

## Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, professeur

Cours : *La vie gnostique selon Evagre le Pontique*. — La doctrine d'Evagre et la reconstitution qui en est tentée se développent selon une succession d'étapes ; une première étape avait conduit à l'*hésychia* ; une seconde, à l'*apathéia* ou impassibilité, acquise par l'exercice de la « vie pratique ». Mais, pas plus que l'*hésychia*, l'impassibilité n'est recherchée pour elle-même ; elle n'est recherchée que parce qu'elle est la condition d'accès à une fin plus haute, qui est la connaissance naturelle ou « gnose », et celle-ci se développe dans la « vie gnostique ». La conception très nuancée qu'Evagre a de l'impassibilité explique que l'on s'engage dans la vie gnostique d'une façon progressive. Celle-ci commence quand on est parvenu au seuil de la « petite impassibilité », c'est-à-dire quand on a triomphé des passions qui proviennent de la partie concupiscible de l'âme, les « passions du corps ». Alors s'éveille une sensibilité nouvelle, des sens nouveaux : Evagre est, après Origène, le créateur de la théorie des « sens spirituels », appelée à une grande fortune. On quitte la contemplation « épaisse » et « obscure », que les hommes impurs ont en partage avec les démons, et l'on entre dans la contemplation spirituelle, qui, dépassant l'aspect matériel des natures visibles, les saisit dans ce qu'Evagre, reprenant un terme stoïcien, appelle leurs *logoi*, leurs « raisons », ce qui est tout à la fois leurs raisons d'être, leurs principes ontologiques, et leurs principes d'intelligibilité. Ce premier degré de la contemplation spirituelle est ce qu'Evagre nomme « contemplation naturelle seconde », laquelle a pour objet les natures visibles, matérielles et corporelles ; cette contemplation est celle qui s'exerce normalement dans l'état humain. Au-dessus d'elle est la « contemplation naturelle première », qui a pour objet les natures invisibles et intelligibles, les intellects, saisies, elles aussi, en elles-mêmes et dans leurs *logoi* ; cette contemplation est proprement angélique. Elle suppose en effet acquise l'« impassibilité parfaite », qui est le propre des anges et qui, pour l'homme, est plutôt une limite vers laquelle il tend qu'un état dans lequel il s'établirait : elle vient seulement après la victoire complète sur les « passions de l'âme », celles qui naissent de la partie irascible de l'âme, et ces passions durent habituellement jusqu'à la mort.

Il y a cependant des hommes, dit Evagre reprenant une expression du psaume 77,25 (selon la Septante), qui « mangent le pain des anges », c'est-à-dire qui ont part à la contemplation naturelle première.

Tels sont les deux degrés de la contemplation dite « naturelle », laquelle a pour objet les natures créées, visibles et invisibles. Cette contemplation, qui se fait par les *logoi*, est celle-là même qu'eut le Créateur quand il « créa tout avec sagesse » (Ps. 103,24), et l'ensemble des *logoi* constitue cette sagesse qu'il a déposée dans les êtres : « sagesse pleine de variété », selon l'expression paulinienne (Eph. 3,10), en raison de la diversité des natures créées, sagesse du Christ dans les êtres visibles, sagesse de Dieu dans les êtres invisibles. Pour exprimer ce qu'est cette sagesse pour l'homme et, d'une façon plus générale, pour les êtres doués de raison, Evagre recourt à des métaphores empruntées à différents registres : elle est une nourriture mise par le Créateur à la disposition des êtres raisonnables afin de les faire croître, et cela donc par la connaissance ; elle est surtout une lumière, qui doit les conduire peu à peu, par degrés, à la vision de la lumière divine elle-même, dont elle est un reflet multiforme. Ainsi Evagre peut-il dire de la nature, prise dans sa totalité, qu'elle est comme un « livre de Dieu », par lequel celui-ci se fait connaître. Mais pour Evagre, penseur chrétien, il y a un autre « livre de Dieu », la Bible. L'exégèse biblique occupe dans son œuvre une place considérable ; des nombreux commentaires qu'il a écrits de l'Ancien ou du Nouveau Testament une partie seulement nous est parvenue ; dans ses autres ouvrages, fréquentes sont les sentences ou les définitions qui sont l'exégèse d'un terme scripturaire. Cette exégèse est de type allégorique, selon la tradition alexandrine. Entre elle et la contemplation naturelle existe une étroite affinité. Comme celle-ci, elle n'est accessible que moyennant une certaine purification de l'âme ; pour les hommes impurs, comme pour les démons, l'Écriture ne présente qu'une lettre morte, sans signification vraie. Seul le « gnostique » peut, par delà la lettre, découvrir son sens spirituel et trouver dans cette contemplation, comme dans celle de la nature, une voie d'accès à la connaissance de Dieu.

La contemplation naturelle, avec ses deux degrés, et l'exégèse spirituelle conduisent à la connaissance de Dieu, mais ne fournissent elles-mêmes de celui-ci qu'une connaissance indirecte. Le degré suprême de la connaissance, le but ultime vers lequel tend tout ce qui précède, c'est-à-dire non seulement les différentes formes de la contemplation spirituelle, mais aussi l'exercice de la vie pratique et, antérieurement, la conquête de l'*hésychia*, qui en sont les conditions préalables, c'est la « science de Dieu », *gnôsis tou théou*, qui est la science, la « gnose » par excellence, pour laquelle l'intellect a été créé. Il est remarquable que, lorsqu'Evagre traite de la connaissance des natures créées, il emploie de préférence le mot *théôria*, à entendre non dans le sens moderne du mot « contemplation », mais dans son sens classique : le « contemplatif » prend le monde en spectacle, le considère, en fait l'objet

d'une connaissance discursive, analytique. La science de Dieu, au contraire, est une, comme l'est son objet lui-même ; elle est essentiellement vision. A vrai dire, cette science est le fait d'un intellect « nu », c'est-à-dire dégagé de toute corporéité, par conséquent qui ne se trouve plus dans l'état humain, ni même dans l'état angélique, qui est également incorporé. Cependant, tout comme il y a certains hommes qui « mangent le pain des anges », il est parfois possible à l'homme, dans la condition présente, de goûter d'une certaine manière, à la science de Dieu : cela, dans ces moments privilégiés qu'Evagre appelle « l'heure de la prière pure », dont il parle surtout dans son traité *De la prière* (édité sous le nom de Nil, mais certainement de lui). Pour connaître ces moments de « prière pure », l'homme doit non seulement être, au moins momentanément, exempt de toute passion, en particulier de colère et de vaine gloire, mais aussi avoir l'intellect libre de toute représentation, de toute forme : la prière pure est un état « sans forme ». Dans cet état l'intellect se voit comme « lieu de Dieu », selon l'expression qu'Evagre emprunte à la théophanie d'Exode 24,1-11 (où la Septante a substitué cette expression au mot « Dieu » du texte hébreu) ; il se voit pareil à la couleur du ciel, lumineux, illuminé par la lumière divine elle-même. C'est là ce que l'on peut considérer comme la mystique d'Evagre, qui a inspiré nombre d'auteurs dans la tradition byzantine (Syméon le Nouveau Théologien) ou syriaque (Isaac de Ninive).

Sur les activités et les devoirs du gnostique, Evagre a écrit un petit livre, intitulé précisément *Le gnostique*, dont le texte original est malheureusement assez difficile à établir, malgré la présence de quelques fragments grecs, de deux versions syriaques et d'une version arménienne, car ces divers témoins sont souvent en désaccord entre eux. Le gnostique y apparaît comme un enseignant, qui a la charge de diriger les autres, soit dans la vie pratique, soit dans la vie gnostique, selon le degré où ils sont parvenus. Evagre insiste beaucoup sur le devoir qu'a le gnostique d'adapter son enseignement selon la capacité de chacun : il doit se garder de révéler ce qui relève de l'enseignement gnostique à ceux qui, n'ayant pas encore acquis l'impassibilité, ne peuvent le comprendre et en feraient un mauvais usage. D'où le recours à l'ésotérisme, aux expressions allusives ou énigmatiques, dont Evagre lui-même use souvent dans ses livres, quand il traite des matières gnostiques, comme dans les *Képhalaia gnostica*, et qui en rendent l'interprétation difficile.

Evagre oppose volontiers à la vie pratique et aux labeurs de l'ascèse, qui, comme les semailles, se font dans la peine et les larmes (cf. Ps. 125,5-6), la vie gnostique qui, comme la moisson, est accompagnée de joie, de cette joie que procure, assure-t-il, la science. Le gnostique cependant n'est pas à l'abri des tentations ; il a encore à lutter, spécialement contre les passions de la partie irascible de l'âme qui n'est pas guérie tant que l'impassibilité parfaite n'est pas atteinte. Mais du moins lutte-t-il, non plus « dans la nuit » comme le « pratique », mais « avec science » : il connaît l'art de la guerre.

Les démons qu'il a à combattre sont ceux qui s'opposent, non plus à l'impassibilité, mais à la contemplation. Ce sont principalement ceux qui président aux « pensées » de colère, de vaine gloire et d'orgueil. La colère, qui naît du trouble de la partie irascible, fait lever devant l'intellect comme un nuage (l'image est d'origine stoïcienne) qui aveugle l'intellect et par conséquent empêche la contemplation spirituelle. A la prière pure font obstacle aussi les pensées de colère, mais plus encore celles de vaine gloire : c'est en effet, selon Evagre, le démon de la vaine gloire qui provoque artificiellement dans l'esprit de celui qui prie les représentations illusoire qui lui font croire qu'il voit le Christ ou Dieu même et saccagent l'état de prière, qui doit être sans forme. Ce qui, pour le gnostique, est l'occasion de la chute la plus grave, ce sont les pensées suggérées par le démon de l'orgueil, le dernier de la liste des huit principaux vices. Il inspire au moins des pensées blasphématoires, comme la négation de la grâce, de la liberté humaine ou de la justice divine ou d'autres pensées de cette sorte qui, surgissant brusquement dans l'esprit, le forcent à proférer des blasphèmes tels qu'Evagre dit qu'il n'ose les écrire « de peur d'ébranler le ciel et la terre ». Quand il est en proie à de telles pensées, de colère, de vaine gloire ou d'orgueil, le gnostique doit résister à la tentation qui lui vient de se retirer dans une complète anachorèse, où il se trouverait encore plus exposé à leurs assauts. S'il se laisse vaincre par elles, il tombe dans un état qu'Evagre décrit en termes saisissants dans une page de la recension longue du traité *Des pensées* : le dérèglement d'esprit, la folie, l'*ekstasis*, au sens péjoratif et littéral du mot : la sortie hors de l'état humain. La chute du gnostique est d'autant plus grave que son état est plus élevé.

Pour échapper à ces dangers et à ce « naufrage » final, le gnostique doit développer en lui les vertus opposées à ces vices : la miséricorde, la patience, l'humilité, la douceur surtout, *praotês*, dont le modèle biblique, pour Evagre, est Moïse (cf. Nb. 12,3 Sept.), et plus encore, couronnant le tout, la charité, *agapê*, qui, est « le frein de la partie irascible » : par elle s'achève la purification de l'âme, s'établit ce qu'Evagre appelle « l'état excellent de l'âme », qui est l'impassibilité elle-même sous sa forme parfaite. Alors toutes les parties de l'âme agissent selon leur nature et mettent leur force au service de l'intellect et de ce qui est son activité propre, la contemplation spirituelle culminant dans la science de Dieu. Ainsi, pour Evagre, la charité est, comme il le dit lui-même, « la porte de la gnose ». Par cette place centrale donnée à la charité Evagre est proche de Clément d'Alexandrie : son gnostique est parent de celui de Clément. Au terme de cette analyse de la « vie gnostique » chez Evagre, une comparaison entre le gnostique d'Evagre et celui de Clément s'est imposée, permettant de dégager leurs affinités et aussi leurs différences, dont la principale réside dans le fait que le gnostique d'Evagre est un solitaire, un « hêsychaste », tandis que celui de Clément mène la vie commune.

Séminaire : *Textes de Nag Hammadi* : « *L'Apocalypse de Pierre* ». — Cet écrit, conservé dans le codex VII de Nag Hammadi (p. 70,13 - 84,14) n'a rien de commun avec l'ouvrage de même titre dont un fragment grec fut découvert à Akhmîm en 1886-1887. Il s'agit d'une « révélation » faite à Pierre par le « Sauveur » qui lui apparaît dans le Temple, concernant sa Passion, l'apostasie à venir, les persécutions qu'auront à subir les vrais fidèles, les spirituels, la mission confiée à Pierre comme « principe », chef, des spirituels. Le texte en est matériellement bien conservé ; il présente cependant de grandes difficultés, peut-être par la faute du copiste, qui semble avoir commis plusieurs omissions, et, plus encore, vraisemblablement, du traducteur copte qui semble avoir souvent mal rendu le texte grec original.

Dans cet écrit, qui est fortement tributaire des Synoptiques, spécialement de Matthieu, Pierre est mis en singulier relief : il est désigné comme devant être le « principe », *archê*, de « ceux qui ont été appelés à la connaissance » (p. 71, 19-21), de « ceux qui appartiennent au Père » (p. 70,21-22), les spirituels. De ceux-ci, il est dit qu'ils « sont édifiés sur ce qui est solide » (p. 70,27), conformément à un usage très répandu dans les textes gnostiques, où les spirituels sont qualifiés de « parfaits », « inébranlables », « stables » ou « solides » (cf. « immuables », p. 80,23), autant de termes qui doivent être considérés comme synonymes. Il semble qu'en posant ainsi Pierre comme « principe » des spirituels, l'auteur joue sur le nom de Pierre, le « roc », reprenant, en l'interprétant de façon gnostique, le jeu de mots sous-jacent à Matth. 16,18. Pour « fortifier » ses frères, c'est-à-dire les rendre parfaits, Pierre lui-même doit d'abord devenir « parfait », « fort » : « sois parfait » (p. 71,16), « sois fort » (p. 71,22 ; 82,18 ; 84,11), « ne crains pas » (p. 80,32-33 ; 84,7-8). Cette exhortation est d'autant plus nécessaire que Pierre est naturellement pusillanime ; ce trait de caractère qui apparaît dans les Synoptiques (cf. Matth. 26,69-75), réapparaît ici. Pierre lui-même exprime sa crainte (« j'ai peur », p. 79,32) ; quand il aperçoit, dans sa vision, les prêtres et la foule se précipiter sur le Sauveur et sur lui avec des pierres, il se met à trembler (p. 72,8-9) ; au moment de la crucifixion, il propose au Sauveur de s'enfuir tous deux, personne ne les voyant (p. 81,25-27 ; cf. Matth. 26,56). Le Sauveur lui-même relève cette faiblesse de Pierre : « Ne crains pas, lui dit-il, à cause de ta pusillanimité » (litt. « faiblesse de cœur », p. 80,32 - 81,1) ; les paroles qu'il lui adresse sont donc autant une réprimande qu'une exhortation. Mais elles ont surtout pour but de rassurer Pierre, de lui ôter toute crainte, de montrer que ceux qui le menacent ne peuvent en réalité rien contre lui. C'est là, semble-t-il, le sens profond des deux autres éléments qui, avec la mission de Pierre, constituent la matière de ce livre : le récit de la Passion et celui des persécutions. Il y a entre ces différents éléments une étroite correspondance.

Le récit de la Passion occupe toute la dernière partie du texte, p. 80,23 -

84,11. Le trait le plus remarquable de ce récit est, au moment de la crucifixion, une sorte de dédoublement du Sauveur. Apparaît en effet à Pierre, d'une part, celui qui est crucifié, dans les mains et les pieds de qui on enfonce les clous, et, d'autre part, un personnage qui, sur (ou à côté de, *hitshen*, p. 81,6 et 11) la croix, est serein et souriant. A la question de Pierre, le Sauveur répond que ce dernier est le « Jésus vivant », tandis que l'autre, qui est à sa ressemblance, est son « charnel ». Apparaît encore un troisième personnage (p. 82,3 s.), ressemblant aussi au Sauveur souriant ; une grande lumière l'enveloppe et une multitude d'anges le bénit. Le Sauveur explique que c'est « notre plérôme intelligible qui joint la lumière parfaite à mon Esprit saint » (p. 83,12-15). On retrouve ici les trois aspects du Christ de la christologie gnostique telle que l'expose Irénée, *Adv. haer.* I,6,1 : le Christ pneumatique, qui est celui du Plérôme, le Christ psychique, qui est celui qui vient en ce monde (ici le Sauveur, tel qu'il apparaît à Pierre et qui a, comme il dit, « un corps incorporel », p. 83,7-8), enfin le Christ charnel, c'est-à-dire le corps de chair que prend le Christ pour souffrir la passion, mais en réalité une pure apparence, qui n'est plus le Sauveur lui-même. Cette théorie est ce que l'on appelle, plus ou moins proprement, le docétisme gnostique, attesté déjà par d'autres textes, mais exposé ici d'une manière tout à fait explicite. Ce qu'il faut surtout retenir du récit, ce sur quoi le Sauveur insiste, c'est que lui-même est insaisissable pour ses ennemis : « Il n'est pas possible qu'ils me touchent », dit-il à Pierre (p. 80,29-30) ; ceux qui l'arrêtent, ou croient l'arrêter, en réalité le « laissent aller » (p. 82,30). Mais ils ne s'en aperçoivent pas, car, comme il le dit à Pierre, « ce sont des aveugles » (p. 81,29-30, expression déjà employée, s'agissant des mêmes personnages, les charnels, p. 72,12 et 73,13). Mais Pierre, lui, le voit, grâce à la révélation qui lui a été faite et à l'explication qui lui est donnée par le Sauveur sur la double vision et la double audition (p. 72) : vision ou audition charnelle, vision ou audition spirituelle, selon lesquelles un même personnage ou une même scène apparaissent de deux façons contradictoires. La seconde seule découvre la vraie réalité, la première s'arrête à de pures apparences. C'est par là que le Sauveur cherche à rassurer Pierre, à lui ôter toute crainte, en lui montrant ce qu'il en est en réalité : malgré les apparences, le Sauveur échappe à ceux qui croient le crucifier.

Le Sauveur, mais aussi tous les spirituels. Et c'est là le sens de l'autre partie, la partie centrale, fort importante, de cet écrit : celle qui décrit les persécutions qu'auront à subir les spirituels de la part de ceux qui « s'attachent au nom d'un mort » (p. 74,13-14), c'est-à-dire au Christ charnel. La polémique occupe ici une grande place, l'auteur s'en prenant successivement à plusieurs groupes (p. 74,22 - 79,31), en réalité, semble-t-il, aux différents aspects d'une même institution, qui est la grande Eglise — évêques et diacres sont nommément pris à partie, p. 79,24-26 —, laquelle, elle aussi, se réclame de Pierre et prétend parler au nom du Sauveur lui-même : « Ils

diront ton nom et on les croira », dit Pierre au Sauveur (p. 80,6-7). A cette institution les spirituels, qualifiés de « petits » ou « peu nombreux » (p. 80,1 et 11) seront assujettis et ils souffriront par elle. Il y a un parallélisme étroit entre l'évocation prophétique de ces persécutions et le récit de la Passion, ceux qui oppriment les spirituels étant identifiés à ceux qui ont cherché à crucifier le Sauveur. Un trait commun est essentiel : tout comme le Sauveur échappe à ceux qui croient le crucifier, ainsi les spirituels, bien que mêlés aux charnels et assujettis à l'Eglise des évêques et des diacres, leur échapperont. Il y a un temps déterminé pendant lequel règneront ceux qui sont dans l'erreur, les charnels, mais viendra ensuite un temps où « sera renouvelé ce qui de l'intelligence immortelle ne vieillit pas » (p. 80,13-14), où l'erreur sera déracinée, « mise au pilori », et où les spirituels seront libérés et « deviendront immuables, ô Pierre ! ». Les spirituels, et d'abord Pierre lui-même, n'ont donc rien à craindre. Tout comme le Sauveur, ils ne peuvent être saisis : « si quelqu'un se manifeste de l'essence des immortels, ils (les charnels) croient qu'ils le saisiront » (p. 84,1-4) ; en réalité il n'en est pas ainsi, car, dit l'auteur en paraphrasant Matth. 13,12, à celui qui n'a rien, le charnel, non seulement il ne sera rien donné, mais on enlèvera même ce qu'il a (p. 84,4-6). C'est là semble-t-il l'idée maîtresse du livre : les spirituels sont mêlés présentement aux charnels, paraissent même opprimés par eux, mais en réalité ceux-ci ne peuvent rien contre eux. Le livre est donc tout à la fois une exhortation (« n'ayez pas peur ») et un enseignement.

Beaucoup de difficultés subsistent, qui rendent la traduction souvent incertaine ; plusieurs allusions restent obscures et, tant qu'elles ne sont pas élucidées, il est difficile de se prononcer sur la date et l'origine du livre. On peut admettre comme vraisemblable la date proposée par K. Koschorke : la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, bien que les arguments qu'il fait valoir ne paraissent pas absolument probants.

A. G.

#### PUBLICATIONS

— *Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation* (dans 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> Colloques d'Histoire des Religions organisés par la Société Ernest-Renan, Société française d'Histoire des Religions, Orsay, 1979, p. 21-32).

— *De nouveaux Actes apocryphes : les Actes de Pierre et des Douze apôtres* (dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXCVI, 1979, p. 141-152).

— *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Editions de l'Abbaye de Bellefontaine, « Spiritualité orientale », 30, 1979, 244 p.).

AUTRES ACTIVITÉS

Le professeur a été invité à l'inauguration de l'Institute of Syriac Manuscript Studies, créé auprès de la Lutheran School of Theology de Chicago, les 18-20 octobre 1979, et y a prononcé la conférence d'ouverture, *The Importance of Syriac Culture for the Christian World*.

Il a participé, du 11 au 14 mars 1980, au colloque « Gnosticisme et monde hellénistique » organisé par l'Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, à Louvain-la-Neuve ; il y a dirigé la section « Gnose et monachisme ».

Le 14 mars 1980, il a été reçu docteur *honoris causa* de l'Université Catholique de Louvain.

Rédacteur, puis, à compter du 1-1-80, codirecteur (avec H.-Ch. Puech) de la *Revue de l'Histoire des Religions*.