Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 37 (1904)

Heft: 6

Artikel: Du gnosticisme d'après M. Eugène de Faye

Autor: Brognard, C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379770

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 19.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DU GNOSTICISME D'APRÈS M. EUGÈNE DE FAYE [1]

PAR

CH. BROGNARD

Malgré le nombre et l'importance des travaux consacrés jusqu'à présent au gnosticisme, la lumière est loin d'être complète sur le puissant mouvement d'idées qui mit en péril l'existence de l'Eglise au deuxième et au troisième siècle. Non seulement les origines en demeurent très obscures, mais sa nature offre encore bien des énigmes. Aucun savant n'a réussi à imposer ses vues ni à formuler une définition tout à fait satisfaisante de ce phénomène complexe. Tandis que les uns, avec F.-C. Baur, y voient une philosophie spéculative qui cherche dans l'Evangile un principe d'explication cosmique plutôt qu'un principe de salut, quelque chose d'assez comparable au moderne hégélianisme, les autres le regardent, à l'exemple de Renan, comme le produit d'une aberration du sentiment religieux allant à l'extravagance, dégénérescence morbide où l'imagination débridée se donne libre carrière. D'autres encore le tiennent pour le premier essai d'adapter à la foi chrétienne les formes et les idées de la culture grecque. Cette opinion, émise par Overbeck, est surtout représentée par A. Harnack.

Non moins incertaine est la façon de concevoir le développement du gnosticisme. Ce n'est pas que les informations

[1] Eug. de Faye: *Introduction à l'étude du gnostiscisme au second et au troisième siècle.* — Paris, Leroux, 1903. — Le même: *Clément d'Alexandrie.* Paris, Leroux. 1898.

fassent absolument défaut, mais on ne s'accorde nullement dès qu'il s'agit de les mettre en œuvre. Un récent historien des dogmes doute même que l'on puisse décrire l'évolution de la gnose ; il serait, d'après lui, tout aussi impossible d'en retracer l'histoire que la géographie[1].

Si l'on veut faire un peu de clarté dans ce sujet si essentiel à connaître pour l'intelligence des débuts de la doctrine et de l'organisation ecclésiastiques, il faut commencer par le contrôle méthodique et l'appréciation rigoureuse des sources.

Nul n'aurait aujourd'hui l'idée d'écrire une Vie de Jésus sans être au clair sur la rédaction des évangiles, leurs rapports mutuels et leurs dates respectives ; ou de raconter les destinées du peuple d'Israël avant d'avoir au préalable classé les livres de l'Ancien Testament et examiné les problèmes relatifs à leur composition. Or il importe de recourir également ici à la méthode d'analyse et de critique littéraire qui seule peut fournir une base solide à la construction historique.

Le mérite de M. Eug. de Faye est d'orienter les recherches dans ce sens par son *Introduction à l'étude du gnosticisme*. Pour débrouiller la confusion qui règne encore en ce domaine M. de Faye pose la question de méthode. « Dégager, écrit-il, de l'étude critique des sources du gnosticisme et des discussions auxquelles elles ont prêté, la méthode qu'il convient d'appliquer à ce sujet, voilà le but précis que nous nous sommes proposé. » (p. VII.) On ne saurait procéder d'une manière plus rationnelle et avec plus de chances de succès. La tentative du savant professeur de l'école des Hautes-Etudes est l'aboutissant de discussions soutenues en Allemagne depuis une quarantaine d'années par Lipsius, Harnack, Hilgenfeld, pour ne nommer que les plus connus. Nous n'exposerons pas après lui les opinions successivement débattues touchant les sources de l'histoire gnostique. Mais les résultats qu'il en tire méritent de retenir l'attention.

[2] Voir Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 3me éd , p. 71.

* * *

Il y a d'abord un triple problème littéraire à résoudre, concernant les écrits des premiers hérésiologues, les notices contenues dans les *Philosophoumena* généralement attribués au diacre Hippolyte et enfin des documents gnostiques de langue copte, la *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce.

Outre le catalogue d'Irénée, nous possédons trois hérésiologies, qui paraissent toutes trois dépendre du traité perdu d'Hippolyte mentionné par Eusèbe, traité rédigé probablement à Rome dans les dernières années du second siècle. Selon l'ingénieuse conjecture de M. de Faye, ce traité, source commune de Pseudo-Tertullien, de Philaster de Brescia et d'Epiphane, reproduisait l'enseignement primitif d'Irénée sur le gnosticisme. — Environ trente ans après sa rédaction, Hippolyte, en possession de nouveaux renseignements qui lui font mieux connaître les systèmes hérétiques, publie les *Philosophoumena*. Les divers écrits que revèle cet ouvrage contiennent des ressemblances suspectes au premier abord; quelques critiques en ont conclu qu'ils émanaient d'un seul auteur, d'un faussaire qui aurait surpris la bonne foi d'Hippolyte. Mais il faut se garder de méconnaître les différences et d'en atténuer la portée au point de refuser à ces notices toute valeur sérieuse. La supposition la plus plausible, c'est qu'elles représentent les diverses branches d'un même système, la doctrine, reproduite avec des variantes, d'un maître qui ne serait autre qu'un adhérent de l'ophitisme, mais d'un ophitisme déjà avancé et ne remontant pas au delà du troisième siècle. — Quant aux documents de langue copte, ils ont pour auteurs des gnostiques à tendance ascétique qui appartiennent à des sectes assez mal connues, et ils s'échelonnent le long d'une période d'environ un demi-siècle, de 200 à 260.

Voilà les sources d'information classées chronologiquement. Quel crédit convient-il de leur accorder? Pour ce qui

est des hérésiologues, la plupart des historiens n'ont enregistré leurs dires qu'avec trop de docilité. Ils ont oublié qu'une certaine dose de méfiance à l'égard de la tradition est toujours de mise. Plus d'une bonne raison nous avertit ici de nous tenir en garde. « La partialité dont les écrivains ecclésiastiques font preuve à l'égard du gnosticisme suffirait à elle seule à rendre suspect leur témoignage. » (p. 73.) Les controversistes se sont montrés de tout temps plus préoccupés de fermer la bouche à leurs adversaires que de leur rendre justice, et les violences ou les injures dont Tertullien ou Epiphane émaillent leurs réfutations ne sont pas de nature à rehausser leur autorité. — M. de Faye remarque au surplus que la plus ancienne tradition n'est guère antérieure à 170. Or les grands systèmes gnostiques florissaient dans la première moitié du deuxième siècle, et les écrivains ecclésiastiques ne les ont aperçus qu'à travers les formes dérivées qu'ils avaient sous les yeux. Ils ont considéré le mouvement comme un ensemble, ils n'ont pas distingué entre fondateurs et épigones et il leur arrive d'attribuer à tel chef de secte des principes qui ne sont imputables qu'à ses successeurs. — Autre raison encore d'en user avec prudence : la tradition est incomplète, elle accuse des lacunes graves. D'où la nécessité de la soumettre, pour approcher de la vérité, à un triage.

Où prendre le critère indispensable pour cela? Dans les fragments gnostiques parvenus jusqu'à nous. Ils seraient insuffisants à eux seuls pour nous renseigner; mais ils nous donneront l'intuition de l'esprit du gnosticisme et nous serviront de moyens de contrôle. « Interroger d'abord les fragments d'écrits gnostiques qui existent, pour en extraire l'image de l'homme qui en est l'auteur ou pour en déduire une idée générale de son système, faire ensuite, à la lumière ainsi obtenue, la critique de la tradition relative à cet hérétique, à sa doctrine et à son école, n'est-ce pas là la règle qu'il convient d'appliquer? » (p. 79.)

Rien de plus instructif que l'application, à titre d'exemple, à la principale école gnostique, celle de Valentin. Clément

d'Alexandrie nous a conservé des fragments de lettres et d'homélies de Valentin. Celui-ci y apparaît comme un idéaliste de la famille des Platon et des Philon, mais aussi tout pénétré de l'esprit chrétien. Il parle de la souillure de l'âme et de la sanctification en termes qui ne seraient pas venus sous la plume d'un pur philosophe; il accorde à Jésus la place centrale dans son système. Et ce chrétien est un orateur éloquent, d'ardente imagination. Or la plus ancienne tradition ne nous laisserait deviner ni le platonicien ni le chrétien; elle ne nous apprend presque rien sur l'homme. En revanche les détails de son système s'éclairent d'une vive lumière lorsqu'on les considère à travers les fragments. — Même observation à propos des disciples de Valentin, Ptolémée et Héracléon: Ptolémée, esprit lucide, sobre, réfléchi, dominé par la logique, théologien exercé, possédant une grande connaissance des Ecritures (témoin l'épître à Flora, dans Epiphane); Héracléon, l'exégète de l'école, applique en grand l'allégorie au Nouveau Testament, établit la doctrine sur un fondement scripturaire et nous confirme dans l'idée que la théologie de Valentin était relativement simple. Ainsi Valentin, semeur d'idées nouvelles, Ptolémée, dogmaticien, Héracléon, exégète, sont tous trois des théologiens de race.

Les Extraits de Théodote recueillis par Clément d'Alexandrie, achèvent de nous révéler le valentinianisme en nous montrant un autre côté de l'enseignement du maître, le côté mystique et pratique. On y trouve le germe d'une théorie de la Rédemption; mais ce qui en préoccupe spécialement les auteurs, ce sont les moyens de salut. Nous voyons poindre ici l'idée sacramentelle qui devait avoir dans la suite une si belle fortune; nous touchons au point de jonction du gnosticisme et des religions payennes caractérisées par le besoin d'expiation et de rédemption.

Grâce au classement et au contrôle des sources, on peut donc esquisser avec beaucoup de vraisemblance l'évolution du valentinianisme.

Il est possible également, d'après les Philosophoumena et

les documents de langue copte, de discerner ce que M. de Faye propose de nommer le *néo-gnosticisme*. Le néo-gnosticisme donne naissance à une quantité de petites sectes, très actives, très prospères, qui se propagent partout. Il existait entre elles des différences doctrinales, elles manifestaient des tendances morales opposées, ascétisme ou relâchement; mais elles avaient aussi des traits communs : l'éclectisme, la facilité d'assimilation, l'affaiblissement de la pensée philosophique accompagné d'un syncrétisme sans frein, et principalement l'importance attachée au rite, conformément à ce qui se passait dans les cultes payens alors en vogue.

La distance est considérable de ces formes secondaires de l'hérésie à celles qu'elle avait revêtues dans les grands systèmes : preuve qu'on ne doit pas envisager le gnosticisme comme un tout homogène et qu'il convient de distinguer plusieurs stades de son développement. Les lignes principales de son histoire se dessinent d'une manière assez nette. Au siècle apostolique, c'est la fermentation initiale, suivie dans la première moitié du second siècle par l'élaboration des doctrines. Vient ensuite la période des successeurs immédiats des fondateurs, qu'on pourrait appeler, en la joignant à la précédente, la période classique. Puis, vers la fin du siècle, se prépare une transformation radicale qui aboutit à la phase où le gnosticisme devient une religion semblable aux religions superstitieuses et mystagogiques du temps.

Il est sans doute superflu de relever les avantages de la méthode préconisée et appliquée par M. de Faye avec une science sûre et une incontestable sagacité. Peut-être les juges compétents feront-ils quelques réserves, soit à propos de certaines de ses conclusions critiques, soit en ce qui touche certaines parties de son esquisse historique. M. de Faye reproche quelque part à M. Kunze de se montrer sceptique à l'excès; on est tenté parfois de soupçonner qu'il ne l'est pas assez pour son propre compte. Il se peut que tels aspects de l'hérésie qu'il tient pour successifs aient existé simultanément et que les périodes qu'il distingue n'aient pas été en

réalité aussi tranchées qu'elles ne le lui paraissent. Quoi qu'il en soit, on ne corrigera les vues exposées dans l'*Introduction*, si tant est qu'il y ait quelque chose à rectifier, qu'en suivant la voie tracée par l'auteur. On se sent avec lui en compagnie d'un guide perspicace, admirablement au fait du terrain qu'il nous invite à explorer. Il a projeté maints rayons de lumière au milieu du chaos où la plupart n'apercevaient guère que les figures imprécises et fantastiques des éons. Par la critique et l'emploi judicieux des sources, il a montré qu'on en pouvait faire surgir une image historique vraisemblable et consistante. Ce n'était pas une tâche aisée.

* * *

Ce qui rend l'hérésie gnostique si difficile à définir, c'est la variété de ses systèmes et la multiplicité des tendances dont ils sont l'expression. En réalité, nous avons affaire moins à une hérésie au sens ordinaire du mot qu'à une disposition générale de la pensée et du sentiment. Et on se tromperait en pensant qu'elle ne se rencontrait qu'en dehors de la grande Eglise; dans l'Eglise même, elle dominait nombre d'esprits, les plus ouverts et les plus cultivés. Il y eut une gnose ecclésiastique, qu'il serait exagéré assurément d'assimiler de tous points à l'autre ; mais elles offraient plus d'une analogie. La polémique passionnée des Pères témoigne qu'ils avaient la conscience vive de ce qui les séparait de l'hérésie. Que faisaient cependant les docteurs orientaux, depuis les Apologètes, lorsqu'ils s'essayaient à construire l'édifice de la dogmatique officielle? Ils poursuivaient une entreprise pareille à celle d'où étaient sortis les systèmes des hérésiarques qu'ils combattaient. Que faisait l'Eglise, lorsqu'elle introduisait dans le culte les rites et la magie sacramentelle? Elle sanctionnait pour une grande part les innovations des sectes gnostiques et recevait en détail ce qu'elle avait fait mine de repousser en bloc.

L'analogie foncière et l'intime parenté entre le gnosticisme et la théologie ecclésiastique à ses débuts ne sont nulle part plus manifestes qu'à Alexandrie, en particulier chez Clément,

dont M. de Faye a dépeint de main de maître la physionomie intellectuelle[1].

Clément d'Alexandrie, autant que Valentin, était imbu de la culture classique. Lui aussi était incapable de se désintéresser du riche héritage légué par la civilisation gréco-romaine. A lui aussi s'imposait la nécessité d'adapter la foi chrétienne aux concepts philosophiques, de demander à la dialectique l'instrument pour approfondir et justifier la croyance, et pour légitimer scientifiquement l'Evangile afin de le rendre accessible à la portion instruite du public. Non seulement la philosophie fut chez les Grecs un pédagogue qui avait pour mission de conduire les âmes à Christ et remplissait parmi les Gentils le même rôle que la loi au sein du peuple d'Israël, mais encore, selon lui, elle n'a pas cessé d'être utile dans le présent. Se contenter de la foi des simples serait renoncer à faire porter tous ses fruits au christianisme. « Comme le cultivateur arrose d'abord la terre, nous aussi nous répandons les eaux de la philosophie grecque sur cette terre qui est l'âme des croyants, afin qu'elle puisse d'abord recevoir la semence spirituelle qu'on y jette et ensuite la faire pousser sans peine[2]. » Aussi la philosophie a-t-elle exercé sur Clément une influence profonde ; elle a fait plus que lui servir de gymnastique intellectuelle et discipliner sa pensée, elle a imprimé à son esprit une empreinte indélébile, « elle lui a fourni ses catégories mentales. »

Le théologien alexandrin accorde, il est vrai, à la foi la prépondérance. La foi est à ses yeux le fondement, la condition de la connaissance et se retrouve identique chez le simple croyant et chez l'homme cultivé. Elle est l'essentiel et ne peut manquer au parfait chrétien. Néanmoins la philosophie religieuse l'élève à une sphère supérieure ; sans changer de

[1] Voir E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*. Nous n'avons pas la prétention d'analyser en quelques lignes cette œuvre magistrale. Nous lui empruntons seulement quelques indications, nous permettant de renvoyer au livre lui-même les lecteurs qu'intéressent les rapports du christianisme et de la philosophie grecque. Cf. sur cet ouvrage, ici même, année 1899, p. 427-453, un article de feu L. Thomas.

[2] I Stromates, 17, cité dans *Clément d'Alexandrie*, p. 178.

nature, la foi se complète et s'achève ; de foi simple, elle devient « foi scientifique ; » la « connaissance abrégée des choses les plus urgentes » se transforme en connaissance raisonnée et achevée. Il n'y a pas opposition ; il y a pourtant différence de degré ; et si Clément rejette la distinction radicale entre les spirituels et les hommes inférieurs, les pneumatiques et les psychiques, toujours est-il que le chrétien parfait est pour lui le gnostique.

S'agit-il des sources de la connaissance religieuse ? Clément a l'air bien plus positif que les hérétiques dans la notion et l'usage des Ecritures. En effet, il les déclare divinement inspirées et il fait grand cas de la preuve scripturaire ; l'autorité des philosophes n'est acceptable que pour autant qu'ils ont puisé aux livres saints. Ces livres renferment la révélation par excellence du Verbe. Seulement le penseur alexandrin ne se préoccupe nullement du sens littéral ; il pratique l'allégorie à perte de vue et ne le cède en rien sous ce rapport à son contemporain Héracléon. Clément ne se différencie que par le recours à la tradition de l'Eglise, laquelle, du reste, est dépourvue des caractères arrêtés qui en feraient une autorité effective.

En passant en revue les principales idées de Clément, M. de Faye a fort bien dévoilé au fond de son esprit un dualisme qui trahit à la fois l'influence de la philosophie et celle de l'Evangile. Prenons la notion de Dieu. D'une part, elle porte le cachet du platonisme, elle est transcendante ; Dieu est une abstraction élevée au-dessus du monde intelligible ; il ne peut être ni nommé ni connu. « Que si nous l'appelons l'Un, le Bien, l'Intelligence, l'Etre en soi, ou encore Père, Dieu, Créateur, Seigneur, aucune de ces expressions ne lui convient. Nous ne faisons usage de ces beaux noms que par impuissance de trouver le nom véritable, afin que la pensée, ayant où se prendre, ne s'égare pas ailleurs [1]. » Cet être ineffable diffère-t-il beaucoup de l'abîme inaccessible des Valentiniens, qui a pour compagne *Sigé*, le silence éternel ?

[1] V Stromates, 81, cité dans *Clément d'Alexandrie*, p. 221.

D'autre part, Dieu n'est pas sans caractère moral; il est bon, non d'une bonté naturelle et fatale, mais consciente et voulue; il est saint, il veut le salut des hommes. « Notre Père plein de tendresse, le Père véritable, ne cesse de nous exhorter, de nous avertir, de nous discipliner, car il ne cesse de nous sauver[1]. » Voilà la face chrétienne de la conception de Dieu. — Même dualisme en christologie. Le Logos est une entité métaphysique, l'organe créateur, la force de Dieu, laquelle introduit l'ordre dans l'univers et le gouverne. Est-il personnel en tant que préexistant? Ainsi que chez Philon, tantôt il semble un simple attribut, tantôt il possède la volonté et la personnalité. Mais la notion philonienne se trouve dérivée dans un sens religieux et chrétien ; le Logos est Sauveur, il le fut de tout temps. Quant à l'œuvre rédemptrice, elle consiste dans l'éducation morale des hommes, à qui le Logos communique la connaissance et l'incorruptibilité : point de vue d'origine grecque. Il n'est pas sans intérêt de noter en outre que Clément, tout en répudiant le docétisme, y incline visiblement en plusieurs endroits. Or, le docétisme compte d'ordinaire parmi les traits communs aux diverses écoles gnostiques.

La morale enfin porte la marque du platonisme et du stoïcisme. Le but du sage est de devenir semblable à Dieu, de devenir un dieu. Il doit acquérir la gnose, qui est tout ensemble connaissance de la cause première et du monde intelligible et vertu morale. Il doit rechercher l'apathie, c'est-à-dire la mort de tout désir, la sérénité imperturbable en face des événements de la vie ; puis l'amour, vertu vraiment chrétienne, mobile et ressort de l'âme.

Ces brèves remarques suffisent, sinon pour démontrer, du moins pour indiquer que, comme le dit un savant déjà cité, « l'entreprise de Clément forme, dans l'Eglise, le pendant de la gnose hellénistique, spécialement de la gnose valentinienne[2]. »

[1] Protrepticus, 94, cité par M. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 229.

[2] Loofs, ouv. cité, p. 106-107.

Il faut reconnaître qu'une telle entreprise procédait d'une nécessité historique. Si le triomphe du gnosticisme avancé eût abouti à l'absorption totale de l'Evangile par le syncrétisme et la magie, si les Pères savaient ce qu'ils faisaient lorsqu'ils le combattaient sans merci, encore est-il que pour se répandre dans le monde gréco-romain et trouver accès parmi les gens cultivés aussi bien que dans les rangs du peuple, la religion nouvelle était contrainte de tenir compte de la science de l'antiquité païenne et de la traiter en alliée. En vain, tandis que les théologiens alexandrins exaltaient le prix de cette science, une voix éloquente et rude protestait-elle, sur un autre point de la chrétienté, contre toute compromission avec la philosophie, mère des hérésies ; en vain Tertullien déclarait-il qu'il n'y a rien de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise. Le fougueux polémiste était lui-même tributaire de la maîtresse d'erreur qu'il estimait si dangereuse. Nul ne pouvait empêcher les esprits façonnés par l'éducation classique de couler le messianisme évangélique dans le moule de la pensée grecque.