Revue des Sciences Religieuses

Les origines de la Gnose

Jacques E. Ménard

Résumé

Le colloque de Messine sur les origines de la gnose ou du gnosticisme montre bien où en sont aujourd'hui les recherches en ce domaine. Avant d'essayer de délimiter les influences qui ont pu s'exercer sur les mouvements de pensée gnostique du IIe siècle, il convient à notre sens d'étudier le milieu alexandrin lui-même qui est un milieu de syncrétisme où avaient cours bien des doctrines, ment orientales (surtout judaïques) et hellénistique. Le gnosticisme du IIe siècle pourrait apparaître ainsi comme l'hellénisation de vieux mythes orientaux.

Citer ce document / Cite this document :

Ménard Jacques E. Les origines de la Gnose. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 42, fascicule 1, 1968. pp. 24-38;

doi : https://doi.org/10.3406/rscir.1968.2494

https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1968_num_42_1_2494

Fichier pdf généré le 05/04/2018

LES ORIGINES DE LA GNOSE

I — LE COLLOQUE DE MESSINE *

Quelles sont les origines de la gnose ? Telle est la question que se pose tout chercheur dans ce vaste et mystérieux domaine. Les quelque cinquante et un manuscrits de Nag Hamadi, dont la publication avance encore assez rapidement, vu les difficultés énormes et de toutes sortes que les spécialistes ont rencontrées (1), remettent le problème à l'honneur. Mais, avant de rechercher les origines de la gnose, il faut en donner une définition.

Selon une *méthode typologique* ou *phénoménologique* (2), on peut dire que les deux éléments de base sur lesquels sont édifiés les autres éléments des structures gnostiques sont la connaissance de soi et l'anti-

---

(*) *Le origini dello gnosticismo* (Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 [Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi] = ICOG), 16 × 23,5 cm, 803 p., E. J. Brill, Leyde, 1967. Prix : 88 guilders.

(1) Selon M. Krause, *Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte* =(ICOG, p. 61-89), ses *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex* II *und* VI sont sous presse ; l'*Aegypterevangelium aus Codex* III *und* IV de Böhlig n'est pas encore paru ; l'*Hypostase des Archontes* devrait paraître au cours de l'année 1968 dans édition critique confiée à Bullard par les *Patristische Texte und Studien* ; l'*Apocalypse de Pierre* et la *Révélation de Dosithée* (Codex VII), auxquelles travaille Girgis, sont toujours en préparation, de même que l'*Eugnostosbrief aus Codex* III *und* V de Krause. Dans une conversation que j'ai eue avec lui à Oxford, G. Quispel m'a laissé entendre que l'*Epître de Jacques* (un des écrits du Codex Jung) était prête. Une nouvelle édition de l'*Evangile selon Philippe* du Codex II est parue à la fin d'octobre dernier, cf. J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, commentaire, 24 × 15,5 cm, VI et 314 p., Letouzey & Ané, Paris, 1967.

(2) Cf. H. Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical* (= ICOG, p. 90-108).

Persée BY: creative commons

cosmisme : c'est en se reconnaissant lui-même, c'est-à-dire en reconnaissant sa race et son origine divines, que l'homme, prisonnier de la matière, peut se délivrer de ce monde d'ici-bas qui est totalement mauvais. C'est là une définition qui caractérise les grands mouvements gnostiques du IIe siècle, le mandéisme et le manichéisme. Les autres éléments se retrouvent dans bien d'autres systèmes de pensée, sans qu'ils soient là pour autant fonctionnels d'une connaissance de soi et d'un anticosmisme. Ces différents éléments qui ont ainsi contribué à l'édification des structures gnostiques à base de connaissance de soi et d'anticosmisme pourraient appartenir à une pré-gnose (3), ce qui n'est en somme qu'un autre mot pour désigner le syncrétisme.

Cette connaissance de soi-même est illustrée dans les gnoses par la doctrine du Sauveur-Sauvé : c'est Simon identifié à Hélène à laquelle il s'unit dans un ἱερὸς γάμος (IR., *Adv. Haer.*, I, 23, 2) (4) ; dans le *Chant de la Perle* c'est l'âme du macrocosme, sous la forme d'un Prince, qui vient sauver le microcosme (l'âme individuelle) perdu dans le monde, c'est dire que l'âme est étrangère au monde et que l'Anthropos doit rejoindre son Plérôme ; il en va de même dans le mandéisme : l'âme est sauvée par Mandā dHaijê, et c'est là un trait qui, dans l'évolution des doctrines mandéennes, apparaît surtout dans le *Ginzā* de gauche (5), et ce Sauveur-sauvé (ou à sauver) est la figure centrale des différents textes manichéens.

On pourrait sans doute retracer les origines du gnosticisme jusque dans le shamanisme (6), mais le texte gnostique le plus ancien que nous connaissions et qui peut être non-chrétien, sans pour autant être pré-chrétien (les textes de Nag-Hamadi indiqueraient plutôt qu'il y a eu une christianisation d'une gnose non-chrétienne et non une déchristianisation d'une gnose chrétienne) se ressent évidemment d'influences judéo-chrétiennes (la perle et le voyageur, cf. *Évangile selon*

---

(3) Cf. U. BIANCHI, *Le problème des origines du gnosticisme* (= ICOG, p. 1-27); ID., *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme* (= ICOG, p. 716-746) ; R.-MCL. WILSON, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968, p. 1-30.

(4) C. COLPE, *Die « Himmelreise der Seele » ausserhalb und innerhalb der Gnosis* (= ICOG, p. 429-447).

(5) Cf. K. RUDOLPH, *Eine Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion* (= ICOG, p. 583-596); ID., *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, dans *Kairos* (*Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*, 2 [1967], p. 105-122).

(6) Cf. C. COLPE, *art. cit.*, p. 434-435 ; même s'il est une religion de ville, le mandéisme, par exemple, s'est d'abord propagé sous une forme retirée dans les campagnes, cf. RUDOLF, dans *Kairos*, p. 110.

Thomas, log. 76 et *Ps. Clém., Rec.,* III, 62) (7), mais les schèmes qui sont à l'origine de la rencontre du Prince et de la perle sont ceux de la *daēna* iranienne, la *daēna* universelle qui est la somme totale de toutes les *daēnas* ou encore du Vohu Manah (le Manvahmēd vazurg, c'est-à-dire le Grand Noûs, le *Vahman vazurg*) qui vient à la rencontre de Zarathustra selon des textes avestiques perdus, mais dont un résumé se trouve actuellement dans le Dēnkart VII, 2. 60-61 (8). Comme pour les parallèles possibles avec le bouddhisme (9), il y a toutefois une question de datation qui se pose au sujet des textes religieux iraniens : ils sont chronologiquement postérieurs au gnosticisme lui-même (10). Et, de plus, jusqu'à quel point le Vohu Manah est-il un Sauveur-sauvé ?

Cette remontée de l'âme se dégageant des Archontes qui dominent le monde matériel peut aussi reprendre certains schèmes judéo-chrétiens ou même chrétiens (11), mais le thème des Archontes qui produisent et dominent le monde est connu depuis Platon et Philon. En effet, les « nouveaux dieux » (les astres) qui accompagnent le Démiurge doivent joindre dans la texture de l'être le mortel à l'immortel et feront ainsi des vivants qu'ils développeront et recueilleront à leur mort (cf. *Timée,* 41 c-d, et c'est en ce sens que Philon entend le

---

(7) Cf. G. QUISPEL, *Makarius und das Lied von der Perle* (= ICOG, p. 625-648) ; ID., *Das Lied von der Perle* (Sonderdruck aus *Eranos-Jahrburch,* XXXIV/1965), Zurich, 1967.

(8) Cf. G. WIDENGREN, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions* (= ICOG, p. 28-60) ; l'expression iranienne *gōhr* signifie « essence » et « perle » et son union dans le *Chant de la Perle* avec l'aigle rappelle des milieux syriaques et le *gōhr xvarr,* « la substance du *xvarenah* » (l'iconographie du *xvarenah* est liée à un oiseau rapace), cf. K. RUDOLPH, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus* (*Tagung für allgemeine Religionsgeschichte* 1963 = Sonderheft der *Wissenschaftlichen Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*), als Manuskript gedruckt, p. 101, note 115.

(9) Cf. E. CONZE, *Buddhism and Gnosis* (= ICOG, p. 651-667).

(10) Cf. A. BAUSANI, *L'origine e la definizione tipologica die gnosi* (= ICOG, p. 251-263).

(11) Cf. J. DANIÉLOU, *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme* (= ICOG, p. 448-459) ; S. PÉTREMENT, *Le mythe des sept Archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme ?* (= ICOG, p. 460-487 [le κόσμος du N.T. n'est cependant pas mauvais et il est même sauvé]) ; Y. JANSSENS, *Le thème de la fornication des anges* (= ICOG, p. 488-495 [mais la fornication des anges avec les filles d'hommes n'est pas en tout cas un ἱερὸς γάμος !]) ; G. MACRAE, *Sleep and Awakening in Gnostic Texts* (= ICOG, p. 496-507).

« Faisons » de la Bible dans son *De opificio mundi,* 74) (12). Néanmoins, le corps demeure dans le platonisme la plus inférieure des émanations divines, il n'est pas aussi mauvais que dans les systèmes gnostiques, il est plutôt un obstacle à la remontée de l'âme. Et, même pour le gnosticisme, il faudrait se garder de la trop facile systématisation. La gnose est certes une *dévolution,* une *dégradation :* le monde matériel est né d'une chute, celle du dernier Éon pléromatique, mais le Démiure ne présente pas un affaiblissement du principe gnostique, il est bien plutôt le symbole vivant de ce délicat équilibre (ou déséquilibre), de cette ambivalence qui est typique du monde gnostique (et il n'est pas absolument nécessaire dans un système gnostique) ; c'est également le cas de la Sophia double, et dans le manichéisme le monde et la création ne sont pas entièrement mauvais, ni le Démiurge *simpliciter* diabolique (13). Il n'y a cependant aucune doctrine grecque, sauf peut-être le néo-pythagorisme, qui explique chez les gnostiques et chez Plotin cette séparation de l'âme universelle du νοῦς céleste, et cela paraîtrait bien être d'origine orientale, bien que la doctrine du Logos-Sophia ait pu prêter flanc à l'explication gnostique (14). La gnose serait donc, comme le disait déjà Harnack, une hellénisation de vieux mythes orientaux.

Et ces éléments orientaux ont pu être véhiculés dans le monde de la gnose par les Juifs. Aussi, les rapprochements avec l'essénisme (15), avec les divers courants judaïques, comme nous le disions plus haut, ou encore avec le christianisme (16), particulièrement le monde chrétien syriaque, sont naturellement permis.

---

(12) Cf. P. Boyancé, *Dieu cosmique et dualisme : les Archontes et Platon* (= ICOG, p. 340-356).

(13) Cf. U. Bianchi, *Le problème des origines du gnosticisme,* p. 26.

(14) Cf. J. Zandee, *Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung* (= ICOG, p. 203-214).

(15) Cf. H. Ringgren, *Qumrân and Gnosticism* (= ICOG, p. 379-388); M. Mansoor, *The Nature of Gnosticism in Qumrân* (= ICOG, p. 389-400); M. Philonenko, *Essénisme et gnose chez le Pseudo-Philon.* Le symbolisme de la lumière dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum* (= ICOG, p. 401 410 [mais le couple Ténèbres-Silence du IV *Esdras* comme chez le Pseudo-Philon constitue-t-il vraiment une syzygie ?]).

(16) Cf. R.-Mcl. Wilson, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament* (= ICOG, p. 511-527) ; H.-J. Schoeps, *Judenchristentum und Gnosis* (=ICOG, p. 528-537) ; S. Lyonnet, *Saint Paul et le gnosticisme.* L'Epître

Les différentes étymologies de l'*Évangile selon Philippe* et sa théologie sacramentaire de l'Eucharistie, entre autres, montrent bien que l'écrit reflète un milieu syriaque ; c'est ainsi le cas de la sentence 53 (17). Malgré tout, il semblerait plus juste de parler non d'une influence unilatérale, mais d'un phénomène de bilinguisme gréco-syriaque, et il se pourrait que la communauté qui ait le plus influencé l'auteur du nouvel *Évangile* soit celle d'Antioche (18), alors que c'est vraisemblablement à Édesse que seraient nées les premières couches rédactionnelles de l'*Évangile selon Thomas.*

Mais des rapprochements d'ordre typologique ou phénoménologique n'expliquent pas l'*histoire.* Quelle est la situation sociale qui a pu prévaloir dans les conventicules syriaques ou coptes ou dans les sociétés d'Alexandrie ? Ce ne peut certes pas être spécialement une déception apocalyptique juive ; *historiquement,* cette dernière a conduit à une religion plus individualisée, non à une révolte contre le Dieu de l'A. T. (voir la vision du trône de Dieu promise aux justes lors de la résurrection dans le *Baruch* syriaque, 51). C'est pourquoi nous pensons que la tentative de R.-M. GRANT (19) d'expliquer l'éclosion de la gnose par une déception juive au lendemain de la destruction de Jérusalem en 70 semble trop restreindre le problème.

---

aux Colossiens (= ICOG, p. 538-551) ; T.-S. SÖDERBERGH, *Gnostic and Canonical Gospel Traditions* (with special reference to the *Gospel of Thomas* [= ICOG, p. 552-562]) ; K.-H. RENGSTORF, *Urchristliches Kerygma und « gnostische » Interpretation in einigen Sprüchen des Thomasevangeliums* (= ICOG, p. 563-574) [l'influence d'Osiris sur les défunts mâles et femelles est envisagée, elle rejoint aussi un thème lucanien (Marie-Madeleine) et une tradition peut-être très ancienne (cf. W. HENSS, *Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und « Western Text »* [*Beih. Z.N.W.,* 33], Berlin, 1967)]; A.-F.-J. KLIJN, *Early Syriac Christianity-Gnostic ?* (= ICOG, p. 575-579).

(17) Cf. J.-E. MÉNARD, *La sentence 53 de l'Evangile selon Philippe,* dans *S.M.R.,* 6 (1963), p. 149-152 ; ID., *L'Evangile selon Philippe* (*Theologica Montis Regii,* 35), Montréal- Paris, 1964 ; ID., *L'Evangile selon Philippe.* Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris, 1967.

(18) Cf. E. SEGELBERG, *The Antiochene Background of the Gospel of Philip* - II (Extrait du *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte,* t. XVIII), Le Caire, 1966, p. 205-223.

(19) Cf. *Les être intermédiaires dans le judaïsme tardif* (= ICOG, p. 141-157).

Tout besoin de rédemption est l'expression d'une misère, et cette misère peut difficilement être expliquée par des facteurs économiques. A l'époque romaine, en Syrie par exemple, il y avait sans doute des déchirements d'ordre politique, mais la réserve-or y était proverbiale, la fertilité de la terre était toujours aussi grande et le commerce des caravanes était florissant (20). Si les facteurs politiques ou économiques ne sont pas à exclure, ils ne peuvent constituer eux non plus la seule explication de la naissance du gnosticisme du IIe siècle. Le problème est beaucoup plus complexe, et le Colloque de Messine (21) n'a que trop bien montré les contradictions et la situation confuse de la recherche actuelle sur les gnoses.

---

(20) Cf. M. Rostovtzeff, *Die hellenische Welt*, t. II, Stuttgart, 1955 (1962), p. 775-779 ; K. Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, p. 110.

(21) Les autres communications publiées dans les Actes de ce Colloque sont les suivantes : A. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, p. 109-140 ; R. Haardt, *Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung von Gnosis*, p. 161-173 ; Th.-P. van Baaren, *Towards a Definition of Gnosticism*, p. 174-180 ; S. Arai, *Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung*, p. 181-189 ; W. Foerster, *Die « ersten Gnostiker » Simon und Menander*, p. 190-196 ; J.-H. Frickel, *Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis ?* p. 197-202 ; H.-I. Marrou, *La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne*, p. 215-226 ; C.-J. Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism*, p. 229-237 ; L. Kákosy, *Gnosis und ägyptische Religion*, p. 238-247; A. Closs, *Erlösendes Wissen*. Ein kritischer Rückblick von Manis *d'nyšn* zu Zarathustras *csisti*, p. 265-280 ; G. Gnoli, *La gnosi iranica*. Per una impostazione nuova del problema, p. 281-290 ; A. Adam, *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden ?* p. 291-301 ; K. Rudolph, *Zum Problem : Mesopotamien (Babylonien) und Gnostizismus*, p. 301-306 ; H.-J.-W. Drijvers, *Bardesan, die Bardaisaniten und die Ursprünge des Gnostizismus*, p. 307-314 ; E. von Ivánka, *Religion, Philosophie und Gnosis : Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike*, p. 317-322 ; R. Crahay, *Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique*, p. 323-339 ; M. Simon, *Éléments gnostiques chez Philon*, p. 359-376 ; G. Jossa, *Considerazioni sulle origini dello Gnoticismo in relazione al Giudaismo*, p. 413-426 ; F.-S. Pericoli Ridolfini, *Il salterio manicheo e la gnosi giudaico-cristiana*, p. 597-603 ; L.-J.-R. Ort, *Mani's Conception of Gnosis*, p. 604-613 ; J. Ries, *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes*, p. 614-624 ; G.-R. Cardona, *Sur le gnosticisme en Arménie : les Livres d'Adam*, p. 645-648 ; E.-M. Mendelson, *Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism*, p. 668-675 ; G. Lanczkowski, *Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen*, p. 676-687 ; R.-McL. Wilson, *Addenda et Postcripta*, p. 691-702 ; A. Böhlig, *Addenda et Postcripta*, p. 702-710 ; K. Prümm, *Zur Frage eines gnostischen mitangeregtseins der paulinischen Bildtheologie*, p. 710-715.

II — LE MILIEU DE VIE DU GNOSTICISME DU IIe SIÈCLE

Les gnoses du IIe siècle et les originaux vraisemblement grecs des textes gnostiques coptes de Nag Hamadi sont nés dans un milieu alexandrin.

Quand on étudie l'époque impériale, on est frappé par son besoin de Dieu. Les diverses œuvres qui fleurissent à ce moment de l'histoire manifestent chez l'homme un sens profond du mal, une conviction non moins profonde de sa faiblesse et de sa corruption, et le désir immense d'une religion qui rachète et d'une union plus intime à Dieu. Un rationaliste pourrait retracer dans de pareils sentiments religieux certaines superstitions, mais une vue plus profonde permet d'y voir, malgré les superstitions, les trucages et les absurdités occasionnelles, une preuve évidente que la nature humaine recèle des instincts et des perceptions spirituelles qui ne peuvent être parfaitement assouvis par un rationalisme matérialiste. A Rome, Juvénal pourra bien se moquer de cette dame de la société qui, à la demande d'Isis, se jette dans les eaux glacées du Tibre, ou qui part en pèlerinage en Égypte. Mais qui pourra jamais dire quelle soif spirituelle, inassouvie par le formalisme de la religion de Rome ou par les vagues divinités de la Grèce, a pu émouvoir cette âme éperdue ? On y sent le besoin, caractéristique de l'époque, d'une religion plus individuelle, plus personnelle (22).

C'était en effet de moins en moins aux dieux de la Grèce et de Rome ou même d'Égypte et d'Asie, tels qu'ils étaient connus à l'époque pré-hellénistique, que les esprits soucieux s'adressaient pour implorer secours et chercher réconfort. On se tournait vers une nouvelle religion plus complexe, dont les éléments pouvaient être empruntés à bien des héritages divers : grec, égyptien, iranien, sémitique. Il s'agissait sans doute d'une religion fondamentalement monothéiste, malgré la multiplicité de ses dieux et de ses δαίμονες (23), et profondément teintée de pensée philosophique. C'était vers la philosophie, comme succédané de la religion, que les esprits s'étaient d'abord tournés, à mesure que les vieilles religions s'écroulaient ; mais la philosophie

(22) Cf. R.-Mcl. Wilson, *The Gnostic Problem,* Londres, 1958, p. 64. « Comme tous les gnosticismes, le manichéisme est né de l'angoisse inhérente à la condition humaine », cf. H.-C. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (*Bibliothèque de diffusion,* LVI), Paris, 1949, p. 70.

(23) De fait, le syncrétisme de cette époque a conduit au monothéisme, cf. P. Wendlang, *Die hellenistisch-römische Kultur,* Tubingue, 1912, p. 25 ss. ; A.-D. Nock, *The Pagan Background of Early Gentile Christianity.* Essays on the Trinity and the Incarnation, Londres, 1928, p. 59 ss.

était devenue à son tour de plus en plus religieuse. Et elle était devenue en même temps moins philosophique. L'argument rationnel, peinant de conclusion en conclusion vers une ultime vérité, était maintenant remplacé par l'affirmation dogmatique, comme s'il se fût agi de révélations divines : la science, l'ἐπιστήμη, au dire de l'hellénisme, est un don de Dieu (24). La forme dialoguée, employée dans la plupart des traités hermétiques, n'a plus le même sens que dans les *Dialogues* de Platon ; elle ne sert plus à éclairer une vérité dans le contraste des différents points de vue ni à répondre à des objections éventuelles, mais elle est bien plutôt une série de questions posées par un néophyte, auxquelles le mystagogue répond d'autorité. De plus, la philosophie se met progressivement au service de la religion et devient un guide pratique de vie morale. Dans l'*Asclépius* hermétique, une attaque est menée contre toutes les disciplines intellectuelles, sauf la philosophie « qui consiste uniquement dans une constante contemplation dirigée vers la connaissance de Dieu » ; l'arithmétique, la musique et la géométrie y sont systématiquement rejetées (25). Dans le rejet de semblables valeurs on pourrait regretter avec les rationalistes une perte d'intégrité intellectuelle, mais il est d'un suprême intérêt pour l'historien des religions de pouvoir ainsi retracer dans le paganisme ultérieur ce mariage de la religion et de la philosophie. La philosophie tend de plus en plus à une forme de religion plus personnelle et plus intime et elle intensifie le sentiment que les purifications rituelles ne sont pas satisfaisantes, que le fidèle ne doit pas simplement avoir les mains pures, mais le cœur pur (26), car, comme le dit un traité hermétique, « il n'y a qu'un moyen de vénérer Dieu, c'est de ne pas être méchant » (27). La participation aux mystères, l'initiation sacrée elle-même constituaient une protection et une aide, n'exigeant pas nécessairement de changement de vie radical. C'est la philosophie, avec « son clair concept de deux genres de vie, la vie supérieure et la vie inférieure », qui a introduit dans le paganisme l'idée d'une conversion véritable (28). Ainsi est-il dit dans un autre traité hermétique (29) que l'homme ne peut être vraiment sauvé, à moins qu'il ne renaisse ; cette palingénésie constitue même le thème central du traité en question.

---

(24) Cf. *C.H.*, X, 9.
(25) Cf. *Asclepius*, 12-13.
(26) Cf. M.-P. Nilsson, *Greek Piety*, Oxford, 1948, p. 90.
(27) Cf. *C.H.*, XII, 23.
(28) Cf. A.-D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 14.
(29) Cf. *C.H.*, XIII.

La philosophie religieuse ou la religion philosophique de l'époque atteint son apogée avec Plotin, un des esprits les plus élevés de tous les philosophes mystiques ; il était lui-même natif d'Égypte, étant né à Lycopolis, près d'Assiout. Mais, si nous voulons connaître le monde spirituel de l'homme moyen de l'époque, nous devons pousser notre enquête jusqu'aux couches inférieures de la culture. Les textes astrologiques que nous possédons illustrent une superstition populaire et F. CUMONT (30) les a utilisés pour expliquer les ambitions, les espoirs et les craintes de l'homme ordinaire des premiers siècles de notre ère, où l'influence de la magie est loin d'être négligeable (31). En effet, les papyrus magiques, dont nous possédons aujourd'hui un grand nombre (32), les amulettes (33), les tablettes de plomb et des documents analogues révèlent un extraordinaire foisonnement de divinités. L'Égypte était la terre de prédilection de la magie, qui fut un important facteur dans la formation de la religion égyptienne, et il y a inversement bien des éléments égyptiens qui ont exercé une grande influence sur la littérature magique, qui, s'il faut en croire les papyrus, atteignait son âge d'or au premier siècle de notre ère. Des divinités égyptiennes comme Isis, Osiris, Anubis et Seth (en grec Tryphôn), l'ennemi d'Osiris qui symbolise les puissances du mal (34), sont souvent mentionnées et appartiennent à ce climat d'Égypte, où fréquente était par exemple la pratique de menacer les dieux, quand leur aide était requise. Il n'est pas improbable que le jargon sacré si commun à ces moments de tension extatique contienne bien des expressions égyptiennes. Et il est de fait très probable aussi que la magie

---

(30) Cf. *L'Égypte des astrologues,* Bruxelles, 1937.

(31) Cf. PHILON, *Spec. Leg.,* III, 100.

(32) Cf. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae,* 2 vol., Leipzig-Berlin, 1928-1931 ; T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, seine Methoden* (*Studien zur Paleographie und Papyruskunde,* XXI-XXIII), Leipzig, 1921-1924 ; A.-D. NOCK, *Greek Magical Papyri,* dans *Journal of Egyptian Archaeology,* 15 (1929), p. 219-235 ; A.-M. KROPP, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte,* 3 vol., Bruxelles, 1930-1931 ; F. LEXA, *La magie dans l'Egypte antique,* 3 vol., Paris, 1925 ; G. CONTENAU, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens,* Paris, 1947.

(33) Cf. C. BONNER, *Studies in Magical Amulets,* Chicago, 1950.

(34) Cela est vrai d'une époque postérieure, parce que, à une date antérieure. Typhôn-Seth avait été l'un des grands dieux, et jusqu'à la fin il demeura un objet de culte en Haute-Égypte.

ait joué un rôle important dans la formation de la langue copte (35).

Mais le magicien puisait son matériel à bien d'autres sources : à la magie grecque, avec sa déesse la plus vénérée, Hécate-Sélène, à Babylone et à l'Iran, au gnosticisme, à l'orphisme et au néo-pythagorisme. Des éléments importants étaient aussi empruntés au judaïsme. Les anges Michel (36) et Gabriel apparaissent souvent ; les noms divins de Sabaôth, Adônai, Iaô (c'est-à-dire Ya'u ou Jéhovah) et d'Élohim (Elôaios) (37), ceux des patriarches et de Moïse sont aussi invoqués (38) ; il y a même des formules chrétiennes qui y sont employées (39). Le magicien faisait flèche de tout bois : plus il pouvait inclure de divinités dans ses incantations, plus celles-ci lui semblaient devoir être efficaces. Dans une de ces incantations, qui illustrent bien un pareil syncrétisme, on retrouve les noms suivants : Apollon, Paieôn, Iaô, Gabriel, Abrasax, Adônai, Pakerbêth (un autre nom de Seth-Typhôn), Aiôn, Physis, Adônaios, Elôaios (c'est-à-dire Elohim) (40).

La magie était utilitariste dans ses prières. On (41) l'a comparée à la gnose, à qui elle emprunta beaucoup de ses éléments, en disant que les gnostiques « étaient particulièrement intéressés à comprendre comment les roues pouvaient tourner rond », tandis que « les auteurs et les lecteurs des papyrus magiques désiraient tout simplement faire tourner ces roues ». L'objet des prières magiques était souvent matérialiste et trivial. Des buts ou des valeurs supérieurs et moins tangibles y étaient cependant recherchés, comme, par exemple, la connaissance de la divinité ou de l'immortalité ; à certaines heures, la prière

(35) Cf. les textes magiques édités par A.-M. Kropp ; voir aussi le papyrus du IIIe siècle, publié dans les *Proceedings of the British Academy*, 1931, p. 235-287, où des mots coptes sont introduits dans un texte démotique ; W.-E. Crum, *An Egyptian Text in Greek Characters*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, 28 (1942), p. 20-31 : le document semble être du IIe siècle, et sa langue, appartenir à un stade pré-copte.

(36) Dans un exorcisme très intéressant et faisant vraisemblablement partie d'un ouvrage magique écrit par un Juif ou quelqu'un en étroite relation avec des cercles juifs, on rencontre l'archange Michel qui y joue un rôle prépondérant, cf. P. Benoit, *Fragment d'une prière contre les esprits impurs*, dans *R.B.*, 58 (1951), p. 549-565 : il s'agirait d'un papyrus du Ier ou du IIe siècle.

(37) Cf. K. Preisendanz, *P.G.M.*, I, 310 : I, p. 16.

(38) Cf. Id., *ibid.*, XIII : II, p. 86 ss.

(39) Cf. Id., *ibid.*, IV, 3019-3020 : I, p. 180.

(40) Cf. Id., *ibid.*, I, 295-347 : I, p. 16-18 ; aussi T. Hopfner, *op. cit.*, t. II, p. 107-108.

(41) Cf. A.-D. Nock, *art. cit.*, p. 230-232.

ne consistait qu'à provoquer cet état d'extase commun à toute expérience mystique (42). On lit dans un papyrus magique un hymne liturgique (43), qui n'est peut-être pas authentique, mais qui n'en contient pas moins des éléments mithriaques.

Malgré ses folles divagations, la magie ne peut être cependant complètement séparée de la religion, parce que c'est tout de même de la religion qu'elle tire ses diverses mécaniques ; d'autre côté, le rituel des religions primitives ou même plus évoluées contient certains éléments magiques ou semi-magiques. La magie ne représente toutefois qu'une couche très inférieure de la pensée religieuse des premiers siècles. Si nous voulions juger de la teneur spirituelle des religions païennes, il faudrait certes lever les yeux vers des phénomènes supérieurs. Les *Oracles sibyllins* (44), qui contiennent sous leur forme actuelle des éléments principalement juifs remaniés par des auteurs chrétiens, manifestent bien un syncrétisme culturel, parce que non seulement la langue et la métrique de l'hexamètre dans lesquelles ils sont écrits, mais aussi l'arrière-plan et quelques-unes de leurs idées, sont typiquement grecs. Il y a aussi la littérature hermétique qui pourrait nous aider à juger de l'atmosphère spirituelle de l'homme moyen des premiers siècles de notre ère : elle baigne dans un climat intermédiaire entre les sublimes cimes de Plotin et les bas-fonds de la littérature magique. Les différents traités du *Corpus Hermeticum* se réfèrent les uns aux autres à l'occasion, mais ils sont de plusieurs auteurs et ils ne constituent pas un tout homogène. Quelques-uns dénotent même, comme le traité III, des influences juives bien marquées ; dans d'autres, il y a une forte empreinte ascétique, et la nature humaine y est décrite faible et corrompue (45), alors qu'ailleurs l'homme est exalté (46). A l'intérieur d'un même traité, des idées divergentes peuvent être exprimées (47). En son fond, toutefois, le *Corpus Hermeticum* est profondément grec, ou plutôt il est sous l'influence de ce syncrétisme religieux qui s'était progressivement diffusé et qui se diffusait encore dans le monde hellénistique tardif et dans le monde romain. Comme le dit A.-D. Nock dans la Préface de son édition

(42) Cf. Id., *ibid.*, p. 230-232.
(43) Cf. E. Peterson, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, dans *R. B.*, 55 (1948), p. 203.
(44) Cf. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (*G.C.S.*, VIII), Leipzig, 1902.
(45) Cf. *C. H.*, VI, 3.
(46) Cf. *Asclepius*, 6.
(47) Cf. *C. H.*, X, 7-8, 19.

du *Corpus* (48), la pensée philosophique populaire y a joué un rôle de premier plan, d'une manière cependant bien éclectique, où se mêlent des éléments empruntés au platonisme, à l'aristotélisme et au stoïcisme. Il faut y ajouter des emprunts au judaïsme. Faudrait-il y joindre l'iranisme ?

Toute cette littérature exprime une piété pure et à la fois passionnée qui ne cherche pas, comme la littérature magique, des récompenses matérielles, mais qui tend à la délivrance de la tyrannie, c'est-à-dire de la εἱμαρμένη, du destin, par la connaissance (γνῶσις) et la compréhension de Dieu, et, par là, à une identification à Lui, à une immortalité personnelle ou, tout au moins, à une fusion dans l'Unité. Elle contient un fort élément monothéiste, bien qu'elle accepte tout le Panthéon des dieux et des δαίμονες, dont elle interdit la vénération des images. Dieu est opposé à ces divinités qui sont ses créatures (49). Celles-ci occupent une position analogue à celle des anges ou des saints dans la foi chrétienne, intermédiaires entre le Dieu Un (εἷς θεός) et l'homme. Cela est bien fait pour souligner davantage la transcendance divine. La conception de Dieu y est en effet très élevée, comme peuvent l'indiquer les quelques textes suivants : « Dieu est Lumière et Vie, Père, dont l'homme est né » (50). Il n'y a aucun des autres dieux ou δαίμονες qui puisse être bon, même à quelque degré que ce soit : Dieu seul est bon, et Il n'est que cela et rien d'autre (51). De fait, le Bien n'est en nul autre qu'en Dieu, et c'est plutôt Dieu lui-même qui est éternellement le Bien (52). Comme l'homme ne peut vivre sans vie, ainsi Dieu ne peut vivre sans faire le bien (53). Le principal but de l'homme, c'est de connaître Dieu ; c'est en cela que consiste sa remontée au ciel (54). Ceux qui ont la gnose vivent en unité avec Dieu (55), et ils renaissent fils de Dieu (56). La droiture et la pureté du cœur sont exigées pour atteindre à cette connaissance, il faut la domination de la chair et la suppression des fautes mortelles,

(48) Cf. *C. H.*, t. I, p. V.
(49) Cf. *Asclepius*, 8.
(50) Cf. *C. H.*, I, 21.
(51) Cf. *ibid.*, II, 14.
(52) Cf. *ibid.*, VI, 1.
(53) Cf. *ibid.*, XI, 17.
(54) Cf. *ibid.*, X, 15.
(55) Cf. *ibid.*, I, 26.
(56) Cf. *ibid.*, XIII, 2.

il faut la victoire de l'esprit (57), parce que cette vision de Dieu est au-dessus des sens (58).

Telle est la culture grecque qui a le plus de chances d'avoir influencé la gnose des premiers siècles chrétiens en général et les doctrines gnostiques représentées par les nouveaux manuscrits de Nag Hamadi en particulier. Elle jouissait encore à l'époque impériale de la plus grande faveur dans les pays du bassin méditerranéen.

A côté d'elle, d'autres cultures ont-elles pu exercer une quelconque influence sur le gnosticisme naissant ? La culture juive, par exemple ? On sait qu'il est de plus en plus admis (59) qu'il y eut des Juifs en Égypte à l'époque d'El-Amarna ; il y en eut aussi à Eléphantine (60). Mais la colonie d'Éléphantine n'était pas la seule à s'être établie dans la région de la Thébaïde, même avant la période grecque, et le nombre des colonies juives augmenta considérablement à l'époque des Ptolémées. Oxyrhynque possédait également sa colonie, et l'un de ses quartiers était précisément appelé le quartier juif (61). Certains fragments de papyrus hébraïques y ont été retrouvés (62), ainsi que des inscriptions en hébreu et en araméen (63). Il y eut aussi des Juifs au Fayoûm (64), et il y en eut à Alexandrie et à Léontopolis. Philon, qui écrivait vers la moitié du Ier siècle de notre ère, estime que la population juive d'Alexandrie et d'Égypte dépassait le million (65).

Et il est bien probable que ces Juifs de la Diaspora, isolés qu'ils étaient dans le monde du paganisme hellénistique, fussent aptes à sortir des sentiers battus du judaïsme et de la stricte observance et à se laisser gagner de plus en plus à la culture hellénique. Alexandrie était une ville grecque, intellectuelle et commerciale. Elle possédait sa

---

(57) Cf. *ibid.*, XIII, 7-9 ; IX, 3-4.

(58) Cf. *ibid.*, X, 5.

(59) Cf. H.-H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (*Schweich Lectures*, 1948), British Academy, 1950.

(60) Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford, 1923 ; H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt*, Liverpool, 1954, p. 25-49.

(61) Cf. *POxy*, I, 100 ; II, 335.

(62) Cf. A. Neppi Modona, *Antichissimi papiri ebraici rinvenuti a Ossirinco*, dans *Aegyptus*, 4 (1923), p. 31-37 ; Id., *Ancora sui papiri ebraici di Ossirinco Petrie-Hirschfeld*, dans *Aegyptus*, 4 (1923), p. 125-131.

(63) Cf. L. Fuchs, *Die Juden Aegyptens in ptolomäischer und römischer Zeit*, Vienne, 1924, p. 43-44.

(64) Cf. J. Manteuffel, *Fouilles franco-polonaises*, I, Tell Edfou, 1937, p. 145 ss.

(65) Cf. *In Flacc.*, VI, 43.

bibliothèque, son musée, ses centres de recherche et son université fréquentés par de savants grammairiens et des initiateurs de la critique textuelle, qui furent les pionniers de l'érudition scientifique. Les Juifs ne pouvaient y vivre, sans être eux-mêmes profondément influencés par cette ambiance. Si la tentative d'Antiochus Epiphane d'imposer l'hellénisme aux Juifs par la force n'eut pour tout résultat que de provoquer chez eux cette réaction qui en conduisit plusieurs à répudier la culture grecque et à se replier sur eux-mêmes et sur leurs traditions ancestrales, il est vrai de dire qu'en Palestine les Juifs instruits ne furent jamais complètement soustraits à une influence grecque, et la secte des Esséniens, par exemple, semble bien avoir été affectée par le néo-pythagorisme de la période hellénistique tardive. Si tel fut le cas des Juifs de Palestine, à combien plus forte raison dut-il en être ainsi des Juifs d'Alexandrie ? Les exemples qu'on pourrait donner ne manquent pas. Ainsi cet auteur du IVe *Livre des Macchabées,* probablement un Juif alexandrin, écrivant sous le règne d'Hadrien, semble avoir appartenu à la secte de la stricte observance, et pourtant, sa doctrine est profondément marquée d'influences stoïciennes, de sorte que maints passages de son œuvre auraient pu tout aussi bien être écrits par un philosophe grec (66).

La figure dominante du judaïsme hellénistique demeure cependant Philon d'Alexandrie, dont une large part des œuvres volumineuses, à la différence de si nombreux auteurs alexandrins, juifs ou grecs, ont survécu grâce à la haute estime dans laquelle elles ont été tenues. Penseur peu original mais homme de profond savoir, d'une haute spiritualité et d'un tempérament naturellement philosophe pour qui toute formulation humaine n'est que la faible expression des réalités divines, il était tout indiqué pour servir de lien entre le monde de l'hellénisme et celui du judaïsme. Il joua, en effet, dans la vie du judaïsme alexandrin, un rôle analogue à celui que jouera plus tard Clément dans la communauté chrétienne. Il reprend souvent des idées stoïciennes (67), mais c'est sans aucune doute le platonisme qui exerça sur lui l'influence la plus profonde. Il était ainsi capable de revêtir les idées et les croyances juives d'expressions philosophiques empruntées à la pensée grecque. Il n'est pas à douter, par exemple, que lui-même ou ses

---

(66) Cf. M. SIMON, *Verus Israel.* Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425) (*Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome,* 166), Paris, 1948.

(67) Cf. W. LAMEERE, *Sur un passage de Philon d'Alexandrie* (*De plantatione,* 1-6), dans *Mnemosyne,* 4 (1951), p. 73-80.

successeurs ont influencé le IVe Evangile, bien que sa conception du Logos n'en demeure pas moins essentiellement différente de celle de Jean. Ses interprétations allégoriques et peut-être sa théologie atemporelle, qu'il devait vraisemblablement aux Grecs (68), et qui le poussèrent parfois à certaines exagérations, influencèrent les auteurs chrétiens et gnostiques, Origène, et firent partie de la technique de la théologie médiévale.

Et il serait opportun d'ajouter ici que l'on a dit, non à tort, que la langue copte, celle des manuscrits de Nag Hamadi, est née dans les milieux judaïsés de Haute-Égypte (69).

Telles sont les deux grandes cultures du milieu alexandrin, culture hellénistique, d'abord, et judaïque ensuite, qui semblent avoir le plus marqué les écrits gnostiques du IIe siècle.

Mais il ne serait pas interdit, enfin, d'ajouter que d'autres cultures ont eu droit de cité dans cette grande Alexandrie. Des Hindous y circulaient et des langues hindoues y étaient parlées. Aussitôt que le IIIe siècle av. J.-C., l'empereur bouddhiste Asoka dépêchait des missionnaires à Ptolémée II (70). Il est possible que des influences bouddhiques aient pu contribuer, ainsi que le pythagorisme l'a fait, à la naissance de certaines sectes judéo-chrétiennes et juives, comme c'est le cas des Esséniens de Palestine et des Thérapeutes d'Égypte. Il ne peut cependant s'agir que d'influences indirectes !

Replaçant ainsi les doctrines gnostiques du IIe siècle chrétien parmi les mouvements de pensée qui leur ont été contemporains, on pourrait peut-être mieux voir qu'en somme elles sont à la fois l'hellénisation de théories déjà existantes en Orient (auxquelles elles donnent un certain coloris chrétien !) et la paganisation à nouveau du donné révélé biblique. C'est là notre position au milieu des grandes discussions que suscite à l'heure actuelle le problème gnostique en général (71).

Jacques-E. MÉNARD

---

(68) Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II : *Le Dieu cosmique* (*E.B.*), Paris, 1949, p. 521 ss.

(69) Cf. J. DORESSE, *L'Evangile selon Thomas ou Les Paroles de Jésus*, Paris, 1959, p. 73.

(70) Cf. P.-D. MONCRIEFF, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, 1913, p. 18.

(71) Cf. R.-P. CASEY, *Gnosis, Gnosticism and the N.T.*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Studies in honour of C.-H. DODD), Cambridge, 1956, p. 52-80.