

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 1 (1913)

Artikel: Revues Générales : les études gnostiques (1870-1912). Partie 1
Autor: Faye, Eugène de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379916>

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: 12.01.2026

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

REVUES GÉNÉRALES

LES ÉTUDES GNOSTIQUES

(1870-1912)

Le lecteur ne s'étonnera pas que nous négligions dans cette revue des études gnostiques les grands ouvrages des Matter, des Neander et des Baur. Si réels qu'en aient été les mérites, ils sont maintenant périmés et inutilisables. Le défaut qui leur est commun à tous, c'est qu'ils accordent trop de confiance à la tradition ecclésiastique relative au gnosticisme, qu'ils ne l'ont pas soumise à une critique suffisante, et que c'est d'après les Pères qu'ils se sont formé leur idée du gnosticisme et de ses représentants. Ils n'ont vu dans la gnose qu'une aberration monstrueuse, fruit d'imaginaires en délire. C'était encore l'idée de Renan. A l'heure présente, elle est complètement abandonnée.

Pour plus de clarté, nous partagerons les ouvrages qu'il s'agit de passer en revue en deux groupes. Le premier comprendra les études relatives aux sources du gnosticisme. La plupart sont des monographies. Dans le deuxième groupe nous placerons les ouvrages d'ensemble qui nous apportent une conception générale du gnosticisme et de ses origines.

Il y a quarante ans environ que l'on s'est avisé d'examiner sérieusement la tradition ecclésiastique relative aux gnostiques. On s'est demandé tout d'abord sur quelles sources reposait le témoignage des hérésiologues, d'Irénée, d'Hippolyte, d'Epiphanie, de Philaster et d'autres. On savait que Justin Martyr avait composé un petit traité contre les hérésies, et que

ses successeurs l'avaient probablement utilisé. M. Harnack, dans une de ses premières études, s'appliqua à le retrouver et à le reconstituer. Si brillante que fût sa tentative, il fallut bientôt reconnaître qu'elle ne pouvait réussir. Lipsius, Harnack lui-même, Hilgenfeld furent plus heureux dans leur effort pour reconstituer le traité contre les hérésies d'Hippolyte, également perdu. La substance s'en trouvait éparse dans Epiphane, Philaster et Pseudo-Tertullien, chez les uns condensée, chez Epiphane en des extraits plus copieux. Un peu plus tard Salmon, de Dublin, émettait une hypothèse relative aux *Philosophumena* d'Hippolyte qui eut d'abord un vif succès. Les écrits gnostiques dont cet auteur s'était servi pour composer ses notices et accabler l'hérésie étaient des faux. Malgré l'érudition que Staehlin prodigua à l'appui de cette hypothèse, il a fallu l'abandonner.

On nous permettra de ne pas insister sur ces premiers efforts de la critique. Nous les avons exposés et examinés en détail dans une étude spéciale. (1) Nous ne pourrions que répéter ici ce que nous avons écrit. Complétons plutôt cette étude en mentionnant, parmi les ouvrages de cette première période qui traitent de la critique de la tradition ecclésiastique, le livre de G. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis* (1871).

L'auteur fait d'abord l'étude critique des notices d'Irénée et d'Hippolyte sur Valentin et son école. Puis il passe en revue les fragments qui nous restent des écrits du maître gnostique et de ses disciples, Héracléon, Ptolémée, etc. Dans une troisième partie, il expose la doctrine valentinienne.

M. Heinrici a le mérite d'avoir été le premier qui ait fait une analyse vraiment critique de la grande notice de l'*Adversus haereses* sur l'école de Valentin. Il en a démontré le caractère composite. Pour la composer Irénée a utilisé des sources de provenance diverse. L'auteur a également bien vu la différence essentielle qu'il y a entre cette notice et la notice correspondante sur Valentin des *Philosophumena*. Chose curieuse, ces observations critiques si justes n'attirèrent aucunement l'attention. Près de quinze ans plus tard, Hilgenfeld n'en fera même pas état.

Ce qui a nui sans doute au succès des vues de M. Heinrici, c'est qu'il ne les avait pas poussées assez loin. Sa critique res-

(1) *Introduction à l'étude du gnosticisme* (1903).

tait à mi-chemin. La faute en était à sa méthode. Au lieu d'étudier d'abord les fragments authentiques de Valentin et des valentiniens qui nous ont été conservés pour en tirer une idée précise et de leurs auteurs et de leur pensée, qu'il aurait ensuite utilisée pour contrôler le témoignage d'Irénée, il a fait juste l'inverse. La conséquence a été que, ne possédant une conception claire ni du Valentinisme primitif ni de celui de Ptolémée ou d'Héracléon, il ne lui a pas été possible de discerner nettement dans la notice d'Irénée ce qui appartient au maître et ce qui appartient aux disciples, ni surtout ce qui provient de leurs successeurs de la troisième génération.

Par suite de la même erreur de méthode, Heinrici n'a pas pu tirer tout le parti qui convenait des fragments authentiques eux-mêmes. Il les a abordés l'esprit plein de la tradition ecclésiastique ; il les a lus à travers cette tradition ; ils lui sont apparus déformés, d'autant plus qu'il n'y voyait que des matériaux tout au plus bons à compléter Irénée ou Hippolyte. L'idée ne lui est pas venue et ne pouvait lui venir que ces fragments devaient lui fournir le critère dont sa critique avait besoin pour juger de la tradition des hérésiologues. Réduite à des divinations heureuses mais toutes subjectives, il n'est pas trop surprenant que personne n'en ait compris l'importance.

C'est M. Harnack qui a vraiment ouvert à l'étude du gnosticisme les voies de l'avenir. Les quelques monographies qu'il y a consacrées montrent clairement quelle est la méthode qu'il convient d'appliquer à cette difficile étude. Si depuis dix ans environ, on n'avait pas délaissé cette méthode pour une autre plus brillante, on ne se serait pas jeté sur des pistes qui n'ont rien donné.

En 1874, M. Harnack donnait une étude intitulée : *De Apellis gnosti monarchica*. L'auteur commence par une critique très serrée des sources dont il ne retient que ce qui résiste à l'épreuve. Puis d'après les données qui paraissent authentiques, il expose toute la doctrine d'Apelle dont il souligne l'originalité. Il tente ensuite d'en retrouver l'évolution et d'en retracer le développement. Il complète cette étude par un aperçu du caractère d'Apelle, de ses tendances et de sa phisyonomie d'exégète et de penseur. On voit que toute son étude repose sur une critique approfondie des sources. C'est ce qui lui donne une rare

solidité. A part une hypothèse sur les phases successives de la pensée d'Apelle qui nous paraît trop risquée, il n'y a rien à changer aux conclusions de l'auteur. Il a réussi dans cette simple dissertation académique à évoquer des sources une figure de gnostique singulièrement vivante. Apelle, le disciple de Marcion, se dresse désormais devant nous avec un relief saisissant. Cette remarquable étude illustre tout ensemble et justifie la méthode que l'auteur y applique. Pour faire revivre les gnostiques, il fallait résolument remonter aux sources primitives et authentiques.

M. Harnack s'est longtemps attaché à l'étude de Marcion lui-même. Que de préjugés régnait encore sur le compte du célèbre hérésiarque ! Que d'ignorance s'était accumulée sur sa personne et sur son œuvre ! En 1876, M. Harnack publie un travail intitulé : *Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirche*. (1) Ici encore l'auteur commence par faire l'inventaire de sa documentation et la soumettre à une sévère critique. C'était déblayer le terrain. Aussitôt on voyait surgir un marcionisme très différent de ce que l'on imaginait, et dont la physionomie tranchait sur celle des autres systèmes gnostiques. Il apparaissait clairement que ce marcionisme était à part. Ce qu'il a produit, ce ne sont point des écoles, mais des églises. Celles-ci possèdent leurs organes essentiels, un clergé, des rites, des livres sacrés. C'est ce qui explique que le marcionisme soit devenu un rival si dangereux du catholicisme, et qu'il ait excité les colères que l'on sait. Ces vues sur l'hérésie de Marcion étaient bien nouvelles et singulièrement lumineuses. Intéressantes par elles-mêmes, elles projetaient une vive clarté sur le fondateur de la secte. Evidemment Marcion n'a pas été un hérétique comme un autre. C'est ce que faisait entrevoir la substantielle étude de M. Harnack.

En 1881, M. Harnack ajoutait une nouvelle étude documentaire (2) à celle que nous venons de signaler. Il recherchait avec une pénétrante critique dans le commentaire d'Ephrem sur les Evangiles les vestiges de celui de Marcion. L'évêque chrétien avait entrepris de réfuter l'hérétique, et sûrement cité des pas-

(1) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1876, fasc. 1.

(2) *Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus*. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, IV, 4.

sages de son commentaire. Notre auteur montrait, par cet exemple, tout le parti que l'on pourrait tirer de la recherche, dans les écrits patristiques qui existent, des citations et des fragments de livres gnostiques qui s'y trouvent noyés et dissimulés.

Enfin, dans son *Histoire des dogmes*, dont la première édition est de 1886, M. Harnack donnait un chapitre sur Marcion qui est tout de suite devenu célèbre. Etude sur l'hérésiarque la plus originale qui eût encore paru, elle fut pour les jeunes de ce temps une révélation. Ce qui donnait à ce chapitre une incomparable solidité, c'est qu'il reposait tout entier sur l'étude critique des sources. Tertullien nous a rendu le service le plus signalé en réfutant minutieusement, qu'on nous passe l'expression : rageusement, son adversaire ; il nous le fait connaître à fond ; ses analyses des *Antithèses* valent presque des citations. C'est ce que M. Harnack avait compris, et c'est d'après ces données qu'il a tracé le portrait de Marcion et reconstitué sa vraie pensée. Et alors combien cette figure est apparue différente de la caricature que nous a transmise la tradition ecclésiastique ! Marcion n'a nullement été un spéculatif ; il ne s'est jamais occupé de cosmologie, et n'a pas songé à imaginer un système qui aurait embrassé tant le monde invisible que le monde visible. Il a été avant tout un théologien bibliciste qui part d'une conception bonne ou mauvaise du paulinisme. Esprit essentiellement religieux, il a un sens très aiguisé de ce qui est proprement chrétien. Ainsi envisagées, la pensée et l'entreprise de Marcion apparaissent sous un jour tout nouveau.

Ces vues de l'auteur de la *Dogmengeschichte* semblaient si lumineuses, s'accordaient si bien avec les textes, qu'elles furent presque aussitôt admises. Pendant une vingtaine d'années, elles ne furent guère contestées. En 1907, M. Bousset dans son livre sur le gnosticisme les rejette formellement, et soutient que Marcion n'est pas moins spéculatif que Basilide ou Valentin. Nous aurons l'occasion de discuter son point de vue. Nous estimons qu'il n'a pas réussi à ébranler les vues de M. Harnack.

En 1891, M. Harnack publiait une étude sur la *Pistis Sophia*. C'était le moment même où MM. Amélineau et C. Schmidt, chacun de son côté, déchiffraient, traduisaient et commentaient le document gnostique du papyrus copte de Bruce. De ce travail

devait rejaillir la plus vive clarté sur l'histoire du gnosticisme. M. Harnack n'était pas à même d'en profiter. Son étude sur la *Pistis Sophia* n'en reste pas moins la plus lumineuse qui eût encore été faite. L'étude si conscientieuse que Kœstlin avait faite une quarantaine d'années auparavant avait laissé l'impression que la *Pistis Sophia* était le plus obscur des grimoires, le monument du délire et de l'aberration gnostique. Cet excellent critique ne disait-il pas que chaque fois qu'il essayait de sonder le monde des æons de la *Pistis Sophia*, il était saisi de vertige ! M. Harnack a dissipé cette impression, et montré que ce vieux document, de si bizarre apparence, présente le plus vif intérêt quand on sait le lire et le comprendre.

Préoccupé de montrer que le gnosticisme a été un facteur important dans l'histoire des dogmes chrétiens, l'auteur de la *Dogmengeschichte* s'était proposé de relever dans la *Pistis Sophia* tout ce qui portait sur les rapports du gnosticisme et du christianisme. Fort heureusement son enquête l'a amené à élargir son étude. En fait, elle constitue une monographie sur la *Pistis Sophia*. Conformément à son plan, l'auteur examine soigneusement la conception de l'Ancien et du Nouveau Testament dont témoigne cet écrit et la compare avec celle de l'Eglise. Il complète cette étude par d'intéressantes remarques sur l'exégèse biblique de l'auteur gnostique. Puis il passe à l'étude du contenu de son document. C'est ainsi qu'il en expose la notion de l'apostolat, les mystères et les sacrements, les spéculations sur le sort des pécheurs, sur l'efficace des sacrements, sur la métempsychose, etc. Il discute enfin l'origine de la *Pistis Sophia*, l'époque et le lieu de sa composition. Cette remarquable étude laisse déjà entrevoir que ce document bien loin d'être un recueil de spéculations bizarres et désordonnées, est un écrit profondément religieux et donne du gnosticisme une idée très différente de ce qu'on se représentait.

Mentionnons enfin une communication que M. Harnack a faite à l'Académie de Berlin sur l'*Epître à Flore*. (1) Il a donné du reste, dans la collection de Lietzmann, le texte de cet opuscule. Ce petit écrit, comme le démontre le grand critique, a une importance capitale. Il bouleverse les idées courantes sur le gnosticisme, il démontre avec éclat que l'exégèse du disciple de

(1) *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 15 mai 1902.

Valentin était fort sérieuse et tout imprégnée de l'esprit évangélique. Son auteur avait de l'Ancien Testament une conception religieuse qui diffère du tout au tout de celle que les auteurs ecclésiastiques attribuent ordinairement à leurs adversaires et, chose bien significative, la spéculation sur les aéons ne paraît pas avoir eu pour lui l'importance que l'on suppose. Elle n'est pas au premier plan. Ces remarques de M. Harnack montrent avec évidence tout le parti qu'une étude attentive pourrait tirer des documents gnostiques authentiques.

Tous les travaux de M. Harnack traçaient la méthode qui évidemment était le mieux appropriée pour déchiffrer lénigme gnostique. Il fallait commencer par l'étude critique des documents gnostiques eux-mêmes, s'efforcer dans la mesure du possible d'en déterminer l'âge et la provenance, en établir le classement et en extraire tout ce qu'ils sont susceptibles de nous apprendre sur les hommes et les idées gnostiques. En un mot, il fallait d'abord tirer tout le parti possible des débris de la littérature gnostique qui nous ont été conservés. Les travaux de M. Harnack prouvaient qu'on était assuré de recueillir toute une gerbe d'observations précises. On aurait ainsi un faisceau de lumières que l'on pourrait ensuite projeter sur la tradition ecclésiastique. Une fois ce travail préliminaire achevé, il serait temps de rechercher les origines complexes et obscures du gnosticisme, et d'instituer les comparaisons qu'il convient de faire entre ses doctrines et celles de l'hellénisme syncretiste, des religions orientales, des mystères. C'est ainsi, et seulement par l'application patiente de cette méthode, que l'on parviendrait à la compréhension du gnosticisme, et qu'un jour, il serait possible de le situer définitivement dans l'histoire.

La critique compétente parut tout d'abord comprendre, et se montra disposée à suivre son plus éminent représentant. En effet, en 1884, Hilgenfeld publie sa *Ketzergeschichte des Urchristentums*. Jamais entreprise ne fut plus louable. L'auteur voulait rassembler tous les documents du gnosticisme et en donner en quelque sorte une édition critique. En conséquence, il nous offre dans son livre et les textes gnostiques accompagnés d'un appareil critique et des analyses très précises des notices ecclésiastiques. C'était toute la documentation du sujet élucidée et même commentée.

Malheureusement pour ce livre, un an à peine s'était écoulé,

que déjà il présentait une grave lacune. En effet, en 1884 Salmon émet sa fameuse hypothèse sur les faux des *Philosophumena*. En 1890, Staehlin lui donne le fondement qui lui faisait défaut. Tout le chapitre que Hilgenfeld avait consacré aux documents inédits d'Hippolyte aurait été à refaire. En 1891, c'est la publication du document gnostique copte du papyrus de Bruce. Il n'avait pu en être question dans le manuel de Hilgenfeld. Ce qu'il y avait de plus grave, c'est que notre critique avait adopté les dernières et plus aventureuses hypothèses relatives aux traités perdus de Justin Martyr et d'Hippolyte, et avait fondé sur elles tout le plan de son ouvrage. Il reprenait pour son compte les idées de Harnack sur le traité perdu de Justin et il les exagérait encore. D'après lui, ce traité artificiellement reconstruit devient la source principale dont Irénée, Hippolyte, etc., se sont servis. Grâce à elle, on remontait jusqu'aux origines du gnosticisme ; on le touchait presque. Illusion complète ; on a dû abandonner l'hypothèse. Partant de cette hypothèse, Hilgenfeld étudie successivement les hérésies d'après Justin, d'après Hippolyte et d'après Irénée, et il pense avoir calqué son plan sur la documentation la plus ancienne et la plus sûre du gnosticisme !

Le système de l'auteur ne pouvait donner qu'un résultat, c'était de rendre très difficile tout classement organique des documents gnostiques. Ceux-ci se trouvaient comprimés dans un cadre artificiel qui empêchait d'en discerner les rapports mutuels. Il devenait dès lors impossible ne fût-ce que d'ébaucher les grandes lignes d'une véritable histoire documentaire du gnosticisme chrétien. Voilà pourquoi, malgré les services très réels qu'il a rendus, le livre de Hilgenfeld est périmé ; il est à refaire de fond en comble.

On sait que les écrits gnostiques coptes ont eu le sort le plus extraordinaire. Découverte à la fin du XVIII^e siècle, c'est en 1851 que paraît la première traduction, celle-ci en latin, de la *Pistis Sophia*. On possédait depuis la même époque un autre papyrus qui contenait également un écrit gnostique copte. Mais ce n'est qu'un siècle plus tard qu'il fut publié et traduit. M. Amélineau eut le mérite d'être le premier à éditer, traduire et étudier le papyrus de Bruce. Immédiatement après lui, M. Carl Schmidt vint à Oxford pour y faire le même travail. En 1892, il publiait les résultats de ses travaux en un volume qui constitue l'ouvrage le

plus complet et le plus approfondi qui ait paru sur la matière. (1)

C'est une étude à la fois philologique et critique. L'auteur, après une collation très soignée et du papyrus et des copies qui en avaient été faites, établit son texte, reconstitue l'ordre probable des feuillets qui avaient été dérangés et donne une traduction. Il se livre ensuite à une recherche très approfondie sur le contenu de son document. Il constate et prouve que celui-ci se compose de deux écrits différents dont le premier comptait deux livres. Il les rapproche de la *Pistis Sophia* et n'a pas de peine à démontrer que tous ces écrits gnostiques coptes sont de même provenance. Ils constituent un groupe parfaitement homogène.

Nous n'insisterons pas sur toute cette partie qui n'intéresse en somme que les spécialistes du copte. M. Schmidt entreprend ensuite une copieuse et minutieuse étude de la spéculation contenue dans ses documents, c'est-à-dire de la cosmologie, du monde des æons, de la sotériologie, des mystères, de l'eschatologie et enfin des citations bibliques.

Remarquons ici que M. Schmidt traite ces écrits gnostiques coptes comme un tout. Pour lui, ils forment un bloc. Ce qu'il expose, ce n'est pas la théologie de tel de ces écrits, mais c'est celle du groupe tout entier. Il ne croit pas devoir se préoccuper du fait que ces écrits ne sont pas de même date, et ne proviennent pas du même auteur. Cela paraît d'autant plus étrange que notre critique distingue lui-même dans la *Pistis Sophia* au moins deux écrits différents et dans le papyrus de Bruce également deux traités. D'après lui un intervalle d'au moins cinquante ans aurait séparé le plus ancien du plus récent de ces écrits. Et, cependant, il ne lui vient pas à l'esprit que des documents provenant d'auteurs et d'époques différentes pourraient avoir un caractère différent les uns des autres, une originalité propre et peut-être formuler des conceptions voisines, mais néanmoins diverses !

Faute d'avoir tenu compte de ce simple fait que lui-même plus que tout autre a contribué à mettre en lumière, M. Schmidt s'est mépris sur le véritable caractère de toute cette littérature gnos-

(1) *Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus*, 692 p., paru d'abord dans les Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, VIII, 1-2. — Cf. Sitzungsberichte der königl. preuss. Akad. der Wiss., 1891, p. 215 sq.

tique copte. Il n'en a pas nettement discerné la tendance dominante. À ses yeux, ce sont essentiellement des traités de spéulation. Or il n'est plus guère contestable que ce sont au contraire des écrits d'édification. Toute la tendance en est pratique. L'un prétend apporter des révélations sur le sort des pécheurs ; un autre donne des recettes de salut, jugées infaillibles ; dans un troisième, on nous fait une description d'une eucharistie émouvante et grandiose. Sans doute, il y a dans ces écrits toute une métaphysique, mais elle est plus souvent sous-entendue qu'elle n'est exprimée. Elle reste à l'arrière plan, et pour savoir ce qu'elle était, il faut se livrer à un long et patient travail de rapprochement des textes. On arrive ainsi à dégager de ces traités destinés à consoler, éclairer et édifier les fidèles une théologie complète. On y attache de l'importance en raison de la peine que l'on a eue pour l'extraire des textes. Tout naturellement on est amené à soutenir qu'elle a été, dans la pensée des auteurs gnostiques, la chose essentielle, et que c'est pour la révéler qu'ils ont composé leurs écrits.

Ce qu'il y a de fâcheux, c'est qu'après avoir péniblement dégagé cette théologie, on s'aperçoit qu'elle est assez incohérente ; elle est pleine de lacunes et même de contradictions ; on dirait que les matériaux que l'on a exhumés ne s'ajustent pas très bien les uns aux autres. On est tenté alors de tenir nos gnostiques en médiocre estime, et de les considérer comme de très pauvres penseurs. On aurait eu vraisemblablement une tout autre impression, si on les avait pris pour ce qu'ils sont, et si on les avait laissés sur leur propre terrain. La vérité est qu'ils n'ont pas porté leur réflexion sur la spéulation, mais sur les problèmes pratiques que la piété se posait alors. Sur ce terrain-là, ils reprennent leurs avantages, et l'on s'aperçoit que malgré la gaucherie de leur style et la pauvreté de leur talent, ils sont singulièrement intéressants et vivants. Que l'on nous permette une comparaison. M. Schmidt traite nos gnostiques, comme certaines gens traitent Ernest Renan. On se donne beaucoup de mal pour extraire de son œuvre la philosophie qui y est partout latente. Ce qu'on trouve, il faut bien le reconnaître, est de médiocre qualité. Philosophie vieillie et toute ridée. Mais est-ce là le vrai Renan ? Et que fait-on de l'historien ? Sans doute son œuvre n'est pas parfaite, mais elle contient de vastes parties qui

résisteront à l'usure du temps. Veut-on être exact et juste dans le jugement que l'on porte sur un homme, qu'on le cherche et l'observe dans le domaine où il s'est le plus constamment tenu, là où s'est dépensé le labeur de sa vie.

Dans une dernière partie, M. Carl Schmidt recherche la date et le lieu de composition des écrits gnostiques coptes. En ce qui concerne la date, il a suivi avec raison les indications que Harnack avait données dans son étude sur la *Pistis Sophia*. Il estime que le plus ancien de ces écrits remonte jusqu'au deuxième siècle, les autres s'échelonneraient dans un ordre facile à déterminer, du commencement au milieu du troisième siècle. Avec certains amendements, ce classement chronologique a été généralement adopté.

Un point qui préoccupe M. Schmidt au plus haut degré, c'est de découvrir d'où proviennent ces écrits. Peut-on encore savoir dans quel milieu gnostique, peut-être dans quelle école, ils ont vu le jour ? Notre critique pensait en 1892 avoir une réponse à ces questions. Dans l'un des traités du papyrus de Bruce se trouvent des données très précises. Ce sont des noms d'auteurs et d'écrits qui avaient cours au sein de certaines écoles gnostiques. On les trouve ailleurs aussi bien que dans ce traité copte. M. Schmidt rapproche tous les textes où figurent ces noms et ces titres et, dans ces combinaisons, il déploie une merveilleuse faculté de reconstruction. Il pense avoir démontré que tous ces écrits sont issus de ce vaste groupe que l'on appelait avant lui « Ophites » et qu'il préfère dénommer « Gnostiques », dans un sens particulier. Au sein de ce groupe aux innombrables ramifications se trouve la secte des Sévériens. C'est elle qui a été le berceau de nos gnostiques coptes.

Il serait difficile de ne pas admirer, dans toute cette partie, la fertilité d'invention et l'ingéniosité des hypothèses de l'auteur. Il est à craindre, cependant, que l'édifice ne soit bien fragile. Il repose, croyons-nous, sur plusieurs données incomplètes ou erronées. Tout d'abord, le système de notre auteur implique une critique insuffisante de la tradition ecclésiastique. On ne sait pas au juste ce qu'il en pense. Il semble tantôt accorder à Epiphane une confiance que rien ne justifie, et tantôt il se montre sévère à son endroit. S'il avait eu une opinion ferme et motivée sur la valeur du témoignage des hérésiologues, il y a bien des

chances pour que quelques-unes des hypothèses qu'il propose lui eussent paru moins certaines. — Nous osons croire que l'on ne tardera pas à reconnaître ensuite que l'idée de rassembler sous la même rubrique les sectes les plus disparates et de les considérer comme constituant un groupe particulier de sectes et d'écoles gnostiques, est tout à fait malheureuse, que cette rubrique s'appelle « Ophites » ou « Gnostiques ». Ce groupement tout artificiel, qui ne correspond à rien dans les textes authentiques, n'est à vrai dire qu'une sorte de pot-pourri de sectes gnostiques. Il faut à tout prix y introduire des distinctions nécessaires et mettre de l'ordre dans ce chaos. Il laisse subsister en son entier l'énigme gnostique et le changement de rubrique n'éclairent rien. L'obscurité reste aussi profonde. Nous ne savons quel accueil recevra le classement des sectes qui sont censées composer ce groupe, proposé récemment par l'auteur de cet article, mais ce qui est l'évidence même, c'est qu'il faudra introduire dans le groupe un classement quelconque. — M. Schmidt enfin ne semble pas se rendre compte qu'il y a une très grande différence entre le gnosticisme du III^{me} siècle dont font partie les gnostiques coptes, et celui du siècle précédent. Il opère avec des documents qui émanent du III^{me} siècle, et qui, entre tous, représentent la gnose de ce temps. Il semble croire que c'est là tout le gnosticisme, et qu'il n'en existe point d'autre qui ait peut-être un caractère tout différent. S'il avait entrepris une histoire générale du gnosticisme, il l'aurait sans doute mis à la base de toute sa reconstruction. Nous aurions eu une fois de plus une explication de l'énigme gnostique qui reposeraient en dernière analyse sur les données de la tradition ecclésiastique.

On connaît sans doute l'étude que M. Carl Schmidt a consacrée aux rapports de Plotin avec le gnosticisme. (1) C'est une des plus remarquables parmi les monographies que nous ayons à signaler ici.

Quoique le titre qu'il porte ne soit pas de Plotin lui-même, il est certain que le 9^{me} traité de la II^{me} Ennéade vise le gnosticisme. Dans sa *Vita Plotini*, Porphyre nous apprend que son maître a été en contact avec des gnostiques à Rome, il nomme les chefs, il donne les titres des écrits dont ils alléguait l'autorité. Certains de ces titres sont précisément de ceux qui figu-

(1) *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum.* Texte und Untersuchungen, nouv. série, v, 4, (1900).

rent dans le papyrus de Bruce. Il est clair qu'il existait quelque rapport entre ces gnostiques de Rome et ceux des documents coptes. C'est ce qui a attiré l'attention de M. Schmidt.

Il y a, dans son étude, des aperçus fort instructifs et nouveaux sur Plotin, sur les circonstances qui l'ont amené à se préoccuper du christianisme, sur l'organisation de son école, et sur la façon dont le philosophe conduisait la discussion.

Certains gnostiques de Rome, gens instruits et curieux, viennent aux leçons de Plotin. Ils se permettent de critiquer Platon. Ils prétendent qu'il n'a pas vraiment sondé les profondeurs du monde intelligible. Cela voulait dire qu'il n'avait pas connu la hiérarchie des entités suprasensibles. Ces critiques du maître de Plotin s'appuyaient sur des écrits qu'ils attribuaient aux personnages les plus vénérés de l'antiquité, tels que Zoroastre. On avait discuté, dans l'école, les doctrines de ces gens ; Amelius ou Porphyre avait, selon l'habitude, présenté un mémoire sur la question, le maître avait exposé son sentiment, puis, selon sa coutume, il avait condensé l'essentiel des débats en un traité. C'est celui qui nous est parvenu.

M. Schmidt s'efforce d'identifier ces gnostiques. En rapprochant les données communes au traité de Plotin et au document copte du papyrus de Bruce, il en arrive à conclure que ces gnostiques appartiennent au même groupe que ceux des documents coptes. Il s'applique ensuite à dégager du traité de Plotin les doctrines de ces gnostiques. On les y discerne sans trop de peine. Ce sont la doctrine des aeons qui peuplent le monde suprasensible ; c'est celle de la chute de « Sophia » ; c'est la conception dualiste de l'Univers ; c'est l'idée que le Cosmos sensible est l'œuvre du démiurge ou encore celle de l'origine démoniaque des maladies, etc. Toutes ces doctrines, Plotin les a formulées non pas avec la terminologie usitée par les gnostiques, mais dans les termes de sa propre philosophie. M. Schmidt explique ce trait en disant que Plotin n'était pas ce qu'on appelait alors un « philologue », c'est-à-dire un érudit exact et minutieux. Il lui suffisait d'indiquer sommairement, en langage philosophique et général, les thèses qu'il voulait combattre. Il faut avouer que ce procédé ne facilite pas l'identification des doctrines dont il s'agit. Ce sont bien des doctrines gnostiques, mais le moyen de préciser l'école qui aurait eu le droit de les revendiquer ?

M. Schmidt passe ensuite en revue les traités de Plotin et y

relève toutes les allusions aux mêmes doctrines. Il en trouve assez pour conclure que Plotin s'est préoccupé du gnosticisme pendant une dizaine d'années.

Enfin derrière le gnosticisme, il y a le christianisme lui-même. Notre critique note plusieurs textes qui indiquent assez clairement que le chef de l'école néoplatonicienne a maintes fois visé les chrétiens et leurs idées. Certaines de celles-ci le heurtent cruellement. Autrefois ce que Celse n'avait pu admettre dans la personne de Jésus, c'était l'humiliation de la Croix. Il ne pouvait faire entrer dans son idéal de l'héroïsme fait de force et de beauté, la vie crucifiée. Son sentiment d'homme antique s'insurgeait. De même Plotin ne peut admettre la conception pessimiste de l'Univers, commune au christianisme et au gnosticisme. Le Cosmos demeure à ses yeux l'ensemble harmonieux et équilibré qu'il a toujours été pour un vrai Grec. Ces contrastes, M. Schmidt les a admirablement mis en lumière par les textes qu'il a relevés.

On voit tout l'intérêt qu'offre cette étude de M. Schmidt. Nous aurions naturellement quelques réserves à faire sur certains points. Il ne nous a pas convaincu que Plotin se soit si longtemps préoccupé des gnostiques, ni surtout qu'il y ait eu entre ceux qu'a connus le philosophe et ceux de nos documents coptes des rapports aussi étroits et directs qu'il le suppose. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce n'est pas sans raison que notre auteur évoque devant nous une formidable rivalité, qui aurait rempli le III^{me} siècle, entre le gnosticisme, le christianisme et le paganisme.

En 1905, M. Schmidt a donné dans la grande édition des Pères grecs de l'Académie de Berlin une nouvelle traduction de la *Pistis Sophia* et des écrits du papyrus de Bruce. Il l'a fait précéder d'une introduction de 27 pages.

Quoiqu'il ne le dise pas, il est à présumer que l'auteur a fait sa traduction d'après un texte qu'il a soumis à une nouvelle révision. Il se peut que, vu l'état du papyrus de Bruce, une seconde collation du texte n'ait pas été utile. M. Schmidt a adopté une nouvelle division en chapitres qu'il substitue dans la *Pistis Sophia* à celle du premier éditeur. Les chapitres sont moins nombreux et beaucoup plus vastes. Pour les références, l'ancienne division était plus pratique. Nous notons encore que

l'auteur admet maintenant dans les écrits coptes un plus grand nombre de feuillets ou fragments détachés de provenance incertaine (v. p. 103, 254, 330, 333). Enfin M. Schmidt a tenu compte de certaines réserves qui avaient été faites sur ses vues. Il admet maintenant qu'aucun des écrits coptes ne remonte au-delà du III^{me} siècle et renonce à identifier la sous-secte d'où seraient sortis ces livres gnostiques. L'auteur renouvelle ici une promesse qu'il avait déjà faite en 1896. Dans un deuxième volume, il nous donnera trois écrits gnostiques coptes inédits. Il est regrettable que huit ans se soient écoulés sans que l'auteur ait pu satisfaire notre curiosité.

Il est d'autres travaux qui mériteraient plus qu'une mention. Ce sont par exemple les *Fragments d'Héracléon* de nouveau rassemblés et étudiés par M. Brooke, (dans les *Texts and Studies* de 1891); ce sont de remarquables articles de M. O. Dibelius (dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908), sur les *Extraits* de Théodore et certains passages de la notice d'Épiphanie sur Valentin; ce seraient enfin et surtout les admirables travaux de M. Nau, sur Bardesane, et la liste ne serait pas complète.

Ce qui ressort, pensons-nous, avec évidence de cet aperçu sommaire des études critiques qui ont porté sur les textes gnostiques, c'est non seulement que la matière est riche, mais surtout qu'elle est pleine de promesses. C'est dans la voie autrefois tracée par M. Harnack, suivie avec succès par les savants que nous avons nommés, que l'on a les chances les plus sérieuses de découvrir la solution de l'éénigme gnostique.

(*A suivre.*)

EUGÈNE DE FAYE.