime, car nulle autre spéculation, sinon la valentinienne, n'offrait de contexte qui la rendît valide. Pour s'en rendre compte, le lecteur voudra bien se reporter à ce qui est dit en général du « principe spéculatif du valentinisme », au début du chapitre VIII (pp. 229-231), et au passage final, qui expose ce que j'appelle là « l'équation pneumatique » — à savoir : que l'événement humain-individuel, la *connaissance* pneumatique, est l'équivalent inversé de l'événement universel précosmique, *l'ignorance* divine ; et dans son effet rédempteur, la connaissance est de même ordre ontologique ; et que la connaissance faite acte dans la personne, c'est en même temps un acte dans tout le champ de l'être. La « formule » est précisément une expression sténographique de l'équation pneumatique, laquelle est ainsi l'Evangile de Vérité.

1. Voir, par exemple, ce que j'en ai écrit dans *Gnosis und spätantiker Geist*, I, (1934), 206, 2 ; 374 sq. ; cf. II, 1 (1954), 162 sq.

Épilogue

Gnosticisme, existentialisme et nihilismeⁱ.

Ce sont deux mouvements, ou deux attitudes, ou deux modes de pensée, séparés par de longs siècles et nés dans des lieux fort distants, que je me propose de comparer ici à titre d'expérience. On ne saurait évidemment les mettre en parallèle à première vue. L'un est de notre temps : il est tout concept, fine recherche et « modernité », en un sens de ce mot qui n'est pas seulement chronologique. L'autre nous revient des brumes du passé ; il est fruste, il est chargé de mythes : espèce d'anormal ou d'irrégulier, même en son temps, et qui **jamais** n'eut son entrée dans le collège des philosophies de bon ton et d'honorable tradition. Je crois pourtant **que** ces deux pensées ont quelque chose de commun qu'il convient d'examiner avec soin, et qu'en observant ressemblances et différences, on peut faire en sorte qu'ils s'éclairent l'un l'autre.

C'est parler de réciprocité, et je reconnais que la méthode est quelque peu circulaire. Qu'on me permette (l'Évoquer, pour me faire comprendre, ce que j'ai pu « -1 *■ ouver en abordant l'étude du gnosticisme, il y a de longues années. Je constatai que les perspectives, l'optique, pour ainsi dire, que j'avais faites miennes à l'iVole de Heidegger, me permettaient d'apercevoir telles

i Voir ci-dessus, p. 15.

faces de la pensée gnostique, passées inaperçues jusqu'alors. De jour en jour, ce qui était absolument étrange en apparence prenait un air de déjà vu. Quand je regarde en arrière, j'incline à croire que c'est ce sentiment d'affinité, à la fois vague et troublant, qui m'entraîna d'abord dans le labyrinthe gnostique. Par la suite, après un long séjour en terre lointaine, m'en revenant chez moi, c'est-à-dire vers le lieu de la philosophie contemporaine, je découvris que les choses apprises là-bas m'aidaient à mieux comprendre les bords dont j'étais parti. L'entretien prolongé des nihilistes antiques se révélait — à moi, du moins — fort utile pour situer et percevoir ce que disaient les nihilistes modernes : de même, ces derniers m'avaient d'abord outillé pour aviser et reconnaître leurs obscurs cousins du passé. L'existentialisme, qui avait fourni les moyens d'une analyse historique, se trouvait à son tour enveloppé dans les résultats de cette analyse. Il s'agissait de savoir, par mûre réflexion, si ses catégories convenaient à cette matière particulière. Or elles s'y ajustaient comme si elles eussent été faites sur mesure : peut-être étaient-elles bel et bien faites sur mesure ? Au départ, je n'avais vu dans cette justesse d'adaptation qu'un cas de leur validité supposée générale, laquelle les garantissait utiles à l'interprétation de toute « existence », quelle qu'elle fût. Mais par la suite, il me vint à l'idée que si les catégories s'appliquaient dans ce cas là, c'était qu'on trouvait précisément un certain genre d'« existence » de part et d'autre : celui qui avait fourni les catégories, et celui qui leur correspondait si bien.

J'étais dans la situation de l'adepte qui croyait posséder la clef capable d'ouvrir toutes les portes. J'arrivais devant cette porte, j'essayais la clef, et voilà qu'elle tournait dans la serrure et que la porte s'ouvrait. Ainsi, la clef faisait ses preuves. C'est plus tard, quand je fus revenu de toute croyance en une clef universelle, que je commençai à me demander *pourquoi* cette clef-là avait si bien fonctionné dans ce cas-là. Avais-je, par pur hasard, essayé la bonne clef sur la bonne serrure ? S'il en était ainsi, qu'y avait-il donc, entre l'existentialisme et le gnosticisme, qui faisait ouvrir le second au contact du premier ? L'éclairage avait pivoté : les solutions trouvées

ici devenaient des questions adressées là, alors qu'au début elles ne paraissaient être que des confirmations d'une aptitude générale.

Ainsi leur rencontre, commencée comme celle d'une méthode et d'un sujet d'étude, finissait par m'ouvrir les yeux sur l'existentialisme : il prétend être l'explication des fondements de l'existence humaine comme telle, mais il est la philosophie d'une situation particulière, à laquelle cette existence est fatalement condamnée par l'histoire. Une situation analogue (et pourtant fort différente à d'autres égards) avait donné lieu à une réponse analogue dans le passé. L'objet devenait objet-leçon, démontrant à la fois la contingence et la nécessité de l'expérience nihiliste. La question posée par l'existentialisme n'y perd rien de sa gravité ; mais on parvient à une perspective convenable quand on se rend compte de la situation qu'il traduit, et à laquelle se confinent certaines de ses intuitions.

En d'autres termes, les fonctions herméneutiques s'inversent et se font réciproques. La serrure se change en clef et la clef en serrure : la lecture « existentialiste » du gnosticisme, que sa réussite herméneutique justifie si bien, appelle, comme son complément naturel, l'épreuve d'une lecture « gnostique » de l'existentialisme.

A deux générations de là, Nietzsche avait dit que le nihilisme, «cet invité, de tous le plus inquiétant», «se tenait à la porte»¹. Depuis, l'invité est entré, et ce n'est plus un invité ; en ce qui touche à la philosophie, l'existentialisme essaie de vivre avec lui. Or, vivre en pareille compagnie, c'est vivre en crise. Les débuts de cette crise remontent au xvn^e siècle, au temps où se dessine la situation de l'homme moderne. Parmi toutes les réalités qui déterminent cette situation, il en est une que Pascal fut le premier à envisager, elle et tout ce qu'elle entraîne, et qu'il sut exposer avec toute la vigueur de son éloquence : la solitude de l'homme dans l'univers physique, tel que la cosmologie moderne le conçoit :

*...abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie...*²

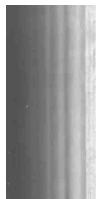
1. *La volonté de puissance* (1887), § 1.

2. *Pensées*, éd. Brunschwig, fragment 205.

« Qui m'ignorent » : plus que l'infinitude impressionnante des espaces et des temps cosmiques, plus que la disproportion quantitative, que l'insignifiance de l'homme dans cette immensité, c'est le « silence », c'est-à-dire l'indifférence de cet univers aux aspirations de l'homme — la nescience des choses humaines dont fait preuve cela qui les renferme, et au sein de quoi, ô absurdité ! il faut que toutes choses humaines s'accomplissent —, voilà ce qui fait l'extrême solitude de l'homme dans la totalité des choses.

Faisant partie de cette totalité, étant un cas de la nature, l'homme n'est qu'un roseau, que peuvent écraser à tout moment les forces d'un univers aussi aveugle qu'il est immense, où l'existence n'est qu'un accident aveugle parmi d'autres, non moins aveugle que le serait l'accident de sa destruction. Toutefois, comme roseau pensant, il ne fait point partie de la totalité, il n'en relève pas ; il est radicalement différent, et sans commune mesure avec elle : car la *res extensa* ne pense pas, Descartes nous l'a appris, et la nature n'est que *res extensa* : corps, matière, grandeur extérieure. Si la nature écrase le roseau, elle le fait sans penser, tandis que le roseau — l'homme — même au moment qu'on l'écrase, a conscience d'être écrasé¹. Il est seul dans le monde à penser, non parce qu'il fait partie de la nature, mais en dépit de cette appartenance. Comme il n'a plus part à la signification de la nature, mais qu'il se borne à participer, du fait de son corps, à la détermination mécanique de cette nature, de même la nature n'a plus part à ses préoccupations intérieures. Ainsi, ce par quoi l'homme est supérieur à la nature entière, cet unique attribut qui le distingue, l'intellect, n'a plus pour effet d'incorporer plus étroitement son être à la totalité de l'être ; au contraire, il marque l'abîme infranchissable qui le sépare du reste de l'existence. Étrange de la communauté de l'être, de cet être qui formerait un seul tout, sa conscience ne fait

1. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser ; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien » (*Pensées*, fragment 347).



de lui, dans le monde, qu'un être qui n'est pas d'ici, et en tout acte de vraie réflexion, elle lui fait part de cette absolue étrangeté.

Telle est la condition humaine. Il n'est plus, le *cosmos*, ni son *logos* immanent, avec qui mon *logos* pouvait se sentir une affinité ; il n'est plus, l'ordre du tout, au sein duquel l'homme a sa place. La place qu'il occupe, elle lui apparaît à présent comme le résultat d'un simple et brutal accident :

... Je m'effraie, et m'étonne de me voir ici plutôt que là ; car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors.

Il y avait toujours eu une raison à cet *ici*, tant que Ton avait regardé le cosmos comme le chez soi naturel de l'homme, c'est-à-dire, justement, tant que l'on avait compris le monde comme « cosmos ». Désormais,

*que l'homme étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature, et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers visible... {etc.} *

L'absolue contingence de notre existence dans le système prive ce système de toute signification humaine et lui interdit d'être, comme on aurait pu le concevoir, le système de coordonnées qui nous eût donné l'intelligence de nous-mêmes.

Or il y a plus à retenir de cette situation qu'un simple état d'âme, fait de dérégulation, de crainte et du sentiment d'être sans feu ni lieu. L'indifférence de la nature signifie aussi que la nature est étrangère à toutes fins. La téléologie étant chassée du dispositif des causes naturelles, la nature, elle-même sans but, cesse de donner la moindre sanction aux buts que l'homme pourrait se proposer. Un univers sans hiérarchie intrinsèque de l'être, tel qu'est l'univers copernicien, laisse les valeurs sans soutien ontologique ; le moi est rejeté tout entier vers lui-même quand il est en quête de sens et de valeur. Le sens ne se

1. *Pensées*, fragment 72.

trouve plus : il est « conféré ». Les valeurs ne sont plus envisagées dans la vision d'une réalité objective : elles sont posées comme décrets, comme actes qui confèrent de la valeur à l'objet. Comme fonctions du vouloir, les buts ne sont rien d'autre que ma propre création. Le vouloir remplace la vision ; la temporalité de l'acte dépouille l'éternité du « bien en soi ». C'est la phase nietzschéenne de la situation dans laquelle le nihilisme européen revient en surface. Désormais, l'homme est seul avec lui-même.

*Le monde — une porte ouverte
sur mille déserts muets et glacés.
A qui perdit
Ce que tu as perdu, point de repos.*

Ainsi parlait Nietzsche (dans *Vereinsamt*¹), et il terminait le poème par ce vers :

Malheur à qui n'a pas de patrie !

L'univers de Pascal, il est vrai, était encore un univers créé par Dieu, et l'homme solitaire, dénué de tous accessoires humains, pouvait encore élever son cœur vers le Dieu d'outre-monde. Or ce Dieu est par essence un Dieu inconnu, un *agnôstos théos*, et l'on ne saurait le discerner dans le témoignage de sa création. L'univers ne révèle pas le but du créateur par le modèle que propose son ordre, ni la bonté du créateur par l'abondance des choses créées, ni la sagesse du créateur par leur convenance, ni la perfection du créateur par la beauté de ce tout ; tout ce qu'il révèle, par sa magnitude, c'est la puissance du créateur, son immensité dans l'espace et dans le temps. Car l'extension, ou le quantitatif, est le seul attribut essentiel qui reste au monde ; il s'ensuit que si le monde a quelque chose à dire du créateur, c'est au moyen de cette propriété qu'il le dit : et ce dont la magnitude peut témoigner, c'est la puissance².

1. « Le solitaire » ; traduction de G. Ribemont-Dessaignes. (*N.d.T.*)

2. Voir Pascal, au même passage : « Enfin, c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée » (à savoir, la pensée de l'immensité des espaces cosmiques).

Mais un monde réduit à une simple manifestation de puissance ne suppose pas — une fois que la référence au transcendant est abandonnée, et que l'homme reste seul avec le monde et avec lui-même — qu'on entretienne avec lui aucun rapport, si ce n'est de puissance, c'est-à-dire de domination. S'il tient au hasard que l'homme existe ici et maintenant, si sa condition est contingente, elle possède encore, chez Pascal, sa contingence d'après la volonté de Dieu ; or cette volonté, qui m'a jeté précisément ici, « dans ce canton détourné de la nature », est inscrutable, et le pourquoi de mon existence n'y reçoit pas plus de réponse que dans le plus athée des existentialismes. Le *deus absconditus*, dont on ne peut affirmer que la volonté et la puissance, quitte la scène et laisse derrière lui, en manière de legs, *l'homme absconditus*, conception de l'homme caractérisé uniquement par la volonté et la puissance — la volonté de puissance, la volonté de vouloir. Pour cette volonté, même une nature indifférente est une occasion de s'exercer plutôt qu'un objet véritable¹.

Ce qui importe particulièrement pour la suite de cette discussion, c'est qu'un changement dans la façon de voir la nature — c'est-à-dire tout ce qui entoure l'homme dans le cosmos — est au principe de cette situation métaphysique qui a donné naissance à l'existentialisme moderne et à ses aboutissants nihilistes. Si cela est vrai, et si donc le fond de l'existentialisme est un certain dualisme, où l'on constate que l'homme est aliéné, « étrange » du monde, où s'abolit la notion d'un cosmos fraternel — bref, un acosmisme anthropologique —, alors, cette condition ne tient pas nécessairement aux seuls résultats de la physique moderne. Un nihilisme cosmique, peu importe les circonstances historiques qui l'auraient engendré, serait la condition dans laquelle pourraient se dessiner certains traits de l'existentialisme moderne. Que dans la réalité il en aille plus ou moins

1. Du rôle de Pascal, premier existentialiste moderne, je n'ai donné ici qu'une esquisse tout approximative, afin de situer un point de départ. Karl Löwith l'a exposé plus en détail dans son *Itinéraire* : « Man between Infinities », *Measure, A Critical Journal*, Chicago, vol. I (1950).

ainsi, et nous pourrions conclure que cet élément a plus ou moins de rapport avec la position existentialiste.

Il est une situation, et une seule à ma connaissance dans l'histoire de l'homme occidental, où — alors que rien n'effleurait son esprit qui pût ressembler à la pensée scientifique moderne — il a pris conscience de cette condition comme d'un lendemain de cataclysme. C'est le mouvement gnostique, ou les plus radicaux entre les divers mouvements et enseignements gnostiques que les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, période de trouble profond, ont vu se multiplier dans les régions hellénistiques de l'Empire romain, et au-delà de ses frontières orientales. Aussi nous pouvons espérer qu'ils nous apprendront quelque chose du nihilisme, et que nous pourrions atteindre, grâce à eux, à une meilleure intelligence de ce troublant phénomène. Je voudrais mettre le témoignage sous les yeux du lecteur, autant que faire se peut en l'espace d'un court chapitre et avec toutes les réserves qui s'imposent quand on essaie une comparaison de ce genre.

Qu'il existe une affinité ou une analogie par-delà tant de siècles, comme on l'allègue ici, cela n'a rien de trop surprenant si l'on songe qu'à plus d'un égard, la situation culturelle du monde gréco-romain dans les premiers siècles de l'ère chrétienne n'est pas sans ressembler à celle du monde moderne. Spengler est allé jusqu'à déclarer que les deux périodes sont « contemporaines », c'est-à-dire qu'elles sont des phases identiques du cycle de vie de l'une et de l'autre culture. En ce sens tout analogique, nous vivrions en ce moment sous les premiers Césars. Quoi qu'il en puisse être, ce n'est pas simple coïncidence si nous nous reconnaissons dans tant de facettes de l'Antiquité finissante et post-classique. Le gnosticisme est une de ces facettes, mais les symboles y sont si bizarres qu'on a de la peine à se reconnaître là : c'est sous le choc de l'inattendu qu'on y est amené, surtout si l'on sait déjà quelque chose du gnosticisme. Il faut dire qu'ayant l'imagination métaphysique exubérante, le gnosticisme se rencontre mal avec l'existentialisme, qui met de l'austérité à se refuser toute illusion ; et puis l'un est religieux, l'autre athée et « post-chrétien », comme dit Nietzsche du nihilisme moderne.

Le mouvement gnostique — ainsi nous faut-il l'appeler — se répandit largement dans ces siècles de crise. Comme le christianisme, il devait son inspiration et son élan à la situation quasi universelle où se trouvait l'humanité. Il perça donc en bien des lieux, prit bien des formes et parla bien des langues. Entre les caractères qu'il convient de faire ici ressortir, il y a premièrement l'état d'esprit radicalement dualiste, qui est le fond de toute l'attitude gnostique et qui fait l'unité de ses expressions, d'ailleurs excessivement variées et plus ou moins systématiques. Cette réalité brute, que l'homme ressent avec colère, donne leur assise aux doctrines élaborées. La dualité est celle de l'homme et du monde ; simultanément, elle est celle du monde et de Dieu. Ce n'est pas une dualité de complémentaires, mais de contraires ; et elle est une : car la dualité de l'homme et du monde reflète au miroir de l'expérience la dualité du monde et de Dieu, et elle en provient comme de sa cause logique — à moins que Ton préfère la déduction inverse : que la doctrine transcendante d'une dualité de Dieu et du monde jaillit de l'expérience immanente d'une désunion de l'homme et du monde, comme de sa cause psychologique. Dans cette configuration à trois termes — homme, monde, Dieu — l'homme et Dieu tiennent ensemble envers et contre le monde ; or, en dépit de cette communauté d'appartenance et d'essence, ils sont séparés en fait, et justement par le monde. Pour le gnostique, ce fait est le sujet de la connaissance révélée, et il détermine l'eschatologie gnostique : nous pouvons-, *nous*, le voir dans la projection de son expérience fondamentale, qui a créé ainsi, pour elle-même, sa propre vérité de révélation. Tout premier serait donc le sentiment d'une déchirure absolue entre l'homme et ce en quoi il se trouve logé — le monde. C'est ce sentiment qui se développe dans les formes de la doctrine objective. Quant à la théologie, cette doctrine expose que le Divin est étranger au monde et ne participe pas à l'univers physique ni n'en prend souci ; que le monde ne parle pas du vrai Dieu, ni par révélation ni par indices ; car ce Dieu est rigoureusement outremondain : il est donc l'Inconnu, le tout Autre, et il n'est pas connaissable par voie d'analogies mondaines, quelles qu'elles soient.

Quant à la cosmologie, la doctrine expose que le monde n'est pas la création de Dieu, mais celle de quelque principe inférieur, dont il exécute la loi ; et, quant à l'anthropologie, que le moi intérieur de l'homme, le *pneuma* (« l'esprit », en contraste avec la *psukhê*, « l'âme »), ne fait pas partie du monde, de la création naturelle et de son domaine, mais qu'il est, au sein de ce monde, aussi totalement transcendant et aussi inconnu selon toutes catégories mondaines qu'est son analogue outremondain, le Dieu inconnu, le Dieu du dehors.

Que le monde est créé par quelque agent personnifié, voilà qui va de soi dans la généralité des systèmes mythologiques, encore qu'il semble à certains qu'une nécessité quasi impersonnelle, un élan de l'obscur, agisse dans sa genèse. Or, qui que soit ce créateur du monde, l'homme ne lui doit ni fidélité ni obéissance, et il ne se sent pas tenu de respecter son œuvre. Son œuvre, bien que, chose incompréhensible, elle environne et renferme l'homme, ne lui offre pas les étoiles qui pourraient guider sa course ; il n'y a rien de mieux à attendre de ses désirs et volontés. Puisqu'il est impossible que le vrai Dieu soit le créateur de ces choses à quoi le moi se sent si absolument étranger, la nature ne parle que de son médiocre démiurge : puissance profondément inférieure au Dieu Suprême, que l'homme lui-même, du haut d'un esprit d'affinité divine, peut considérer avec dédain, cette perversion du Divin n'en a gardé que le pouvoir d'agir, mais d'agir aveuglément, sans connaissance ni bienveillance. C'est de la sorte que le Démiurge créa le monde, par ignorance et par passion.

Aussi le monde est-il le produit, et même l'incarnation, du négatif de la *connaissance*. Ce qu'il révèle est une force non éclairée, par conséquent maligne, qui procède de l'esprit de puissance tyrannique, de la volonté de dominer et de contraindre. L'inintelligence de cette volonté, c'est l'esprit du monde, qui n'a rien à voir avec la compréhension ni avec l'amour. Les lois de l'univers sont les lois de cette domination, non pas celles de la sagesse divine. La *puissance* devient ainsi la maîtresse faculté du cosmos, et son essence intérieure est l'ignorance (*agnôsia*). L'aspect complémentaire et positif de

cette situation, c'est que l'essence de l'homme est connaissance — connaissance de soi et de Dieu : elle détermine sa situation de connaissant virtuel au milieu de l'inconnaissant, de lumière au milieu des ténèbres, et cette relation est cause qu'il est étranger, sans société aucune dans l'obscur immensité de l'univers.

Cet univers ne possède nullement la vénérabilité du *kosmos* grec. On a pour lui des épithètes méprisantes : « ces misérables éléments » (*paupertina haec elementa*), « ce petit réduit du créateur » (*haec cellula creaioris*) *. Pourtant, c'est toujours un *kosmos*, un ordre : mais un ordre à toute outrance, étranger aux aspirations de l'homme. On le reconnaît, mais avec une crainte mêlée d'irrévérence, avec un tremblement qui n'empêche pas le défi. La tare de la nature n'est pas dans un défaut d'ordre, mais dans le comble de l'ordre en tout et partout. Bien loin d'être un chaos, la création du démiurge, pour être privée de lumières, demeure néanmoins un système, placé sous une loi. Dans la loi cosmique, on avait jadis vénéré l'expression d'une raison, avec laquelle la raison de l'homme pouvait communiquer dans l'acte de cognition ; on n'y voit plus désormais que la contrainte qui fait obstacle à la liberté humaine. Le *logos* cosmique des stoïciens, que l'on identifiait à la providence, cède la place à la *hëimarmênê*, au destin cosmique, au destin oppresseur.

Ce *fatum* est dispensé par les planètes, ou par les étoiles en général, interprètes personnifiés de la loi hostile et rigide de l'univers. La teneur affective du terme *kosmos* a changé : rien ne le montre plus symboliquement que cette dépréciation des sphères célestes, autrefois la partie la plus divine du monde visible. Pour les Grecs, depuis Pythagore, le ciel étoilé était la plus pure incarnation de la raison dans l'univers sensible, et le garant de son harmonie : à présent, il regarde l'homme au fond des yeux, du regard insistant et mauvais que prennent la puissance étrangère et la nécessité. Si les astres n'ont plus d'affinité avec l'homme, ils ont gardé leur puissance et sont devenus des tyrans, redoutés et néanmoins méprisés pour ce qu'ils sont inférieurs à

1. Marcion. Tertullien, *Adversus Marcionem*, I, 14.

l'homme. Plotin en fait aux gnostiques le reproche indigné :

Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils ; mais ils ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à Vâme du monde, tellement leur langage s'égare... (Ennêa-des, II, 9, 18 ; traduction d'E. Bréhier).

Qui est le plus « moderne », de Plotin et des gnostiques ? Nous pouvons poser la question.

Qu'Us abandonnent ce ton tragique en parlant des prétendus dangers de l'âme dans les sphères du monde... Et si l'homme a plus de prix que les autres animaux, les corps célestes valent bien mieux encore, puisqu'ils sont dans l'univers, non point pour en être les tyrans, mais pour lui apporter ordre et beauté (Ennéades, II, 9, 13).

Nous savons ce que les gnostiques pensent de cette loi. De la providence, elle n'a rien ; à la liberté de l'homme, elle est hostile. Sous ce ciel sans pitié, qui n'inspire plus l'adoration ni la confiance, l'homme prend conscience de son extrême dérélition. Enfermé sous la voûte, assujetti à son pouvoir et pourtant supérieur à lui par la noblesse de son âme, il sait qu'il ne fait pas partie du système qui l'enveloppe, mais qu'il s'y trouve inexplicablement placé.

Et comme Pascal, il connaît l'effroi. Son altérité solitaire se découvre dans cette dérélition ; elle éclate dans le sentiment de terreur. La terreur, réaction de l'âme qui se voit « être dans le monde » : c'est un thème qui revient souvent dans la littérature gnostique. C'est la réaction du moi découvrant sa situation ; et cette réaction elle-même est un élément de cette découverte : elle marque que le moi intérieur s'éveille de la torpeur ou de l'ivresse du monde. Car la puissance des esprits astraux, ou du cosmos en général, n'est pas simplement extérieure et contraignante. Elle est, plus encore, la puissance intérieure de l'aliénation ou de la séparation d'avec soi. Instruit de ce qu'il est, le moi découvre aussi qu'il ne

s'appartient pas, mais qu'il est l'exécuteur involontaire des desseins cosmiques. La connaissance, la *gnôsis*, peut délivrer l'homme de cette servitude ; mais du fait que le cosmos est contraire à la vie et à l'esprit, la connaissance salvatrice ne peut viser à incorporer l'homme dans le tout ni le persuader de se soumettre aux lois du cosmos : c'était là la sagesse des stoïciens, qui s'étaient promis la liberté s'ils adhéraient en connaissance de cause à la nécessité du tout, une nécessité pleine de sens. Pour les gnostiques, au contraire, il faut approfondir l'aliénation de l'homme vis-à-vis du monde ; il faut qu'elle aille jusqu'à la crise, pour que le moi intérieur se tire de là : car c'est à ce prix seulement qu'il peut se recouvrer. C'est du monde qu'il faut venir à bout, non pas de l'aliénation vis-à-vis du monde ; et un monde dégradé en système de puissance ne peut être vaincu que par la puissance. La maîtrise dont il s'agit ici ne peut être, bien entendu, que la domination par la technique. La puissance du monde est vaincue par la puissance du Sauveur, qui vient du dehors et fait sa trouée pour forcer l'entrée du système fermé ; d'autre part, elle cède à la puissance de la « connaissance » qu'il apporte, et qui, telle une arme magique, met en déroute la troupe des planètes et ouvre à l'âme un chemin à travers leurs barrages. On voit donc qu'il est question de montrer sa force : mais l'homme moderne donne un sens bien différent à cette relation de puissance avec la causalité du monde.

- Avant de poursuivre, faisons halte et demandons-nous ce qui est arrivé à l'ancienne idée de *cosmos*, de Tout divinement ordonné. Dans la catastrophique dévaluation de l'univers, disons dans sa mise à nu spirituelle, rien, assurément, ne jouait un rôle que l'on pût comparer, même de loin, à celui de la science physique moderne. Observons seulement qu'au cours de la période gnostique, cet univers s'était entièrement « démonisé ». Il résulte pourtant de cette transformation, ajoutée à la transcendance du moi acosmique, de curieuses analogies avec certains traits que l'existentialisme présente dans les circonstances, tout à fait différentes, du monde "moderne". Si la science ni la technique n'y sont pour rien,

comment s'explique donc que, chez ces groupes humains, se soit effondrée la piété du cosmos, sur laquelle la civilisation classique avait édifié une bonne part de son éthique ?

La réponse n'est pas simple, on s'en doute, mais on peut l'esquisser au moins sous un angle. Nous voyons répudier la doctrine « du tout et des parties » ; et certaines des raisons de cette répudiation, nous pouvons les trouver dans le domaine social et politique. L'ontologie classique veut que le tout précède les parties, qu'il soit meilleur qu'elles, qu'il soit ce pour quoi les parties existent et ce en quoi elles trouvent un sens à leur existence : cet axiome, respecté à longueur de siècles, a perdu la base sociale de sa validité. L'exemple vivant d'un tout de ce genre, on l'avait eu dans la *polis* classique... [Pour lire le reste de cette section de l'essai primitif, le lecteur voudra bien se reporter aux pages 326-328 du présent volume, qui le reproduisent quasiment mot pour mot. Je reprends le fil avec la dernière phrase de la page 328] ... Quand aux masses de l'Empire, poussières d'atomes nouveaux, qui jamais n'avaient eu part à cette noble tradition de *l'arété*, elles pouvaient réagir tout autrement à la situation où elles se trouvaient plongées, et qu'elles subissaient : là, la partie n'avait nulle importance pour le tout, et le tout était étranger aux parties. L'individu gnostique n'aspirait pas à « agir comme une partie » de ce tout, mais — pour parler le langage existentialiste — à « exister authentiquement ». La loi de l'Empire, sous laquelle il se trouvait, était dispensée par une force extérieure et inaccessible ; et pour lui, la loi de l'univers, la destinée cosmique, dont l'Etat mondial était l'exécuteur terrestre, assumait le même caractère. Le concept même de loi s'en trouvait affecté sous toutes ses faces : comme loi naturelle, comme loi politique, et comme loi morale.

Voilà qui nous ramène à notre comparaison.

L'idée de loi, de *nomos*, étant donc subvertie, l'éthique va s'en ressentir : et l'on voit ici, plus clairement encore qu'à propos de cosmologie, que l'acosmisme gnostique ne va pas sans nihilisme, et qu'en même temps il y a de l'analogie entre son raisonnement et telles dialectiques

modernes ; je pense à l'antinomisme gnostique. Du refus de toute norme de conduite, concédons immédiatement qu'on l'argumenté, dans la gnose et dans l'existentialisme, à des étages théoriques nullement comparables, et que l'antinomisme gnostique paraît rudimentaire et naïf en regard de l'antinomisme moderne, dont il n'a pas la subtilité conceptuelle ni la faculté de réfléchir sur l'histoire. Dans un cas, on en finissait avec l'héritage moral d'un millénaire de civilisation antique ; dans l'autre de même, mais en ajoutant au débarras deux mille ans de métaphysique chrétienne d'Occident, arrière-plan de l'idée de loi morale.

« Dieu est mort » : en désignant ainsi la racine de la situation nihiliste, Nietzsche pensait surtout au Dieu chrétien. Si l'on avait demandé aux gnostiques de dire en aussi peu de mots ce qu'il y avait de métaphysique à la base de leur nihilisme, ils auraient pu répondre seulement : « Le Dieu du cosmos est mort ». Il est mort, c'est-à-dire qu'en tant que dieu, il a cessé d'être divin pour nous, et par conséquent, il ne nous offre plus l'étoile polaire qui pouvait guider nos vies. Convenons que, dans ce cas, la catastrophe est moins générale, donc moins irrémédiable ; mais le vide qu'elle laisse, s'il n'est pas aussi insondable, n'est pas ressenti moins douloureusement. Pour Nietzsche, le nihilisme veut dire : « Les plus hautes valeurs sont désormais dévaluées » (ou « invalidées ») et la cause de cette dévaluation est

*cette intuition, que nous ne sommes pas le moins du monde justifiés à poser un au-delà ou un « en soi » des choses, qui serait divin, qui serait la morale en personne*¹.

Que l'on mette ensemble cette déclaration et celle de la mort de Dieu, et voilà corroborée l'affirmation de Heidegger :

... Les noms de « Dieu » et de « Dieu chrétien » sont utilisés, dans la pensée nietzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. « Dieu » est le nom pour

l'La Volonté de puissance, §§ 2, 3.

le domaine des Idées et des Idéaux (Holzwege, p. 199 ; Chemins qui ne mènent nulle part, traduit par W. Brok-meier et édité par Fr. Fédier, Paris, 1962, p. 178).

Comme c'est de ce royaume seul que peut provenir toute sanction donnée aux valeurs, sa disparition, c'est-à-dire « la mort de Dieu », ne signifie pas seulement que les plus hautes valeurs sont dévaluées, mais aussi que se perd la possibilité même de valeurs obligatoires en soi. Pour citer encore une fois l'interprétation de Nietzsche par Heidegger :

Ainsi, le mot « Dieu est mort » signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient (Ibidem, p. 200 ; même traduction, p. 179).

En modifiant cette affirmation, on peut l'appliquer à la position gnostique, même s'il y a du paradoxe à le faire. Il est bien entendu que son dualisme extrême est en soi le parfait contraire d'un abandon de la transcendance. Le Dieu outremondain la représente dans la forme la plus extrême. Il est le « par-delà » absolu qui fait signe à travers les chapes et les fermetures du cosmos. Il n'est pas l'essence ni la cause du monde : il en est la négation et l'annulation. Le Dieu gnostique, par opposition au démiurge, est l'entièrement différent, l'autre, l'inconnu. De son analogue au sein de l'homme, le Moi acosmique ou *pneuma*, la nature cachée ne se révèle que dans l'expérience négative de se savoir autre, de ne pas appartenir au monde, de protester de son indéfinissable liberté : de même, il entre plus de *nihil* que *à'ens* dans le concept de ce Dieu. Une transcendance dégagée de toute relation normative au monde est égale à une transcendance, qui a perdu sa force et son efficace. En d'autres termes, pour tout ce qui est du rapport de l'homme à la réalité qui l'entoure, ce Dieu caché est une conception nihiliste : nul *nomos* n'émane de lui, nulle loi qui régisse la nature, nulle loi qui règle le corps de la conduite humaine en l'incorporant à l'ordre naturel.

Sur cette base, le raisonnement antinomique des gnostiques est aussi simple, par exemple, que celui de Sartre.

Puisque le transcendant fait silence, dit Sartre, puisqu'il n'y a pas de signe dans le monde, l'homme, le « délaissé » le laissé-à-lui-même, revendique sa liberté ; ou plutôt, il ne peut s'empêcher de l'assumer : il « est » cette liberté, l'homme n'étant « rien d'autre que sa vie », que son propre projet, et tout lui est permis *. Que cette liberté soit d'un genre désespéré, et que, tâche sans bornes, elle inspire l'effroi plutôt que l'exultation, c'est une autre affaire.

Parfois, dans le raisonnement gnostique, l'argument antinomique apparaît sous les dehors de l'argument *subjectiviste* conventionnel : ... [pour lire la suite, le lecteur se reportera, s'il le veut bien, aux pages 354-356, c'est-à-dire aux deux paragraphes qui commencent par « Dans cet ordre d'idées... » et qui finissent par « ...en traversant leurs menées. »]

Quant à l'affirmation de la liberté authentique du moi, il faut noter que cette liberté n'est pas celle de « l'âme » (*psukhé*), qui est aussi efficacement déterminée par la loi morale que le corps peut l'être par la loi physique, mais qu'elle est entièrement celle de « l'esprit » (*pneuma*), cet insaisissable, cet intime spirituel de l'existence, cette étincelle étrangère. L'âme fait partie de l'ordre naturel, créé par le démiurge pour envelopper l'esprit étranger ; et par la loi normative, le créateur exerce son pouvoir sur sa propriété légitime. L'homme psychique, définissable par son essence naturelle, par exemple comme animal rationnel, est encore l'homme naturel, et cette « nature » ne saurait déterminer le moi pneumatique, non plus que, selon la manière de voir existentialiste, aucune essence déterminative n'est admise à définir à l'avance l'existence qui est à elle-même son libre projet.

Ici, il est à propos de rapprocher ces vues d'une opinion de Heidegger. Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, il soutient, s'opposant à la définition classique de l'homme comme « l'animal rationnel », que cette définition situe l'homme dans l'animalité, simplement précisée par une *differentia* qui se range dans le genre « animal » comme une qualité particulière. C'est là, affirme Heidegger-

T J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 33 sq.

ger, placer l'homme trop bas¹. Je n'insisterai pas sur le point de savoir s'il y a ou non un sophisme verbal à raisonner ainsi à partir du terme « animal » tel qu'on l'emploie dans sa définition classique². Ce qui nous importe, c'est le refus de toute « nature » humaine définissable, qui soumettrait son existence souveraine à une essence prédéterminée, et par laquelle il ferait donc partie d'un ordre objectif des essences dans la totalité de la nature. Dans cette conception d'une existence transessentielle, qui « se projette elle-même » librement, je vois quelque chose de comparable au concept gnostique de négativité transpsychique du *pneuma*. Ce qui n'a point de nature n'a point de norme. Seul ce qui relève d'un ordre des natures — que ce soit un ordre de la création ou un ordre des formes intelligibles — peut avoir une nature. Là où il y a un tout, là seulement il y a une loi. Selon les gnostiques, cela vaut pour la *psukhē*; qui appartient au tout cosmique. L'homme psychique ne peut faire mieux qu'obéir à un code et s'efforcer d'être juste, c'est-à-dire de s'« ajuster » convenablement à l'ordre établi, donc de jouer le rôle qui lui est assigné dans le plan cosmique. Mais le *pneumatikos*, l'homme « spirituel », qui ne relève d'aucun plan objectif, est au-dessus de la loi, par-delà bien et mal : il est à lui-

1. Heidegger, *liber der Humanismus*, Francfort, 1949, p. 13. [« Lettre sur l'humanisme », traduite par R. Munier, dans M. Heidegger, *Questions III*, Paris, 1966. Voir pp. 89-90.]

2. « Animal », au sens grec du mot ne signifie pas « bête », mais « être animé » : cette acception inclut les démons, les dieux, les astres qui eux aussi ont une âme — et même l'univers, considéré comme un tout pourvu d'âme (Platon, *Timée*, 30 c) : ce n'est nullement « rabaisser » l'homme que le situer dans cette échelle, et le spectre de l'« animalité », avec ce qu'il donne à entendre au sens moderne, se faufile ici clandestinement. En réalité, le rabaissement consiste, pour Heidegger, à situer « l'homme » sur une échelle, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire dans l'enceinte de la *nature* comme telle. La dévaluation chrétienne d'« animal » en « bête », qui, de fait, empêche de se servir du terme autrement que par opposition à « homme », reflète simplement la rupture accentuée avec la position classique — cette rupture par laquelle l'Homme, unique possesseur d'une âme immortelle, en vient à se tenir tout entier hors de la « nature ». Le raisonnement existentialiste prend son envol en partant de ce nouveau tremplin : il joue de l'ambiguïté sémantique d'« animal », ce qui lui permet de marquer un point sans difficulté, mais il dissimule ce changement de tremplin, dont cette ambiguïté est fonction, et il omet d'affronter la position classique avec laquelle il dispute en apparence.

même sa loi, par la puissance que la « connaissance » lui confère.

Quel est donc l'objet de cette connaissance, de cette cognition qui n'est pas de l'âme mais de l'esprit, et par laquelle le moi spirituel se trouve sauvé de la servitude cosmique ? Une formule célèbre de l'école valentinienne résume ainsi le contenu de la *gnôsis* :

*Ce qui est libérateur... c'est la gnose : Qui étions-nous ; que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ; où avons-nous été jetés ? Vers où nous hâtons-nous ; d'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération ; qu'est-ce que la régénération ? *

Si l'on procédait à une véritable exégèse de cette formule programmatique, il faudrait déployer le mythe gnostique en son entier. Ici, je désire me borner à quelques observations sur sa structure.

Nous notons d'abord que les termes sont associés d'une manière dualiste, peut-on dire : ils vont par deux, en paires antithétiques ; il y a entre eux une tension eschatologique, qui s'oriente irréversiblement du passé vers l'avenir. Nous observons aussi que d'un bout à l'autre, les termes ne sont pas des concepts d'être, mais de survenance et de mouvement. La connaissance est connaissance d'une histoire, et au sein de cette histoire, elle est elle-même un événement décisif. Parmi ces termes de mouvement, il en est un qui attire notre attention, parce que nous le connaissons bien par la littérature existentialiste : c'est « avoir été jetés » dans quelque chose. Il nous rappelle Pascal, « abîmé² dans l'infinie immensité des espaces », et la *Geworfenheit*³ de Heidegger, *V* « avoir été jeté », qui est pour lui un caractère fondamental du *Dasein*, de l'expérience personnelle de l'existence. Le terme, autant que j'en puis juger, est originairement gnostique. Dans la littérature mandéenne, c'est une expression courante et bien fixée : la vie a été déjetée dans le monde, la lumière dans la ténèbre, l'âme

1. *Extraits de Théodote*, 78, 2 (Clément d'Alexandrie). [Cf. ci-dessus, p. 68.] 2STraduit en anglais par cast, « jeté » (*N.d.T.*). 3. Déjection. Voir la « Notice du traducteur ».

dans le corps. Elle exprime la violence originelle qui m'a été faite quand on m'a fait être où je suis et ce que je suis, la passivité de cette arrivée, dont on ne m'a pas laissé le choix, dans ce monde que je n'ai pas fait et dont la loi n'est pas ma loi. Mais l'image du jet (*throw*) confère aussi un caractère dynamique à l'ensemble de l'existence ainsi commencée. Dans notre formule, cette image est reprise dans celle de se hâter vers une fin. Jetée (*ejected*) dans le monde, la vie se projette en avant dans l'avenir, le long d'une sorte de trajectoire.

Nous voici amenés à l'observation finale que je désire faire à propos de la formule valentinienne : elle emploie des termes qui expriment le temps, mais elle ne fait aucune place à un *présent* sur le contenu duquel la connaissance puisse se fixer et, en regardant, suspendre la poussée en avant. Il y a le passé et l'avenir, le lieu d'où nous venons et celui vers lequel nous nous hâtons, et le présent est seulement le moment de la *gnôsis* elle-même, la péripiétie qui fait brusquement passer de l'un à l'autre dans une suprême crise du *maintenant* eschatologique. A remarquer ceci toutefois, qui diffère de tous les parallèles modernes : dans la formule gnostique, il est entendu que si nous sommes jetés dans la temporalité, nous avons une origine dans l'éternité, et nous avons aussi un but dans l'éternité. Ainsi, le nihilisme intramondain de la Gnose se détache sur un arrière-fond métaphysique qui est totalement absent des nihilismes modernes.

Pour revenir une fois encore à l'analogie moderne, réfléchissons sur une observation, frappante pour qui étudie avec soin le *Sein und Zeit*^x de Heidegger, ce très profond et très important manifeste de la philosophie existentialiste. Heidegger y expose une « ontologie fondamentale » selon les modes sur lesquels le moi « existe », c'est-à-dire constitue son être propre dans l'acte d'exister, et avec lui donne naissance, comme à ses corrélatifs objectifs, aux diverses significations de l'Être en général. Ces modes sont expliqués dans un certain nombre de catégories fondamentales que Heidegger préfère appeler « existentiels ». A la différence des catégories de

1. Voir ci-dessus, p. 92, n. 1. (*N.d.T.*)

Kant, ils articulent essentiellement les structures non pas de la réalité, mais de la réalisation ; non pas les structures cognitives d'un monde donné d'objets, mais les structures fonctionnelles du mouvement actif du temps intérieur, par lequel un « monde » est admis et le moi créé comme un événement continu. Par conséquent, les « existentiels », séparément et ensemble, prennent une signification profondément temporelle. Ce sont des catégories du temps interne ou mental ; ils sont la vraie dimension de l'existence, et ils articulent la dimension dans ses temps grammaticaux. Dans ces conditions, ils doivent présenter, et se distribuer entre eux, les trois horizons du temps : le passé, le présent et le futur.

Or, si nous essayons de ranger ces « existentiels », ces catégories heideggeriennes de l'existence, sous ces trois rubriques, comme il est possible de le faire, nous faisons une découverte frappante — une découverte, en tout cas, qui me frappa beaucoup lorsque je m'essayai, au moment où le livre parut, à tracer un diagramme, à la manière classique d'une « table des catégories ». Je m'aperçus que sous la rubrique « présent », la colonne demeurait à peu près vide, s'agissant du moins des modes d'existence « authentiques » ou « proprement dits ». Je me hâte d'ajouter que ceci est un énoncé excessivement abrégé. En réalité, il y est dit bien des choses du « présent existentiel », mais il n'en est pas parlé comme d'une dimension indépendante et qui existe par elle-même. Car le présent existentiellement « authentique » est le présent de « situation », qui se définit entièrement par la *relation* du moi à son « avenir » et à son « passé ». Il jaillit, pour ainsi dire, à la lumière de la décision, quand l'« avenir » projeté réagit sur le « passé » donné (*Geworfenheit*) et, dans cet affrontement, constitue ce que Heidegger appelle le « moment » (*Augenblick*) : moment, et non durée, est le mode temporel de ce présent — c'est une créature des deux autres horizons du temps, une fonction de leur dynamique incessante, et ce n'est pas une dimension indépendante où l'on puisse demeurer. Néanmoins, détaché de ce contexte de mouvement intérieur, le simple « présent » signifie précisément le renoncement à la relation authentique avenir-passé dans l'« abandonnement » ou la « reddition », le

« laisser aller » à la causerie, à la curiosité et à l'anonymat de « tout le monde » (*Verfälihenheit*) : échec de la tension de la vraie existence, sorte de relâchement de l'être. En vérité, la *Verfälihenheit*, terme négatif qui renferme aussi les sens de dégénération et de déchéance¹, est *V* « existentiel » propre au présent comme tel, et qui montre en ce présent-là un mode d'existence dérivé et « déficient ».

Nous pouvons donc continuer d'affirmer que toutes les catégories pertinentes de l'existence, celles qui ont rapport à l'authenticité possible du moi, se rangent en couples de corrélats sous la rubrique du passé ou celle du présent : « facticité », nécessité, être devenu, avoir été jeté, culpabilité, sont des modes existentiels du passé ; « existence », être en avant de son présent, anticipation de mort, souci, résolution, sont des modes existentiels de l'avenir. Nul présent ne subsiste où l'existence authentique pourrait se reposer. Sautant hors de son passé, pour ainsi dire, l'existence se projette dans son avenir ; envisage sa limite absolue, la mort ; retourne, de cette échappée eschatologique sur le néant, à sa réalité brute, à sa factualité, au *datum* immuable : être déjà devenu ceci, ici et à ce moment ; et reporte cette réalité en avant, par sa résolution, cet enfant de la mort, dans laquelle le passé est maintenant ramassé. Je le répète, il n'y a pas de présent où s'attarder : il n'y a que la crise entre le présent et l'avenir, le moment, le point qu'est cet entre-temps, en équilibre sur ce fil du rasoir : la décision qui pousse en avant.

Ce dynamisme à perdre haleine a eu un immense attrait pour les esprits de notre temps, et les gens de ma génération, dans l'Allemagne des années vingt et du début des années trente, y succombèrent en masse. Mais il y a une énigme dans cette évanescence du présent, porteur d'un contenu authentique, et réduit à l'inhospitalier point zéro de la simple résolution formelle. Quelle situation métaphysique recouvre-t-elle ?

Il convient de faire ici une observation de plus. Après tout, en dehors du « présent » existentiel, celui du

1. C'est le terme choisi par les traducteurs de *Sein und Zeit* pour rendre *Verfälihen*. (N.d.T.)

moment, il y a le présent des choses. La co-présence avec elles ne procure-t-elle pas un « présent » d'une espèce différente ? Or Heidegger nous dit que les choses sont avant tout *zuhanden* \ c'est-à-dire utilisables (ce dont « l'inutile » lui-même est un mode), et par conséquent reliées au « projet » d'existence et à son « souci » (*Sorge*), et par conséquent encore, incluses dans la dynamique avenir-passé. Toutefois, elles peuvent aussi devenir neutres, jusqu'à n'être que *vorhanden* (« se tenant devant moi »)², c'est-à-dire n'être qu'objets indifférents, et de ce qui, du point de vue existentiel, est la *Verfälihenheit*, le faux présent. Le *vorhanden*, c'est ce qui est tout simplement et indifféremment « existant » (*extant*), le « là » de la simple nature, qu'il faut considérer là indépendamment de la pertinence de la situation existentielle et de l'« intérêt » pratique. Il se trouve, pour ainsi dire, dépouillé et aliéné au mode de chose muette. Tel est le statut laissé à la « nature », car la relation de théorie — mode déficient de l'être — et la relation dans laquelle elle est ainsi objectivée est un mode déficient de l'existence : elle est écartée de l'avenir du souci, et dirigée vers le présent falsifié de la simple curiosité spectatrice³.

Cette dévaluation existentialiste du concept de nature reflète la mise à nu spirituelle de cette nature aux mains de la science physique ; elle a quelque chose de commun avec le mépris gnostique de la nature. Nulle philosophie ne s'est aussi peu souciée de la nature que l'existentialisme, aux yeux de qui elle n'a gardé aucune dignité ; il ne faut pas confondre cette indifférence avec l'abstention de toute recherche physique chez Socrate, pour qui ces choses étaient au-dessus de l'entendement humain.

Regarder ce qui est là, la nature telle qu'en elle-même, l'Etre, c'est ce que les anciens appelaient contemplation, *théôria*. Ce qui fait question ici, c'est que s'il ne reste à la contemplation que la chose présente mais neutre, elle

1. Littéralement : « sous la main ». Pour les traducteurs de *Sein und Zeit* : « disponibles ». (N.d.T.)

2. Littéralement : « disponibles » ou « présentes ». Pour les traducteurs de *Sein und Zeit* : « subsistantes ». (N.d.T.)

3. Je* parle ici de *Sein und Zeit*, et non du dernier Heidegger, qui n'est assurément pas existentialiste.

perd ce qui faisait sa noblesse ; même perte pour le repos dans le présent, à quoi la contemplation contraint celui qui regarde, de par la présence de ses objets. La *théoria* possédait cette dignité, parce qu'elle regardait — c'était ce qu'il y avait en elle de platonicien — les objets éternels dans les formes des choses, parce qu'elle voyait briller la transcendance de l'être immuable dans la transparence du devenir. L'être immuable est l'éternel présent, et la contemplation peut y prendre part dans les brèves durées du présent temporel.

Ainsi, c'est l'éternité, non le temps, qui confère un présent et lui donne un statut bien à lui dans le flux du temps ; et c'est la perte de l'éternité qui explique la perte d'un présent authentique. Cette perte de l'éternité, c'est la disparition du monde des idées et des idéaux, dans laquelle Heidegger voit la véritable signification du « Dieu est mort » de Nietzsche : en d'autres termes, c'est le triomphe absolu du nominalisme sur le réalisme. C'est pourquoi la même cause qui est à la racine du nihilisme est aussi à la racine de la temporalité radicale du schéma de l'existence selon Heidegger, où le présent n'est rien d'autre que le moment de crise entre passé et avenir. Si les valeurs ne sont pas regardées dans une vision comme être (comme le Bien et le Beau de Platon), mais posées par la volonté comme projets, alors, vraiment, l'existence est renvoyée à un futur continuuel, avec la mort pour but ; et une résolution d'être purement formelle, sans *nomos* qui sanctionne cette résolution, devient un projet de néant à néant. Pour le dire comme Nietzsche, dont on a déjà cité ces paroles : « A qui perdit ce que tu as perdu, point de repos ».

Une fois de plus, notre investigation nous ramène à la dualité de l'homme et de la nature (*physis*), arrière-fond métaphysique de la situation nihiliste. On ne saurait négliger la différence cardinale des dualismes gnostique et existentialiste : l'homme gnostique est jeté dans une nature qui lui est contraire, une nature antidivine et donc anti-humaine ; l'homme moderne est jeté dans une nature indifférente. Dans ce dernier cas seulement il y a vide absolu, insondable abîme. Dans la conception gnostique, l'hostile, le démoniaque, est encore anthro-

pomorphique ; il est connu même dans son étrangeté, et le contraste lui-même donne une orientation à l'existence : une orientation négative, assurément, mais qui a derrière elle la sanction de la transcendance négative, dont la positivité du monde est le pendant qualitatif. A la nature, la science moderne n'accorde même pas cette qualité d'adversaire ; et de pareille nature, on ne peut tirer la moindre orientation.

C'est là ce qui rend le nihilisme moderne infiniment plus radical et plus désespéré que ne fut jamais le nihilisme gnostique, malgré la terreur panique qu'il ressentait devant le monde, malgré son insolent mépris des lois du monde. Que tout soit égal à la nature, voilà le véritable abîme. Que l'homme soit seul en souci, dans sa finitude qui ne donne sur rien d'autre que sur la mort, tout seul avec sa contingence et le néant objectif de ses créations subjectives de sens, c'est une situation véritablement sans précédent.

Or cette différence même, qui révèle plus de profondeur dans le nihilisme moderne, fait aussi douter de son esprit de suite. Le dualisme gnostique, quelle qu'y fût la part du fantastique, était du moins logique avec lui-même. Une nature démonique, le moi aux prises avec cette nature, c'est une idée qui se comprend. Mais que dire d'une nature indifférente et qui néanmoins porte en son sein ce dont son être diffère ? Avoir été jeté dans une nature indifférente, cette expression est un vestige de métaphysique dualiste, et l'on n'est pas en droit de s'en servir si l'on ne se place pas à un point de vue métaphysique. Qu'est donc le jet sans le jeteur, et sans un par-delà d'où il provient ? L'existentialiste devrait plutôt dire que la vie — consciente, souciante, connaissante — a été « jouée à pile ou face » *par* la nature. Si c'est à l'aveugle, alors le voyant est un produit de l'aveugle, le souciant un produit de l'insouciant, une nature téléologique engendrée non téléologiquement.

Ce paradoxe ne jette-t-il pas un doute sur le concept même d'une nature indifférente, cette abstraction de la science physique ? On a si radicalement chassé l'anthropomorphisme du concept de nature qu'il faut cesser de concevoir anthropomorphiquement l'homme lui-même, ^il n'est qu'un accident de cette nature. Produit

de l'indifférence, son être doit être indifférent, lui aussi. Envisageant sa condition de mortel, c'est à bon droit qu'il dirait alors : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » Inutile de se mettre en souci pour ce qui ne comportera aucune sanction dans aucune intention créatrice. Mais peut-être Heidegger voit-il juste quand, avec plus de pénétration, il avance qu'en envisageant notre finitude, nous découvrons que nous sommes en souci de savoir non seulement si nous existons, mais comment nous existons ; si c'était vrai, le simple fait qu'il y ait un suprême souci de cet ordre, en un point quelconque du monde, doit aussi qualifier la totalité qui recèle ce fait, ce d'autant plus qu'« elle » seule a été la cause d'où ce fait provient, puisqu'elle en a laissé le sujet naître en son sein.

La rupture entre l'homme et la réalité totale est au fond du nihilisme. L'illogisme de la rupture, c'est-à-dire, d'un dualisme sans métaphysique, n'en rend pas le fait moins réel, ni l'autre semblant de solution plus acceptable : il se peut que l'homme souhaite renoncer à ce regard braqué sur le moi indépendant, sur le moi isolé, ce regard à quoi le nihilisme le condamne, et qu'il veuille faire place à un naturalisme moniste qui abolirait, en même temps que la réalité, l'idée d'homme comme homme. Entre cette Scylla et sa jumelle Charybde, l'esprit moderne hésite. Savoir si une troisième voie s'offre à lui, qui permettrait d'éviter la déchirure dualiste et de garder assez d'intuition dualiste pour maintenir l'humanité de l'homme, c'est la tâche de la philosophie.

Appendice

Le syndrome gnostique : typologie d'une pensée, d'une imagination et d'une sensibilité.

Contribution au Colloque international sur les origines du gnosticisme, Messine, avril 1966, publiée d'abord, sous le titre « Délimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical », dans *Le origini delio Gnosticismo*, éd. Ugo Bianchi (Leyde, E.J. Brill, 1967). Reproduite dans Hans Jonas, *Philosophical Essays* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., 1974) sous le titre : « The gnostic Syndrom : Typology of its Thought, Imagination, and Mood ».

Délimiter un phénomène qui existe dans et par des individus multiples et divers, c'est forcément s'engager dans un circuit bien connu : leur supposer une unité, pour les dénommer d'un nom commun ; puis, à l'aide du sens que ce nom recouvre, définir l'unité de ce multiple ; et cela fait, décider que tel ou tel individu y entrera ou en sera exclus. C'est là le paradoxe du témoignage qui s'impose à nous — sur le mode persuasif ; ensuite, de notre concept qui s'impose au témoignage — sur le mode normatif. Dans le cas qui nous occupe, c'est dire qu'il nous faut d'abord une certaine délimitation historique, de manière à obtenir une délimitation typologique, laquelle, à son tour, nous permettra de réestimer la délimitation historique. Je ne m'attarderai pas ici sur les problèmes méthodologiques de ce circuit herméneutique, qui va de l'unité pressentie au principe d'unité postulé, pour en revenir, par la critique, à l'unité redéfinie et conférée : nombreux en sont les pièges, mais

telle est la nécessité, tel est le risque créateur de l'entendement historique, face aux dégradés infinis et aux incessantes interpénétrations des phénomènes historiques. (Il en va différemment dans d'autres sphères logiques, où il est permis de décréter librement la définition, ou qui offre des divisions assez nettes pour que les questions de délimitation y soient marginales.) Je ne défendrai pas non plus le recours, au long de ce circuit, au « type idéal » ou à la construction dont l'historien, au moins à des fins heuristiques, ne saurait se passer. Passant sur ces préliminaires, je me contenterai, au stade de coopération où en est la communauté savante internationale, de supposer qu'il existe un certain accord sur l'existence de l'entité qu'est le phénomène gnostique, sur l'étendue d'espace et de temps où elle se situe, sur le corps de documents qui la représente, et sur la présence de certains traits universels qui, au moins de prime abord, permettent d'envisager une unité d'essence. En revanche, nous devons nous tenir prêts à découvrir qu'au lieu d'offrir une teinte uniforme, cette essence s'éploie en un spectre, ou, peut-être, consiste en un noyau entouré d'un halo plus vague ; et que certaines de ces nuances peuvent fort bien s'expliquer génétiquement. Pourtant, la phénoménologie a le pas sur la généalogie ; et puisqu'il y a provisoirement accord sur la situation historique, même si elle demande à être affinée, c'est par la typologie que je commence, et c'est surtout de typologie qu'il va s'agir ici.

Comme il est naturel, notre point de départ sera le terme de *gnose*. Il est spécifié dans le contexte que cette « connaissance » est secrète, révélée et salvatrice. C'est-à-dire qu'elle est connaissance de mystères, qu'elle ne s'obtient pas de manière naturelle, et que la posséder change décisivement la condition du connaissant. Au surplus, elle est déterminée par un *contenu théorique* particulier, le monde-objet de cette connaissance, et il est significatif que ce monde-objet comprenne dans son plan le rôle même de la connaissance : le « quoi » de la connaissance contient l'explication de sa propre origine, de sa communication et l'effet promis. A vrai dire, la gnose, sous son aspect théorique, expose un système *d'être universel* qui gravite autour du concept même de

gnose, et qui, de ce fait, possède parmi ses éléments constitutifs un renvoi à ceci : qu'il est connu par l'individu connaissant. Cette large assise métaphysique du pouvoir salvateur de la connaissance, ce vaste soutènement théologique et cosmologique, que signale l'apparition du terme aux deux faces subjective et objective du système, est le premier trait distinctif de la spéculation gnostique.

Quel est donc ce système de réalité qui subvient de la sorte à sa propre connaissance, comme thème intrinsèque de soi-même ? Poser cette question, c'est rechercher le contenu objectif de la gnose.

C'est, tout premièrement, une *genèse transcendantale*, qui narre l'histoire spirituelle de la création comme une histoire des mondes supérieurs, c'est-à-dire, en dernier ressort, de la Divinité elle-même : commençant par les premiers commencements, elle dévoile le drame intra-divin, au cours duquel le monde inférieur prend naissance.

Deuxième thème : le résultat de cette genèse transcendantale, c'est-à-dire le système existant de l'univers, édifice de puissance qui détermine la condition réelle de l'homme. Ce qui importe, ici, c'est que cet univers est stratifié relativement à un axe vertical, que les hauteurs s'y opposent aux profondeurs, que le monde terrestre y est éloigné du monde divin, et qu'entre les deux s'étagent une pluralité de mondes.

Le troisième thème, préparé par les deux premiers et virtuellement contenu dans leur logique, c'est l'homme — sa nature, sa place dans cette histoire passée et dans ce système présent ; son origine dans le « par-delà », en liaison avec le drame divin précosmique ; sa condition d'être composite et submergé ici-bas ; sa vraie destination.

Enfin, la doctrine du salut, individuel et universel : les choses dernières répondent aux premières, la chute est annulée ou inversée, et toutes choses font retour à Dieu.

Ces thèmes, que l'on peut classer sous la rubrique de la théologie, de la cosmogonie, de l'anthropologie et de l'eschatologie sont, à ces titres, communs au gnosticisme et à d'autres systèmes religieux. A quels autres

titres sont-ils thèmes gnostiques et purement gnostiques, dans les cas où nous nous sentons poussés à les classer comme tels ?

Parmi ces facteurs, nous avons déjà signalé le statut particulier de la connaissance, à chacun des degrés par où passe l'argument métaphysique. C'est une perte de connaissance que la divinité subit dans le drame primordial : une partie d'elle-même en est affectée, et la condition du tout en est modifiée. Un défaut de connaissance est à l'œuvre dans la création démiurgique, cet acte de l'arrogance et de l'illusion ; en résultat définitif, ce défaut, ce manque prend corps et devient le monde. Une privation de connaissance, infligée par le monde et activement entretenue par ses puissances, caractérise l'existence intramondaine de l'homme ; et une restitution de la connaissance est le véhicule du salut. Puisque chacune de ces conditions résulte de la précédente, on peut considérer leur ensemble comme un seul et vaste mouvement de la connaissance, dans ses moments positifs et négatifs, du commencement des choses jusqu'à leur fin. Ce mouvement progressif constitue l'axe *temporel* du monde gnostique, comme l'ordre vertical des éons et des sphères en constitue l'axe spatial. En d'autres termes, le temps est mis en mouvement par la poussée en avant de la vie de l'esprit : et dans ce caractère dynamique, qui rend chaque épisode générateur du suivant, et qui fait de tous ces épisodes les phases d'une seule et complète évolution, nous devons voir une autre particularité distinctive du gnosticisme. C'est une métaphysique du pur mouvement, du pur événement, la conception de l'être universel la plus résolument « historique » qui soit avant Hegel (avec qui elle a aussi en commun cet axiome — implicite dans le statut ontologique de la connaissance — que « substance est sujet »).

Ce dynamisme est déjà visible dans la doctrine de la divinité même qui, du repos de l'éternelle préexistence, est émue vers ce qui va être l'histoire « interne » de la création, se déployant en une série d'états spirituel de l'Absolu, dont les qualités, essentiellement subjectives et mentales, vont s'objectiver ou s'hypostasier en réalités extérieures : réalités successives, jalons dans la pro-

cession d'une hiérarchie de mondes déduits en dégradé de la divinité originelle. Ainsi l'histoire de la création — histoire du moi divin — est émanationniste ; et comme le mouvement se dirige fatalement vers le bas, c'est une histoire d'« évolution descendante »¹. Inférieur, ultérieur : cet axiome ontologique, si contraire à Hegel et à tout évolutionnisme moderne, le gnosticisme le partage avec tous les systèmes « verticaux » de l'Antiquité finissante — avec ce que l'on a parfois appelé le schème « alexandrin » de spéculation, lequel, du côté philosophique, a culminé en Plotin. Néanmoins, il faut observer que l'émanationnisme gnostique, différent par là de celui des néo-platoniciens et de son harmonistique, est marqué par la catastrophe. Il va le train de la *crise*, vers l'échec et l'avortement. Il y a du trouble dans les hauts lieux : c'est le départ d'un mouvement vers le bas, qui se continue en un drame de chute et d'aliénation. Le monde des corps est le résultat final de cette épopée de décadence.

Ainsi, l'émanationnisme gnostique est pathomorphe, ce qui entraîne directement une autre particularité : il est irréductiblement mythologique. En effet, il n'est pas de tragédie ni de drame, de crise ni de chute, sans agents concrets et personnels, sans individualités divines, bref, sans personnages mythiques, quelque symbolique qu'en puisse être la conception. La descente de l'Etre chez Plotin, si elle est à certains égards analogue à celle dont parlent les gnostiques, s'opère par le mouvement autonome du concept impersonnel, par une nécessité intérieure qui est à soi sa propre justification. La descente selon les gnostiques ne saurait se passer de cette contingence : une émotion et un vouloir subjectifs. (C'est, bien entendu, l'un des grands reproches que Plotin lui-même adresse aux gnostiques.) La forme mythologique — et donc non philosophique — tient à la nature du gnosticisme : la différence n'est pas seulement de forme, mais de substance. Nous verrons plus loin que la mythologie elle-même est d'un type particulier au sein de sa propre espèce.

En son premier stade, précosmique et cosmogonique, le mythe a pour dessein (car il est caractéristique du

1. Voir la Notice du traducteur, *Dévolution*.

mythe d'avoir un dessein bien arrêté) de déduire, de commencements qui peuvent être monistes, un résultat dualiste, savoir, l'état des choses tel qu'il est donné, tel qu'il est représenté par le monde et reflété dans l'homme.

Par conséquent, c'est seulement au degré cosmique de l'histoire universelle, et c'est donc dans la cosmologie gnostique, c'est-à-dire dans la façon d'envisager l'univers inférieur fondé par ces antécédents, que le dualisme en arrive à son expression claire et franche, alors qu'il peut être équivoque dans les degrés originels de la généalogie métaphysique. Quel que soit le commencement, qu'il y ait une, deux ou trois « racines », l'histoire de l'être originel et de sa crise aboutit à un état de choses divisé. Avec le « cosmos », voici la réalité nettement polarisée ; l'édifice à étages multiples, l'édifice menaçant des sphères et des éons, fait image : il rend sensible l'étendue de la déchirure qui sépare les pôles ; sa multiplicité même concourt à exprimer la puissance séparatrice de l'anti-divin, et à figurer, pour qui se trouve à ras de terre, l'éloignement de Dieu. A « ce monde-ci », qui est l'extrémité la plus basse de l'être, s'applique le verdict du pessimisme cosmique. Prononcé par l'homme, il signifie que l'état divisé est en même temps un état mélangé, et qu'il s'y trouve lui-même profondément déchu et dépaycé.

En parlant de dualisme, nous avons effleuré un thème central de la symphonie gnostique. L'élaboration doctrinale en est multiforme : comme on l'a indiqué, la dualité peut se prêter à des combinaisons multiples avec un premier principe unitaire ; mais le dualisme est omniprésent dans le gnosticisme. Au premier chef, il s'agit là d'une disposition radicale, qui commande toute l'attitude gnostique et en unit les expressions très diverses. Il y a dualité de l'homme et du monde, et puis du monde et de Dieu. Dans l'un et l'autre cas, c'est une dualité de termes antithétiques et non de termes complémentaires. Au fond, elle est une : la dualité de l'homme et du monde reflète, à l'étage de l'expérience, la dualité primordiale de Dieu et du monde ; et, en théorie gnostique, elle en est déduite. Inversement, l'interprète peut soutenir que la doctrine transcendante d'une opposition du monde et de Dieu a sa source dans l'expérience immanente d'une

désunion de *l'homme et de Dieu*, c'est-à-dire qu'elle reflète une condition humaine d'aliénation. En ce sens, on peut considérer la dualité, dans le gnosticisme, comme un « premier principe » invariable et *existentiel*, distinct du premier principe variable et *spéculatif* dont on se sert pour le représenter.

Dans cette configuration à trois termes, l'homme et Dieu sont de même essence et s'opposent ensemble au monde ; mais, dans le fait, ils sont séparés par le monde, qui est, selon la manière gnostique d'envisager les choses, agent de division et d'aliénation. L'objet de la spéculation gnostique va donc être de tirer ces polarités fondamentales, qui sont subies — qui sont le donné primordial de l'existence gnostique — des êtres qui sont premiers en théorie, et cela par le moyen de mythes de genèse ; mais aussi, à travers cette généalogie, d'indiquer la voie de leur résolution finale. Ainsi le mythe, construction symbolique édifiée consciemment, est prophétique du fait qu'il est génétique, eschatologique du fait qu'il est explicatif, et il se donne pour concourant au salut que sa doctrine projette. Ce dessein prédéterminé du mythe gnostique dicte sa conception et sa marche réelle.

A la lumière du dessein que voilà défini, passons en revue, une fois encore, les étapes successives du mythe, et tâchons d'apercevoir dans leur typologie * d'autres aspects révélateurs. Nous avons vu que le mythe gnostique, du moins le type de ce mythe, commence par une doctrine de la transcendance divine dans sa pureté originelle ; il fait remonter l'origine du monde à une rupture primordiale de cet état béni, à une perte de l'intégrité divine qui aboutit à l'apparition de pouvoirs inférieurs, lesquels deviennent fabricants et maîtres de ce monde-ci ; puis, épisode crucial du drame, le mythe raconte la création et la destinée première de l'homme, en qui se concentre le conflit à venir ; le thème final, qui est en vérité le thème du mythe en son entier, c'est le salut de l'homme, qui est bien autre chose, au reste, que le salut des seuls humains, car il y va de la défaite et de la destruction définitive de l'appareil cosmique ; c'est donc le moyen de rétablir dans son intégrité la divinité lésée, l'instrument grâce auquel Dieu se sauve lui-même.

Cet abrégé du mythe gnostique attire notre attention sur ces quatre points : la transcendance divine, les puissances inférieures, l'homme, le salut. Examinons-les brièvement. Toute théologie gnostique fait ressortir, avec la plus vive insistance, la transcendance de la divinité suprême. Quant au lieu, ce Dieu est outremondain, et il réside tout entier dans son propre royaume, hors de l'univers physique et à distance incommensurable du séjour terrestre de l'homme ; ontologiquement, il est acosmique, et même anticosmique : à l'égard de « ce monde-ci » et de tout ce qui lui est ressortissant, il est « autre » par essence et foncièrement « étranger » (Marcion), il est « la Vie étrangère » (mandéens) appelée aussi « profondeur » ou « abîme » (valentiniens), il est même le « non-étant » (Basilide) ; épistémologiquement, à cause de cette transcendance et altérité de son être, et du fait que la nature ne le révèle ni même ne le laisse deviner, il est naturellement inconnu (*naturaliter ignotus*) ; il est ineffable ; il échappe à toute affirmation ; il passe toute compréhension ; il est rigoureusement inconnaissable. Il est des attributs et métaphores qui peuvent s'appliquer à lui : Lumière, Vie, Esprit, Père, le Bon — mais il n'est pas question de le dire Créateur, Souverain ni Juge. Chose significative, son nom est « Homme » dans quelques-uns des systèmes. Quand on discourt de lui, il faut que ce soit principalement par négations ; et historiquement, le gnosticisme est l'une des sources de la théologie négative. Quoi qu'il en soit, l'Absolu n'est pas seul ; il est cerné d'un halo d'expressions éternelles mais graduées de son infinitude, d'aspects partiels de sa perfection, hypostasiés en des êtres quasi personnels aux noms particulièrement abstraits, dont l'ensemble constitue la hiérarchie du royaume divin (du Plérôme).

Cette procession ou émanation du multiple intérieur, provenu du fond primordial, cette espèce de différenciation de soi qui s'opère dans l'Absolu, s'exprime parfois en une dialectique spirituelle fort subtile, et souvent en un langage plutôt naturaliste, c'est-à-dire sexuel. Les entités métaphysiques ainsi émanées sont d'une certaine ténuité, mais il en est parmi elles qui, plus consistantes, se silhouettent et assument un rôle déterminé dans le

déroulement ultérieur du drame transcendantal : « L'Homme », principe éternel et précosmique (parfois même identifié à l'Etre Premier) ; « Sophia », généralement « le plus jeune » des Eons ; et « Christ », ou tel agent pareillement réintégrateur et salvateur. Quand la spéculation sur le Plérôme prend cette large envergure, il s'agit d'un système évolué ; mais il ne saurait y avoir de métaphysique gnostique si les plus hautes régions de l'être ne connaissent pas une manière de multiplicité, car, sans cette condition, la divinité ne serait ni passible ni faillible, et par suite, nul mouvement ne mènerait à la création et à l'aliénation. Ce paradoxal combiné de transcendance extrême et de faillibilité partielle est l'une des caractéristiques de la théologie gnostique. Nous comprenons pourquoi, avec quelle facilité, ou plutôt par quel besoin, elle met les formes du mythe polythéiste au service d'une conception où le monothéisme est prépondérant.

Ce qui détermine ce mouvement vers le bas, attentatoire à l'autonomie du monde divin, peut se situer au dehors, dans l'action de forces ténébreuses (ce qui suppose une dualité préexistante) ; ou, cas plus typique, dans une transgression, crise interne du royaume divin (et cause d'une dualité qui va se développer). Le protagoniste de la chute est un personnage féminin, Sophia, ou masculin, Anthropos : il peut personnifier la part lésée de la divinité, et par conséquent, devenir la principale *dramatis persona*. Dans l'ensemble, c'est l'histoire de Sophia qui connaît les développements les plus riches. Ce qui importe, c'est que la descente, amorcée par l'un ou par l'autre agent, doit suivre son cours, alors même que les puissances supérieures essaient de le renverser ; ces deux tendances ne cesseront plus de jouer et de se déjouer en une suite prolongée de manœuvres contraires, et ce sera un thème central et permanent de la narration gnostique. Dans ces raffinements de l'imagination, nous notons un goût prononcé pour la ruse de guerre : la stratégie du salut elle-même est parfois affaire de pion astucieusement damé. Encore un trait par où le gnosticisme se situe sans vergogne dans la tradition du polythéisme païen, dont il fait un amalgame

singulier avec la conception judéo-chrétienne de la sublimité divine.

Quant aux puissances inférieures (quelle qu'en soit l'origine) elles ne sauraient être mieux personnifiées que par le *Démiurge*. Cette figure de créateur imparfait, aveugle ou méchant est un symbole gnostique de premier rang. Dans sa conception générale, il traduit le mépris gnostique du monde ; dans sa description concrète, c'est souvent une caricature, parfaitement reconnais sable, du Dieu de l'Ancien Testament : nous aurons à en reparler. Orgueil, ignorance et malveillance du Créateur, ces thèmes reviennent souvent dans les écrits gnostiques ; de même, on le voit fréquemment mis en défaut et mortifié par les puissances supérieures, résolues à déjouer ses menées. A la vérité, d'un bout à l'autre de la galerie mythologique des gnostiques, son image est sujette à varier ; il existe des versions mitigées, où on le voit mal inspiré plutôt que méchant, et donc capable de se repentir et de se corriger, voire de bénéficier de la rédemption finale. Toutefois, ce personnage *pose toujours un problème et n'est jamais vénérable*. A sa place, on trouve parfois une puissance collective (par exemple, « les Sept »). Quoi qu'il en soit, si l'on constatait l'absence de tout symbole de ce genre, de toute cause personnifiée de l'infériorité ou de la dégradation du monde, on hésiterait beaucoup à recevoir la doctrine pour gnostique.

La version valentinienne, de toutes la plus subtile, peint le Démiurge comme un imitateur, qui s'essaie vainement à reproduire l'ordre parfait du Plérôme dans son ordre physique, et son éternité dans le succédané, dans la contrefaçon qu'est le temps — ajoutant par là, à la parodie du créateur biblique, celle du démiurge platonicien.

En parlant d'« imitation », nous venons de toucher un autre thème majeur du gnosticisme. Il y a d'abord imitation (ou esquisse d'imitation) dans la conception du cosmos en général, mais c'est dans la création de l'homme qu'on voit vraiment l'imitateur au travail. Le démiurge copiant les archétypes idéaux, c'était une doctrine platonicienne qui, comme toute la doctrine des formes, entendait conférer à la « copie », malgré son inévitable imperfection, une certaine mesure de validité :

en ressemblant à l'original, « autant qu'il était possible », cette copie participait de la perfection et justifiait son existence. Dans le gnosticisme, au contraire, le motif change de sens : l'imitation est illicite, la contrefaçon est présomptueuse et maladroite à la fois. L'hommage devient opprobre. Les Archontes disent : « Venez, faisons un homme d'après l'image que nous avons vue », et voilà dénaturées les deux traditions, la biblique et la platonicienne. Que l'homme créé soit *imago dei*, ce ne lui est plus un incontestable honneur métaphysique, mais une condition douteuse, voire franchement sinistre. La simple jalousie ou l'ambition peuvent inspirer la résolution des archontes ; mais il peut y entrer plus de calcul, s'il s'agit pour eux de prendre au piège de leur monde inférieur la substance divine, leurrée par un réceptacle qui paraît lui convenir et qui deviendra sa plus solide entrave. Toujours est-il que le composé final, l'homme, production presque entièrement archontique, renferme un élément « spirituel » qui vient du par-delà.

Cette présence de l'esprit transcendant à l'intérieur de l'homme psychophysique est diversement expliquée dans la spéculation gnostique (ce peut être une victoire des puissances inférieures ou une ruse des puissances supérieures), mais elle est toujours, en soi, un fait paradoxal et « contre nature », et c'est ce qui fait d'elle le pivot du drame sotériologique. L'existence intramondaine de l'esprit est un état d'exil, le résultat d'une tragédie divine primitive, et l'immersion dans l'âme et le corps est la forme finale de cet exil — mais c'est aussi, pour l'esprit, la chance de son rétablissement. En revanche, pour les archontes, il est vital que cet élément d'outremonde soit inclus dans leur dispositif : aussi leur faut-il résister à tout prix aux puissances supérieures, qui cherchent à le dégager du cosmos où il est prisonnier, et à le rétablir dans son intégrité divine.

Précisons certains points importants. Ainsi, il y a identité, ou consubstantialité, du moi le plus intime de l'homme et du Dieu suprême d'outre-monde, qui, souvent, est lui-même appelé « Homme » : l'extrême élévation métaphysique coïncide, dans l'essence acosmique de l'homme, avec l'extrême aliénation cosmique. De même, il faut être clair sur la conception du monde créé, système

de puissance organisé pour asservir ce moi outremondain : du haut en bas, de la grande machine cosmique à la constitution psychophysique de l'homme, toutes choses concourent à cet effrayant dessein ; voilà la *Wei-tanschauung* exclusivement gnostique. Troisième point : le principal moyen de cet asservissement, c'est l'« ignorance » activement infligée et entretenue, l'aliénation du moi, rendu étranger à lui-même, étant la condition « naturelle » déterminante de cette ignorance ; et quatrième point : par voie de conséquence, le principal moyen d'extrication, l'action contraire au pouvoir du monde, c'est la communication de la connaissance.

Nous voici de retour à notre thème premier, celui de la « connaissance », à présent considérée sous son aspect sotériologique, et par là, dans son rapport avec l'humaine destinée. La fonction salvatrice de la connaissance, qui est enracinée dans l'ontologie générale du système, aboutit — comme suite à la préhistoire transcendante — à une conception de l'histoire humaine comme incursion croissante de la connaissance dans les générations humaines. Cette conception ne saurait aller sans la *révélation*, véhicule dont la connaissance a besoin pour son progrès. Le besoin de révélation est inhérent à la condition de l'esprit captif à l'intérieur de ce monde, de l'esprit paralysé ; quand elle se produit, elle change cette condition en ce qu'elle a de plus décisif, c'est-à-dire qu'elle en ôte l'« ignorance ». Pour les gnostiques, l'ignorance n'est pas un état neutre, ni simplement une privation, une pure absence de connaissance, mais une affection de l'esprit, une force de par soi, qui intervient dans les données de l'existence de l'homme, qui l'empêche de découvrir la vérité qui le concerne, pis même, de se rendre compte de son état d'ignorance et de le juger pour ce qu'il est. Il est à peine besoin de mentionner le cycle complet des images du sommeil, de l'ivresse, de la négligence de l'âme oublieuse d'elle-même. Aussi la révélation divine, ou « l'appel », qui fait sa percée à travers le pouvoir d'ignorance, fait déjà, en soi, partie du salut. Elle commence avec Adam, elle est mainte fois traversée par la résistance des puissances mondaines, mais elle se continue en une suite de messagers, tout au long de l'histoire et jusqu'à la consommation finale. En vérité,

le gnosticisme se représentait un seul modèle et un seul sens universel de l'histoire mondiale, avec un but défini et un mode particulier de cheminement. A la différence de l'apocalyptique juive, il ne fait pas de place aux royaumes ni aux nations, mais seulement aux âmes. Toutefois, c'est l'humanité entière qui est l'enjeu, et, au-delà de l'humanité, l'ordre total des choses, et même la délivrance de la divinité souffrante. Les « connaissant », assurément, sont toujours une minorité, mais le champ de cette opération est véritablement œcuménique, dans l'espace et dans le temps.

Or il faut noter que l'humanité n'est pas responsable de sa condition ni de la nécessité d'une intervention divine. Il n'y a pas de chute, pas de péché originel d'Adam : s'il arrive qu'il soit le premier à recevoir la révélation (comme c'est souvent le cas), ce n'est point en transgresseur, mais en victime — directement, de l'oppression archontique, et en dernier ressort, de la chute primordiale, qui a été cause de l'existence du monde et de la sienne propre. Pour autant qu'il y ait faute, elle n'est pas faute d'Adam, mais des Eons qui ont provoqué la rupture de l'ordre supérieur ; elle n'est pas humaine, mais divine, et elle a été commise avant et non dans la création. Voilà qui diffère de la position juive et chrétienne, et qui nous introduit au cœur du phénomène gnostique. Voilà qui, entre autres raisons, fait que le gnosticisme est incapable d'assimiler aucune affirmation sérieuse de l'incarnation et de la croix.

Et le contenu de la connaissance qui sauve ? Fondamentalement, ce n'est autre chose que l'histoire transcendante elle-même, du fait que c'est elle qui expose ou qui suppose toute l'illuminante vérité que le monde cache et que le salut exige : « la connaissance : qui nous étions, ce que nous sommes devenus ; ou nous étions, où nous avons été jetés ; vers quoi nous nous hâtons, de quoi nous sommes rachetés ; ce que c'est que la naissance, ce que c'est que la renaissance » (*Extraits de Théodote*, 78, 2). Toujours, et essentiellement, le mythe gnostique pose en principe l'importance de sa propre communication, et propose un récit de son origine supra-naturelle. Par la double vertu du contenu révélé et de la source révélatrice, il revendique le pouvoir salvateur

456 pour lui-même *en tant qu'il est connu* ; et il *est*, en bref, la *gnose*.

Néanmoins, et bien que Ton considère cette connaissance de la vérité comme libératrice en soi, elle qui rétablit l'esprit éveillé dans ses puissances natives, elle inclut aussi, ordinairement, un ensemble de connaissances plus pratiques — nous pourrions dire : techniques — d'instructions sur ce qu'il faut faire : la « connaissance de la voie », c'est-à-dire des sacrements à accomplir dès à présent ; des « noms » à articuler plus tard, quand l'esprit, délaissant le corps à l'heure du trépas, fera son ascension et affrontera les puissances ; et de toute préparation rituelle ou éthique qui pourra garantir le passage. Le psaume naassène définit même la « gnose », en ce sens purement et simplement utile, comme « les secrets de la voie ». C'est une définition suffisante, s'il est entendu que lesdits « secrets » résument la totalité théorique du système ; et c'est bien ce qu'ils font : la doctrine de l'ascension, dans ses détails et quand ces détails sont donnés, révèle une fois de plus la topographie et la signification théologique de l'univers gnostique, puisque l'âme, dans cette aventureuse traversée de l'ordre tout entier, refait en sens inverse le parcours de sa chute originelle.

A ce point, nous interrompons l'analyse par types, pour imparfaite qu'elle soit forcément demeurée. Cependant il y manque, nous le sentons bien, une chose que la morphologie du contenu objectif, même la plus complète, ne saurait saisir, et qui n'en appartient pas moins à la typologie du phénomène gnostique. Je pense à des éléments qui tiennent à la situation historique, comme l'humeur ou l'accent du témoignage gnostique ; le style de la mythologie gnostique, envisagé séparément de son contenu ; et le rapport du gnosticisme à d'autres attitudes de l'esprit, à condition qu'il ne s'agisse pas là d'une considération étrangère au phénomène, mais d'un élément de la signification intrinsèque de l'attitude gnostique elle-même. Qu'on me permette quelques commentaires sur ces divers points.

Dans le tour d'esprit gnostique, en dehors du parfait sérieux qui convient à une doctrine du salut, il entre un élément de révolte et de protestation. Le refus du

monde, bien éloigné en ceci de la sérénité ou de la résignation propres à telle ou telle autre foi non mondaine, y est d'une violence singulière et va parfois jusqu'à la hargne. Nous y observons en général une propension à l'extrémisme, une tendance vers l'excès dans l'imagination comme dans le sentiment. Nous nous doutons bien que cet état de dislocation métaphysique, dont le mythe gnostique nous parle, va de pair avec un état de dislocation dans la réalité ; que la forme de son symbolisme, qui est forme de crise, reflète une crise historique de l'homme lui-même. Cette crise, assurément, se laisse voir en d'autres phénomènes de la période, juifs, chrétiens ou païens, qui souvent trahissent une profonde agitation des esprits, une grande tension de l'âme, une disposition au radicalisme, aux espérances hyperboliques et aux solutions définitives. Or le tempérament gnostique est moins que tout autre contenu par la force des traditions ; il traite plutôt ces dernières avec une singulière *impietas* et il en fait un usage des plus désinvoltes : cette absence de piété, qui s'allie si étrangement avec une averse curieuse des fables antiques, il faut la compter parmi les traits physiologiques du gnosticisme. Je renvoie à ce que j'ai écrit, il y a de longues années, sur l'élément révolutionnaire, sur l'élément de colère du gnosticisme¹. Si l'on en soustrayait cet élément, il se pourrait que la doctrine conceptuelle demeurât indemne, mais l'essence gnostique ne serait plus ce qu'elle est : les parallèles historiques ou ethnologiques à tels ou tels concepts gnostiques, dans la mesure où il leur manque cet élément, sont moins irrésistibles que la simple ressemblance des propositions ne le donnerait à penser.

En revanche, et par contraste avec l'outrance de ces appels à l'émotion, nous devons observer que le mythe gnostique n'est rien moins que naïf. Malgré tout ce qu'il contient d'indigeste, c'est un ouvrage raffiné et compliqué, consciemment élaboré en vue de transmettre un message et même de proposer une thèse, et composé, par dessein, d'éléments pillés du mythe antérieur. Bref, c'est une mythologie secondaire et dérivée, et ce qu'elle a

1. *Gnosis und spdtantiker Geist*, I (1934 ; 3^e édition, 1964), pp. 214-251.

d'artificiel tient plus ou moins à son caractère. Une certaine intention spéculative, explicative ou autre, est déjà intrinsèque au mythe primitif, où le langage mythique est l'organe naturel et unique de la pensée comme de son expression : Aristote observait déjà que la mythologie est la forme première de la théorie, une avant-courrière de la philosophie. Toutefois, le mythe originel n'avait pas le choix en l'espèce, puisque la pensée et son mode d'expression étaient inséparables et qu'il était impossible à cette unité de s'exprimer autrement, par exemple en une abstraction indépendante. En outre, c'est plutôt l'imagination qui, dès l'origine, détermine ici l'enchaînement de la pensée (le « raisonnement »), et non point tant cette pensée, antérieure, qui prend l'imagination à son service. Au contraire, dans le cas du gnosticisme, on a l'impression que le mythe est un style de spéculation choisi, rivalisant avec — et peut-être même réagissant contre — celui de la philosophie, qui est là sur le rang comme un autre choix possible : il est présupposé que la philosophie et le mythe primitif et naïf sont des accessoires tout faits. Souvent, en conséquence, le mythe gnostique, quand il se sert du mythe primitif pour *exprimer* sa propre *idée* préconçue, est artificiellement allégorique, plutôt qu'authentiquement « symbolique » (au sens primitif et non prémédité du symbole). De là qu'il est si prompt à changer d'images pour exprimer un même motif, si fréquent en variations sur un thème commun. Pour authentiquement original que soit ce thème gnostique, troublante interprétation d'une réalité troublante, il est facile de constater que les moyens de la présenter font quelque peu figure de pièces de rapport. Or, en ce cas encore, on met bien de l'ingéniosité à placer le détail emprunté, à l'ajuster au grand dessein que les broderies les plus échevelées ne font jamais perdre de vue. Tout cela n'est possible que dans une phase historique « tardive », dans un milieu incontestablement lettré, dans une atmosphère de complet syncrétisme : conjoncture qui relève de la phénoménologie du gnosticisme, indépendamment de sa doxographie. Les traditions sont désormais mobiles et disponibles ; elles n'ont plus rien de contraignant ; elles sont riches de significations nouvelles et prêtent à redéfinition. Ceux qui s'en servent à

la manière des gnostiques sont des « intellectuels » (peut-être faut-il dire des « demi-savants ») qui connaissent leur affaire.

De ce libre emploi de la tradition, arbitraire, sans doute, mais en somme assez calme, il faut distinguer l'emploi des matériaux juifs, à la fois très large et passionnément polémique. L'exemple le plus remarquable en est, bien entendu, ce Dieu de l'Ancien Testament ravalé à l'état de Demiurge obtus et repoussant, ou les noms de ce Dieu attribués à des archontes plus vils encore : déchéance véritablement unique dans l'histoire des religions, venimeuse à souhait, visiblement savourée. A cette dégradation correspond la promotion de tout ce qui, dans le récit biblique, peut se prêter à ce dessein. C'est ainsi que le serpent, premier porteur de la « connaissance » en dépit du créateur, devient, de séducteur qu'il était, symbole vénéré de la puissance acosmique et spirituelle, qui travaille au réveil de sa race captive dans ce monde. C'est le début d'une lignée de révélateurs qui va se continuer dans les réprouvés de la Bible, les Caïn, les Esaü et autres porteurs de l'héritage pneumatique, transmetteurs secrets de la gnose au courant des siècles, et persécutés à ce titre par le Dieu du monde ; au contraire, les favoris de ce Dieu, les Abel, les Jacob et leurs pareils représentent la majorité des inéclairés. Même renversement des valeurs pour ce qui est de la Loi, des prophètes, du statut du peuple élu — disons pour tout, à quelques exceptions près, comme le personnage estompé de Seth. Ici, nulle trace d'un éclectisme tolérant.

Que penser de ce remarquable mélange d'accointance et d'antipathie, dont seuls quelques gnostiques n'ont pas la voix altérée ? Voici que la question a pris une grande importance pour ceux qui veulent définir la nature et l'origine du mouvement dans son ensemble. Si l'on en conclut, comme plusieurs le font aujourd'hui, que le mouvement est né à l'intérieur du judaïsme, il faut supposer qu'une grande révolte s'y est déclarée. On ne saurait écarter *a priori* cette hypothèse, mais on manque de preuves indépendantes pour l'étayer ; et puis, à mon sens, elle n'a pas grande vraisemblance psychologique : n'est-ce pas au peuple juif tout entier, par une sorte

d'antisémitisme métaphysique, que va l'hostilité dont témoignent précisément les sources les plus abondamment usagères de ces motifs judaïques (lesquelles sont aussi les sources les plus archaïques) ? Il est moins risqué de dire que le gnosticisme a pris naissance dans le *voisinage immédiat* du judaïsme, et partiellement en réaction contre lui. Cette formule s'accorde non seulement avec les témoignages (les sources nouvelles rendent plus forte encore l'impression d'une proximité ambivalente), mais aussi avec les circonstances historiques en général : en ce temps-là, les Juifs étaient partout présents, partout puissants ; on marchait en tous lieux sur la lisière de leur monde ; leurs prétentions étaient exorbitantes ; leur religion était la seule qui possédât une vaste littérature codifiée, dont certaines parties étaient fort connues, et qui poursuivît son activité littéraire. En vérité, dans cette aire culturelle, c'était la seule force religieuse qui valait la peine qu'on débattît avec elle. Il est certain que dans le monde sémitique, un nouveau mouvement religieux ne pouvait négliger cette réalité unique et dominante. Au surplus, la religion des Hébreux, étant en son esprit une religion de « ce monde-ci », elle s'exposait, cible naturelle, au mépris gnostique ; l'anti-judaïsme est une forme d'expression de l'esprit anticosmique, c'est-à-dire de la révolte gnostique contre le monde et contre ses dieux *.

En quête d'une typologie gnostique, nous sommes passés de la doctrine, qui est définissable, à d'autres éléments qui se laissent moins bien définir, mais qui ne s'imposent pas moins à notre attention : état d'esprit, style, attitude à l'égard d'une pensée différente. C'était inévitable, car ces éléments sont liés de façon ou d'autre à la situation de fait qui a vu la pensée gnostique naître et persister — en d'autres termes : à son unique *locus*

1. Soit dit en passant, il semble que les gnostiques, pour la plupart, n'aient connu des choses juives que le livre de la Genèse, et encore n'allait-il généralement pas plus loin que le Déluge. C'était là ce que les profanes curieux, ou les demi-convertis, lisaient ou écoutaient en premier lieu. Quant aux Juifs, il y en eut certainement parmi les gnostiques. L'auteur du *Livre de Baruch* en fut un, fort probablement : chose significative, il met Moïse (et « les prophètes ») au nombre des messagers historiques de la vérité, contrairement à la plupart des systèmes, qui excluent Moïse de leur prophétologie.

historique, lequel, en l'occurrence, s'injecte dans la typologie elle-même. La délimitation typologique peut commencer par n'être qu'une synthèse de la pensée (du contenu de la théorie objective) ; mais elle manquerait son but si elle faisait complètement abstraction de la référence historique. C'est le facteur de situation, facteur irréductible, qui fait du gnosticisme ce phénomène essentiellement *dialectique*, et qui restreint la portée de toute comparaison avec des mythologoumènes ou théologou-mènes, « doxographiquement » analogues, pris en d'autres temps et lieux \ La situation, c'est celle du monde hellénistique-oriental aux premiers siècles de l'ère chrétienne : peut-on imaginer ce phénomène ailleurs ? Il est certain, par exemple, que l'orphisme classique du ^v^e siècle avant J.-C. préfigure certaines facettes importantes du gnosticisme, et peut-être les lui a-t-il léguées ; mais il lui manque, entre autres choses, cette *colère* si habituelle au gnosticisme, cette façon si rageuse, si entière de rabaisser le cosmos (qui se projette dans le personnage du Demiurge). Qui peut douter que le gnosticisme trouve en partie sa personnalité en redécouvrant ces antécédents plus bénins, mais avec éclat, et en les développant, mais sans pitié ?

Quant à la question fort controversée du « gnosticisme pré-chrétien » — insoluble en l'état présent des témoignages — je crois, pour ma part, qu'on en a surfait l'importance. Ce qui compte, généralement parlant, c'est que le gnosticisme est contemporain du christianisme en son enfance (qui n'est sûrement pas né après lui, témoin Simon le Magicien ; et qui a pu naître avant lui) ; qu'il est différent du christianisme et qu'il en est indépendant, mais qu'il y a entre eux des points naturels de contact, en tant qu'ils font réponse à une même interrogation humaine ; et que, dès le début, on les voit qui s'entre-pénètrent activement, d'où des réactions bien connues au sein de l'Eglise.

Inutile de dire que notre typologie est une construction idéale et qu'elle embrasse tout un arc-en-ciel de possibilités offertes au choix de l'esprit gnostique. Toutes les

1. Lesquels n'en sont pas moins précieux, bien entendu. Viennent sous cette rubrique les découvertes ethnologiques du professeur Ugo Bianchi, dont l'intérêt est extrême.

différences ne se trouvent pas dans tous les cas du genre. Combien doit-on trouver de ces attributs distinctifs, et en quelles combinaisons, pour classer l'échantillon dans le genre ? C'est à déterminer cas par cas, et souvent « d'oreille », musicalement, pour ainsi dire, plutôt qu'au compas de l'abstraction. Le schéma que je viens de tracer se trouve, je crois, représenté de façon assez accomplie et assez nette par la plupart des « hérésies », de Simon le Magicien à Mani, et aussi par les mandéens. Mais il est des cas frontaliers où les documents sont équivoques et où la classification peut prêter à controverse. Pour prendre un exemple marquant : Marcion ne parle ni de « genèse transcendante », ni de drame divin précosmique, ni de mythologie des mondes supérieurs, ni de spéculation en général, ni de consubstantialité de l'âme et de Dieu — ni même de gnose salvatrice (c'est un *pistikos*, non pas un *gnôstikos*). A lui seul, ce dernier trait suffirait, semble-t-il, pour l'exclure du domaine gnostique, vu le rôle central que nous avons, nous, accordé à cet élément dans notre définition. Pourtant, je tiens à le réclamer du gnosticisme, « selon l'esprit » si ce n'est « selon la lettre ». Quand il oppose, avec autant de vigueur que d'intransigeance, le Père inconnu, sans attache avec ce monde, et le Créateur méprisable, ou quand il refuse, en ascète et en rebelle, de se soumettre à la loi d'une nature entièrement impie, son attitude, *en ce milieu*, est d'un cru si reconnaissable que nous ne pouvons manquer de tâter là un produit de l'esprit gnostique. Marcion donne une expression classique de cet esprit dans tout ce qu'il en accepte, et il en est souverainement indépendant par tout ce qu'il en rejette, lui qui est, plus résolument que tout autre, un chrétien du Livre : un irrégulier gnostique, si le mot vous convient. Il faudrait traiter avec la même souplesse d'autres cas marginaux, celui de la littérature hermétique, par exemple, où le venin polémique est absent et le dualisme atténué, même dans les passages dualistes, mais où un faisceau d'idées (Anthropos, gnose, doctrine de l'ascension) prend assez d'importance pour justifier l'entrée au bercail. En revanche, je ne pense pas qu'aucun des textes de Qumrân, malgré ce qu'ils peuvent receler de dualisme, soit admissible dans la catégorie gnostique.

Voilà qui suffira pour l'abrégé typologique que j'avais en vue. Ce que je souhaite dire en conclusion, c'est que, si nous nous écartons du grand foyer, du groupe central des penseurs gnostiques, et si nous pénétrons dans la zone des demi-teintes qui cerne tout phénomène historique (dans notre cas, elle s'étend jusqu'à telles parties du Nouveau Testament), tout devient affaire de sensibilité aux formes, d'empathie et autres facultés subtiles, comme celle dont j'ai déjà parlé avec une liberté grande : l'oreille musicale.



..

TABLE DES MATIÈRES

<i>Abréviations</i>	6
<i>Préface</i> (1957).....	7
<i>Préface à la deuxième édition</i> (1962)	15
<i>A l'occasion de la troisième impression</i> (1970) . . .	17
 Chapitre premier. — Introduction : Occident et Orient dans l'hellénisme.....	 19
I. <i>Le rôle de l'Occident</i>	20
La culture grecque à la veille des conquêtes d'Alexandre.....	21
Le cosmopolitisme et la nouvelle colonisation grecque.	23
L'hellénisation de l'Orient.....	25
L'hellénisme tardif : de la culture profane à la culture religieuse	27
Les quatre états de la culture grecque ...	28
II. <i>Le rôle de l'Orient</i>	29
L'Orient à la veille des conquêtes d'Alexandre, 31. L'apathie politique et la stagnation culturelle, 31. Les commencements du syncrétisme religieux, 33. Les commencements de l'abstraction théologique dans les religions juive, babylonienne et perse, 34.	

L'Orient sous l'hellénisme, 36. La submersion de l'Orient, 37. La pensée orientale mise en idées grecques, 40. Le souterrain oriental, 41. L'orient resurgit, 43. La nouveauté de la pensée orientale revivifiée, 43. Les grandes manifestations du déferlement oriental dans le monde hellénistique, 45. L'unité cachée : la pensée gnostique est apte à le représenter, **46.**

PREMIÈRE PARTIE. — LA LITTÉRATURE GNOSTIQUE.
LES PRINCIPALES DOCTRINES. LE LANGAGE SYMBOLIQUE.

50

Chapitre II. — *La signification de la gnose et l'importance du mouvement gnostique* 51

Le climat spirituel..... **51**

Le terme « gnosticisme » 52

L'origine du gnosticisme 54

La nature de la connaissance gnostique 55 Coup d'œil sur les sources, 59. Sources secondaires ou indirectes, 59. Sources primaires ou directes, 61. Abrégé des principales doctrines gnostiques, 65. Théologie, 65. Cosmologie, 65. Anthropologie, 67. Eschatologie, 67. Morale, 69.

Chapitre III. — *Imagerie gnostique et langage symbolique* **71**

L'étranger : ce qui n'est pas d'ici..... 72

Par-delà, au-dehors. Ce monde, l'autre monde . . . 7.

Les mondes, les Eons **(16**

L'habitation cosmique et le séjour de l'Etranger . **80**

Lumière et ténèbres, vie et mort..... **82**

Mélange, dispersion. L'un, le multiple **84**

Chute, submersion, capture **86**

Déréliction, crainte, nostalgie..... **87**

Torpeur, sommeil, ivresse **89**

Le bruit du monde **104**

« L'appel du dehors » **105**

L'Etranger : l'Envoyé de la Vie..... **107**

Ce que dit l'Appel..... **112**

La réponse à l'Appel **119**
L'allégorie gnostique, 125. Eve et le serpent, **127.** Caïn et le Créateur, 130. Prométhée et Zeus, **132.**
Appendice : Glossaire des termes mandéens, **187.**

DEUXIÈME PARTIE. — SYSTEMES DE PENSÉE GNOSTIQUES **130**

Chapitre IV. — *Simon le magicien*..... **141**

Chapitre V. — Le « Chant de la Perle » **152**

Le texte **153**

Commentaire, 157. Le serpent, la mer, l'Egypte, 157. Le vêtement impur, 160. La lettre, **161.** Le serpent dompté, l'Ascension, 162. Le vêtement céleste ; l'Image, 164. Le moi transcendant, **166.** La Perle, 168.

Chapitre VI. — *Les anges qui fabriquèrent le monde. L'Evangile de Marcion* 174

Les anges qui fabriquèrent le monde **177**

L'Evangile de Marcion, 183. Ce qu'il y a d'unique dans l'attitude de Marcion, 183. La rédemption selon Marcion, 185. Les deux dieux, 188. « La grâce gratuitement donnée », 191. La morale ascétique de Marcion, 192. Marcion et l'Ecriture, 194.

Chapitre VII. — *Le Poïmandrès d'Hermès Trismégiste* **196**

Le texte **198**

Commentaire, 204. L'origine de l'homme divin, 205. La descente de l'homme ; l'Ame planétaire, 207. L'union de l'Homme avec la Nature. Le motif de Narcisse, 213. L'ascension de l'Ame, 218. Les premiers commencements, 223.

504	
Chapitre VIII. — <i>La spéculation valentinienne</i> . . .	229
I. Le principe spéculatif du gnosticisme.....	229
II Le système	236
La constitution du Plérôme	236
La crise dans le Plérôme	238
Conséquences de la crise. Fonction de la Limite	240
La restauration du Plérôme	242
Ce qui survient hors du Plérôme	244
Les souffrances de la Sophia d'en bas	245
Naissance de la Matière	247
Origine des éléments	248
Le Démon et la création du Monde	249
Le Salut	254
Appendice I. — La position du Feu parmi les éléments	259
Appendice II — Le système de <i>YApocryphon de Jean</i> , 262. Le premier Dieu, 262. Barbélo et les Eons, 263. Sophia et Ialdabaoth, 264. Les Archontes et les Anges, 265. Repentance, souffrance et correction de Sophia, 266. La création archontique de l'homme (l'Adam psychique), 266. L'injection de l'Homme pneumatique, 268. Manoeuvre et contre-manoeuvre, 268. L'Homme enchaîné dans un corps matériel, 269. La création d'Eve, 269. Bataille pour l'Homme : Esprit et Contre-Esprit, 270. L'institution de la <i>Heimar-ménê</i> , 271.	
• • • • •	
Chapitre IX. — <i>La création, l'histoire du monde et le salut selon Mani</i>	272
I. La méthode de Mani. Sa vocation	272
II Le système	276
Les Principes Primordiaux	277
La Ténèbre monte à l'assaut	280
Le pacifisme du Monde de Lumière	284
La première Création : l'Homme Primordial .	285

La défaite de l'Homme Primordial	505
Le sacrifice et la corruption de l'Ame	288
La deuxième Création: l'Esprit Vivant; la libération de l'Homme Primordial	291
La création du macroscome	294
La troisième création : le Messager	296
L'origine des plantes et des animaux	296
La création d'Adam et d'Eve	298
La mission du Jésus de Lumière ; le <i>Jésus Patibilis</i>	300
La morale ascétique de Mani	304
La doctrine des Derniers Temps	306
<i>Récapitulation: les deux types de dualisme dans la spéculation gnostique</i>	311

TROISIÈME PARTIE. — LE GNOSTICISME ET L'ESPRIT

CLASSIQUE.....315

Chapitre X. — *Le Cosmos, vu et apprécié par les Grecs et par les gnostiques*317

I. L'idée du « Cosmos » et de la place que l'homme y occupe	317
La position grecque	317
La piété cosmique, position de repli	325
La réévaluation gnostique	328
La réaction grecque	332

II Le Destin et les astres	334
Les formes de la piété sidérale dans le monde antique	334
Le monothéisme solaire, 335. Le pluralisme astrologique, 335. La religion astrale des philosophes, 337.	
La réévaluation gnostique	340
La réaction grecque. La fraternité de l'homme et des étoiles	343
La fraternité acosmique du Salut	345

Chapitre XI. — *La vertu et Vâme dans les doctrines*

<i>grecque et gnostique</i>	348
I. L'idée de vertu. Elle est absente du gnosticisme.	348
II. La morale gnostique.....	351
Nihilisme et libertinage	352
L'ascétisme. L'abnégation de soi, la nouvelle	
«vertu»	357
<i>L'arété</i> et les vertus chrétiennes	360
La vertu chez Philon le Juif.....	362
III. La psychologie gnostique	366
L'interprétation démonologique de l'être inté	
rieur	366
Que lame est féminine.....	369
L'illumination extatique.....	370
IV. Conclusion : le Dieu inconnu	(315 J/

A C H E V É
D'IMPRIMER
SUR
LES PRESSES D'AUBIN
80600 DOULLENS
LE 20 AVRIL
1978

SUPPLÉMENTS A LA DEUXIEME ÉDITION (1962):

Chapitre XII. — *Les découvertes récentes dans le domaine du gnosticisme*.....

I. <i>Observations sur la bibliothèque de Khénobos-</i>	
<i>kion</i>	381
<i>L'Hypostase des Archontes</i>	395
<i>Le Discours sur l'Origine du Monde</i>	396
II. <i>L'Evangile de Vérité</i> 1	403

Chapitre XIII. — *Epilogue. Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne*.....

<i>Appendice. — Le Syndrome gnostique : typologie</i>	
<i>d'une imagination et d'une sensibilité.</i>	443
<i>Notice du traducteur</i>	465
<i>Bibliographie</i>	469
<i>Index</i>	493

B.M.LULEM *m*
EfM *IttM*
U\% *MU\fi*
B *H XbAXo*

D. L. : 2* trim. 1978. — Edit. : n° 9884. — Imp. : n° 299.
Imprimé en France