

## Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique

M. Antoine GUILLAUMONT, professeur

Cours : *La métaphysique évagrienne*. — La série de cours consacrés à la doctrine d'Evagre le Pontique s'est terminée cette année par l'étude de la métaphysique évagrienne. Celle-ci donne tout son sens à l'enseignement sur la vie pratique et sur la vie gnostique exposé précédemment, si bien qu'on aurait pu envisager de la présenter d'abord, de façon à mettre d'emblée en pleine lumière le reste de la doctrine. On a cependant évité cette présentation systématique et préféré exposer la doctrine d'Evagre, qui est essentiellement la description d'un progrès spirituel, en suivant les différentes étapes de ce progrès et par conséquent considérer les grandes thèses de la métaphysique évagrienne au moment même où elles se dévoilent à l'esprit du « gnostique ». Celui-ci, au fur et à mesure qu'il progresse dans l'impassibilité, acquise par la « pratique », grandit en même temps dans la science spirituelle et découvre peu à peu, par la « contemplation naturelle », les « raisons » des êtres et les « raisons de la providence et du jugement », c'est-à-dire ce qu'est sa vraie nature, ce que sont les origines et la fin des êtres créés et de lui-même. Il lui apparaît alors que sa vie présente n'est qu'une étape dans une destinée spirituelle dont les dimensions sont bien plus vastes que celles de ce monde, que son progrès spirituel, loin de s'enfermer dans les limites d'une vie humaine, est une aventure, aux multiples vicissitudes, de caractère cosmique.

L'étude de la métaphysique évagrienne se heurte à deux difficultés. Il y a, d'une part, chez Evagre, nettement affirmée par lui, une volonté d'ésotérisme. Les grandes vérités concernant les origines et surtout la fin, accessibles seulement au gnostique, ne peuvent être bien comprises que par lui ; aussi faut-il se garder de les mettre sous les yeux de ceux qui sont encore loin de l'impassibilité, car ils ne pourraient les comprendre et en feraient un mauvais usage : d'où la nécessité de les formuler en termes voilés, allusifs, obscurs pour qui n'en connaît pas déjà le secret ; et aussi, comme l'a fait Evagre, d'exposer séparément, en des ouvrages différents, l'enseignement « pratique » et l'enseignement « gnostique », lequel peut être qualifié de « gnose », en ce qu'il a un caractère réservé, secret. D'autre part — et c'est une autre difficulté —, la métaphysique évagrienne ayant été condamnée comme origéniste

au V<sup>e</sup> concile œcuménique, en 553, le principal ouvrage où elle était contenue, les *Képhalaia gnostica*, a disparu, à l'exception de quelques fragments, dans son texte grec original. Il subsiste dans une version syriaque, sur laquelle a été faite une traduction arménienne, également conservée, mais l'auteur de cette version a corrigé le texte pour en faire disparaître, ou du moins atténuer le plus possible, les propositions incriminées ; on dispose heureusement, depuis quelques années, d'une seconde version syriaque, dont l'auteur a cherché à rétablir le texte dans sa teneur originale ; il reste que l'on a à passer par l'écran d'une traduction, avec les aléas que cela implique, pour parvenir au texte même d'Evagre. D'autres ouvrages de cet auteur aident à la reconstitution de sa doctrine métaphysique, notamment ses Scolies des Psaumes, dont le texte grec subsiste mais n'a pas encore fait l'objet d'une véritable édition, et, conservées dans une version syriaque, ses lettres, dont la plus importante est celle que l'on appelle habituellement « Lettre à Mélanie », où Evagre exprime ses idées avec une grande liberté.

La cosmologie d'Evagre est caractérisée, comme celle d'Origène, par le postulat d'une double création. En premier lieu, Dieu, Unité et Trinité non numérique, a créé des intellects purs, natures raisonnables purement spirituelles, créées à seule fin de le connaître, par union au Verbe ou « science essentielle », égaux entre eux et formant par leur union une hénade. Mais, par suite de leur négligence dans cette activité noétique, il s'est produit chez ces intellects un « mouvement », qui a eu pour effet de les priver de la science essentielle et de créer parmi eux une disparité, cette négligence ayant été inégalement grave. Déchus, les intellects sont devenus des âmes. C'est alors qu'est intervenue une seconde création, qui est celle dont parle la Genèse, Dieu créant des corps matériels auxquels il a joint les âmes ou intellects déchus. Ces corps, tous formés de la même matière, sont différents de qualité, la proportion des éléments n'étant pas la même pour tous. Ainsi sont constituées les diverses catégories d'êtres, les moins déchus étant les anges (car, pour Evagre, ce sont, eux aussi, des êtres déchus d'un état premier), les plus déchus étant les démons, les hommes formant l'état intermédiaire. A chacune de ces catégories correspond un « monde », c'est-à-dire un lieu qui lui est propre.

Cette création seconde est l'œuvre d'un Dieu Providence, qui a créé les corps pour le bien, pour le salut, plutôt que pour le châtement, des êtres raisonnables déchus : pour permettre à ceux-ci, privés par leur faute de la science essentielle, de jouir d'une certaine science ou contemplation appropriée à la condition de chacun et grâce à laquelle ils pourront progressivement, en passant d'une contemplation à une contemplation supérieure, accéder tous, de nouveau, à la science essentielle. Ainsi, pour l'homme, le corps est tout à la fois l'instrument de la « pratique », ou de l'ascèse, grâce à laquelle il parvient à la contemplation spirituelle, et, d'autre part, l'organe indispensable de la « contemplation naturelle seconde », qui a pour objet les

natures matérielles et visibles, ou « êtres seconds », et qui s'exerce nécessairement par la voie des sens. L'état humain se définit essentiellement par la « pratique », l'homme qui ne l'exerce pas glissant vers l'état démoniaque, caractérisé par la contemplation épaisse et obscure. Mais celui qui l'exerce peut s'élever, en progressant dans l'impassibilité, de la contemplation naturelle seconde à la contemplation naturelle première, celle qui a pour objet les natures immatérielles et invisibles, ou « êtres premiers », et qui est la contemplation proprement angélique, supposant acquise l'impassibilité parfaite : un tel homme, dans le « siècle à venir », passe dans le monde angélique. Ainsi donc le salut se fait par passage dans des mondes et des corps divers, à chaque passage ou « changement » l'être raisonnable étant soumis à un « jugement » qui fixe la qualité du corps auquel il doit être joint et la catégorie du monde auquel il doit appartenir. Ce changement ne se fait pas nécessairement dans le sens du meilleur, l'homme pouvant, dans le « siècle à venir », devenir démon, tout aussi bien qu'ange. Mais finalement, après des vicissitudes nombreuses et diverses, tous les êtres raisonnables finiront par se retrouver dans l'état angélique et, de là, par un ultime changement, dans l'état premier d'union à la science essentielle.

Dans cet univers en perpétuelle mutation, les différents êtres exercent une action les uns sur les autres. Les hommes sont, d'un côté, en butte aux démons qui, pour les empêcher d'accéder à la contemplation spirituelle, dont ils sont eux-mêmes privés, cherchent à les éloigner de la « pratique », en stimulant en eux les passions, principalement la colère, qui est l'élément dominant de leur âme, et visant à faire d'eux des démons : ainsi s'explique l'importance de la démonologie dans la doctrine ascétique d'Evagre. D'un autre côté, les anges, qui ont reçu pour fonction de « gouverner » les êtres qui sont au-dessous d'eux, viennent en aide aux hommes, afin que ceux-ci « mangent le pain des anges » (Ps. 77,25 Sept.) c'est-à-dire aient part à la contemplation angélique, deviennent eux aussi des anges, régnant, à leur tour, « sur cinq ou sur dix villes » (cf. Luc, 19,17-19). Une action semblable à celle des anges est exercée par les astres, qui, pour Evagre suivant une opinion commune en son temps, sont des êtres animés. Mais le « sauveur » par excellence des êtres raisonnables déçus, c'est, comme il est normal chez un penseur chrétien, le Christ. La christologie évagrienne, nettement hétérodoxe, a été tout spécialement visée par les anathèmes de 553. Pour Evagre, le Christ est un intellect, une nature raisonnable créée, en tout pareille aux autres. Il en diffère seulement par le fait que, seul, il n'a pas connu le « mouvement » et est resté uni à la science essentielle, et c'est par cette union indéfectible au Verbe qu'il est Dieu. Comme tel, c'est lui qui a présidé à la création seconde, lui qui préside à tous les jugements qui fixent le corps et le monde de chacun des êtres raisonnables, lui aussi qui s'est fait homme pour révéler aux hommes le mystère du salut, lui enfin qui joue dans l'eschatologie un rôle essentiel.

L'eschatologie d'Evagre est, comme sa cosmologie, en deux temps, que, reprenant une terminologie traditionnelle, il appelle « septième » et « huitième jour ». Le premier temps est celui du « règne du Christ », qui dure « jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds » (cf. Ps. 109,1 Sept.) : tous les êtres raisonnables déçus, y compris les démons, ayant accédé à l'état angélique, se soumettent à lui. Mais ce règne du Christ doit prendre fin (on a ainsi une eschatologie de type millénariste), car le Christ, quand tout lui aura été soumis, se soumettra lui-même au Père, « afin que Dieu soit tout en tous », selon 1 Cor. 15,28, qui est le texte scripturaire fondamental de cette eschatologie. En d'autres termes, d'origine également paulinienne, après avoir « hérité » du Christ, les êtres raisonnables deviendront ses « cohéritiers », en ce sens qu'ils partageront avec lui la jouissance de la science essentielle, dont ils seront « oints », devenant ainsi d'autres Christs, en tout égaux à lui et unis à Dieu. Ainsi tous les êtres raisonnables, sans exception, seront rétablis dans leur état premier d'intellects purs, en vertu de l'apocatastase, selon laquelle la fin est identique au commencement. Dans cette union à Dieu, les intellects ne cessent d'être, comme le Christ lui-même, des natures créées, ce qui rend théoriquement possible un nouveau « mouvement ». Mais, tout comme le Christ uni au Verbe, ils sont, de par cette union, divinisés. Unis à Dieu, ils sont aussi unis entre eux, les noms, le nombre, le lieu ayant disparu avec la matière. La métaphysique d'Evagre est une métaphysique de l'unité, Dieu étant, pour lui, essentiellement Unité. Tout en insistant sur l'union et l'unité, Evagre a cependant le souci de maintenir l'identité de chaque nature créée et aussi la distinction des personnes divines, comme on le voit dans sa « lettre sur la Divinité » (la seule dont le texte grec, édité sous le nom de Basile, est conservé) et même dans sa lettre dite « à Mélanie ».

C'est certainement chez Evagre que la doctrine de la transmigration, ou plus précisément de la métensomatose, assez largement répandue dans l'histoire des religions, s'est affirmée le plus audacieusement dans la tradition chrétienne ; la violence avec laquelle celle-ci l'a rejetée montre combien elles sont incompatibles. D'où Evagre l'a-t-il reçue ? Les affinités de la métaphysique évagrienne avec celle d'Origène, telle qu'elle est contenue surtout dans le *Péri archôn*, sont évidentes. Toutefois la pensée d'Origène, du moins dans les conditions où nous pouvons la saisir, principalement à travers la traduction de Rufin, qui, de son propre aveu, a parfois corrigé le texte du théologien alexandrin, est bien loin de présenter la même netteté que celle d'Evagre. On peut être tenté d'utiliser celle-ci comme un « révélateur » de celle-là ; mais on courrait le risque, en lisant Origène à travers Evagre, de durcir la pensée du premier, faisant fi des nuances et des hésitations qui, dans son texte tel que nous le lisons, ne sont vraisemblablement pas toutes le fait du traducteur. Ce qui chez Evagre apparaît le plus nouveau par rapport à Origène est sa christologie, mais celle-ci elle-même n'est pas sans affinités avec la conception origénienne de l'âme du Christ.

Par delà Origène, la pensée d'Evagre est aussi, de toute évidence, tributaire de conceptions véhiculées par la tradition philosophique grecque, tout spécialement la tradition platonicienne. Mais le passage de l'intellect à l'âme, au lieu d'être, comme chez Plotin, l'effet d'un processus en quelque sorte nécessaire et permanent d'émanation, est, chez lui, le résultat d'un accident, d'une chute. Par là, c'est aux systèmes gnostiques, précisément combattus par Plotin, que s'apparente le plus le système d'Evagre. Il a en commun avec eux ceci, que la condition humaine présente est conçue comme la conséquence d'une chute, d'une faute « antécédente » (pour reprendre un terme de U. Bianchi), antérieure à l'homme lui-même. Il est remarquable qu'Evagre, qui pourtant recourt volontiers à l'Écriture, interprétée allégoriquement, pour étayer sa doctrine, ne se réfère jamais, à propos du « mouvement », au récit de la chute d'Adam ; la chute consécutive au mouvement est antérieure à ce qui fait l'objet du récit de la Genèse, y compris la création. Mais il y a entre les systèmes gnostiques, même les plus christianisés, comme le valentinisme, et celui d'Evagre, en cela authentiquement chrétien, une différence fondamentale ; chez ce dernier, la création seconde, celle des corps et des mondes matériels, est l'œuvre du même Dieu que la création première et elle est faite dans une intention providentielle, afin de permettre le relèvement, le salut, des êtres déchus : d'où, comme on l'a vu, une conception très positive, chez Evagre, du corps et de la matière et un optimisme qui fait contraste avec le pessimisme foncier de la gnose.

*Séminaire : Hiéracas de Léontopolis et les textes de Nag Hammadi*

L'occasion de cette enquête a été la thèse avancée par F. Wisse, selon laquelle Hiéracas de Léontopolis serait à mettre en rapport avec les textes de Nag Hammadi et pourrait être, lui ou l'un de ses disciples, l'auteur du « Témoignage de vérité » (NH IX,3). Rien de ce qu'a écrit Hiéracas ne nous étant parvenu (on ne peut guère retenir, malgré la proposition d'E. Peterson, le fragment de psaume en dialecte achmimique publié en 1939 par Lefort), on a procédé à un inventaire, le plus complet possible, des opinions de Hiéracas d'après tous les témoignages que l'on possède sur lui, la pièce la plus importante du dossier étant la notice 67 du *Panarion* d'Epiphane. Chacune de ces opinions a été située dans son contexte et dans des perspectives historiques élargies, de façon que puisse être mesuré le degré d'affinité qu'elle présente éventuellement avec celles qui sont attestées dans les textes de Nag Hammadi. C'est par le rejet qu'il fait du mariage (sur ce point le témoignage d'Epiphane est confirmé par une lettre copte d'Athanase d'Alexandrie) et par la valeur absolue qu'il confère à l'ascèse que Hiéracas se montre le plus proche de ces textes ; pour lui, le mariage, légitime dans l'Ancienne Alliance, a été aboli par la Nouvelle ; dès lors le salut n'est accessible qu'à ceux qui vivent dans la continence et s'adonnent à l'ascèse, s'abstenant no-

tamment de toute nourriture d'origine animale et de vin. Ce sont là les traits essentiels de la doctrine encratite, à fondement dualiste, qui, largement répandue dans les premiers siècles de notre ère, ne saurait être considérée comme exclusivement propre à Hiéracas et à la gnose. Il est permis d'ailleurs de s'interroger sur le dualisme de Hiéracas. Un document conservé en grec et en copte, relevant tantôt d'une recension longue de l'*Historia Lausiaca*, tantôt des collections d'*Apophthegmata Patrum*, l'histoire de Macaire et du hiéracite, ajoute aux opinions de Hiéracas connues par ailleurs celle selon laquelle celui-ci posait trois principes : Dieu, la matière et le mal. Cette distinction faite entre la matière et le mal, qui, pour Hiéracas, selon cette même source, aurait son origine, non dans la matière, mais dans la liberté de l'homme, manifeste, semble-t-il, une réserve appréciable, sinon une réaction, à l'égard du dualisme absolu qui est celui de la gnose. Le mariage était donc rejeté par lui, non pas parce que mauvais en lui-même, en tant qu'œuvre de chair, mais parce qu'il avait été aboli par la venue du Christ et remplacé par la virginité. Son attitude à l'égard de l'Ancien Testament, qu'au dire d'Epiphane il recevait, paraît très différente de celle qui s'exprime dans maints textes de Nag Hammadi, en particulier dans NH IX,3, où la Loi est présentée comme l'œuvre d'un démiurge mauvais, qui a asservi l'homme aux archontes de ce monde et l'a soumis à la génération charnelle. Selon Epiphane, Hiéracas niait aussi la résurrection de la chair (c'est cette opinion de Hiéracas qu'illustre, pour la réfuter, le récit de Macaire et du hiéracite), n'admettant que la résurrection de l'âme, une résurrection spirituelle ; sur ce point, comme Epiphane lui-même le relève, il ne faisait que suivre l'opinion d'Origène, dont il reprenait l'argumentation, dirigée, en réalité, comme le prouvent certains textes de ce dernier (cf. *P. arch.* II,10,1), contre les gnostiques, négateurs de la résurrection !

L'opinion sans doute la plus curieuse de Hiéracas est celle qui concerne Melchisédech, que, selon Epiphane, il identifiait au Saint-Esprit. Cette opinion se situe dans la longue et complexe histoire des spéculations dont ce personnage biblique, qui ne fait qu'une fugitive apparition en Genèse 14,18-20, a fait l'objet aussi bien dans la tradition juive que dans le christianisme des premiers siècles et dans la gnose elle-même, mais elle occupe dans cette histoire une situation singulière. L'opinion de Hiéracas se différencie nettement de celle qui apparaît dans les livres gnostiques *Pistis Sophia* et *II<sup>e</sup> Livre de Ieou*, où Melchisédech intervient sous les traits d'une entité céleste, le « Receveur de la lumière », dont le rôle est de reprendre, périodiquement, la lumière qui est au pouvoir des archontes et de la réintroduire dans le « Trésor de la lumière ». Mais parmi les textes de Nag Hammadi, dans le codex même qui contient le « Témoignage de vérité », on trouve un traité intitulé précisément « Sur Melchisédech » (NH IX,1) ; le texte est malheureusement en très mauvais état, extrêmement lacuneux, et il est très difficile de savoir exactement quelle conception l'auteur de cet écrit avait de Melchisédech ; il apparaît cependant qu'il l'associait étroite-

ment, peut-être même qu'il l'identifiait à Jésus-Christ. L'identification de Melchisédech à Jésus-Christ est une opinion qui est bien attestée dans l'Eglise ancienne, dans des milieux hétérodoxes, mais elle est nettement distinguée de celle que professait Hiéracas assimilant Melchisédech au Saint-Esprit, sur laquelle on possède d'autres témoignages, outre celui d'Epiphane, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Sur ce point aussi, par conséquent, Hiéracas et les textes de Nag Hammadi représentent deux traditions parallèles plutôt que convergentes.

A. G.

#### PUBLICATIONS

— *Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien*, dans *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 22-23 novembre 1978 (*Homo Religiosus*, 5), 285-294, Louvain, 1980.

— *La version syriaque*, dans *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, I : *Les textes et leur histoire* (Séminaire d'histoire des textes de l'Ecole Normale Supérieure), 287-315, Paris, 1981.

— *Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas. Essai de classement*, dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Festschrift G. Quispel), 190-204, Leiden, 1981.

#### AUTRES ACTIVITÉS

— Participation au *III. Symposium Syriacum*, Göttingen, 7-11 septembre 1980, avec une communication sur « Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque ».

— Participation à la Table ronde « *Prospection et sauvegarde des antiquités de l'Égypte* », qui s'est tenue au Caire, les 8-12 janvier 1981, à l'occasion de la célébration du centenaire de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Communication : « Le site des Kellia menacé de destruction ».

— Direction (en collaboration avec H.-Ch. Puech) de la *Revue de l'Histoire des Religions*.