

M.E. Amélineau



LES  
GNOSTIQUES



M. E. Amélineau

# Les Gnostiques

Simon le mage, Ménandre,  
Satornilus, Basilide et Car-  
pocrate



© Arbre d'Or, Genève, mai 2006  
<http://www.arbredor.com>  
Tous droits réservés pour tous pays

PREMIÈRE PARTIE:  
SIMON LE MAGE ET SES DISCIPLES

## *SIMON LE MAGE ET SES DISCIPLES*

L'existence de Simon le Magicien a été, dans notre siècle, mise en doute par des critiques nombreux et éminents. A la suite de Baur, toute l'école de Tubingen a cru trouver, dans le Mage de Samarie, l'expression d'un mythe cachant l'opposition qui aurait existé entre les deux grands apôtres du christianisme, saint Pierre et saint Paul. Nous n'avons aucune envie d'exposer et de suivre les discussions qui se sont élevées à ce sujet : pour nous, Simon le Magicien est un personnage historique, quoique, sous l'action des siècles, il soit devenu quelque peu légendaire. Notre œuvre sera d'exposer sa doctrine après avoir examiné sa vie et prouvé que nous possédons bien son système autant qu'on peut en être assuré d'après les règles de la critique la plus sévère.

## CHAPITRE I

### VIE DE SIMON — SES ÉCRITS — SOURCES DE NOS INFORMATIONS

Les renseignements que nous possédons sur Simon le Magicien nous viennent de trois sources différentes. Nous avons d'abord le texte des *Actes des Apôtres*, puis les informations contenues dans les ouvrages des Pères, enfin les récits apocryphes des *Récognitions et des Homélie Clémentines*.

Avant même de raconter la vie, ou ce que nous pouvons savoir de la vie de Simon, il nous faut déterminer la valeur de chacune des trois sources que nous venons d'énumérer.

Le texte consacré par l'auteur des *Actes des Apôtres* à Simon est le document le plus précieux que nous ayons pour nous prouver l'existence de Simon, car il offre toutes les garanties que la critique la plus exigeante peut demander. Nous ne prenons ce texte qu'au point de vue historique, indépendamment de l'inspiration à laquelle croit l'Église catholique, et cela suffit amplement à notre but. En effet, les *Actes des Apôtres* ont été écrits par un contemporain ; de plus, ce contemporain a presque toujours été témoin oculaire, et souvent acteur, dans les faits qu'il raconte. Il est vrai que dans ce qui a rapport à Simon, il n'a été ni acteur, ni témoin oculaire ; mais il a appris ce qu'il a dit de la bouche même de ceux qui avaient été acteurs dans le fait de la conversion et du baptême de Simon. Rien dans son récit ne peut faire supposer un mythe paulinien ; peu importe donc que, dans l'épître aux Galates, saint Paul dise avoir résisté à saint Pierre sur un point de discipline, cela ne suffit pas pour montrer qu'une opposition temporaire et accidentelle soit devenue un antagonisme perpétuel, qu'elle ait créé comme deux écoles opposées dans un enseignement qui a toujours été un, malgré la diversité de caractère que l'on rencontre chez les deux grands apôtres. Nous pouvons donc nous servir de cette première source de renseignements comme d'une source absolument sûre, puisque l'auteur des *Actes des Apôtres*, témoin oculaire le plus souvent, ou immédiatement auriculaire, était parfaitement capable de s'instruire de ce qu'il voulait savoir, et qu'il ne manquait d'aucune des qualités requises pour assurer au témoignage d'un écrivain toute la valeur possible.

Notre seconde source d'informations découle des ouvrages des Pères de l'Église. Tous les auteurs chrétiens qui, dans les premiers siècles de l'Église, ont écrit

pour combattre les hérésies, ont commencé par réfuter les erreurs de Simon en le maudissant comme l'auteur de tout le mal que les hérétiques firent au christianisme, et comme le premier de ceux qui opposèrent leur doctrine à celle que le Christ était venu révéler au monde. Une pareille conduite ne peut s'expliquer qu'à la condition que Simon le Mage ait existé et enseigné une doctrine qui se soit répandue parallèlement à celle du christianisme. L'hypothèse d'un mythe ne saurait être acceptée, car les Pères les plus anciens parmi ceux dont les ouvrages nous sont parvenus se sont eux-mêmes servis d'un auteur plus ancien, que l'on ne peut faire écrire après l'an 135 au plus tard. Leur témoignage peut donc être employé sans crainte d'erreur, lorsqu'une soigneuse analyse aura démontré d'où viennent les renseignements que chacun nous donne.

Les principaux Pères de l'Église qui nous ont laissé un abrégé du système de Simon sont saint Irénée, saint Épiphane, Théodoret, saint Justin, le pseudo-Tertullien, Philastre et l'auteur des *Philosophumena*. Parmi eux, saint Justin ne peut guère nous servir comme source de nos connaissances sur le système particulier de Simon; Théodoret n'a fait à peu près que transcrire saint Irénée; cependant, une de ses phrases montre qu'il a eu d'autres sources en mains: saint Épiphane ne diffère de saint Irénée que par un plus grand nombre de détails évidemment pris à la même source; on doit dire la même chose de Tertullien, du pseudo-Tertullien et de Philastre qui, à part de légères nuances, représentent un auteur antérieur dont ils se sont servi les uns et les autres. Cet auteur ne saurait être saint Irénée, et pour de bonnes raisons; car, outre l'antériorité de plusieurs des Pères, on trouve chez les autres des détails que l'on ne rencontre point dans saint Irénée, et l'ouvrage de l'évêque de Lyon n'est pas lui-même en ce chapitre une œuvre de première main. En effet, dans le chapitre xxiii de son premier livre commence une exposition d'un genre tout différent de celle qui précède, ce ne sont plus que des membres de phrases qui se suivent sans être enchaînés les uns aux autres, sans qu'il y ait même de suite dans les idées. Évidemment saint Irénée n'écrit plus ici en analysant les ouvrages des docteurs gnostiques, comme il le faisait précédemment; il analyse un abrégé, une réfutation antérieure. Cela est d'autant plus palpable que ce chapitre contient un premier paragraphe écrit dans le style direct habituel à l'auteur, tandis qu'au second paragraphe la méthode change. Nous n'avons pas à dire ici quel est cet ancien et premier auteur que toutes les hérésiologies postérieures ont connu; il nous suffit de constater que saint Irénée, le pseudo-Tertullien lui-même, saint Épiphane et Théodoret pour une partie, représentent une source unique, ou tout au plus deux sources,

identiques et parallèles, car quelques nuances semblent se trouver de préférence dans un groupe d'abréviateurs toujours les mêmes<sup>1</sup>.

A côté de ces premiers renseignements fournis par les Pères, nous en possédons de bien plus importants qui nous ont été transmis par l'auteur des *Philosophumena*, auquel il faut joindre Théodoret pour la première partie de ses renseignements dogmatiques. Ce dernier auteur connaît, en effet, le *premier principe* de Simon, et en cela il nous semble avoir puisé sinon aux *Philosophumena*, du moins à un ouvrage que l'auteur des *Philosophumena* connaissait ; c'est ainsi que Théodoret touche aux deux canaux de notre seconde source. Il ne nous reste donc qu'à examiner les *Philosophumena*. Dans cet examen, un fait se présente tout d'abord à l'esprit, c'est qu'il y a de grandes ressemblances entre cet ouvrage et les *Récognitions*. Quoiqu'il ne le dise point, il est probable que l'auteur des *Philosophumena* connaissait les *Récognitions* et les *Homélies Clémentines* ; mais on ne peut pas dire qu'il s'en soit servi ; car dans tout ce qu'il dit du système doctrinal de Simon, rien ne sent la légende ; il s'est servi des œuvres de Simon, il les cite, il les analyse purement et simplement, et le récit qu'il donne de la mort du Mage, seul passage qu'on pourrait croire légendaire, ne ressemble en rien à ce que racontent les *Homélies* et les *Récognitions*. En raison de cette méthode, l'analyse donnée par cet auteur de la doctrine de Simon mérite la plus grande confiance et doit servir de base à notre exposition.

La dernière source où nous pourrions aller puiser nos renseignements se trouve dans les *Récognitions* et les *Homélies Clémentines*<sup>2</sup> ; mais, dans ces deux ouvrages, tout, ou à peu près tout, est apocryphe. Les *Récognitions* et les *Homélies* font reposer tout leur récit sur l'antagonisme qui a dû réellement exister entre Simon le Mage et saint Pierre, ou simplement entre sa doctrine et celle de Jésus-Christ annoncée par les Apôtres. L'auteur de ces deux ouvrages part de cette donnée historique pour établir toute une série de luttes plus ou moins vraisemblables ; il aspirait évidemment à contenter les esprits de ses contemporains dont la curiosité recherchait avidement les moindres détails d'une lutte qui avait laissé un souvenir durable. La composition de ces ouvrages doit donc être reportée au temps où la légende commençait à se former autour du nom de Simon, et la valeur historique n'en peut pas être grande. Cependant, tout n'est pas apocryphe dans les *Récognitions* et les *Homélies* ; bon nombre des traits que l'on y rencontre

<sup>1</sup> Cf. Lipsius : *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, p. 74-85. Nous citerons souvent cet ouvrage et d'autres semblables du même auteur, l'un des plus fins critiques parmi ceux qui ont étudié les origines du christianisme.

<sup>2</sup> Cf. *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus*. Von Gerhard Uhlhorn, p. 153-281.

sont semblables à ceux que fournissent les *Philosophumena*. Ainsi, dans ces deux apocryphes, le premier principe est bien le Feu. Dieu est l'Être qui *est*, qui *était* et qui *sera* (ὁ ἔστώς, στώς, στησόμενος); les Syzygies sont bien le fondement du système; mais tout cela est mêlé à tant d'éléments disparates et hétérogènes que nous ne pouvons admettre comme certaines que les données qui sont en concordance avec les renseignements fournis par les *Philosophumena*. Ainsi, nous nous trouvons amené à ne pas nous servir des *Récognitions* et des *Homélies Clémentines*; car, ou ce que nous y trouvons nous est donné par les *Philosophumena*, et nous est alors inutile, ou les *Récognitions* et les *Homélies* nous le fournissent seules, et alors nous sommes en droit de le considérer comme apocryphe dans l'état actuel de la science. Peut-être un jour découvrira-t-on le texte primitif des *Récognitions* comme ou a découvert celui des *Homélies*, et la critique parviendra-t-elle à démêler le faux d'avec le vrai, à donner une part à la légende en conservant la sienne à la vérité.

La critique des sources ainsi faite, une question se pose aussitôt à nous : Simon le Magicien a-t-il élaboré un système complet, et avons-nous ce système? Nous croyons pouvoir répondre affirmativement, et, pour prouver notre affirmation, nous apportons deux raisons. L'auteur des *Philosophumena* nous dit qu'il expose le système de Simon et nous devons le croire. En effet, cet auteur expose beaucoup de systèmes, cite beaucoup d'auteurs, et toutes les fois qu'on a pu vérifier ses assertions et ses citations on les a trouvées justes; on ne peut donc nier ici *a priori* qu'il donne le système de Simon lorsqu'il affirme le donner et citer les ouvrages du Magicien. En outre, l'exposition qu'il fait du système est merveilleusement confirmée par l'auteur des *Actes des Apôtres*; celui-ci dit, en effet, que Simon le Mage se faisait appeler la Grande Vertu de Dieu; or, tout le système de Simon, tel qu'il est exposé par l'auteur des *Philosophumena*, tend à ce but, tous les détails convergent vers cette appellation de Grande Vertu de Dieu. Il est donc aussi certain que possible que nous avons bien le système de Simon le Magicien dans les *Philosophumena*.

Les questions précédentes ainsi résolues, on peut voir quelle sera notre marche en exposant la vie et les doctrines de Simon. Les détails que nous fournissent les *Actes des Apôtres* sont mis au-dessus de toute discussion; les faits rapportés par les Pères de l'Église des trois premiers siècles ont tous les caractères de certitude désirables. L'exposition du système de Simon par l'auteur des *Philosophumena* ne peut être soupçonnée de fausseté puisqu'il avait les livres du Magicien sous les yeux et qu'il était doué des qualités requises pour exposer convenablement ce qu'il savait; quant aux *Récognitions* et aux *Homélies Clémentines*, nous les laisserons complètement de côté. C'est d'après ces conclusions que nous allons



d'abord rechercher ce que l'on peut savoir de la vie de Simon, et que nous exposerons ensuite son système.

Simon le Magicien était originaire du pays de Samarie; les Pères de l'Église vont même jusqu'à nommer le bourg de Gittha, aujourd'hui Gitthoï, comme le lieu de sa naissance<sup>3</sup>. Il acquit une grande célébrité dans son pays; tous couraient à lui pour admirer ses prodiges, et il se faisait appeler la Grande Vertu de Dieu, lorsque l'arrivée du diacre Philippe à Samarie et la prédication de la doctrine de Jésus-Christ le frappèrent au point qu'il se convertit lui-même et se fit baptiser. La vue des prodiges opérés par les apôtres lui donna l'envie d'en opérer de pareils; il crut qu'en recevant le Saint-Esprit il obtiendrait le pouvoir de faire ce qu'il désirait, et supplia saint Pierre de lui imposer les mains. On connaît la sévérité avec laquelle répondit le chef des Apôtres, maudissant et rejetant l'argent que lui offrait le Magicien<sup>4</sup>. La réponse que fit celui-ci à saint Pierre: «Priez pour moi, afin que rien de ce que vous avez dit ne m'arrive,» suffit pour montrer que la scission entre Simon et l'Apôtre n'eut pas lieu immédiatement<sup>5</sup>. Cependant, cette scission eut lieu, toute la tradition l'affirme, et Simon devint l'antagoniste de Pierre; c'est tout ce que nous pouvons dire à ce sujet.

Comme on le voit, l'auteur des *Actes des Apôtres* nous parle de Simon comme d'un personnage arrivé déjà au faite de la popularité; de sa vie antérieure, nous ne savons rien; de sa vie postérieure, nous ne connaissons que peu de choses. Saint Irénée nous apprend qu'il habita Tyr un moment et qu'il y trouva son Hélène<sup>6</sup>; il dut faire un grand nombre de voyages<sup>7</sup>, et finalement, semble-t-il, s'établir à Rome pour y développer ses doctrines en même temps que saint Pierre y prêchait l'Évangile. Un grand nombre d'erreurs ont été commises et de légendes fabriquées sur son séjour à Rome; dès le second siècle, saint Justin tombait dans une erreur manifeste en croyant que l'inscription vue par lui dans l'île du Tibre: «*Semoni Deo sanco, Deo fidio sacrum,*» se rapportait à Simon; on sait aujourd'hui qu'il y a eu méprise, et que ce dieu n'était probablement qu'un dieu sabin<sup>8</sup>; mais

---

<sup>3</sup> *Philos.*, p. 243, l. 6.

<sup>4</sup> *Act. Apost.*, cap. VIII, v. 18-23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, cap. VIII, v. 24.

<sup>6</sup> Cf. Irén. et les *Philosoph.*

<sup>7</sup> Les voyages mentionnés par les *Récognitions* sont groupés dans l'ouvrage de M. Uhlhorn au chapitre II de la première partie. Simon, d'abord à Césarée, se rend à Tripoli, puis à Laodicée. Simon fit sans doute de nombreux voyages, mais on ne peut guère affirmer que ces voyages sont ceux que mentionnent les *Récognitions*.

<sup>8</sup> Ce point semble aujourd'hui hors de doute: on a plusieurs inscriptions à ce dieu sabin. Cependant, un savant Italien ne considère pas la question comme complètement vidée. Cf. *Lettres chrétiennes*, janvier, 1882, p. 265-269.

il n'en reste pas moins certain que Simon vécut à Rome, et même qu'il y vécut en opposition avec saint Pierre; les témoignages des Pères sont péremptoires et ne peuvent être rejetés, à moins de preuves qui, jusqu'ici, font complètement défaut.

Au séjour de Simon à Rome se rattachent les deux récits qui nous sont parvenus de sa mort. Tout le monde connaît le premier. Simon aurait promis de s'élever dans les airs au milieu du cirque, en présence de Néron et de sa cour; déjà il commençait de planer à une certaine hauteur, lorsque saint Pierre aurait fait le signe de la croix, et Simon, tombant aussitôt à terre, se serait tué. D'après le second, qui nous a été transmis par l'auteur des *Philosophumena*, et qui est beaucoup moins connu, Simon ne serait pas mort de la manière précédente, mais se serait fait enterrer vif avec promesse de ressusciter le troisième jour: malheureusement pour lui, son enterrement aurait été définitif, et la résurrection serait encore à venir<sup>9</sup>. Une lacune du texte nous empêche de savoir le lieu où cette scène se serait passée, et nous ne voyons pas quelle autorité peut avoir ici l'auteur que nous citons, parce que nous ignorons à quelle source il a puisé son récit. Cependant, nous ne devons pas le tenir pour complètement invraisemblable, car on peut s'attendre à tout dans ces deux premiers siècles de notre ère.

Tels sont les détails que nous fournissent les écrits des Pères sur la vie et la personne de Simon le Magicien; à ces faits, la critique du système de Simon permet d'apporter quelque lumière en déterminant quel était le caractère du personnage. Simon dut recevoir ce qu'on appelle une éducation distinguée; ses œuvres, ou plutôt l'analyse qui nous en a été conservée, nous montrent en lui un homme d'un goût littéraire assez peu ordinaire en Judée; il connaissait les poètes grecs: Homère, Empédocle, Stésichore paraissent ceux qu'il avait étudiés de préférence, car il s'en servait pour expliquer sa doctrine<sup>10</sup>. En philosophie, il devait connaître les œuvres de Platon, et peut-être celles d'Aristote; l'examen de son système le montre suffisamment<sup>11</sup>. L'affinité de sa doctrine avec celle de Philon est évidente, et cette affinité pourrait conduire à la conclusion que Simon avait étudié dans les écoles d'Alexandrie. C'est, en effet, dans cette ville que le célèbre Philon avait fondé son école, et Simon le Mage est l'un des contemporains de Philon qui se rapprochent le plus du docteur juif; car on trouve déjà chez lui le sens allégorique, dans les Écritures, entièrement substitué au sens historique. En outre, Simon devait avoir, pour son époque, une connaissance assez exacte

<sup>9</sup> Théodoret, *Hæret. fab.*, lib. X, c1.

<sup>10</sup> *Philosoph.*, lib. VI, 1, n°9, p. 263, lin. 9-11; n° 13, p. 256, et n° 11, p. 249.

<sup>11</sup> *Ibid.*, lib. VI, 1, n°9, p. 246-247.

de l'anatomie ; car, dans plusieurs passages de son système, il décrit avec complaisance ce qu'on savait alors de la circulation du sang et de la conformation intérieure de la femme. Les théories sont, sans doute, peu conformes à la réalité ; mais on avouera qu'il faudrait une outrecuidance étonnante pour fonder un système sur des choses dont on n'aurait pas la moindre notion. A ces connaissances, Simon joignait encore la science complète de la magie, plutôt expérimentale que doctrinale ; car, s'il s'en servit pour éblouir ses admirateurs, on ne voit pas qu'il ait jamais pensé à faire de la Magie le seul culte vraiment digne de la divinité, comme devait le faire son disciple Ménandre. Cependant, il semble qu'il prenait au sérieux ses prestiges magiques. En effet, lorsqu'il vit les Apôtres opérer ces miracles qui, en définitive, convertirent le monde païen, il ne crut rencontrer en eux que des magiciens possédant une science plus élevée que la sienne ; le baptême ne lui apparut que comme le premier pas d'une initiation semblable à celle par les degrés de laquelle il avait dû passer, avant d'arriver à la complète possession de la Magie. Aussi, avec une simplicité inouïe, comme il avait appris ce qu'il savait, il crut pouvoir apprendre ce qu'il ignorait encore ; il apporta de l'argent aux pieds des Apôtres, en leur demandant de lui enseigner à conférer le Saint-Esprit, et, dans sa pensée, recevoir le Saint-Esprit n'était que la puissance de produire des merveilles auxquelles il n'avait pu arriver jusqu'alors.

Une question se pose maintenant : Simon le Magicien, celui dont l'enseignement est connu, était-il chrétien ? Simon le Mage fut baptisé, nous le savons, mais il ne crut jamais en Jésus-Christ ; l'exposition de sa doctrine le démontrera amplement. D'ailleurs quand même on pourrait soutenir avec quelque apparence de raison que Simon le Magicien crût véritablement en Jésus-Christ pendant une certaine partie de sa vie, cela n'infirmerait en rien l'affirmation précédente ; car le Simon qui est en cause est celui qui est connu par sa doctrine, et cette doctrine n'a rien de commun avec l'enseignement chrétien. En outre, le système de Simon était complet, lorsqu'à Samarie il entra en relation avec le diacre Philippe. En effet, le texte des *Actes des Apôtres* affirme que le Magicien était appelé « la Grande Vertu de Dieu » ; d'un autre côté, il est certain que ces paroles étaient le dernier mot de son système, la raison d'être de toute sa doctrine. Que conclure de là ? sinon qu'en réalité la doctrine de Simon était déjà complète, répandue et adoptée avant qu'il ne reçût le baptême chrétien <sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cela n'empêche pas cependant que Simon le Mage n'ait été le père de toutes les hérésies, car il eut des disciples que nous trouverons sur notre chemin. Ces disciples étaient certainement chrétiens ; par conséquent, ils furent hérétiques lorsqu'ils se séparèrent d'un enseignement que, du reste, ils n'avaient jamais complètement adopté. Enfin, toutes les hérésies se trouvent en germe dans le système de Simon, c'est-à-dire toutes les hérésies qui, pendant les premiers siècles

Quoi qu'il en soit de son christianisme, Simon eut des disciples nombreux : au temps d'Origène, il s'en trouvait encore quelques-uns<sup>13</sup>. Le docteur samaritain avait composé sans doute plusieurs ouvrages. Saint Jérôme semble en citer quelques fragments ; l'auteur du livre *De divinis nominibus* donne le titre d'une œuvre de Simon<sup>14</sup>, il l'appelle Ἐναντιορρηκτικά, *Réponses contradictoires*<sup>15</sup> ; d'après les *Constitutions apostoliques*, le maître et ses disciples auraient fabriqué plusieurs ouvrages apostoliques : l'un de ces apocryphes aurait eu pour titre : *De la prédication de saint Paul* ; un autre : *Des quatre angles du monde*<sup>16</sup>. Ces indications sont peut-être sujettes à caution, mais en revanche on peut citer un ouvrage qui est sûrement sorti de la plume de Simon ; c'est sa *Grande Révélation*, Ἐκπόφασις μεγάλη (*Apophasis megalê*), dont l'auteur des *Philosophumena* s'est servi et a cité quelques passages<sup>17</sup>.

Peu d'ouvrages ont été faits sur Simon le Mage : tous les auteurs qui ont écrit sur les commencements de la religion chrétienne en ont parlé, quelques-uns assez longuement ; d'autres en ont parlé à propos de sujets différents, et nous ne connaissons qu'un seul travail qui lui ait été consacré spécialement celui de M. Simson, publié en 1841 et déjà vieux<sup>18</sup> ; du reste, l'auteur n'avait pas pu se servir des éléments nouveaux fournis à la discussion par la découverte des *Philosophumena*.

---

de notre ère, mirent en danger le développement et l'établissement de la religion chrétienne. Ces hérésies peuvent toutes se ranger sous l'un des trois chefs : Judæo-Christianisme, Docétisme, Gnosticisme ; or, le Judæo-Christianisme, le Docétisme et le Gnosticisme se trouvent au fond du système de Simon : voilà pourquoi, sans être un hérétique dans le sens strict du mot, il est le père de toutes les hérésies ; voilà pourquoi les Pères de l'Église lui ont fait une part dominante dans leurs écrits comme dans leur exécration. Cela se comprend, car ils se croyaient les possesseurs de la vérité, et ils l'étaient, en effet, et ils la défendaient par tous les moyens qui étaient en leur pouvoir ; la nature humaine se retrouve chez eux comme elle se retrouve chez tous les hommes : elle s'y trouve moins développée en ses défauts, lorsque ces hommes sont des saints, voilà la seule différence. Au nombre des accusations que les écrivains ecclésiastiques ont fait retomber sur Simon, il s'en trouve une qui ne semble pas également juste : l'auteur des *Philosophumena* l'appelle « un homme faiseur de prodiges et plein de folie, insensé, en un mot, » (lib. VI, I, n° 7, p. 243, lig. 10-11) ; il va trop loin : Simon n'était pas un fou, sa conduite envers les Apôtres le prouve surabondamment, car elle décèle une certaine simplicité honnête qui assurément se trompait de voie, mais n'en existait pas moins.

<sup>13</sup> Origenis *contra Celsum*, lib. I, n° 57.

<sup>14</sup> *In Matth.*, cap. xxiv.

<sup>15</sup> *Patrol. grec.*, t. VII, col. 130, n° 98.

<sup>16</sup> Cf. D. Massuet, *Op. cit.* Dissert. 1<sup>re</sup>. — *Const. apost.*, lib. VI, cap. 18.

<sup>17</sup> *Philosoph.*, lib. VI, I, n° 9, p. 246, lin. 11-13. ; *Ibid.*, n° 11, p. 249, lin. 5-6. Nul doute que l'auteur des *Philosophumena* n'eût le livre de Simon sous les yeux quand il écrivait ces passages ; le premier n'est qu'une citation.

<sup>18</sup> *Zeitschrift für historische Theologie*, 1841, 1 et 2 Heft.

## CHAPITRE II

### LE SYSTÈME DE SIMON LE MAGICIEN

Comme dans tous les systèmes qui passeront sous nos yeux, Simon dans le sien traite successivement de toutes les questions qui touchent à la nature de Dieu, à la création, à l'homme, à la rédemption et à la fin dernière du monde : c'est dans cet ordre que sa doctrine sera exposée.

Au sommet de toutes choses, Simon plaçait le Feu ; c'était pour lui le principe universel, la puissance infinie. Comme le choix de cette cause première pouvait paraître assez hasardé, il trouvait la preuve de son allégation dans ces paroles de Moïse : Dieu est un feu qui brûle et qui consume. Dans son livre intitulé Ἐπιφάνεια μεγάλη (*Apophasis megalé*<sup>19</sup>), Simon prouvait que cette puissance infinie est la cause première du monde. Il y expliquait que cette puissance infinie, ou le Feu, n'était pas simple de sa nature, comme la plupart des autres éléments, mais double, ayant un côté évident et un autre côté secret : le côté secret du feu est caché dans la partie évidente, et la partie évidente se trouve sous le côté secret ; ce qui revient à dire qu'il y a du visible dans l'invisible et de l'invisible dans le visible. Cela peut paraître contradictoire au premier abord, cependant il n'en est rien ; c'est la répétition sous une forme nouvelle de *l'Intelligible et du Sensible* de Platon ou de la *Puissance et de l'Acte* d'Aristote. Dans la partie évidente ou visible du Feu étaient contenues, d'après Simon, toutes les choses qui tombent sous nos sens ou qui pourraient devenir l'objet d'une perception, quoique non perçues ; dans la partie secrète ou invisible, se rangeait tout ce qui est proprement du domaine de l'intellect, échappe aux sens et ne peut exister que dans l'intelligence. En conséquence, comme ce Feu comprenait ainsi toutes les choses visibles et invisibles, tout ce qui s'entend et ne s'entend pas, tout ce qui se compte et ne se compte pas, Simon appelait parfaite Intelligence tout ce qui peut être pensé et tout ce qui peut agir. C'était là pour lui le grand trésor du visible et de l'invisible, de tout ce qui est à découvert et de tout ce qui est caché : c'était ce grand arbre que Nabuchodonosor avait vu en songe, et dont toute chair se nourrissait<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Philosoph.*, lib. VI, I, n°9, p. 246, lin. 3-10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 247, lin. 12-15, et p. 248.

Toutes ces parties du Feu étaient douées d'intelligence et de raison : elles pouvaient se développer, et l'on comprend dès lors que ce Feu, premier principe, en se développant par extension et par émanation, ait pu devenir, d'après Simon le Mage, la cause éternelle d'un monde éternel. Simon n'admettait donc pas la création ; cependant, il ne faut pas s'y tromper, il ne s'agit pas ici d'un monde supérieur qui soit autre chose que la puissance infinie faisant émaner d'elle-même d'autres puissances qui peupleront ce monde supérieur. Il ne faut pas davantage prendre ce Feu pour l'élément matériel que nous connaissons ; le Feu de Simon n'est autre chose que Dieu, que le premier principe dont la nature est si subtile que Simon ne pouvait mieux la comparer qu'au feu. D'ailleurs, le Feu n'exprime que le côté actif de la nature divine ; la puissance infinie est bien plus souvent désignée dans le système de Simon par cet autre nom : Celui qui est, a été et sera<sup>21</sup> ; c'est la Stabilité permanente, l'Immutabilité personnifiée.

Cependant, comme l'immutabilité du premier principe ne répugne pas à l'activité, ce Dieu qui est, a été et sera *se tenant* (ἔστως) toujours, ayant en partage l'Intelligence et la Raison, de la puissance d'agir passa à l'acte : son Intelligence eut une pensée, et pour exprimer cette pensée, elle dut parler et la nommer. Ayant ainsi parlé et nommé sa pensée, elle pouvait unir entre elles ses différentes pensées et en former un tout par le raisonnement et la réflexion. De cette série d'évolutions furent formés six êtres ou émanations de la Puissance infinie, elles furent formées par syzygies, c'est-à-dire, qu'elles émanèrent deux à deux, l'une étant le principe actif, l'autre le principe passif, et Simon eut ainsi les six æons de son monde supérieur auxquels il donna les noms suivants : l'Esprit et la Pensée (Νοῦς et Επίνοια), la Voix et le Nom (Φωνή et ὄνομα), le Raisonnement et la Réflexion (Λογισμός et Ἐνθύμησις). Quoiqu'on ne le trouve pas formellement exprimé en cet endroit, le premier æon de la syzygie émanée était mâle, le second était femelle : le seul mot de syzygie indique qu'il en devait être ainsi, et nous verrons plus loin que Simon l'enseignait véritablement pour les æons qui composaient le second monde. De plus, ces six æons étaient de véritables émanations, quoique le mot ne soit pas employé : la théorie seule de leur descendance le montre assez clairement ; mais nous avons des paroles plus significatives encore : « Dans chacun de ces six êtres primitifs (ρίζαις), disait Simon, la Puissance infinie se trouvait tout entière ; mais elle ne s'y trouvait qu'en puissance, et non en acte. Il fallait la conformer par une image afin qu'elle parût dans toute son essence, sa vertu, sa grandeur et ses effets, et alors l'émanation devenait semblable à la Puissance infinie et éternelle : si, au contraire, on ne la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 250, lin. 8-9.

conformait pas par une image, la puissance ne passait pas en acte et se perdait, n'étant pas employée, comme il arrive à un homme qui a de l'aptitude pour la grammaire ou la géométrie: s'il ne met pas en œuvre cette aptitude, elle ne lui sert de rien; elle est perdue pour lui, il est absolument comme s'il n'en avait pas.» Que signifient ces paroles sinon que pour être en tout semblable à la Puissance infinie, les æons n'avaient qu'à l'imiter dans son action, à devenir eux-mêmes principes d'émanation comme elle l'avait été pour eux, à donner l'existence à des êtres nouveaux, à ne pas se contenter de la puissance, à passer à l'acte. Produire des émanations était l'effet de la puissance, effet qui dépendait de leur propre action; mais cette puissance, ils la possédaient par le seul fait de leur existence, par le seul fait de leur descendance dut premier Principe, le Père ou la Puissance infinie. Et comment pourraient-ils avoir cette puissance, si elle ne leur avait pas été accordée comme une propriété de leur existence; comment pourrait-elle leur avoir été accordée sinon par émanation, puisqu'elle était en tout semblable à celle du premier Principe, ni plus grande, ni moins grande, mais exactement la même? Il n'y a donc qu'un seul moyen d'expliquer cette descendance, c'est l'émanation. Toute la suite des systèmes confirmera cette conclusion.

Nous n'avons pas d'autres détails sur le monde supérieur dans le système de Simon, mais nous savons que les six æons ne se contentèrent pas de ressembler au premier Principe en puissance, qu'ils passèrent à l'acte, que d'eux sortirent d'autres êtres par voie de génération émanatrice, c'est-à-dire d'émanations des deux principes actif et passif. En effet, nous n'avons rien trouvé tout à l'heure qui indiquât que la syzygie était composée d'un æon mâle et d'un æon femelle; nous trouvons maintenant des explications qui ne laissent aucun doute à ce sujet. « Il est écrit, disait Simon dans son Ἐπίγραμμα, qu'il y a deux sortes d'æons n'ayant ni commencement ni fin, sortant tous d'une seule racine, c'est-à-dire de la puissance invisible et incompréhensible, le Silence. L'une d'elles nous apparaît comme supérieure, c'est la grande puissance, l'Intelligence de toutes choses, elle régit tout et elle est mâle: l'autre est bien inférieure, c'est la grande Pensée, æon femelle: ces deux sortes d'æons se répondant l'une à l'autre forment et manifestent l'intervalle du milieu, l'air incompréhensible qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin.» On le voit, il y avait bien des æons mâles et des æons femelles dans le système de Simon, ils se correspondaient les uns aux autres et ce qui se passait dans le monde supérieur, se passait dans cet intervalle ou monde du milieu que nous venons de voir sortir de cette correspondance intime des deux catégories d'æons. C'est ainsi que nous passons à un deuxième développement de la grande Puissance infinie, le Feu, principe de tous les êtres.

L'air incompréhensible, n'ayant ni fin ni commencement, était donc un se-

cond monde. Ce second monde était habité par un être nommé Père qui soutient et conserve tout, n'ayant pas eu de commencement, ne devant pas avoir de fin. Ce Père est aussi appelé celui qui est, a été et sera; c'est une puissance à la fois mâle et femelle, répondant à la Puissance déjà existante et infinie, n'ayant ni fin ni commencement, et demeurant dans l'unité. Or, la Pensée qui était sortie de cette unité devint double, mais il n'y avait qu'un seul Père; ce qui revient à dire que ce père à la fois actif et passif se développa comme s'était développé le premier principe. «En effet, ajoutent les *Philosophumena*, le Père était seul possédant la Pensée en lui-même, n'étant pas le premier, quoique existant avant toutes choses, quoique se manifestant par sa propre vertu; car il n'était que le second. Mais il ne fut pas appelé Père avant qu'elle ne l'appelât elle-même de ce nom. Or, en se développant lui-même, il se manifesta par sa propre Pensée, et celle-ci manifestée n'agit pas; mais elle cacha en elle-même ce Père qu'elle avait vu, c'est-à-dire cette puissance seconde du monde intermédiaire. Deux êtres existaient donc alors, la Puissance mâle et femelle et Ἐπίνοια (sa Pensée); ils se répondaient l'un à l'autre, car la Puissance ne diffère pas de la Pensée puisqu'ils ne sont qu'un. Il arrive seulement que ce qui est ainsi manifesté par eux l'est doublement, quoique simple; c'est un principe mâle qui renferme en lui même une puissance femelle, c'est l'Esprit dans la Pensée (Νοῦς ἐν Ἐπίνοια); l'un et l'autre ne peuvent se séparer et ne forment qu'une seule et même chose.» Après ce long texte, il n'y a plus de doute possible, ce Père du second monde se développa d'une manière analogue à celle dont s'était développée la Puissance infinie du monde supérieur: son esprit eut une pensée, et cette pensée par la Voix, lui donna ce Nom de Père. Ceci nous explique comment la Pensée, Ἐπίνοια, est appelée à jouer un si grand rôle dans la suite du système de Simon. Nous comprenons aussi après cela pourquoi après avoir exposé la génération des six œons du monde supérieur, l'auteur des *Philosophumena* ajoute tout à coup: «Il appelle la première syzygie de ces six puissances et de la septième qui est avec elle (c'est-à-dire du monde supérieur) Νοῦς et Ἐπίνοια, le Ciel et la Terre (Οὐρανός et Γῆ): le mâle regarde d'en haut et pourvoit à son épouse, car la terre reçoit du ciel les fruits spirituels qui en descendent et qui lui sont analogues. C'est pourquoi, dit Simon, le Verbe voyant ce qui est né de Νοῦς et d'Ἐπίνοια, c'est-à-dire du Ciel et de la Terre, dit: Écoute, ô Ciel, et Terre, prête l'oreille, car le Seigneur a parlé. J'ai engendré des enfants, je les ai exaltés, mais ils m'ont méprisé<sup>22</sup>. Celui qui parle ainsi, dit Simon, est Celui qui est, qui a été et qui sera, c'est la septième Puissance; c'est lui qui est l'auteur de toutes les bonnes choses qu'a louées Moïse,

<sup>22</sup> *Isaïe*, cap. I, v. II.



et il a dit qu'elles étaient tout à fait bonnes<sup>23</sup>. La Voix et le Nom sont le Soleil et la Lune, le Raisonnement et la Réflexion sont l'Air et l'Eau. Dans tous ces æons, se trouve mélangée la septième Puissance, celui qui est<sup>24</sup>. » Il ne s'agit plus ici, en effet, des six premiers æons du monde supérieur, mais des six æons du monde intermédiaire; ils portent les mêmes noms que ceux du monde supérieur et descendent d'une même puissance qui est identique à la Puissance infinie, ou le Feu. Cette seconde Puissance appelée Père est le Silence, Σιγή, que Simon nous a nommée en nous expliquant les deux catégories d'æons. C'est à ce Silence que la Pensée, Ἐπίνοια, émanée de lui, donne le nom de père; c'est-à-dire qu'elle le manifeste.

On voit ainsi que ce monde du milieu s'est développé d'une manière analogue au premier; ce développement est un point capital du système de Simon, et de tous les systèmes gnostiques en général. Simon admettait l'existence de trois mondes (nous n'avons pas encore parlé du monde de notre création); tous les gnostiques l'admettront après lui; et, comme nous venons de le voir pour deux d'entre eux, ces trois mondes se produiront d'une manière identique. C'est une loi qui ne souffre pas d'exception, nous aurons occasion d'en parler et de le faire remarquer très souvent dans la suite de cette étude. Une pareille loi, que nous nommerons la similitude dans les mondes, jettera une vive lumière sur certains passages des systèmes que nous venons d'exposer; nous pourrons nous en servir comme d'une base assurée pour des inductions qui ne paraîtront plus alors hasardées, mais qui seront une conclusion naturelle tirée de cette loi du développement des mondes par similitude. De plus, comme la ressemblance que nous trouvons ici pour la première fois marquée d'une manière péremptoire, se retrouvera dans tous les systèmes dont nous connaissons la cosmologie et la théologie ou æonologie, nous pouvons conclure que la loi de la similitude des mondes est un des points fondamentaux des systèmes gnostiques depuis Simon jusqu'à Valentin et à ses disciples.

Simon trouvait la preuve des émanations de son monde intermédiaire dans plusieurs passages de l'Écriture sainte. Ainsi, il y avait six æons et une septième Puissance, parce que Dieu avait créé le ciel et la terre en six jours, et qu'il s'était reposé le septième. Le Soleil et la Lune sont nommés après les trois premières Puissances, le Silence, l'Esprit et la Pensée, ou le Ciel et la Terre, parce que Dieu les a créés le quatrième jour. Cette septième Puissance n'est autre chose que l'Esprit porté sur les eaux, cet Esprit qui possède tout en Lui-même, qui est l'image

---

<sup>23</sup> *Genèse*, cap. I, v. 31.

<sup>24</sup> *Philos.*, *ibid.* I., n. 13, p. 251, lin. 4-15; p. 253, lin. 1-3.

de la Puissance infinie et qui ordonne toutes choses. On le voit, Simon n'était pas en peine de trouver des preuves pour son système, et en cela sa méthode herméneutique est la source de toutes les méthodes en usage parmi les Gnostiques, pour l'interprétation des livres saints; nous la retrouverons chez Basilide et Valentin, comme nous la retrouverions chez Bardesanes et chez Marcion, si l'étude de ces deux personnages rentrait dans notre cadre.

Après avoir exposé cette ænologie de Simon, nous devons nous poser une question: Simon n'admettait-il que l'existence de ces six æons dans chacun des deux mondes que nous connaissons, ou bien avait-il peuplé ces mondes d'autres Puissances moindres? Aucun texte ne nous répond affirmativement, et cependant à chaque instant, dans ce qu'il nous reste à exposer, nous trouverons des allusions à des Anges et à des Puissances dont nous n'avons pas entendu parler jusqu'ici. Il en faut donc conclure que de pareils êtres existaient dans le système de Simon. Si nous nous reportons, en effet, vers la seconde source de nos renseignements dont nous ne nous sommes pas servis jusqu'ici, nous voyons dans saint Irénée que la Pensée, l'æon  $\text{Ἐπίνοια}$ , abandonnant le Père, et connaissant ce qu'il lui donnait la faculté de connaître, se tourna vers les créatures inférieures, et fit exister les Anges et les Puissances qui ont créé ce monde que nous habitons. Ainsi, il y eut dans le monde du milieu d'autres êtres que les six æons que nous avons nommés; parmi ces six æons, l'un fut spécialement chargé de produire les autres êtres qui devaient habiter ce monde; cet æon, c'est l'æon femelle  $\text{Ἐπίνοια}$ , et comme il est dit avoir engendré, comme la puissance passive ne peut produire sans le secours de la puissance active, il s'ensuit que ces Anges et ces Puissances sont le fruit de la première syzygie, de  $\text{Νοῦς}$  et d' $\text{Ἐπίνοια}$ . En outre, d'après le principe de similitude dont nous avons parlé, comme les six æons avaient produit le monde intermédiaire, comme les six æons du monde intermédiaire produisent les Anges et les Puissances, ceux-ci à leur tour créent le monde que nous habitons. En outre, lorsque ces Anges et ces Puissances eurent été produits par la Pensée divine descendue jusqu'à eux, ils voulurent la retenir, parce qu'ils ignoraient l'existence du Père, et qu'ils ne voulaient pas être nommés le produit d'un autre être quelconque. Ce fut là le principe de leur faute, la cause de leur chute; ce fut là ce qui nécessita la rédemption; mais avant d'examiner cette nouvelle partie du système de Simon, il faut voir quelle était son anthropologie; de cosmologie, il n'en avait point, du moins nous ne le savons pas, puisque nos sources se bornent à nous apprendre que notre monde est l'œuvre des Anges.

Pour ce qui regarde la création de l'homme, les détails abondent dans les *Philosophumena*; malheureusement, il n'est pas très facile de les comprendre, comme on pourra en juger par l'exposition que nous allons en faire. Voici ce que

dit à ce sujet l'auteur des *Philosophumena*: «Lorsque cette création du monde intermédiaire fut faite semblable et parallèle à celle du monde supérieur, Dieu, dit Simon, créa l'homme en prenant de la poussière de la terre. Il le fit double et non simple, selon l'image et la ressemblance. Cette image, c'est l'esprit qui était porté sur les eaux, et qui, s'il n'est pas représenté, périt nécessairement avec le monde, car il n'est qu'une puissance qui n'est pas manifestée par un acte. C'est ce qu'indiquent ces paroles: "Afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde." Si, au contraire, il est représenté, s'il se développe en partant du point indivisible, comme il est écrit dans l'Ἄπόφασις, ce qui est très petit deviendra grand.» S'agit-il ici réellement du premier homme ou de l'homme type de toute la création matérielle? Il n'est pas si facile de le dire. Nous serions d'abord tenté de croire que cette création est celle d'un type, car plus loin nous trouvons dans les *Philosophumena* une phrase qui comporterait assez bien cette explication; on y parle, en effet, de trois æons qui existent comme Celui qui est, a été et sera; l'un a été dans la Puissance incréée, l'autre est engendré dans le courant des eaux selon l'image, le troisième sera dans un monde supérieur auprès de la Puissance bienheureuse et éternelle, pourvu qu'il soit représenté; car tout ce qui est heureux et incorruptible se trouve caché en toute chose, mais seulement d'une manière potentielle et non d'une manière actuelle. La seule mention de ce second æon créé selon l'image, fait penser à l'homme que lui aussi a été créé selon l'image, et nous allons voir plus loin que cet homme est bien formé, d'après Simon, au milieu des eaux, c'est-à-dire des quatre fleuves du Paradis terrestre. Cependant, nous ne croyons pas devoir reconnaître dans cette créature un type proprement dit, existant en dehors des êtres formés conformément à ce type: il s'agit bien de l'homme et du premier homme; si on le nomme *æon qui est* (αἰὼν ἔστώς), c'est qu'il a en lui-même la ressemblance de Celui qui est, a été et sera, ressemblance partielle qu'il doit traduire en acte, c'est-à-dire qu'à l'imitation de la Puissance incréée, il doit devenir la source et le principe d'autres êtres; c'est ce que Simon appelle *reproduire la puissance en l'imitant*, et ce que nous avons traduit plus simplement par le mot *représenter*.

Ici nous devons faire une seconde observation pour exprimer une seconde loi, ou plutôt un second effet de la loi de similitude que nous avons indiquée. Non seulement, tous les êtres d'un monde particulier se développent d'une manière conforme à celle dont s'est développé le monde supérieur; mais encore tous les êtres dans chaque monde ont en eux-mêmes le désir d'imiter ce qu'ont fait leurs supérieurs dans la hiérarchie de l'émanation. Ce désir ne reste pas stérile, il est toujours mis à exécution, et il devient le principe de la chute des anges et la source du mal: nous le voyons ici dans le système de Simon le Mage, nous

le retrouverons chez Saturnilus, Basilide et Valentin, nous le retrouverons dans tous les systèmes gnostiques. C'est un autre point fondamental du Gnosticisme, comme l'émanation et la distinction entre ceux qui ont la Gnose sainte et ceux qui ne l'ont pas.

Nous n'avons pas d'autres détails sur la création du premier homme que ceux que nous avons donnés. Nous devons ajouter seulement que ce n'est pas là une véritable création au sens chrétien du mot, il s'agit simplement ici d'une formation quelconque, œuvre d'un démiurge que Simon appelle Dieu, comme tous les Gnostiques l'appelleront après lui. D'ailleurs, comme Simon ne parle jamais de la création de la matière, comme jamais une telle création n'a été enseignée par les philosophes qui ont précédé la venue de N.-S. J.-C., nous sommes en droit de conclure que le Mage de Samarie admettait l'existence d'une matière éternelle qui reçut des formes diverses des Anges créateurs. Il n'y a donc aucune contradiction entre l'auteur des *Philosophumena* disant que l'homme fut créé par Dieu, et saint Irénée affirmant que notre monde est l'œuvre des Anges créateurs.

Mais si nous n'avons pas d'autres détails sur la création ainsi entendue, nous sommes plus heureux en ce qui regarde la propagation de l'homme telle que Simon la comprenait et l'expliquait. Fidèle à son principe de similitude, comme le Feu est l'origine de toutes choses, ce Feu est encore l'origine de l'acte générateur chez l'homme; car, disait-il, le principe de la concupiscence pour la génération est le feu, puisque désirer faire l'acte générateur s'appelle *être en feu* (πυροῦσθαι). Ce feu, comme le Feu primitif, est un; mais cependant il est double dans ses effets, chez l'homme c'est le sang chaud et rougeâtre qui est transmis dans la sperme; chez la femme le sang se change en lait. Dans le mâle le changement du sang devient le principe de la génération, dans la femelle il devient l'aliment de l'enfant. Ce changement du sang était figuré, d'après Simon, par ce glaive de feu qui devait garder l'arbre de vie en tournoyant. Si le glaive ne tournoyait pas, le bel arbre serait détruit; au contraire, si ce glaive tournoie, c'est-à-dire si le sang se change en sperme et en lait, l'essence qui réside en eux, qui occupe une place spéciale dans le lieu où se trouve l'essence des âmes, commencera par une petite étincelle, elle croîtra, s'augmentera, et deviendra une puissance infinie, immuable dans un æon immuable et arrivera jusqu'à l'æon infini, c'est-à-dire ressemblera à la Puissance incréée des mondes intermédiaire et supérieur. Comme il est facile de le voir, à travers toute cette confusion, l'ordre du développement est toujours le même; la puissance active entre en communication avec la puissance passive, y dépose un germe qui n'est qu'une étincelle, ce germe grandit et se développe selon l'image et la ressemblance, comme cela a eu lieu dans le monde du milieu. La méthode de Simon est toujours la même, il s'appuie sur des exemples tirés

de l'Écriture pour expliquer son système. Cette méthode est hardie et téméraire, jamais on n'a poussé plus loin la liberté d'interprétation ; mais cette méthode était on ne peut plus commode pour séduire ceux qui regardaient les Écritures comme révélées et qui tenaient leur autorité pour indiscutable. Comme Simon ne pouvait ébranler cette autorité, il s'appuyait sur elle ; quand les hommes ne peuvent mettre leurs systèmes d'accord avec la vérité et la loi, ils font en sorte de mettre la vérité et la loi d'accord avec leurs systèmes, au moyen d'interprétations et d'explications qu'ils doivent sans doute trouver fort ingénieuses.

Au moyen de ces faciles interprétations, Simon expliquait par l'Écriture comment l'homme se développait après la conception. Dieu, disait-il, créa l'homme dans le paradis terrestre, et comme il avait lu dans Jérémie les paroles suivantes : « Je t'ai formé dans le sein de ta mère<sup>25</sup>, » le paradis terrestre ne signifiait pas autre chose que la matrice. D'après ce système d'interprétation, si le paradis terrestre était la matrice, l'Éden était la membrane qui enveloppe le fœtus. Le fleuve qui sortait de l'Éden pour arroser le paradis terrestre était le nombril, car comme d'une source unique sortaient quatre fleuves, ainsi le nombril est le lieu de réunion de quatre conduits qui servent à la nourriture du fœtus, savoir deux artères qui sont les canaux de l'air respirable, et deux veines qui sont les canaux du sang. Ces quatre conduits qui partent de la membrane figurée par l'Éden, adhèrent à l'enfant près de l'épigastre, c'est-à-dire au nombril du fœtus et le nourrissent, car il ne reçoit pas d'aliment par la bouche, ni d'air par les narines, puisque la mort arriverait bientôt pour lui s'il respirait lorsqu'il se trouve dans la matrice, car il attirerait à lui l'humidité et périrait. C'est pourquoi il est entièrement enveloppé par la membrane qu'on appelle ὀμφίον, il est nourri par le nombril et reçoit l'air vital par l'aorte.

L'enfant, ainsi conformé et vivant dans la matrice n'avait que quatre sens, la vue, l'odorat, le goût et le toucher. Simon trouvait la confirmation de sa doctrine dans quatre des livres du *Pentateuque*. En effet, disait-il, le premier livre du *Pentateuque* est la *Genèse*, le titre de ce livre suffit pour la connaissance de toutes choses. Cette *Genèse*, c'est la vue qui est une des divisions du grand fleuve de l'Éden, car c'est par la vue qu'on aperçoit le monde. Le titre du second livre est l'*Exode*. Il fallait que ce qui était né traversât la mer Rouge et vînt dans le désert (la mer Rouge, pour Simon, c'est le sang) pour goûter l'eau amère, car l'eau que l'on trouve après avoir traversé la mer Rouge est amère ; c'est le chemin qui mène à la connaissance de la vie, il passe par des sentiers durs et remplis d'amertume. Mais cette eau changée par Moïse, c'est-à-dire par le Verbe, devint douce, et l'on

---

<sup>25</sup> Jérémie, chap. I, v. 5.

peut voir qu'il en est ainsi chez les poètes disant : La racine en était noire, mais la fleur avait la couleur du lait. Les dieux l'appellent μῶλυ (*moly*) ; il est difficile aux hommes mortels de l'arracher, mais les dieux peuvent tout<sup>26</sup>. Ce second livre ne répondait à aucun sens particulier, mais ouvrait la porte à la connaissance, et il suffisait pour cela de prêter l'oreille à ce qu'avaient chanté les poètes païens. Celui qui avait goûté de ce fruit divin chanté par Homère ne fut pas changé en bête par Circé, disait Simon, mais grâce à la vertu de ce fruit, il ramena à leur première forme ceux qui étaient devenus des animaux immondes. C'est au moyen de ce fruit divin, blanc comme du lait, qu'Ulysse fut reconnu fidèle et aimé par la magicienne. Ainsi non seulement Moïse, mais Homère lui-même fournissait à Simon des confirmations de son système ; mais poursuivons notre examen. Le troisième livre du *Pentateuque*, intitulé le *Lévitique*, répondait à l'odorat, parce qu'il y est surtout question des sacrifices, lesquels ne peuvent se faire sans qu'il ne se répande quelque odeur. Le quatrième livre, nommé *les Nombres*, répond au goût ; il est ainsi appelé parce que toute chose y est dite dans l'ordre le plus grand. Enfin, le cinquième livre, le *Deutéronome*, répond au toucher de l'enfant. En effet, le toucher après avoir perçu par le tact tout ce qui tombait sous le domaine des autres sens, le résume, l'affirme avec certitude, ayant expérimenté que c'est quelque chose ou de dur, ou de chaud, ou de mou ou de froid. Le *Deutéronome* est le résumé de la loi entière, le toucher est le résumé des autres sens. Telle est la doctrine exégétique de Simon ; elle ne saurait être plus arbitraire, mais elle n'est pas unique. Il faisait accepter ses élucubrations aux Juifs en leur montrant qu'elles étaient d'accord avec les livres saints, aux païens en les leur expliquant par les mythes homériques. Toutefois, ses explications ne nous semblent pas péremptoires ; elles dénotent qu'une époque où on les pouvait donner au public et les faire accepter ne ressemblait guère à la nôtre, et qu'il fallait être affamé de systèmes pour adopter celui qui reposait sur de telles preuves.

Cette exposition de la doctrine anthropologique et de la méthode de Simon nous a entraîné un peu loin, il nous faut revenir maintenant à ce qui touche de plus près l'enseignement philosophique. Nous avons vu que la détention d'Ἐπίνοια, la Pensée divine, par les Anges créateurs, avait été pour ceux-ci le principe d'une chute et la source de tout mal. Créé par ces anges prévaricateurs, l'homme avait le vice de son origine ; il participait à la faute, était soumis à la puissance tyrannique des anges et avait ainsi besoin du Sauveur. Ces anges qui retenaient Ἐπίνοια prisonnière parmi eux la maltraitaient pour l'empêcher de retourner vers le Père ; ils lui firent souffrir tous les outrages jusqu'à ce qu'ils eussent réussi à

<sup>26</sup> Hom. *Odyssée*, X, v. 305 et seqq.

l'enfermer dans un corps humain. Alors, à travers les siècles, elle passa de femme en femme, comme d'un vase en un autre vase passe un liquide quelconque. Ce fut à cause d'elle qu'éclata la guerre de Troie, car c'était elle qui se trouvait alors en Hélène. Le poète Stésichore, pour l'avoir maudite dans ses vers, fut privé de la vue; mais ensuite s'étant repenti et ayant chanté la palinodie, il recouvra l'usage de ses yeux. Enfin de femme en femme, Ἐπίνοια était arrivée au temps de Simon à la dernière des dégradations, elle était renfermée dans le corps d'une prostituée; c'était la brebis perdue.

Cependant, il fallait réussir à délivrer de cet esclavage l'æon divin qu'opprimaient les anges créateurs. Pour cela le Père envoya un Sauveur sur la terre afin de délivrer Ἐπίνοια et de soustraire en même temps les hommes à la tyrannie de ces Anges dont chacun désirait le commandement et la prééminence sur le monde. Ce Sauveur descendit du monde supérieur, il changea de forme pour passer au milieu des Anges et des Puissances sans en être reconnu; c'était Simon lui-même. En Judée, il se montra aux Juifs comme Fils; au pays de Samarie, il se fit voir aux Samaritains comme Père, et dans les contrées païennes, il se révéla comme Saint-Esprit. Il se disait la sublime Vertu qui est au-dessus de tout et qui reçoit tous les noms que peuvent lui donner les hommes. Son arrivée dans le monde avait été prédite par les prophètes, mais ces prophètes avaient été inspirés par les Anges créateurs. Sur la terre il s'était mis à la recherche de la brebis perdue, c'est-à-dire d'Ἐπίνοια, la Pensée divine, il l'avait trouvée dans une maison de prostitution à Tyr, il l'avait achetée et la conduisait partout avec lui; elle portait alors le nom d'Hélène. Enfin, pour accomplir sa mission de Sauveur, Simon était apparu aux hommes comme l'un d'entre eux, quoiqu'il ne fût pas homme, il avait semblé souffrir quoiqu'il n'eût pas souffert; mais dès qu'il eût délivré Hélène, les hommes qui crurent en lui et en elle furent libres; peu leur importaient les œuvres qui ne sont pas bonnes naturellement, mais seulement par accident. La loi ayant été donnée par les Anges créateurs, Simon était venu pour délivrer les hommes de cette loi, il devait donc en nier la nécessité et dire que les hommes étaient sauvés par la seule vertu de sa grâce et non par leurs propres mérites.

Tel est ce mythe de l'Ἐπίνοια de Simon. Nous disons mythe, car la réalité de l'existence d'une courtisane nommée Hélène, maîtresse de Simon, n'enlève rien au mythe lui-même. A vrai dire, dépouillé des circonstances grossières qui l'entourent, il nous paraît beau. Cette pensée divine, retenue par des créatures inférieures qui lui doivent l'existence et qui veulent l'égaliser, dégradée par ces Anges et ravalée jusqu'à la pire des conditions, ne figure-t-elle pas d'une manière sublime les vains efforts de l'âme humaine voulant arriver à la puissance de Dieu dont elle est l'image, et tombant toujours d'abîme en abîme, de turpi-

tude en turpitude, tenue sous la domination des Esprits jaloux qui lui portent envie, voulant l'empêcher de se relever et de remonter vers Celui dont elle est la ressemblance ! L'âme humaine, ainsi dégradée, n'est-elle pas cette brebis perdue que le Sauveur était venu chercher sur terre ? La mission de ce Sauveur et le besoin que l'homme en avait, nous paraissent heureusement figurés par Ἐπίνοια prostituée, et rachetée par celui qui se faisait appeler la grande vertu de Dieu. Toutefois, nous ne croyons pas qu'il n'y ait là qu'un mythe, il y a plus : la réalité d'Hélène nous semble historique autant que celle de Simon ; le magicien de Samarie ne se servait du mythe que pour couvrir la honte de sa vie privée. L'auteur des *Philosophumena* nous le dit en termes exprès : sa morale, fondée sur l'indifférence des œuvres, était criminelle ; il admettait la promiscuité dans son école, en disant que peu importait où la semence était déposée, pourvu qu'elle le fût ; la promiscuité était, selon les disciples de Simon, la parfaite dilection ; d'ailleurs, ils n'étaient astreints à aucune loi, ils n'étaient tenus d'éviter aucune des choses qui passent pour mauvaises, puisqu'ils étaient sauvés par la seule croyance en Simon et en Hélène.

Pour achever l'exposition de tout ce qui se rapporte au système de Simon le Mage, nous devons dire que ses disciples furent nombreux, qu'ils se livrèrent, à son exemple, à toutes les pratiques de la Magie, qu'ils faisaient usage d'exorcismes, d'incantations, de philtres, qu'ils attachaient de l'importance aux songes, y ajoutaient foi, en faisaient naître à leur gré, et obligeaient les esprits de l'ordre le moins élevé à leur obéir. Ils s'étaient aussi fait des statues représentant Simon et Hélène ; qu'ils désignaient sous le nom de Jupiter et de Minerve ; dans leurs mystères, on ne devait jamais prononcer les noms de Simon et d'Hélène, sous peine d'exclusion, l'initié ne devait se servir que des appellations supérieures et cachant un sens profond de Jupiter pour Simon et de Minerve pour Hélène<sup>27</sup>.

Tel est en son entier le système de Simon ; on peut voir que les différentes parties de son exposition, telle qu'elle nous est parvenue, ne sont pas également développées. La partie qui l'est le plus est sa méthode, l'emploi arbitraire qu'il faisait des Saints Livres et des œuvres poétiques, pour montrer que son système n'était pas sans preuves. Certes, nous sommes heureux de posséder autant de détails, sur cette partie ; mais si le choix nous eût été laissé, c'est sur d'autres points que nous eussions demandé des détails plus circonstanciés. Quoi qu'il en soit, son système se résume en quelques points principaux. Selon Simon, l'univers entier se composait des trois mondes supérieur, intermédiaire et inférieur qui se développaient d'une manière identique et parallèle. Dans les deux premiers, on

<sup>27</sup> Saint Irénée, lib. I, cap. xxiii, n. 4. *Patr. grec.*, t. VII, col. 672-673.



trouve une ænologie distincte et déterminée émanée d'une puissance supérieure qui produit ses inférieurs; notre monde lui-même est produit par des Anges habitants du monde intermédiaire qui le dominent et l'oppriment. Ces Anges pèchent par envie; la force d'imitation qui se trouve en eux devient la source du mal, en les portant à vouloir imiter et retenir ce qu'ils ne peuvent faire, ni parfaire, ni embrasser. L'homme, leur créature, participe à leur nature défectueuse; un Sauveur est nécessaire. Ce sauveur, c'est Simon lui-même, qui n'est autre chose que la grande puissance de Dieu. Simon paraît sur la terre comme homme, il semble souffrir, et cependant il n'est point homme et ne souffre pas. Il donne à ses disciples une doctrine qui les délivre de toute loi, qui rend les œuvres inutiles, parce qu'elle les prédestine, à la seule condition qu'ils l'acceptent.

Toute cette doctrine s'enchaîne avec habileté, et s'offre aux hommes pleine d'attraits, ne présentant aucune difficulté. C'était un immense arsenal où tous les hérétiques futurs pouvaient venir prendre des armes et se fortifier.

Le judaïsme pouvait s'emparer de la méthode de Simon, l'exagérer et vouloir que rien ne fût hors de la loi et des prophètes, comme Simon expliquait tout par les livres de l'*Ancien Testament*; l'hellénisme pouvait faire de même et se servir des poètes païens mis à contribution par le mage de Samarie. Le docétisme avait sa voie toute frayée; car Simon enseignait déjà que le Sauveur, c'est-à-dire lui-même, n'avait eu que l'apparence humaine, et qu'il n'avait souffert de même qu'en apparence. Enfin le gnosticisme trouvait en cette doctrine, outre les erreurs précédentes qu'il devait s'approprier, une ænologie, une cosmologie, une doctrine sur la rédemption, qu'il développa jusqu'au moment où nous verrons Valentin élever son édifice grandiose. N'avions-nous donc pas raison de croire que Simon est bien le père de tous les hérétiques qui parurent dans les premiers siècles de l'Église? Cependant, si l'on en excepte la doctrine sur le Sauveur, où trouve-t-on quelque chose qui se rapproche des dogmes du christianisme? Le nom de Jésus-Christ n'est pas même prononcé, ce qui prouve que le système de Simon n'est pas un système chrétien.

## CHAPITRE III

### MÉNANDRE

Simon le Magicien laissait après lui un disciple nommé Ménandre<sup>28</sup>, samaritain d'origine et né dans le bourg de Capparé, si nous en croyons saint Justin, ou dans celui de Chabraï, si nous nous en rapportons à Théodoret. C'est tout ce que l'on sait de la vie de Ménandre; et, quoique tous les auteurs qui ont parlé de Simon aient mentionné Ménandre, ils ne nous en ont appris que fort peu de chose; l'auteur des *Philosophumena* le passe même complètement sous silence, ce que nous ne saurions trop regretter. Aussi son système nous est-il presque entièrement inconnu. Cependant, pour ne pas interrompre la suite généalogique qui nous doit conduire à la pleine efflorescence de la Gnose égyptienne, nous n'avons pas cru pouvoir omettre le plus petit intermédiaire entre Simon et Valentin.

Tous les auteurs qui parlent de Ménandre ont puisé à une source que saint Irénée nous représente avec le plus d'autorité. « Le successeur de Simon fut Ménandre, dit l'évêque de Lyon; il était Samaritain d'origine et parvint au sommet de la science magique. Il disait que la première Vertu était inconnue de tous et qu'il était lui-même le Sauveur envoyé par les Puissances invisibles, afin de sauver les hommes. Selon son système, le monde avait été créé par les Anges qui, comme Simon l'avait dit avant lui, n'étaient, affirmait-il, qu'une émanation d'Ἐννοια. Cette Ἐννοια communiquait la science de la Magie qu'il enseignait lui-même et qui apprenait à vaincre les Anges créateurs du monde. Ses disciples ressuscitaient en recevant son baptême, disait-il; ils ne vieillissaient plus et demeureraient immortels. » Voilà tous les détails que donne saint Irénée: Eusèbe, Théodoret, saint Épiphane les lui ont empruntés. Théodoret cependant diffère de saint Irénée en disant que Ménandre affirmait avoir été envoyé par la première Vertu invisible: saint Irénée parle seulement des æons invisibles. De plus, Eusèbe nous spécifie un peu plus clairement ce qu'il faut entendre par cette magie que Ménandre enseignait: « Personne ne pouvait, selon Ménandre, dit-il, arriver à

---

<sup>28</sup> Sur Ménandre cf. Iren. lib. I. cap. xxiii, n° 5. — Justin, Apol. I. — Tertull. *De prescript.*, c. XLXI; *De anima*, cap. L. — Eusèbe, *Hist. eccles.* III, cap. xxvi. — Epiphane. *Hæres.* xxii. (Théodoret, *Hæres. fab.* lib. I, cap. ii.)

être supérieur aux Anges créateurs du monde, s'il n'acquerrait l'expérience de la magie que lui, Ménandre, enseignait, et s'il ne participait à son baptême. Ceux qui en étaient devenus dignes y trouvaient l'immortalité, ils ne mouraient pas, restaient sans vieillesse dans une vie immortelle.»

Avec ces quelques détails, nous pouvons reconstituer un peu plus au long le système de Ménandre. Comme Simon le Mage, il enseignait l'existence d'une première Δυνάμις invisible et la création du monde par les Anges émanés d'Ἐννοια. Or, ces deux points sont les deux points extrêmes du système de Simon, d'où nous pouvons conclure, sans trop de témérité, que Ménandre propageait la doctrine de son maître sur toutes les autres questions qui sont entre ces deux extrémités. Il admettait donc les six æons de Simon, les trois mondes se développant d'après un même principe. De même, en disant que les Anges s'émanaient d'Ἐννοια, il enseignait la descente de cet æon dans le monde du milieu, et en se disant le Sauveur envoyé pour racheter les hommes de la tyrannie de ces Anges, il admettait leur puissance mauvaise. Jusque-là le disciple s'accordait avec le maître, il ne s'en séparait que sur la question de la purification des hommes : Simon avait exigé la croyance en sa propre divinité et en celle d'Hélène ; Ménandre exigeait la réception de son baptême et la connaissance de la magie, c'est-à-dire qu'il se substituait à son maître. Il baptisait donc ses disciples en son propre nom, ce que n'avait pas fait Simon, leur promettant une immortalité que l'on ne doit pas prendre à la lettre, comme l'a fait Tertullien<sup>29</sup> ; mais montrant sous cette image que ses disciples étaient sauvés par le seul fait de l'acceptation de sa doctrine, ainsi que le disent clairement les paroles d'Eusèbe. La résurrection de Ménandre n'est, en effet, que le passage de l'erreur à la vérité, le réveil de l'âme ignorante. Si le premier pas vers cette résurrection était le baptême conféré au nom de Ménandre, pour parvenir à l'immortalité complète il fallait acquérir la science de la magie, doctrine nouvelle que nous n'avons pas trouvée chez Simon et qui établit une seconde différence entre l'enseignement du maître et celui du disciple. Simon avait employé la magie ; mais il ne l'avait pas élevée au rang d'une religion et d'une science nécessaires, comme le faisait Ménandre ; c'est donc là une nouvelle idée introduite dans la doctrine, et il nous en faut examiner la source après que nous aurons déterminé le sens qu'il faut attacher ici à ce mot de magie, dont nous nous servons parce qu'il a toujours été employé, quoiqu'il ne représente pas d'une manière juste l'idée que nous voudrions expliquer.

D'habitude, le mot de magie réveille dans l'esprit le souvenir de la religion persane dont les prêtres portaient le nom de mages, si l'on se reporte à l'anti-

---

<sup>29</sup> Tertull. *De anima*, cap. I.

quité la plus reculée ; si, au contraire, l'esprit contient sa pensée dans les limites des siècles modernes, il se figure aussitôt une foule de prestiges trompeurs et mauvais, toute une armée d'agents ténébreux qui ont à leur service des forces inconnues dont ils se servent pour nuire aux hommes, ou quelquefois, mais rarement, pour faire plaisir à des privilégiés toujours peu nombreux. Ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne trouve ici sa place. Entre ces deux extrémités, il y a une magie intermédiaire qui se consacre à honorer la divinité, sans s'interdire toutefois l'usage des moyens propres à en imposer au vulgaire sans cesse prêt à croire à l'intervention divine dans les choses dont le seul titre au merveilleux est que la cause lui en échappe. De plus, non contente de mettre les hommes en communication avec la divinité, elle a souvent prétendu faire servir la divinité aux volontés de l'homme et l'obliger à s'y soumettre ; elle se sert de la divination sous toutes ses formes<sup>30</sup>, et cependant elle n'est pas plus la divination qu'elle n'est une supercherie. Elle élève l'âme jusqu'à l'extase, et cependant elle se sert de certains instruments, de certains symboles qui ont une vertu magique indubitable et efficace. Nous verrons tout cela développé et expliqué par Jamblique. Le mot magie est donc insuffisant pour exprimer cet ensemble complexe de phénomènes disparates dans leurs causes comme dans leurs effets ; mais nous le trouvons sans cesse employé et nous l'employons. Le lecteur devra lui donner un sens plus étendu et plus élevé, pour comprendre ce que Jamblique nous apprendra sur les merveilleux effets de cette magie qui nous semble être la même que celle dont Ménandre instruisait ses disciples.

Tout le monde sait combien, dans les dernières années de la république romaine et dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, ce qu'on appelle la magie a été tenu en honneur : les auteurs grecs ou latins en parlent tous plus ou moins ; qu'il suffise de citer ici Apulée, Origène, Celse, et surtout les philosophes néoplatoniciens de l'école d'Alexandrie. On n'a qu'à ouvrir les *Philosophumena* au livre IV<sup>31</sup> pour trouver les détails les plus curieux sur les procédés magiques employés par les prêtres païens afin de tromper la crédulité des adorateurs naïfs. A la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, il n'y avait plus ce que l'on peut appeler des religions distinctes dans le paganisme, plus de cultes locaux proprement dits ; les armées de Rome avaient conquis les dieux en même temps que les peuples, et la grande ville avait reçu dans son sein toutes les divinités étrangères. L'esprit humain était complètement blasé, la philosophie d'Evhémère avait tué toute croyance simple et populaire : il fallait des divinités nouvelles aux Romains,

---

<sup>30</sup> Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, I. I, p. 10-13.

<sup>31</sup> *Philosoph.*, lib. IV, p. 53-137.

comme il leur fallait des mets nouveaux pour réveiller leur sensibilité émoussée. Le vent était aux nouveautés et aux mystères : l'Orient était à la mode. Les Romains allaient en Grèce, les Grecs en Asie et en Égypte, pour se faire initier à des religions nouvelles. Les premiers philosophes néo-platoniciens voulurent réagir contre cet engouement universel : Plotin n'acceptait pas la religion de la théurgie, Porphyre la ridiculisait ; mais la magie trouva un défenseur au sein même de l'école néo-platonicienne, et Jamblique, ou du moins l'auteur qu'on identifie avec ce philosophe, écrivit le livre des *Mystères de l'Égypte*, en réponse aux sarcasmes déguisés de Porphyre qui lui avait adressé une lettre remplie de doutes et de questions. Nous pouvons donc rechercher dans cet ouvrage quelle était cette magie, cette science préférée de la divinité selon Ménandre et l'auteur du *De Mysteriis*.

Selon Jamblique, la magie était une science élevée, divine entre toutes ; elle donnait une réponse péremptoire aux doutes et aux questions de Porphyre : « Elle est, dit cet auteur, le grand remède pour toutes les questions controversées : elle ne prend point sa source dans l'étude du corps ou des passions du corps, dans celle de la nature ou des puissances de la nature, du composé humain ou de sa constitution ; elle ne dérive même pas d'une habileté quelconque acquise sur une portion des choses de la vie ; tout ce qu'il y a d'important en elle, remonte aux dieux et nous est donné par les dieux ; elle consiste en œuvres et en prodiges divins, elle procure des spectacles divins et des contemplations scientifiques<sup>32</sup>. » Mais autant Jamblique vante cette science magique dont le véritable nom est théurgie, autant il rabaisse et il exècre les artifices grossiers que les mauvais démons emploient pour tromper les hommes : la théurgie demande impérieusement de bonnes mœurs, une conscience chaste ; l'autre sorte de magie n'est exercée que par les plus impurs d'entre les hommes, elle n'a rien de divin ; tout en elle n'est que tromperie, mensonge ; ce n'est qu'une apparence artificieuse, que l'œuvre des démons et des esprits mauvais. On ne saurait donc trop répudier cette magie mensongère, dont toutes les merveilles ne font que constater les actes coupables des hommes qui les opèrent, et qu'il faut bien se garder de compter au nombre des prophètes divins, des *vates* favorisés de communications divines<sup>33</sup>. Tout autre est le langage du philosophe lorsqu'il parle de la théurgie, et il ne sera pas inutile de citer ses paroles, ses louanges d'une science heureuse qui rend l'homme semblable aux dieux et le délivre de l'empire des puissances mauvaises : « Il nous faut considérer, dit-il, comment l'homme peut être délié et délivré de

<sup>32</sup> Jamblich. *de Myst.* édit. Parth., p. 100, l. 10-19 ; p. 101, l. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 131 et 132, lin. 1-2.

ces chaînes (celles des puissances mauvaises). Il n'y a pas d'autre moyen que la connaissance des dieux. L'*idée* du bonheur est de connaître le bien lui-même, comme l'*idée* du mal est l'oubli des biens et l'erreur qui fait adopter le mal. L'une est la connaissance du Père lui-même, l'autre n'est qu'un éloignement loin de ce Dieu et l'oubli de ce Père, qui est avant toute essence et se suffit à lui-même : l'une conserve la vie parce qu'elle la rend à son auteur ; l'autre abaisse un homme qui, par naissance, pouvait avoir une nature supérieure, jusqu'à ce qu'il ne reste jamais stable et roule dans un perpétuel changement. C'est pourquoi la première doit être regardée comme le premier pas au bonheur, comme possédant en elle-même toute la plénitude de l'union avec Dieu ; on peut la nommer la *tradition* sacrée et déifique du bonheur, la porte qui fait entrer vers le Dieu créateur de toutes choses, le siège et le séjour du bien ; aussi, pour première condition, elle requiert la sainteté de l'âme, une sainteté qui exclut tout ce qui est corporel : elle prépare ensuite l'âme à participer à la possession du bien, à le contempler, tout en lui faisant rejeter ce qu'il y a de contraire à ce bien ; enfin, elle fait parvenir à l'union avec les dieux, source de tous les biens. Je parlerai encore plus clairement : la théurgie nous unit si étroitement à la puissance divine, s'engendrant par elle-même, se mouvant d'elle-même, soutenant toute chose, intelligente, ornant tout l'univers, appelant à la vérité intelligible, parfaite et donnant la perfection ; elle nous unit si intimement à toutes les actions créatrices des dieux selon la capacité de chacun, que l'âme, après avoir accompli les rites sacrés, est affermie dans leurs actions et leurs intelligences, et se trouve alors enfin placée dans le Dieu créateur. C'est là le but de l'initiation sacrée chez les Égyptiens<sup>34</sup>. »

Jamblique nous apprend ensuite comment s'opère cette unification de l'âme avec la divinité : elle a lieu tout d'abord, par ce qu'il appelle la *μαντεία* et ce que le mot français *révélation* ne saurait rendre qu'imparfaitement, car il s'agit de la prise de possession de l'âme par la divinité qui rend cette âme capable de comprendre et d'annoncer les plus hauts mystères. « Si l'âme, dit-il, peut unir aux êtres universels (τοῖς ὀλοῖς) dont elle est détachée ces deux portions de sa vie et de son opération intellectuelle, elle acquerra une *μαντεία* plus parfaite, car alors elle est remplie de science par ces êtres universels, si bien qu'elle peut pénétrer par sa pensée beaucoup de choses qui se passent dans le monde supérieur<sup>35</sup>. » Outre cette faculté, il y avait un autre moyen pour l'âme unie à Dieu, c'est-à-dire à ces êtres universels dont parle Jamblique, d'arriver à la prescience des choses

<sup>34</sup> Jambl. *De Myst.* p. 290, lin. 15-18 ; p. 291, lin. 1, 5-16 ; p. 292, lin. 3 ; lin. 8-16 ; sect. 10, cap. v et vi.

<sup>35</sup> Jambl. *De Myst.* sect. 3, cap. III, p. 100, lin. 18 et 107, lin. 1-5.

futures, c'est le songe. Le songe vient des dieux; presque toujours il est envoyé à ceux qui ont la faculté de la divine *μαντεία* dont nous venons de parler<sup>36</sup>. Cependant, il ne peut faire arriver à la pleine et entière possession de cette science divine: pour obtenir cette possession, il faut l'enthousiasme (*Ἐνθουσιασμός*). «Ce serait à tort, dit Jamblique, que l'on se persuaderait que l'enthousiasme est un mouvement de l'âme dû à l'inspiration démoniaque. Si l'âme de l'homme est vraiment tenue dans l'obsession, elle n'est pas agitée; d'ailleurs, cette inspiration ne vient pas des démons, mais des dieux. Il faut que ceux qui sont inspirés soient sous l'obsession de Dieu, l'extase ne vient qu'ensuite comme un accident. On croirait aussi à tort que l'enthousiasme dépend de l'âme, ou de l'une des facultés de l'âme, de l'intelligence, de ses opérations, ou de la santé corporelle et qu'il ne saurait avoir lieu en l'absence de cette santé. L'extase divine est une chose plus qu'humaine: elle n'a point pour principe les opérations ou les facultés mortelles, quoique Dieu s'en serve comme de sujets et d'organes. C'est de Dieu seul que ce don de la parfaite *μαντεία* procède; il n'est qu'en lui seul, il agit à l'exclusion de toute autre chose, et l'âme ou le corps n'y ont aucune part<sup>37</sup>.» Cependant, quoique cet enthousiasme, d'après Jamblique, donne la plénitude de la science, il y a un degré plus élevé encore dans cette gnose, c'est l'illumination (*φωτὸς ἀγωγή*). Cette illumination remplit d'une lumière divine le véhicule splendide et éthéré dans lequel se meut l'âme: de là vient qu'à la volonté des dieux les images divines excitent en nous la puissance imaginatrice (*φανταστικὴν δυνάμιν*). Toute la vie de l'âme et de ses facultés n'est alors qu'un acte d'obéissance aux dieux qui conduisent où ils veulent l'âme qui leur est ainsi soumise. D'ailleurs, il ne faut pas lui objecter que cet enthousiasme, cette illumination, sont chose trop parfaite, que les merveilles qu'ils opèrent sont au-dessus de la nature spirituelle, Jamblique prévient l'objection et répond qu'il y a des degrés dans les œuvres ou les effets, comme il y en a dans la cause. «Les œuvres absolues, parfaites, entières, dit-il, ont les dieux pour auteurs: lorsque des œuvres sont de perfection moyenne, s'éloignant peu de la plénitude extrême, ce sont les anges qui les exécutent et en donnent la connaissance en les montrant; enfin, les œuvres de dernier ordre doivent être attribuées aux démons. L'administration des œuvres divines est tout entière entre les mains d'un être supérieur. En effet, nous ne pouvons même pas dire une seule parole juste au sujet des dieux sans ces dieux eux-mêmes; à bien plus forte raison, ne pouvons-nous pas connaître sans leur faveur les œuvres di-

<sup>36</sup> Dès les temps d'Homère, le songe avait une origine divine; cf. *Iliade*, ch. I, v. 63. Les songes ont toujours joué un grand rôle en Orient, il n'y a que bien peu de livres sacrés qui n'en contiennent quelques-uns.

<sup>37</sup> Id. *Ibid.* sect. 3, cap. XIV, p. 132, lin. 11-17.

gnes des dieux, instituées pour les honorer ou posséder cette science divine de la *μαντεία*. Notre nature est infirme, faible, faisant peu de progrès, elle touche de très près à la nullité : il n'y a qu'un seul moyen pour elle de se guérir de l'erreur, du trouble, du changement toujours renouvelé, c'est d'arriver à posséder une parcelle de la divinité, si cela lui est possible<sup>38</sup>.

Quelles conclusions pouvons-nous maintenant tirer de ce qui précède ? Premièrement que la théurgie est la manière excellente entre toutes d'honorer la divinité, qu'elle est même la seule ; en second lieu, que non seulement elle enseigne à l'homme la manière et lui fournit les moyens d'honorer les dieux, mais qu'elle rend l'homme semblable aux dieux dans la parfaite extase. Il y a plusieurs degrés dans cette science théurgique, ou pour mieux parler, il y a plusieurs manières dont l'homme peut montrer qu'il possède cette science divine à un certain degré ; ce sont : le discernement prophétique venant de la Révélation (*μαντεία*), l'enthousiasme, l'extase et l'illumination ; ces deux derniers degrés pourraient même n'en former qu'un seul, car il nous semble qu'il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est que le premier a plutôt rapport à l'intérieur et le second à l'extérieur. Pour être capable de jouir de cette extase, l'homme ne devait pas nécessairement posséder les qualités de l'esprit, des vertus singulières, avoir des pensées relevées ; toutes ces choses peuvent être utiles et préparer dans l'âme l'arrivée du dieu, mais ce sont les seuls *synthemata* divins qui éveillaient la volonté divine, c'est-à-dire les seuls prodiges, signes ou symboles que l'on employait dans la théurgie<sup>39</sup>. Quelle différence pouvons-nous voir maintenant entre cette doctrine et celle de Ménandre enseignant qu'il donnait à ses disciples une science qui les rendait capables de vaincre les Anges créateurs du monde<sup>40</sup>. L'un, au moyen de cette science, promettait l'union avec la divinité, l'autre la victoire sur les Anges, c'est-à-dire le moyen de devenir immortels comme Dieu lui-même. Il nous semble donc que la magie enseignée par Ménandre et donnée comme l'unique moyen de salut, le seul culte agréable à la divinité, ressemblait à la théurgie de Jamblique et avait un sens beaucoup plus étendu que celui que nous comprenons à présent sous ce mot de magie. C'est ce sens que nous avons essayé de déterminer en montrant ce que c'était la magie de Jamblique. Nous ne voulons pas dire toutefois, que la magie de Ménandre fût étrangère à toute superstition, n'eût recours à aucune supercherie, ne fit usage d'aucun de ces moyens, d'aucune de ces interventions qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit lorsqu'on prononce ce mot<sup>41</sup> ; rien ne serait

<sup>38</sup> Id. *Ibid.*, sect. 3, cap. xviii, p. 141, lin. 3-16.

<sup>39</sup> *Ibid.*, sect. 2, cap. xi, p. 97, lin. 15-16.

<sup>40</sup> Cf. supra et saint Iren., cap. xxiii, n. 5, du liv. I<sup>er</sup>.

<sup>41</sup> Si l'on veut avoir quelque idée de ces interventions, de ces moyens, on n'a qu'à lire les ouvrages de l'auteur illuminé qui s'est caché sous le pseudonyme d'Eliphas Lévi.



moins vrai et ne donnerait une plus fausse idée de la doctrine du disciple de celui qui a été surnommé le Mage par excellence. L'époque à laquelle appartenait Ménandre aimait, recherchait avec ardeur tous les prétendus prodiges des magiciens; Ménandre n'aurait pu se dispenser de les employer, quand même il l'eût voulu, sous peine de ne trouver aucun adepte, et nous savons par le témoignage des auteurs ecclésiastiques que Simon employait tous ces moyens et que Ménandre suivit l'exemple de son maître. Nous ne nous arrêterons pas à rechercher ces moyens; d'abord, nous n'avons aucun texte positif, et de plus, ils devaient ressembler en tout à ceux employés par les autres magiciens, et dont on peut voir la description dans les auteurs qui en ont traité d'une manière spéciale<sup>42</sup>. Il sera plus important de montrer comment nous pouvons nous servir de la magie de Jamblique, pour découvrir ce qu'était la magie de Ménandre: pour cela, il nous faut rechercher et indiquer rapidement les sources du livre des *Mystères*.

Il n'est personne qui soit persuadé que Jamblique a voulu composer une doctrine nouvelle pour l'enseigner ensuite: il nous apprend lui-même qu'il a seulement voulu faire connaître la doctrine des anciens Égyptiens et répondre ainsi aux doutes de Porphyre en lui montrant que la théurgie s'appuyait sur les rites antiques de l'Égypte. Pour mieux atteindre son but, il se cache sous l'autorité du prêtre Abammon, dont il se dit le disciple<sup>43</sup>. Or, il est évident que si Jamblique ne fait pas connaître le culte de l'Égypte tel qu'il se pratiquait dans la plus haute antiquité égyptienne, ou même sous les dynasties plus rapprochées de nous, il expose tout au moins les doctrines des temps qui ont précédé notre ère, au moins depuis les commencements de ce que l'on appelle le bas empire égyptien. Nous savons, en effet, que bien avant le gouvernement des Ptolémées, à l'époque où Babylone n'avait pas encore atteint sa plus haute splendeur, la magie était en grand honneur en Égypte. Isaïe, au chapitre de la prophétie sur l'Égypte, s'écrie: «Et l'esprit de l'Égypte se rompra dans son cœur, je dévorerai sa prudence, ils interrogeront leurs idoles, leurs devins, leurs serpents et leurs magiciens<sup>44</sup>.» Dès ce temps donc, la magie était en honneur en Égypte; elle l'était dès le temps de Moïse, dont nous ne considérons ici le texte que sous sa valeur historique, et nous voilà tout à coup reportés jusqu'à la dix-neuvième dynastie<sup>45</sup>. Nous ne

<sup>42</sup> Cf. *Philosoph.*, lib. IV.

<sup>43</sup> Jamblique a attribué son livre au prêtre égyptien Abammon. Mais dès les premières paroles de l'ouvrage, on voit cependant que l'auteur n'est pas le prêtre Abammon quoiqu'il en ait emprunté le nom.

<sup>44</sup> Isaïe, cap. XIX, v. 3.

<sup>45</sup> L'époque fixée du séjour des Hébreux en Égypte est controversée, cependant l'opinion la plus commune est celle que nous indiquons. (Cf. Maspéro: *Histoire des peuples de l'Orient*, p. 250. E. de Rougé: *Rapport sur les études égyptiennes*, 1867, p. 37.)

voulons pas dire cependant que la magie et ses prestiges fussent alors une manière d'honorer la divinité, non ; le culte était plus pur, les fêtes égyptiennes, dont la description est parvenue jusqu'à nous, le démontrent amplement ; mais, à côté du culte pur des temples, de la doctrine plus élevée des prêtres, le vulgaire avait des idées religieuses moins hautes, un culte plus sensible et plus matériel. Or, selon la loi commune à tous les temps et à tous les peuples, ce n'est pas la doctrine élevée, le culte raffiné, qui ont purifié les idées matérielles de la foule et ses goûts grossiers, ce sont les goûts grossiers, les idées matérielles de la foule qui l'ont emporté sur le culte raffiné et la doctrine élevée des prêtres. De là vient que la Magie envahit tout, que les mystères des Égyptiens ressemblèrent en tout aux autres mystères païens dès le commencement du premier siècle de notre ère, dès le commencement même du dernier siècle avant Jésus-Christ. Jamblique n'avait donc pas besoin d'inventer une doctrine toute faite et pratiquée longtemps avant lui. D'ailleurs, inventer n'était pas son dessein ; il ne voulait que défendre ce qui était attaqué. En effet, devant cet envahissement général de la religion par la magie, d'éclatantes protestations s'élevèrent : celle de Plotin est la plus connue. Plotin ne voulut pas obtenir autre chose, en développant d'une manière originale et neuve la philosophie qu'il prétendait avoir puisée dans Platon, que le rétablissement d'un culte plus idéal de la divinité. Son enseignement fut avant tout une protestation contre le matérialisme envahissant l'idéal ; le mysticisme est tout pour lui, le symbolisme se détache nettement de sa doctrine et il rompt d'une manière éclatante avec le culte de son époque. Nous ne saurions mieux faire que de citer ici les paroles de M. Vacherot : « Quant au culte, dit-il, nous ne voyons ni dans les traités de Plotin, ni dans sa biographie, qu'il ait pris au sérieux les pratiques et les cérémonies. Il nie la vertu ordinairement attribuée aux prières, aux invocations, aux sacrifices, en ce qui concerne nos rapports avec la divinité. Il repousse la doctrine des Gnostiques sur l'intervention fréquente<sup>46</sup> et accidentelle des démons, doctrine conforme à la croyance du peuple et des prêtres et interdit à ce sujet les invocations et les conjurations<sup>47</sup>. N'admettant ni l'influence des astres sur nos destinées, ni l'effet des opérations matérielles sur la partie intelligible et divine de notre nature, il ne croit point à la vertu supérieure des enchantements et autres procédés magiques. Ce n'est pas qu'il rejette absolument l'astrologie et la magie, mais il réduit l'une de ces sciences à constater la coïncidence et la correspondance universelle des causes célestes, et l'autre à reconnaître l'affinité sympathique de toutes choses dans un monde plein d'affinité

---

<sup>46</sup> *Enn.* II, IX, 14. (Note de M. Vacherot.)

<sup>47</sup> *Enn.* IV, IV, 31, 32, 40, 41, 42. (Note de M. Vacherot.)

et d'harmonie<sup>48</sup>, affinité en vertu de laquelle la magie a pouvoir sur l'âme, mais sur l'âme seule<sup>49</sup>. Quant à la théurgie, il ne la nomme jamais et ne croit en fait d'opérations supérieures de l'âme qu'à la vertu de la contemplation pure pour parvenir à Dieu<sup>50</sup>. »

Ainsi Plotin lui-même n'osait pas refuser à la magie toute puissance sur l'âme, mais il ne voulait pas que cette puissance s'étendit jusqu'aux dieux. A son exemple, Porphyre rejetait tous les prestiges magiques, et comme il ne pouvait en nier l'existence, il en attribuait la cause aux mauvais esprits, ce en quoi il n'avait peut-être pas grand tort<sup>51</sup>. C'est à ses objections que nous devons le *Livre des Mystères*<sup>52</sup>. Mais ces objections elles-mêmes, cette lutte, supposent un ennemi et un enseignement contraire : si, dans la nouvelle école platonicienne, quelques philosophes rejetaient tout pouvoir de la magie pour mettre l'âme en rapport intime avec la divinité, d'autres, au contraire, admettaient et enseignaient ce pouvoir ; et pour prouver que leur doctrine n'était pas une innovation, comme celle de leurs adversaires, c'est-à-dire celle de Plotin et de Porphyre, ils s'appuyaient sur l'antique doctrine des temples égyptiens. Jamblique s'explique formellement sur cet antagonisme, et il est curieux de lire ses paroles : « Quand même, dit-il, l'hallucination et la déception touchant les choses divines seraient une faute et une impiété, il ne s'ensuit pas immédiatement que l'on doive conclure à la fausseté, soit des symboles consacrés aux dieux, soit des œuvres accomplies en leur honneur, car ce n'est pas la connaissance qui unit l'adorateur des dieux avec ces mêmes dieux, autrement tous les philosophes qui s'appliquent à l'étude des choses divines jouiraient toujours de l'union déifique. Or, il est certain qu'il n'en est pas ainsi. En effet, cette union déifique n'est acquise que par l'observance des cérémonies ineffables, par des opérations faites selon les rites, dignes des dieux, et par la puissance incompréhensible de symboles qui sont compris par les dieux seuls<sup>53</sup>. » On ne saurait séparer avec plus de force la théurgie de la philosophie, exalter l'une et abaisser l'autre avec plus de désinvolture, en accordant à la première le monopole de l'union déifique, en refusant à la seconde ce que Plotin et Porphyre affirmaient être uniquement de son domaine. N'est-il donc pas évident, désormais que Jamblique a défendu la tradition égyptienne que voulaient renverser Porphyre et Plotin ? La lettre de Porphyre lui-même au prêtre Anebon,

<sup>48</sup> *Enn.* III, 1, 6, 7, 9 (note de M. Vacherot).

<sup>49</sup> *Enn.* IV, III, 11 (note de M. Vacherot).

<sup>50</sup> *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 108-109.

<sup>51</sup> Porphyre, *De Abstinencia*, II, 41.

<sup>52</sup> V. la lettre de Porphyre qui se trouve en tête de l'édition de M. Parthey, n. 4-15, p. 30-34.

<sup>53</sup> Jambl., *Ibid.*, sect. 2, cap. XI, p. 96 ; lin. 11, 19.

lettre qui donna lieu à la réponse de Jamblique, nous est un témoignage de l'ancienneté et de l'universalité de la doctrine qu'il combat<sup>54</sup>.

Nous en avons assez dit. Il doit être clair à présent que la magie de Ménandre, proclamée comme le seul culte digne de la divinité, avait plus d'un point de ressemblance avec la théurgie de Jamblique. L'une comme l'autre affirmait que l'homme ne peut être sauvé sans l'emploi de cette magie, qui l'unissait à la divinité; selon Jamblique, la connaissance des dieux ne suffit plus pour unir l'homme à leur nature, il faut la théurgie, il faut les rites sacrés, même pour les théurges, la simple considération de l'esprit (Ἐννοια) ne suffit pas<sup>55</sup>; selon Ménandre, la connaissance du grand Dieu, de l'Ἐννοια de Simon le Mage, ne suffit plus, il faut la magie. Cependant pouvons-nous dire que Ménandre rejetait loin de lui les prestiges déclarés par Jamblique l'œuvre des esprits mauvais, qu'il ne voulait pas de cette magie insidieuse et trompeuse, méprisée par le philosophe néoplatonicien? Rien n'est moins prouvé: il nous semble, au contraire, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que Ménandre, disciple de Simon le Mage, devait avoir recours à des supercheries grossières, dans le genre de celles qu'employait Simon. Que le nombre en ait été petit ou grand, nous ne pouvons pas l'affirmer, car nous n'avons aucun monument le dénotant expressément; mais nous sommes persuadé qu'il y en avait, ne fût-ce que pour en imposer au vulgaire. Toutefois, nous devons dire qu'avant tout, selon notre persuasion, la magie de Ménandre allait par delà les prestiges, qu'elle ne consistait pas uniquement en des symboles trompeurs: les Pères de l'Église ont évidemment cru le contraire, ils ont été persuadés que tout n'était que prestiges et supercheries; mais non, c'était un mysticisme particulier qu'ils n'avaient pas découvert parce qu'ils étaient mal placés pour le découvrir, comme ils n'avaient pas davantage découvert le mysticisme des mystères égyptiens. Et cependant, nous savons par d'autres monuments échappés à la destruction du monde païen, que sous les symboles mystérieux de l'Égypte se cachait un corps de doctrine, une mysticité plus ou moins pure, dont on ne peut nier l'existence. Il n'y a rien là qui doive surprendre: les Pères de l'Église ne pouvaient pas tout connaître et tout exposer: ils n'ont eu bien souvent en mains que des sources insuffisantes, ils ont employé les expressions qui sonnaient à leurs oreilles, sans s'apercevoir que, sous ces expressions, se cachait un sens qui leur a échappé et que la comparaison avec d'autres monuments put nous faire découvrir.

Avons-nous besoin de nous demander maintenant, d'où Ménandre avait tiré

---

<sup>54</sup> Cf. la lettre de Porphyre, Parthey, p. 29, 45.

<sup>55</sup> Cf. Irénée, I, cap. xxiii, n. 5.

cette doctrine? Il est évident que c'est de l'Égypte, de cette vieille terre classique de la magie mystique ou des prestiges trompeurs. Qu'il ait fait cet emprunt avec une pleine conscience, ce n'est pas ce que nous voulons dire; l'Orient tout entier, était, au premier siècle de l'ère chrétienne, imprégné de ces doctrines; elles ont donc pu lui venir de côtés différents; mais cela importe peu, puisqu'on ne peut pas le constater d'une manière plus expresse. D'ailleurs, Ménandre, selon toute vraisemblance, enseigna dans la ville capitale de la Syrie, Antioche, dont les fréquents rapports avec l'Égypte sont connus. Enfin, à cette époque, le souffle était au syncrétisme, et Ménandre n'a pas différé de ses contemporains; à la doctrine de Simon, qui n'est elle-même qu'un syncrétisme des éléments les plus divers, il ajouta un élément nouveau, la magie élevée à la hauteur d'un culte et presque d'une religion.

## CHAPITRE IV

### SATORNILUS

Satornilus<sup>56</sup> fut l'un des deux disciples de Ménandre, dont les noms ont échappé à l'oubli ; l'autre fut ce Basilide qui fera le sujet du chapitre suivant. On ne peut rien assurer sur l'origine et la patrie de Satornilus ; peut-être était-il né à Antioche ; du moins, c'est dans cette dernière ville qu'il se fit le disciple de Ménandre : c'est le seul détail que nous ayons sur la vie de ce nouveau docteur, qui devint le père du Gnosticisme syrien<sup>57</sup>. A ce titre, il ne devrait pas figurer dans cette étude ; mais, comme sa doctrine peut expliquer celle de Ménandre aussi bien que celle de Basilide, il sera bon de ne pas omettre ce système.

Les sources par lesquelles nous connaissons ce nouveau système ont toutes une même dérivation ; elles remontent à l'ouvrage perdu qui a été abrégé par saint Irénée. C'est donc dans l'œuvre de ce dernier, que nous trouvons nos premiers renseignements, et le texte grec nous en a été conservé par l'auteur des *Philosophumena*. Tous les auteurs s'accordent ainsi à dire que Satornilus enseigna la même doctrine que Ménandre, et, par conséquent, que Simon : il y a cependant quelques différences, comme nous allons le montrer, après avoir cité et discuté le texte de saint Irénée. « Satornilus, dit l'évêque de Lyon, enseigne qu'il y a un Père inconnu de tous et qui a créé les Anges, les Archanges, les Vertus et les Puissances. Le monde et tout ce qu'il renferme a été créé par les Anges : l'homme est une création des Anges qui, dit Satornilus, après avoir vu paraître l'image brillante qui était descendue de la souveraine puissance, ne purent la retenir parce qu'elle

---

<sup>56</sup> Sur Satornilus, cf. Iren., lib. I, cap. xxiv, n. 1 et 2. — Tertull., *De præscript.*, c. XLVI. — Epiph., *Hæres.*, xxiii. — Théodoret, *Hæret. fabul.*, lib. I, cap. ii et iii. — *Philosoph.*, lib. VII, cap. ii, p. 367. Augustin, *Hæres.*, iii. — Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. IV, cap. vii. — Ce gnostique est nommé le plus souvent Saturninus ; c'est à tort. Seul l'auteur de la version latine de saint Irénée le nomme ainsi : Théodoret après saint Épiphane l'appelle *Satornilos*, l'auteur des *Philosophumena* qui nous a conservé le texte de l'évêque de Lyon écrit *Satorneilos*. La forme Saturninus n'a donc pas de raison d'être : il est évident que l'auteur de la version latine n'a écrit ce nom Saturninus que par suite de l'analogie que présentent les formes grecques *Satornilos* et *Satorneilos* avec le nom Saturnus dont Saturninus n'est qu'un diminutif. Satornilus est donc le véritable nom de notre gnostique.

<sup>57</sup> *Philosoph.*, lib. VII, ii, n. 28, p. 367, lin. 5-7.

remonta aussitôt vers celui qui l'avait envoyée. Alors, ils se dirent en s'exhortant les uns les autres : Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance (de la première image). Cet homme fut créé, mais il ne pouvait se tenir droit à cause de la faiblesse des Anges, il rampait à terre comme un ver : la Puissance d'en haut en eut pitié, parce qu'il avait été créé à son image, elle envoya une étincelle de vie qui releva l'homme et lui donna la vie<sup>58</sup>. Après la mort, cette étincelle retourne vers ce qui est de la même espèce, et le reste se dissout, chaque partie d'après la nature des éléments dont elle est formée. Il démontra que le Sauveur n'était pas né, qu'il était incorporel et sans forme ni figure<sup>59</sup> : qu'il n'était apparu comme homme qu'en apparence, et que le Dieu des Juifs était l'un des Anges. Puis il ajoute que le Père ayant la volonté de détruire tous les Princes (*Archontas*), le Christ vint parmi nous, pour la destruction du Dieu des Juifs et le salut de ceux qui croient en lui : ce sont ceux qui ont en eux-mêmes l'étincelle de vie. Saturnilus dit qu'il y eut deux genres d'hommes formés par les Anges, l'un bon et l'autre mauvais. Et parce que les démons venaient en aide aux mauvais, le Sauveur est venu pour la destruction des mauvais et des démons, et pour le salut des bons. Ils appellent le mariage et la procréation des œuvres de Satan. Un grand nombre de ses disciples s'abstiennent de manger de la chair, et, par cette feinte continence, en séduisent plusieurs. Quant aux prophéties, les unes, disent-ils, ont été faites par les Anges qui ont créé le monde, les autres, par Satan, que Saturnilus nomme un Ange et dont il fait l'adversaire des créateurs du monde et surtout du Dieu des Juifs<sup>60</sup>. » Voilà ce qu'enseignait Saturnilus, d'après les Pères qui nous en ont parlé.

Si l'on ajoute à ce texte une explication donnée par saint Épiphane, on aura tout ce qui nous reste sur le système de Saturnilus. A propos de l'envoi du Sauveur, l'évêque de Salamine dit que Saturnilus enseignait une concorde parfaite, entre le Père et les Puissances, pour faire descendre le Sauveur sur terre, afin de délivrer l'homme de la tyrannie des Anges créateurs<sup>61</sup> : il ajoute que ces Anges créateurs s'étaient émancipés de la tutelle du Père, qu'ils étaient au nombre de sept<sup>62</sup> et qu'ils s'étaient partagé la création, dont chacun gouvernait une partie. Ces données ne nous seront pas inutiles, car elles nous aideront à compléter le système. Nous savons, en effet, que Ménandre avait le même enseignement que Simon, Saturnilus la même doctrine que Ménandre ; les Pères nous l'affirment,

<sup>58</sup> Dans la version latine de saint Irénée, on lit : quæ erexit hominem et *articulavit* et vivere fecit. (*Patr. grec.*, t. VII, col. 674.)

<sup>59</sup> Dans la version latine on lit seulement : *sine figura*.

<sup>60</sup> *Philosophum.*, VII, II, p. 367-369, n. 28.

<sup>61</sup> *Hær.*, XXIII, n. 1.

<sup>62</sup> *Ibid.* Théodoret donne le même nombre.

et, en effet, nous allons montrer la concordance qui existe entre ces systèmes; cependant, comme Ménandre avait ajouté au système de Simon, ainsi Saturnilus ajouta au système de Ménandre, sans en changer toutefois l'économie générale.

Sur la nature de Dieu, Saturnilus enseignait qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, que ce Dieu était inconnu à tous: il l'appelait le Père inconnu (*patera agnôston*); c'est la Puissance infinie que nous avons reconnue chez Simon le Mage. Dans les trois premiers systèmes, cette doctrine sur la nature de Dieu ne change pas. Après ce premier point, vient le mode dont ce Dieu inconnu s'est développé; Saturnilus n'en traite pas expressément d'après nos sources, cependant nous pouvons arriver à savoir quelle était sa doctrine, sur cette question, comme sur la précédente. D'après Saturnilus, le Père inconnu avait créé des Anges, des Archanges, des Vertus, des Puissances bien distantes de lui-même, comme cela est évident d'après le texte qui nous parle ensuite d'une concorde entre les Puissances (*Δυνάμεις*) et le Père inconnu. Il nous semble qu'ainsi la création de deux ordres d'æons est manifeste, d'autant plus manifeste, que l'un de ces ordres s'éloigne du Père, tandis que l'autre lui reste fidèle. Quant la création, il n'y en avait pas, à proprement parler; c'était l'émanation enseignée par Simon le Mage, car aucun gnostique n'a jamais enseigné la création, comme nous l'entendons aujourd'hui. En cela, Saturnilus ne s'écartait donc pas du système primitif de Simon, il enseignait l'existence des trois mondes, puisqu'il y avait des æons supérieurs, des Anges créateurs et un monde qui est la terre sortie de la main des Anges. Cela nous paraîtra encore plus certain, si nous recherchons pourquoi Saturnilus enseignait que le nombre des Anges créateurs était de sept. Ce n'est qu'une conséquence de la doctrine primitive. En admettant les trois mondes, Saturnilus devait admettre le principe de similitude, d'après lequel ils se développent, il enseignait l'existence de sept Anges créateurs parce que Simon le Mage avait placé dans son monde supérieur six æons avec la Puissance infinie, dans son monde intermédiaire, six autres æons avec le grand Silence. Parmi ces sept Anges, l'un était le premier, c'était le Dieu des Juifs qui devait mettre la concorde et l'harmonie entre les sept Anges, ou dans la création de ces Anges. Si nous voulions faire une conjecture, nous dirions que les six autres correspondant aux six æons du monde intermédiaire de Simon, avaient sous leur pouvoir le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, l'Air et l'Eau. Cependant, cette nouvelle ressemblance entre Simon et Saturnilus n'est pas entière, car nous devons faire observer que Simon avait plutôt fait de ses six æons des réalités abstraites, et que Saturnilus y avait ajouté des réalités concrètes dans la personne de ces Anges, administrant chacun la partie qui lui était échue de la création. Mais ce fait est commun dans l'histoire des religions: toutes ont imaginé des êtres supérieurs présidant à cha-



que partie du monde : chez les peuples de l'Iran comme chez les Phéniciens, chez les Babyloniens comme chez les peuples de l'Inde, pour ne citer que l'Orient, on trouve cette doctrine à la base des diverses religions, elle s'est continuée chez les Chrétiens comme elle existait chez les Juifs, c'est la doctrine des Anges gardiens. Si elle se trouve ainsi dans toutes les religions, c'est qu'elle répond sans doute à une croyance universelle, à un besoin général de l'humanité.

Comme Simon, Satornilus enseignait encore que les Anges placés dans le monde du milieu s'étaient séparés du Père inconnu ; mais il s'écartait de son maître dans l'explication de cette faute première qui, dans tous les systèmes, est l'origine du mal physique et moral. En effet, Simon avait enseigné que la Puissance infinie et éternelle avait envoyé son Ἐπίνοια (la Pensée) vers les Anges, dans le monde du milieu ; que ceux-ci s'en étaient emparés, l'avaient retenue, maltraitée, et forcée de descendre dans les corps des hommes et même des animaux. D'après Satornilus, du haut du premier monde le Père inconnu envoya une étincelle de vie (*spinthera zoês*), cette étincelle brilla aux yeux des Anges qui voulurent la retenir, mais qui n'en eurent pas le temps, car elle remonta aussitôt vers celui dont elle était émanée. Ici encore, l'expression de Satornilus est plus concrète que celle de Simon, mais la mission ou fonction de l'étincelle de vie est identique à celle de la Pensée : chez l'un et l'autre, cette émanation devient le principe d'une chute primitive, car chez Simon, les Anges retiennent Ἐπίνοια ; chez Satornilus ils veulent la retenir, et parce qu'ils n'ont pu le faire, ils prennent la résolution de former l'homme afin d'en conserver l'image et la ressemblance.

Si maintenant, de la nature de Dieu nous passons à la nature de l'homme, nous verrons que Satornilus, tout en conservant le fonds de la doctrine de Simon, l'a modifiée selon ses propres idées. Comme ses maîtres, Satornilus enseignait que l'homme est une création des Anges qui s'étaient exhortés à le faire en disant : Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance. Or, de quelle image veulent-ils parler ? sinon de l'image de cette étincelle de vie qu'ils n'ont pu garder. Malgré cette intention, l'homme qu'ils créèrent participa à leur faiblesse, il ne put se tenir droit, il rampa comme un ver, et il fallut que le Père inconnu lui envoyât l'étincelle de vie pour l'animer. Ce sont là pour nous des détails nouveaux que nous n'avons trouvés ni chez Simon, ni chez Ménandre : Satornilus complétait ses maîtres, mais ne les abandonnait pas. Dans son système, comme dans les deux que nous avons exposés précédemment, l'homme n'est pas créé, nous l'avons déjà dit : il est formé par émanation. Ici, cette émanation est double. L'homme est formé par les Anges au moyen d'une émanation incomplète qui n'est pas douée de vie ; puis leur œuvre est complétée par le Père inconnu, envoyant à la créature informe des Anges une étincelle de vie qui le relève et le fait

vivre, qui complète l'image et la ressemblance à laquelle les créateurs n'avaient pu arriver par eux-mêmes. Or, quelle est donc cette étincelle de vie? C'est une émanation du Père inconnu, une manifestation de son être, comme nous l'avons vu; et comme, dans tous ces systèmes, les manifestations de la divinité sont des æons, il s'ensuit que cette étincelle de vie était la propriété d'un æon particulier. Notre conclusion se trouve amplement justifiée par le texte de saint Épiphane, qui, au lieu de l'expression *spinthera zoës* emploie le mot de Φωνή, la Voix, et cette Φωνή n'est autre que le troisième æon du monde supérieur dans le système de Simon le Mage: ce qui nous permet de voir que Saturnilus admettait les mêmes æons que Simon. Sans doute, nous n'avons pas ici l'émanation à un seul jet, telle que nous sommes habitués à la concevoir; il y a émanation par juxtaposition, s'il nous est permis de parler de la sorte: chaque agent émanateur produit sa partie de l'émanation totale qui a encore besoin d'être complétée par l'action immédiate du Père inconnu, premier principe de toutes les émanations. Il ne faut pas que cela nous étonne, nous verrons d'autres exemples d'une pareille émanation, et dans le système de Valentin, il ne faut pas moins de trente agents émanateurs pour produire ce qu'il appelle le Fruit commun du Plérôme.

Sur la rédemption, Saturnilus n'avait rien imaginé de nouveau, il s'était contenté de la doctrine de ses prédécesseurs. Les Anges créateurs opprimaient l'homme, le Sauveur vint pour le délivrer de leur oppression: parmi les hommes ceux qui ont l'étincelle de vie, c'est-à-dire dans ce nouveau sens, ceux qui croient en Saturnilus sont sauvés. Cependant Saturnilus ne se disait pas le Sauveur ou l'envoyé de Dieu: il était plus modeste que Simon et Ménandre.

Nous ne savons rien de plus sur le système cosmologique et anthropologique de Saturnilus, et nous en aurions fini avec lui, s'il ne nous restait un problème nouveau à examiner, celui du dualisme qui est au fond de son système et qui en constitue l'innovation la plus importante. Avant d'aborder l'examen de cette question, il nous faut jeter un dernier coup d'œil sur les Anges créateurs et sur le dieu des Juifs en particulier. Quoique les Anges créateurs de Saturnilus correspondent aux Anges créateurs de Simon, que leur nombre soit le même que le nombre des habitants ou æons de ses deux mondes supérieur et intermédiaire, cependant la seule limitation de leur nombre à sept est quelque chose d'important. Tout le monde sait que ce nombre sept a été regardé comme un nombre mystérieux entre tous, et les peuples anciens y ont attaché une signification particulière.

Parmi ces sept esprits, ces sept Anges créateurs, il s'en trouve un auquel Saturnilus attribue un rôle particulier et une sorte de prédominance: c'est le dieu des Juifs. Cet Ange était plus particulièrement méchant, et le Père avait pour lui

une aversion plus profonde. C'est pour détruire sa puissance que le Sauveur est venu sur la terre. On pourrait croire jusqu'à un certain point que ce dieu des Juifs est le même que Satan sous un autre nom, mais lorsque le texte nous dit, que « parmi les prophéties, les unes sont dues aux Anges créateurs, les autres à Satan, qui lui-même est un Ange mauvais, combattant les Anges créateurs et surtout le dieu des Juifs<sup>63</sup> », il est évident que les deux adversaires ne sauraient être identifiés. Peu importe donc qu'après avoir dit que le Sauveur est venu détruire la puissance du dieu des Juifs, le texte ajoute qu'il est venu pour détruire les démons, nous sommes avertis maintenant qu'il s'agit de toute autre chose. Mais pourquoi Saturnilus met-il ainsi en avant le dieu des Juifs, lui donne-t-il une puissance supérieure qui n'est employée qu'à opprimer les hommes ? C'est qu'ici nous assistons à la formation d'une idée nouvelle, qui toujours ira en grandissant dans les autres systèmes gnostiques découlant du système de Saturnilus, et qui se distingueront par leur haine du judaïsme. C'est ici le premier pas dans cette voie qui conduira certaines sectes gnostiques à enseigner des horreurs sur ce dieu des Juifs qu'elles haïssaient mortellement. Quant à Saturnilus, il n'en fait pas un principe mauvais, il se contente d'en faire le chef des Anges créateurs et s'il ne dit pas que la rédemption s'exerça pour lui, on peut cependant affirmer que telle était sa croyance, car la rédemption a lieu pour toutes les émanations qui sont tombées et déchues de la splendeur du premier principe.

S'il en est ainsi du dieu des Juifs, que faut-il penser, au contraire, de cet autre personnage nouveau que Saturnilus nous présente pour la première fois et qu'il nomme Satan ? Pour répondre sur le champ à cette question, disons que Satan est un Ange du mauvais principe, c'est-à-dire que Saturnilus enseignait le dualisme. Nous allons maintenant nous efforcer de démontrer notre assertion.

Le Satan dont il est ici question est appelé un Ange, et un Ange qui s'oppose aux Anges créateurs et principalement au dieu des Juifs. Il pouvait s'opposer à ces Anges pour deux motifs, ou dans l'intérêt du Père inconnu, ou dans l'intérêt d'une autre puissance également adverse au Père et aux Anges. Or, la dernière alternative seule est possible. En effet, lorsqu'il est dit que certaines prophéties étaient dues aux Anges créateurs et les autres à Satan et que l'on ajoute que le mariage et la procréation étaient des œuvres de Satan, il est évident qu'ici Satan ne peut travailler aux intérêts du bon principe. De plus, Satan étant mauvais par nature, on ne peut pas dire qu'il est une émanation du Père inconnu ; car jamais, dans aucun système gnostique, on ne trouve un être absolument mauvais, émané d'un premier principe essentiellement bon. Il faut donc avouer que Satan

---

<sup>63</sup> *Phil.*, lib VII, lin. 28.

provient d'un principe mauvais. Mais s'il existe un principe mauvais, pourquoi ne le voyons-nous pas agir? Pourquoi Satan usurpe-t-il toujours sa place? Une telle conduite est assez curieuse, mais elle n'est pas inouïe. D'ailleurs ici, quoique le mauvais principe ne soit pas vu agissant, son action est malgré tout sous-entendue, car comment alors Satan serait-il émané? Nous ne voyons pas quelle autre pourrait être son origine. Mais il n'est pas le seul qui doive son existence au mauvais principe: le système de Saturnilus contient une création mauvaise, comme il en contient une bonne. Nous ne pouvons pas le nier; car après avoir parlé de l'homme créé par les Anges et rendu vivant par l'émission de l'étincelle de vie, le texte ajoute tout à coup: « Or, il (Saturnilus) affirmait qu'il y eut deux sortes d'hommes créés par les Anges, l'une bonne et l'autre mauvaise. » Cependant, dans ce qui précède, on ne parle plus que d'un seul homme créé faible et rampant, devenu fort par l'intervention du Père inconnu, rendu bon par la réception de l'étincelle de vie. Le mot d'Anges dont se sert ici le texte, renferme donc deux catégories d'êtres distincts, les Anges créateurs et les mauvais Anges, ceux qui sont aussi appelés démons. S'il en était autrement, comment expliquer l'existence de cette race mauvaise, de ces démons qui lui viennent en aide? Nous le répétons, ces hommes, ces démons sont essentiellement mauvais, ils n'ont pas reçu l'étincelle de vie, le Sauveur est venu pour les détruire, et tout ce qui n'a pas l'étincelle se corrompt et périt infailliblement. Il y a donc opposition complète entre les deux catégories; ces deux catégories d'êtres dépendent d'un principe opposé dont l'action est en tout contraire à celle de son adversaire. Toutefois, il faut avouer que ce dualisme de Saturnilus n'est pas un système complet, il n'offre que les éléments primitifs d'une doctrine qui se développera et qui aboutira au grand dualisme marcionite.

Nous voici arrivé au terme de ce qu'on peut appeler l'enfance du Gnosticisme. Nous en avons vu les commencements se développer après Simon dans les systèmes de ses disciples. La doctrine du maître laissait bien des points dans l'ombre; des développements longs et originaux pouvaient trouver place à côté du système de Simon: Ménandre et Saturnilus le comprirent. En outre, l'amour de la gloire, l'envie de se signaler, le besoin d'avoir une doctrine à soi, tout contribuait à les pousser dans une voie que leurs disciples devaient singulièrement élargir. Si, du point où nous sommes arrivé, nous reportons nos regards en arrière, nous voyons que les trois systèmes que nous avons expliqués s'enchaînent avec une précision remarquable, que le dernier suppose le précédent et celui-ci le premier. Tous les trois forment les assises sur lesquelles vont s'élever les systèmes bien plus développés et perfectionnés des trois grandes écoles gnostiques. Au fond de tous les systèmes, on trouve, en effet, la doctrine de l'émanation, la similitude des

*SIMON LE MAGE ET SES DISCIPLES*

trois mondes, un Dieu inconnu, les syzygies, æonologie de Simon, une cosmologie qui ne varie que très peu et une rédemption qui se greffe sur la rédemption chrétienne tout en produisant des fruits d'un genre différent. Tous les docteurs gnostiques ont de même proposé leur doctrine comme une doctrine supérieure, donnant et assurant le vrai bonheur à ses adeptes, perdant sans retour ceux qui ne l'adoptaient pas. Parmi ces théories, les unes avaient été détournées de leur sens général par Simon lui-même : d'ailleurs, les fondateurs de sectes et de systèmes ont toujours cherché à bénéficier de leur doctrine, et cela se comprend. Simon se donnait comme le Sauveur, Ménandre faisait de même, Satornilus eut plus de modestie ; ce sont des divergences, mais tous s'accordaient à dire que leur doctrine donnait seule l'immortalité bienheureuse. Tous les trois se servaient aussi de la magie pour acquérir cette immortalité, et Ménandre l'éleva au rang d'un culte qui devait se perpétuer après lui.

DEUXIÈME PARTIE:  
BASILIDE ET CARPOCRATE

## CHAPITRE I

### BASILIDE — VIE DE BASILIDE — SES ÉCRITS — SOURCES DE RENSEIGNEMENTS — OUVRAGES SUR SON SYSTÈME

Les doctrines gnostiques étaient contenues en germe dans les systèmes de Simon le Mage et de son disciple Ménandre qui revécut lui-même dans l'enseignement de Satornilus. Ce Satornilus eut un condisciple nommé Basilide : tous deux s'étaient instruits et formés près de Ménandre ; mais le premier demeura en Syrie, pendant que le second allait porter en Égypte des doctrines qui n'étaient pas sans ressemblance avec celles des temples de l'ancien empire pharaonique. Basilide est vraiment le premier gnostique égyptien ; sa doctrine eut une apparence nouvelle qu'il ne dut qu'à son génie facile et profond, car il se sépara presque entièrement des enseignements de Simon et de Ménandre. Mais avant d'exposer son système compliqué, certaines observations préalables sont nécessaires sur sa vie et sur la valeur des sources auxquelles nous devons puiser nos renseignements<sup>64</sup>.

Les premiers renseignements que nous avons sur Basilide nous le montrent en Syrie près de Ménandre ; cependant saint Épiphane le fait habitant d'Alexandrie ; mais il ajoute qu'avant de se fixer en Égypte, il avait demeuré dans la ville d'Antioche<sup>65</sup>. En quittant cette ville, il se rendit en Égypte, parcourut les nomes de Prosopis, d'Athribis, de Saïs et se fixa enfin dans la ville d'Alexandrie<sup>66</sup>. Ces renseignements n'ont rien que de vraisemblable. Le système de Basilide était certainement répandu en Égypte, dans la ville d'Alexandrie, puisque le philosophe et professeur chrétien Clément, le met au nombre de ceux qu'il combat ouvertement : d'ailleurs, saint Épiphane avait pris ses renseignements dans un ouvrage antérieur, ou peut-être sur les lieux mêmes, dans le voyage qu'il fit en

---

<sup>64</sup> Sur Basilide, cf. saint Irénée, *Adv. Hæres.*, lib. I, cap. xxiv. — Clément d'Alex., *Strom.*, lib. III et VII. — Tertullien, *De Prescript.*, xlv. — Saint Épiph., *Hæres.*, xxiv. — Théodoret, *Heret. fab.* lib. I, cap. iv. — Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. vii. — Philastre, cap. xxiii, et surtout le livre VII des *Philosophumena*, ch. i.

<sup>65</sup> Saint Epiph. *Haeres.*, xxiii, n. 1. — *Haeres.*, xxiv, n. 1. — Iren., lib. I, cap. xxiv, n. 1. — Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. vii.

<sup>66</sup> Epiph., *Haer.*, xxiv, n. 1.

Égypte, et saint Irénée nous donne des renseignements identiques d'une manière plus concise. Quoi qu'il en soit, Basilide, instruit par Ménandre, ne s'était pas tellement attaché à la doctrine du maître, qu'il ne souhaitât avoir un enseignement propre<sup>67</sup> : ce fut sans doute la raison qui le porta à se séparer de son maître, à choisir un autre théâtre pour son action privée, et à parcourir l'Égypte afin d'y répandre sa doctrine.

Basilide avait étudié l'Ancien Testament, connaissait plusieurs des livres du Nouveau : ce que nous en dirons plus loin le montrera amplement. Il affirmait avoir reçu sa doctrine de l'apôtre Mathias qui lui avait laissé, disait-il, des livres apocryphes recueillis des lèvres mêmes de Jésus<sup>68</sup>. Pour rehausser encore l'importance de cet enseignement secret reçu de l'apôtre Mathias, Basilide se disait le disciple de saint Pierre par l'intermédiaire d'un certain Glaucias dont nous ne connaissons que le nom<sup>69</sup>. On peut, d'après cela, affirmer hardiment qu'il était chrétien, quoique nous ne possédions pas un seul témoignage qui nous assure de son baptême. En outre, il devait être chrétien, celui qui admettait les quatre évangiles qu'il mutile en plusieurs endroits de ses ouvrages et dont il se sert pour étayer son système. D'après le témoignage d'Eusèbe, Basilide avait composé vingt-quatre livres sur les évangiles, il les nommait Exégétiques<sup>70</sup> ; Clément d'Alexandrie cite un passage du vingt-troisième<sup>71</sup>, et, dans les actes de la dispute d'Archélaüs contre Manès, on trouve un fragment du troisième de ces livres. D'après le témoignage d'Origène, Basilide n'aurait pas hésité à faire lui-même un nouvel évangile<sup>72</sup> ; quoi qu'il en soit, le philosophe rejetait l'Ancien Testament, et, au lieu des prophètes, il recommandait deux livres de prophéties publiées par les prophètes Barcoph et Parchor<sup>73</sup>. Parmi les Épîtres des Apôtres, il en recevait quelques-unes comme inspirées, rejetait les autres quand il n'en pouvait tirer parti<sup>74</sup>. Tout cet ensemble de preuves nous fait considérer Basilide comme un philosophe chrétien qui n'a pas su se garder des nouveautés de doctrine, sans que nous puissions préciser le moment où il dut embrasser le christianisme.

Nous ne pouvons pas davantage préciser avec exactitude l'époque où Basilide enseigna. La question a longtemps été agitée entre les auteurs, sans que l'on pût

<sup>67</sup> Epiph., *Hæres.*, xxiv, n. 1.

<sup>68</sup> *Phil.*, lib. VII, 1, n. 20, p. 344, lin. 2.

<sup>69</sup> Alex., *Str.*, lib. VII, cap. xvii ; *Patr. graec.* t. IX. col. 552.

<sup>70</sup> Cf. Eusèbe, *Hist. ecclès.*, lib. IV, cap. vii.

<sup>71</sup> Cf. Cl. Alex., *Str.*, lib. VII, ch. xvii. *Patr. graec.* t. IX col. 549.

<sup>72</sup> Homil. 1, *in Lucam.*

<sup>73</sup> Cf. Cl. Alex., *Strom.*, lib. VI, ch. vi, *Ibid.* col. 275.

<sup>74</sup> Hieronymus, *In Epist. ad Titum.*



en donner la solution définitive; nous ne serions pas plus heureux. Qu'il nous suffise de dire que tous les auteurs le placent avant Valentin et qu'il vivait encore sous les règnes de Hadrien et d'Antonin le Pieux, pendant le pontificat de Hygin, c'est-à-dire vers l'an 140<sup>75</sup>. Nous nous efforcerons plus loin de déterminer l'époque où Valentin parut; quant à Basilide, il nous semble probable que, dès l'an 80 de notre ère, il devait avoir commencé d'esquisser son système. On ne peut rien dire de certain sur l'époque de sa mort.

Nous devons faire connaître maintenant les sources auxquelles nous sommes allé puiser nos renseignements. Ces sources sont au nombre de quatre: 1° les ouvrages de saint Irénée, de Tertullien, de Philastre et de saint Épiphane; 2° le livre des *Philosophumena*; 3° les ouvrages de Clément d'Alexandrie; 4° *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Chacune de ces sources doit être maintenant examinée en particulier; mais avant de procéder à cet examen, il faut faire une remarque très importante.

A tous ceux qui ont, avec quelque soin, étudié les écrits des Pères des premiers siècles, il a dû paraître évident que ces écrits (quelques-uns au moins), lorsqu'ils analysent les premières erreurs qui s'élevèrent contre l'enseignement chrétien, ne sont que l'abrégé de certains autres; c'est ainsi que Théodoret dans son ouvrage sur les hérésies n'a fait que nous transmettre pour le Gnosticisme ce que saint Irénée avait écrit avant lui, en le copiant quelquefois mot pour mot, si bien que dans le texte conservé de l'évêque de Cyr on peut retrouver le texte perdu de l'évêque de Lyon. C'est à une semblable méthode que nous devons le texte des vingt et mi premiers chapitres de saint Irénée qui ont été transcrits par saint Épiphane mot pour mot: l'auteur des *Philosophumena* n'a pas agi autrement en parlant de Satornilus. Le plus souvent les écrivains postérieurs se contentaient d'analyser l'auteur primitif, et chacun d'eux l'a fait à sa manière: ce qui donne à la critique la facilité de pouvoir reconstituer des ouvrages que l'on ne possède plus. C'est ainsi qu'ont écrit Tertullien, saint Épiphane, saint Jérôme, Philastre et saint Irénée lui-même. Eusèbe n'a pas fait autre chose, quoiqu'il nous ait conservé des détails qu'on ne trouve que dans ses ouvrages. En ce qui regarde Basilide, il a tout emprunté à saint Irénée; Théodoret a suivi pas à pas l'évêque de Lyon; mais il en est tout autrement de Tertullien, de Philastre et de saint Épiphane. Les données que l'on trouve dans saint Irénée et ces trois auteurs sont cependant

---

<sup>75</sup> V. à ce sujet Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. VII. — Cl. Alex., *Str.*, lib. VII, cap. XVII. — Théod. *Haer. fab.*, lib. I, cap. II. — Hieron., *Contra Luciferian.* — Cypr., *Epist.* 75. — Epiph., *Hæres.*, 31 n. 2. — Hieron., *Catalog.*, voce Agrippa. — Cf. D. Massuet, *De Basilide*, n. 112, 113, 114. — *Patr. graec.*, t. VII, col. 32-135. — Isaac Voss, Dodwell, Pearson ap. *Patr. graec.*, t. IX, col. 547-552, nos 47, 49 et 52.

les mêmes au fond ; elles proviennent toutes de l'analyse d'un ouvrage antérieur maintenant perdu nous allons le démontrer à la suite de MM. Lipsius et Harnack<sup>76</sup>, en nous attachant uniquement aux évêques de Salamine et de Lyon, heureux de rencontrer une occasion de relever le témoignage de saint Épiphane que l'on traite d'ordinaire un peu légèrement ; car si les réfutations qu'il donne pourraient être plus philosophiques et moins querelleuses, ses expositions de systèmes sont puisées aux meilleures sources, et la critique n'y fait pas si complètement défaut qu'on l'a prétendu. L'évêque de Salamine avait une assez vaste érudition, malheureusement il en a fait un usage trop fréquent et trop peu judicieux ; mais il faut nous rappeler que les chrétiens des premiers siècles, s'ils étaient moins raisonneurs, n'étaient pas moins raisonnables que nous, et ce souvenir nous fera juger saint Épiphane avec moins de sévérité et plus de justice.

Il est facile à quiconque lit avec soin le premier livre de l'ouvrage de saint Irénée contre les Hérésies (*Adversus Haereses*), de remarquer entre les neuf derniers chapitres de ce livre et les précédents, une différence radicale dans la manière de composer et dans l'exposition des systèmes hérétiques. Cette dernière partie semble même n'avoir été ajoutée à la première qu'après coup, car saint Irénée dit ouvertement dans son premier préambule qu'il a l'intention de réfuter seulement les erreurs de Valentin et des disciples de Valentin<sup>77</sup>. Mais lorsqu'il eut achevé cette première partie de son œuvre, il lui sembla bon de revenir sur ses pas, de rechercher quels avaient été les maîtres de Valentin, ceux aux systèmes desquels le grand gnostique avait emprunté la plupart des idées développées ensuite. C'est pourquoi les prédécesseurs de Valentin sont placés dans l'ouvrage de saint Irénée après les disciples du philosophe égyptien. En écrivant la première partie de ce livre, l'évêque de Lyon semble avoir eu sous les yeux les ouvrages mêmes des hérétiques qu'il réfute ; dans la seconde partie, au contraire, sa méthode est sèche, son style est sans liaison, l'ordre lui paraît inconnu, il met en premier lieu ce qui devrait se trouver en la dernière place, et s'il a oublié quelque chose, il le consigne simplement à la fin de son chapitre ou de son paragraphe, sans plus s'inquiéter si c'est bien la place où il le devrait mettre. Ainsi, lorsqu'il traite des erreurs de Basilide<sup>78</sup>, il parle trois fois des trois cent soixante-cinq dieux qu'avait imaginés ce philosophe, et à chaque fois il en dit quelque chose de nouveau, comme s'il eût oublié de le dire précédemment, le tout sans ordre, si bien que ce n'est qu'à la fin

<sup>76</sup> Ce travail a été commencé dans une ville de province où aucun de ces livres n'était à notre disposition, et avant d'avoir lu ces ouvrages nous étions arrivés aux mêmes conclusions. C'est avec joie que nous avons vu le résultat de nos recherches ainsi confirmé.

<sup>77</sup> *Patr. lat.*, t. VII. *Adv. haer.*, lib. I, *proœm.* col. 441.

<sup>78</sup> *Ibid.*, cap XXIV, n<sup>os</sup> 3-6.

de son chapitre qu'il fait connaître le nom d'Abrahas comme celui que Basilide avait donné à ces trois cent soixante-cinq cieux. C'est de la même manière qu'il parle du Sauveur, des Anges et de leur créateur d'après Basilide; rien de suivi, ce n'est qu'un pêle-mêle de remarques jetées sans ordre. Il nous semble donc certain qu'en écrivant ce chapitre, saint Irénée n'avait pas sous les yeux les ouvrages mêmes de Basilide et qu'il ne faisait qu'analyser un ouvrage antérieur, soit le *Syntagma* de saint Justin comme l'a prétendu le docteur Lipsius<sup>79</sup> soit l'ouvrage d'Agrippa Castor, dont Eusèbe fait mention en parlant de Basilide<sup>80</sup>.

Le sentiment que nous émettons trouve une ample confirmation dans la manière dont saint Épiphane a rendu compte du même système. En effet, saint Épiphane ne s'est pas ici uniquement servi de l'ouvrage de saint Irénée; car quoiqu'il y ait toujours entre eux l'accord le plus complet, on trouve cependant dans le premier beaucoup de détails qui ne sont pas dans le second; et, comme l'évêque de Salamine est postérieur à l'évêque de Lyon, la preuve a toute sa force. De plus, certains passages obscurs de saint Irénée trouvent une explication claire dans les paroles de saint Épiphane; nous allons le montrer par quelques exemples qui ont rapport à Basilide. En premier lieu, saint Épiphane nous donne sur les voyages de Basilide des renseignements qu'a complètement négligés saint Irénée. Chez l'évêque de Salamine, tout est disposé dans l'ordre le plus lucide, car il traite d'abord de l'émanation des aeons, de la création des anges qui, à leur tour, créèrent les trois cent soixante-cinq cieux, puis l'homme; il montre ensuite comment le Père envoya le Sauveur sur la terre, comment ce Sauveur se joua des Anges et se substitua Simon le Cyrénéen. Enfin, il donne la morale de Basilide et s'efforce même de pénétrer jusqu'aux sources. Tout cela se trouve aussi dans saint Irénée, mais dans une confusion regrettable. Chez celui-ci, on trouve quelques paroles assez obscures sur le Dieu des Juifs et son rôle: « Il y a dit-il, un prince des Anges que l'on regarde comme le Dieu des Juifs. Comme il voulut soumettre les autres nations aux hommes qui lui étaient soumis, c'est-à-dire aux Juifs, les autres princes s'opposèrent à ses desseins et lui résistèrent: c'est pourquoi les autres nations firent la guerre à sa nation<sup>81</sup>. » Ces paroles ne laissent pas que d'être assez obscures: la même chose est exprimée en termes bien plus clairs et avec plus de détails par saint Épiphane: « Au sujet du Seigneur tout-puissant, dit-il, Basilide éclate en blasphèmes... Il le renie et veut que Dieu ne soit qu'un des Anges qu'il a créés pour son système, comme cela m'a été démontré. Les

<sup>79</sup> *Zur Quellenkritik des Epiphanius.*

<sup>80</sup> *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. VII.

<sup>81</sup> *Ib.*, cap. XXIV, n° 3, *Patr. græc.* t. IX, col. 676.

Juifs lui échurent en partage. Il était plus arrogant que tous les autres Anges, il fit sortir d'Égypte les enfants d'Israël par la force audacieuse de son bras, c'est pourquoi il est plus téméraire et plus arrogant... C'est pourquoi, dit Basilide, les autres nations combattirent la nation des Juifs et lui firent beaucoup de mal, car les autres Anges étaient jaloux du dieu des Juifs : méprisés par lui, ils étaient ainsi excités à la vengeance, ils firent tomber leurs nations sur la nation d'Israël, et c'est à cause de cela qu'eurent lieu les guerres et les divisions qui éclatèrent de tous les côtés<sup>82</sup>. » Saint Irénée ne parle de la sortie d'Égypte que dans un autre endroit, et il en parle avec moins de clarté et de détails. De plus, il passe complètement sous silence ce qui, dans le système de Basilide, a rapport à la création de l'homme ; saint Épiphane nous apprend, au contraire, comment eut lieu cette création. En parlant de la substitution de Simon le Cyrénéen, saint Irénée dit : « Pour Jésus, il prit la forme de Simon, et se tenant debout il se moqua des Juifs<sup>83</sup>. » On ne voit pas bien ce qu'il entend ici par cette expression : « se tenant debout, *stantem*, » et l'on ne peut pas rejeter la faute de cette obscurité sur le traducteur, car il ne lui eût pas beaucoup coûté d'ajouter *ex adverso* si le mot grec se fût trouvé dans le texte de saint Irénée : d'ailleurs, Théodoret lui-même qui reproduit exactement saint Irénée ne met rien de plus clair. Au contraire, saint Épiphane dit d'une manière très compréhensible : « Pendant qu'on crucifiait Simon, Jésus se tenait invisible en face de la croix, riant de ceux qui crucifiaient le Cyrénéen<sup>84</sup>. » Ces remarques, qui pourraient être multipliées, suffiront pour démontrer que saint Épiphane n'est pas ici l'abréviateur ou le copiste de saint Irénée. Il faut cependant ajouter une dernière différence. L'évêque de Lyon cite deux fois seulement les paroles mêmes de Basilide, et peut-être dans ces deux passages doit-on voir plutôt les paroles des disciples de Basilide que des traits empruntés aux ouvrages du maître : saint Épiphane cite cinq fois des passages qui sont manifestement tirés des livres du philosophe. Que conclure de tout cela, sinon que les deux auteurs ont travaillé, non pas sur les œuvres de Basilide, mais sur un ouvrage où Basilide était combattu ? En effet, rien d'essentiel au système ne se trouve différer dans l'un et l'autre, il n'y a de nouveau chez l'évêque de Salamine, que des explications, un ordre que l'on ne trouve pas dans saint Irénée, et si celui-ci ne parle pas de la création de l'homme, il semble cependant la mentionner implicitement lorsqu'il dit que tout a été créé sur la terre par les Anges<sup>85</sup>. Nous pensons donc que les deux auteurs se sont servis d'un même écrivain antérieur, et l'on ne peut

<sup>82</sup> Epiph. *Haer.*, XXIV, n. 2.

<sup>83</sup> Saint-Irénée. *Ib.* lib. I, cap. xxiv, n° 4. *Pat. lat.*, t. VII, col. 676.

<sup>84</sup> Ep. *Haer.*, XXIV, n. 3.

<sup>85</sup> Iren., *ib.*, cap. XXIV, n° 4. *Ib.*, col. 676.

pas objecter à cette conclusion que saint Épiphane cite les paroles mêmes de Basilide plus souvent que ne le fait saint Irénée, car ce premier auteur pouvait avoir cité ces paroles dans son ouvrage, ce qui est tout à fait vraisemblable, puisque c'est la manière et la méthode des écrivains chrétiens des premiers siècles lorsqu'ils réfutent des théories contraires à la doctrine de Jésus-Christ. Quoi qu'il en soit, en admettant même qu'il pût rester un léger doute à ce sujet (ce que nous ne croyons pas pour notre part), il demeure démontré que dans les deux auteurs nous n'avons qu'une même source de renseignements sur Basilide, avec quelques détails en plus dans le second.

Cette première source de nos renseignements n'est pas la plus importante ; le livre des *Philosophumena*, quel qu'en soit l'auteur, est pour nous une source bien plus précieuse et bien plus abondante en ce qui touche le système de Basilide : tout ce que l'on y trouve, en effet, sur ce système est neuf : ni saint Irénée, ni Clément d'Alexandrie, dont nous parlerons bientôt, ni saint Épiphane ne nous avaient donné le système complet de Basilide, et, chose curieuse, l'auteur des *Philosophumena*, croyons-nous, ne nous le donne pas davantage : où l'un finit, les autres commencent. Malheureusement, les données fournies par les deux sources semblent contradictoires ; et, à cause de cette contradiction apparente, les auteurs qui ont étudié cette question, ont cru pouvoir affirmer que le système n'était pas le même dans les deux sources, et qu'au moins, tel qu'il se trouve dans saint Irénée et saint Épiphane, il était un développement postérieur du système primitif de Basilide. Cependant nous croyons que la doctrine est bien la même dans les deux sources : il n'y a entre elles qu'une différence de forme et non de fond : Clément d'Alexandrie nous en fournira la preuve, car des renseignements qu'il donne sur Basilide et sa doctrine, les uns lui sont communs avec l'auteur des *Philosophumena*, les autres avec l'écrivain inconnu dont se sont servi saint Irénée et saint Épiphane. Dans les deux sources, en effet, nous trouvons exprimée d'une manière identique la chaîne des œons émanant du Père inconnu chez saint Irénée, et du Dieu οὐκ ὄν (qui n'est pas) chez l'auteur des *Philosophumena* ; de même, pour les trois cent soixante-cinq dieux, pour les Anges dont le chef est Abraxas, pour la rédemption des trois mondes d'après le principe de similitude que nous avons exposé en parlant de Simon le Mage. S'il en est ainsi pour ces points qui sont les principaux du système, pourquoi rejeterions-nous l'autorité de l'une ou de l'autre des deux sources, lorsque leur accord ne semble pas aussi intime ? Il est certain que l'auteur des *Philosophumena* connaissait l'ouvrage de saint Irénée, puisque l'on retrouve dans son livre le texte perdu de l'évêque de Lyon, quoi de plus vraisemblable dès lors qu'il n'a voulu que compléter son devancier ? S'il faut ajouter la foi la plus entière à quelque une de nos sources, c'est

à Clément d'Alexandrie, qui, sans contredit, était le mieux placé pour acquérir une connaissance vraie et profonde des systèmes qu'il réfutait : or, jamais saint Irénée ou saint Épiphane ne sont en contradiction sur Basilide avec les renseignements fournis par Clément. L'Ogdoade seule a été une cause d'erreur pour saint Irénée ou pour l'écrivain antérieur ; il a cru que cette Ogdoade se trouvait placée au sommet du système ; c'est une profonde erreur.

On ne peut pas cependant rejeter davantage le témoignage de l'auteur des *Philosophumena*, car on sait avec quel soin consciencieux, avec quelles minutieuses recherches, il s'est enquis de tout ce qui pouvait l'éclairer ; et si sa composition manque d'ordre, ce n'est pas une raison pour douter des qualités critiques de son esprit. Il a surtout voulu exposer la métaphysique et la cosmologie du système basilidien ; les autres auteurs se sont surtout attaqués à la morale, à cette fabuleuse hiérarchie d'anges et de cieux qui est restée comme le point distinctif et culminant de la doctrine de Basilide, et cette remarque suffirait à elle seule pour expliquer bien des difficultés. Nous nous servons donc principalement des *Philosophumena* tout en les complétant par les autres sources, et cet ouvrage sera le pivot sur lequel roulera toute notre exposition du système.

Après les *Philosophumena*, mais à une grande distance dans l'échelle des renseignements qui doivent nous servir, vient Clément d'Alexandrie. Cet auteur donne sur la nature de l'âme, sur l'essence de Dieu d'après Basilide, sur les mœurs et les fêtes des Basilidiens des détails que l'on chercherait vainement ailleurs. Il a connu les livres de Basilide et ceux de son fils Isidore, il en cite de longs passages, et il est certainement l'auteur qui était le plus à même de connaître les gnostiques égyptiens en général et Basilide en particulier. Comme nous l'avons déjà dit, Basilide avait répandu sa doctrine dans les nomes de l'Égypte ; il avait fait choix d'Alexandrie pour y établir la chaire de son enseignement : Clément, de son côté, enseignait dans la ville d'Alexandrie très peu de temps après la mort de Basilide et pendant la vie des premiers disciples du philosophe hérétique ; si quelqu'un a pu avoir entre les mains les ouvrages de Basilide, c'est Clément. D'ailleurs, entre les deux écoles, il dut y avoir des rivalités, des controverses : les *Stromates* de Clément nous montrent que leur auteur y prit une part active, car tous les renseignements que nous y trouvons sur Basilide et sa doctrine nous sont donnés uniquement parce que Clément veut réfuter les opinions qu'il cite. C'est la raison pour laquelle on ne trouve point dans Clément d'Alexandrie une exposition et une réfutation en règle des erreurs de Basilide ; Clément ne les réfutait qu'en passant et toutes les fois qu'elles venaient heurter les croyances chrétiennes qu'il exposait dans ses leçons journalières. Il s'est surtout attaché, en réfutant Basilide et Valentin, à ce que nous appellerions aujourd'hui la psychologie de leurs

systemes. De plus, l'importance qu'il accorde aux doctrines de ces deux chefs d'école, nous montre que leurs erreurs s'étaient surtout répandues en Égypte et dans la ville d'Alexandrie qui était alors la ville importante de l'Égypte. Nous avons donc, dans les ouvrages de Clément, la source la plus authentique des renseignements qui nous sont parvenus sur Basilide, et leur authenticité doit nous servir à vérifier l'authenticité des autres sources : si le livre des *Philosophumena* doit être le pivot, les renseignements de Clément seront la pierre de touche de notre exposition.

Des quatre sources que nous avons indiquées, il ne nous reste plus que la dernière à examiner. Nous avons peu de choses à dire à ce sujet, car Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, ne nous fournit que de légers détails historiques ; mais, comme il nous apprend certaines choses que l'on ne trouve pas ailleurs et que rien ne peut nous faire révoquer en doute, nous avons dû le mentionner comme une source particulière.

L'examen qui précède a déjà montré de quelle manière nous procéderons dans l'exposition du système de Basilide. Puisque nous croyons que dans les trois grandes sources de nos renseignements il s'agit du même Basilide, nous n'avons rien de mieux à faire que de compléter les données de l'un par les données des autres. Nous savons que c'est une méthode banale et relativement facile, nous l'employons ici parce qu'elle nous semble la bonne ; nous montrerons en parlant de Valentin qu'elle n'est pas toujours la nôtre. Malgré cette méthode de compléments, la tâche de reconstruire le système de Basilide ne sera pas sans difficulté : parmi les philosophes gnostiques, nul ne s'est montré d'une conception plus abstraite et plus métaphysique, nul n'a su donner à sa pensée une expression plus incompréhensible. On comprendra qu'une pareille tâche nous effraie, et nous sommes assuré que pour cette raison on nous jugera moins sévèrement.

Jusqu'à la découverte des *Philosophumena*, Basilide n'avait pas attiré, plus que les autres gnostiques, l'attention des savants. Les auteurs qui ont écrit sur la Gnose avaient analysé son système comme ils avaient analysé les autres ; il est cependant juste de dire que quelques-uns, Baur en particulier, avaient fait remarquer d'après les passages de Clément d'Alexandrie, que le système de Basilide devait se trouver seulement en partie dans saint Irénée. Néander, Gieseler, Matter, en France, n'avaient rien dit de neuf. Après la découverte des *Philosophumena*, la question changea soudainement de face. En France, on ne s'inquiéta pas outre mesure : les historiens récents de l'Église ne soupçonnèrent pas l'importance de la question, il suffit de lire les quelques pages que M. l'abbé Darras y a consacrées, après Rhorbacher, dans sa volumineuse publication, pour se convaincre de la complète ignorance où il se trouvait des systèmes gnostiques. En Allema-

gne, ce fut bien différent. Au lendemain de la publication des *Philosophumena* par M. Miller, malgré l'incorrection du texte, on vit paraître une thèse latine de M. Jacobi<sup>86</sup> sur Basilide. Trois ans plus tard, M. Gerhard Uhlhorn réfuta son devancier<sup>87</sup> : il n'admettait pas l'identité des systèmes, et, chose bien rare, il amena son adversaire à partager son opinion dans une publication ultérieure<sup>88</sup>. Baur lui-même, étudia de nouveau ce système, et, depuis lors, la controverse n'a cessé de produire de nouveaux ouvrages et de nouvelles théories. Nous aurons occasion de citer ces ouvrages, mais nous devons faire remarquer dès à présent que M. le docteur Hilgenfeld<sup>89</sup> a pris la part la plus active à ce mouvement. Tous ces travaux nous ont grandement servi pour mûrir nos idées, pour nous faire envisager la question sous des faces nouvelles, mais nous devons dire qu'ils n'ont en rien modifié certaines de nos conclusions.

---

<sup>86</sup> *Basilidis Philosophi Gnostici sententias...* illustravit Jacobi Berolini, 1852.

<sup>87</sup> *Das Basilidianische System...* von Gerhard Uhlhorn. Gottingen, 1855.

<sup>88</sup> *DAS URSPRÜNGLICHE BASILIDIANISCHE SYSTEM. ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE*, 1877.

<sup>89</sup> *Der Gnosticimus und die Philosophumena*, Zeitschrift für d. wiss. Theologie. 1862, p. 452 et seqq.



## CHAPITRE II

### EXPOSÉ DU SYSTÈME DE BASILIDE

Quoique, d'après saint Irénée et saint Épiphane, Basilide ait voulu faire quelque chose de nouveau en se séparant de son maître Ménandre, il ne faut pas croire cependant que dans son système tout soit nouveau : les doctrines de Simon et de Ménandre se retrouvent à la base des doctrines de leur disciple. A l'exemple de ses maîtres, Basilide voulut résoudre le problème de l'origine du mal<sup>90</sup>. Ce fut pour la solution de ce problème qu'il imagina son système du reste, ce fut de même pour résoudre cette question que tous les Gnostiques donnèrent un corps à leurs rêveries<sup>91</sup>. Tous les Gnostiques en effet, ont rejeté la création *ex nihilo* : pour eux, le mot créer a le même sens que le mot grec *προβάλλειν*, ils enseignent tous la doctrine de l'émanation. Dans le système de Basilide lui-même, quoique l'idée de création soit souvent mise en avant, elle a toujours le même sens que l'idée d'émanation : nous le démontrerons. De plus, à la base de son système, il place le principe de similitude des mondes, tel que nous l'avons trouvé chez Simon le Mage, et à mesure que les dernières émanations s'éloignent du premier principe dont elles émanent, le germe du mal se développe en elles. Basilide connaît les trois mondes ; sa doctrine se divise en trois parties, car elle porte sur trois points particuliers, la théologie, la cosmologie et la rédemption ; en sorte que la nouveauté du système de Basilide est plus dans les termes que dans les idées, quoiqu'il y ait certainement dans sa doctrine des idées neuves, saisissantes et profondes. Nous suivrons la division même de Basilide, et nous exposerons successivement ce qu'il pensait de la nature divine, du monde et de l'homme, et enfin de la rédemption.

---

<sup>90</sup> Epiph., *Hær.* 24, n. 6.

<sup>91</sup> M. Matter dit dans son ouvrage : « Le mal est-il dans la création entière, ou bien a-t-il des limites et quelles sont-elles, ces bornes ? En général, d'où vient ce mélange si tout est de Dieu ? Et si tout n'est pas de Dieu, de qui est-il ? Pourquoi est-il quelque chose hors de Dieu ? Jusqu'à quand sera-t-il ? La Gnose répondait sinon parfaitement, du moins très richement à toutes ces questions. » (T. II, 486-7.)

I

Théologie de Basilide

Selon saint Irénée<sup>92</sup>, Basilide appelait le premier principe le Père qui n'a point eu de naissance, *Pater innatus*; selon saint Épiphane, il le nommait le un qui n'est point né<sup>93</sup>, ἐν τό ἀγεννητον. L'auteur des *Philosophumena* ne les contredit point, il les confirme, au contraire; car, d'après cet auteur, le Dieu de Basilide est le principe de toutes choses; mais il est désigné par un nom spécial et ineffable, c'est le Dieu qui n'est pas, ο οὐκ ὄν θεός. «Ce Dieu était, dit Basilide, lorsque le rien était, mais ce rien n'était pas quelque'une des choses qui existent maintenant, et, pour parler ouvertement simplement et sans subtilité, seul le Rien existait<sup>94</sup>. Or, quand je dis qu'il existait, ajoute le philosophe, je ne veux pas dire qu'il a réellement existé, je veux seulement montrer ma pensée<sup>95</sup>». Ces paroles montrent clairement que le premier principe de Basilide était le un qui n'est rien, τὸ οὐδεν ἔν, c'est-à-dire un néant qui existe, ou plutôt qui devient, qui peut devenir quelque chose; et nous ne devons pas nous étonner, après cela, si un tel Dieu ne peut pas être nommé, s'il est ineffable; car, pour que quelque chose soit ineffable, il faut que cette chose existe d'abord quoiqu'aucun nom ne puisse lui convenir. Or, à ce Dieu qui a l'être seulement en puissance, aucun nom ne convient, il a seulement la puissance de devenir ineffable et au-dessus de tout nom qui peut être exprimé par la parole humaine: le rien est ineffable parce qu'il n'est pas devenu ce qu'il doit être; l'ineffable s'appelle ineffable, ce Dieu ne s'appelle pas même ineffable<sup>96</sup>.

Il est clair qu'un Dieu de cette sorte n'est ni matière, ni substance, ni accident sans substance, qu'il n'est ni compréhensible, ni incompréhensible, qu'il ne tombe pas plus sous les sens qu'il ne leur échappe, qu'il n'est ni homme, ni ange, ni dieu, ni rien de tout ce qui peut recevoir un nom, être perçu par les sens ou conçu par l'esprit: il n'a ni esprit, ni sens, ni raison, ni volonté, ni affection, ni désir: cependant, il a voulu créer le monde, mais il l'a voulu sans volonté, sans pensée, sans sentiment<sup>97</sup>, c'est-à-dire que ce Dieu qui est le néant existant, qui a seulement la puissance de devenir, s'est manifesté par extension, il a fait émaner de lui quelque chose, à savoir une volonté qui n'est cependant pas la volonté en

<sup>92</sup> Iren. lib. I, cap. xxiii-n° 3. *Ibid.*

<sup>93</sup> Epiph. *Hæres.*, xxiv. n° 1.

<sup>94</sup> *Philos.*, lib. VII, 1, n. 20, p. 344, lin. 6-8.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 344, lin. 8-9.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 344, lin. 10-13.

<sup>97</sup> *Ibid.*, n. 21, p. 345, lin. 9-12, p. 346, lin. 1-5.

acte, mais une volonté en puissance, une volonté qui peut sortir son effet ; car, comme le Dieu lui-même, cette volonté est le rien qui est. Et si l'on s'étonne que ce Dieu soit capable même d'émettre cette volonté en puissance, Basilide répond qu'il avait en lui-même tous les germes du monde, comme le grain de sénevé contient rassemblés sous un petit volume les racines, la tige, les rameaux et les feuilles innombrables de la plante, ainsi que les germes nouveaux de nouvelles plantes qui peuvent se multiplier à l'infini<sup>98</sup>. Or, de ce germe qui n'est pas, le dieu qui n'est pas, a fait un monde qui n'existe pas, car, dit Basilide, « dès le commencement, ce germe-néant du monde a été établi par le dieu-néant, il est susceptible de toutes les formes et contient en lui-même un grand nombre de substances, (lisez toutes les substances<sup>99</sup>). » C'est ce germe qui s'est développé, c'est lui qui est devenu les trois mondes dont nous parlerons bientôt, par une série d'évolutions toutes plus mystérieuses les unes que les autres. Cependant, Basilide rejette loin de lui toute idée d'émanation : il ne pouvait, en effet, s'empêcher de voir combien il était absurde de vouloir faire sortir des émanations réelles d'un Dieu qui n'est qu'en puissance d'être : Dieu parla, disait-il, et tout fut fait ; c'est pourquoi la lumière fut faite de rien, car, dit Basilide, on ne dit pas d'où elle fut faite puisque rien n'était créé dont elle pût être faite, mais on dit seulement qu'elle fut créée à la voix de celui qui parlait<sup>100</sup>. « Celui qui parlait, dit-il encore, n'existait pas, et ce qui fut ensuite créé n'était pas davantage ; donc de ce qui n'était pas fut fait le germe du monde, c'est-à-dire cette parole qui fut prononcée par le Dieu néant. Que la lumière soit ; et c'est ce qui est écrit dans l'Évangile. Il est la lumière illuminant tout homme venant en ce monde<sup>101</sup>. »

Telle est la transition que Basilide trouve, pour expliquer comment un dieu qui n'est pas, d'un germe qui n'est pas, produit un monde qui n'a aucune existence réelle. De ce germe, et par le moyen de cette parole, la lumière fut créée, car ce germe renfermait en lui tous les germes rassemblés comme dans un trésor, et le dieu-néant avait résolu de créer<sup>102</sup>. A vrai dire, cette doctrine n'est, sous une forme beaucoup plus abstraite, que celle d'Aristote sur les *Genres*, et de Platon sur les *Idées*. En effet, ce germe qui n'est pas et qui contient en lui-même, comme dans un trésor, tous les germes qui doivent être appelés à la vie par le Verbe d'un dieu-néant, n'est, à notre avis, que l'ensemble des archétypes que ce dieu, qui

<sup>98</sup> *Ibid.*, n. 21, p. 346, lin. 7-12. Après ces paroles, suit une comparaison semblable tirée de l'œuf qui contient l'oiseau avec tout son plumage.

<sup>99</sup> *Phil.*, lib. VII, 1, n. 21, p. 347, lin. 6-7.

<sup>100</sup> *Phil.* lib. VII, p. 318, lin. 2-12.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 310, lin. 12-15, p. 349, lin. 1.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 349, lin. 1-9.

n'avait pas encore agi, mais qui était demeuré dans la contemplation de son être et de ses puissances, a produits en tirant du néant, c'est-à-dire de lui-même, le monde et tout ce que contient la création. Toutes les essences des choses étaient dans ce germe, en ce dieu qui possédait le germe en lui-même, et lorsque ce néant existant sortit de sa contemplation et fit entendre sa parole, ces germes se développèrent et se divisèrent, afin que de chaque genre sortissent les espèces qui lui sont propres.

Il nous faut maintenant dire comment Basilide expliqua le passage de son dieu-néant de la puissance à l'acte, comment il le fit sortir de sa contemplation et de sa volonté en puissance, et le fit agir. A ce germe dont nous avons parlé était inhérent un principe admirable qu'il appelait Υἱότης, mot que l'on ne peut espérer de traduire en français que par ce barbarisme: *Filiété*. Cette Υἱότης est consubstantielle au dieu-néant, et elle avait été engendrée des choses qui n'étaient encore qu'en puissance<sup>103</sup>. Cependant, quoique consubstantielle au dieu-néant, elle avait en elle-même, d'après Basilide, un principe d'activité, car, bien que nous ne trouvions nulle part ce principe nettement affirmé, nous pouvons le considérer comme nécessaire à l'explication de tout ce qui va suivre, puisque nous verrons que seule de toutes les puissances, elle agit et sert de lien pour rattacher entre eux les trois mondes qui vont être créés. Cette Υἱότης était triple, l'une ténue, l'autre grossière, et la troisième ayant besoin de purification. Celle qui était ténue, dès la première émission du germe par le dieu-néant, s'enfuit avec une vitesse égale à celle de la flèche ou de la pensée; du fond de l'abîme elle vola vers les régions supérieures, et elle se reposa près du dieu-néant. C'est vers lui que toutes les créatures, chacune à sa manière, se tournent par le désir de contempler sa beauté et sa majesté<sup>104</sup>.

Quoique Basilide rejetât avec force toute idée d'émanation, nous le voyons cependant ici admettre une première émission, émanant du germe-néant, c'est-à-dire du dieu-néant. Mais cette première émission, quoiqu'elle émane du dieu-néant, n'est plus un néant, une puissance capable de passer à l'acte, elle agit, elle sent, elle désire, elle court, elle vole, tandis que le dieu οὐκ ὄν n'a ni sentiment, ni raison, ni volonté, ni affection: ce dieu est seulement οὐκ ὄν, n'étant pas en acte, la Υἱότης agit, c'est-à-dire qu'elle est ce dieu même, passé de la puissance à l'acte. En résumé, au fond de cette abstraction, qui semble d'abord faire le vide complet, il n'y a qu'une donnée philosophique fort compréhensible, et nous ajouterions même fort orthodoxe, si l'on veut se donner la peine de séparer la

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 349, lin. 11-13.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 349, lin. 13-15, p. 340, lin. 1-7.

chose signifiée de l'image dont Basilide la recouvre à la manière orientale. Quelque chose de moins orthodoxe, c'est ce germe-néant contenu en Dieu, car il est évident ici, d'après ce que nous venons de dire, que ce germe n'est autre chose que la matière incréée, existant de toute éternité et consubstantielle à Dieu, puisqu'elle est en lui. S'il faut rejeter l'idée de matière première coexistante à Dieu, car Basilide nous a avertis que son dieu n'était ni matière, ni substance, ni accident, la doctrine de l'émanation ressort avec plus de clarté. Mais l'action même de la Υἰότης qui sort du germe et vole vers le dieu-néant, nous force à voir que, dans l'esprit de Basilide, ce germe quoiqu'en Dieu et consubstantiel à Dieu, était cependant distinct de Dieu, puisque le principe d'activité l'abandonne, s'affranchit de ses liens et va se reposer au sein de la divinité en puissance d'agir, ce qui au fond signifie que le dieu-néant agit, qu'il commande à son être propre de produire un second être, et que cette première émanation est acte, et devient l'origine du premier monde de Basilide, comme nous le verrons bientôt.

Cependant la seconde Υἰότης, Υἰότης grossière, était restée dans le germe-néant, c'est-à-dire dans ce monde néant qui n'est autre chose que la matière première apte à devenir la création entière : elle ne pouvait aucunement s'élever vers les régions supérieures, quoiqu'elle eût un vif désir d'imiter la première Υἰότης ; mais, comme elle manquait de cette ténuité, c'est-à-dire, de cette spiritualité dont était douée la première, elle ne pouvait prendre son vol, et pour cette cause elle demeurait confinée dans le monde néant. Cependant, elle parvint à se dresser, mais non sans le secours d'une aide : l'aide qui vint à son secours fut le Saint-Esprit dont elle se servit, comme l'oiseau se sert de son aile<sup>105</sup>. Ainsi, à l'aide de l'Esprit saint, elle s'éleva vers le dieu-néant, élevant avec elle celui qui l'aidait ; mais comme cet esprit n'était pas consubstantiel au dieu οὐκ ὄν, sa nature ne pouvait aspirer à être placée dans ce lieu ineffable entre toutes les choses ineffables, sublime entre tous les noms, lieu qu'occupaient le dieu-néant et la *Filiété* spirituelle. C'est ainsi, que l'air des montagnes ne saurait convenir aux poissons, habitants des mers. Cet esprit fut donc abandonné par cette Υἰότης qu'il avait secourue et qui parvint jusqu'au sein du dieu-néant : cependant, quoique abandonné, il ne resta pas seul et privé de tout, car il conserva comme le parfum et la vertu de la *Filiété* à laquelle il avait été uni, de même qu'un vase qui a été rempli d'un parfum précieux, en conserve encore l'odeur délicieuse alors même qu'il ne le contient plus<sup>106</sup>.

Quant à la troisième Υἰότης, elle demeurait encore dans le monde-néant ;

<sup>105</sup> *Phil.*, lib. VII, 1, n. 22, p. 350, lin. 9-15, p. 351, lin. 1-3.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 352, lin. 12-14.

elle y devait rester jusqu'au moment où sonnerait l'heure à laquelle elle devait être douée d'action<sup>107</sup>.

Ainsi cette seconde Υιότης est, comme la première, un principe d'activité, mais un principe plus matériel; elle a besoin d'un secours étranger du Πνεῦμα qui doit l'aider à monter vers le Dieu suprême que toute créature désire. Avec ce secours, elle parvient à posséder ce qu'elle désirait; mais le Πνεῦμα une fois parvenu aux limites du monde supérieur, se trouve arrêté parce qu'il n'est pas consubstantiel à Dieu. Que peuvent signifier ces images extraordinaires? Il nous semble que dans cette seconde émanation, il y a descente d'un degré dans l'échelle de l'être vers le monde matériel. Cette descente se fait par émanation, car la seconde Υιότης est, comme la première, consubstantielle au dieu-néant, mais elle est plus matérielle et doit donner naissance au monde intermédiaire, à un monde plus matériel que le premier, à l'espace céleste. Cette conclusion nous semble prouvée par cette donnée même du système, à savoir que cette seconde Υιότης est unie au Πνεῦμα et forme avec lui un être distinct, composé d'une partie consubstantielle à Dieu et d'une autre qui ne l'est pas: la première de ces parties ne peut agir sans la seconde, ni la seconde sans la première, comme l'aile sans l'oiseau, ou l'oiseau sans aile ne saurait voler. Si l'on veut faire attention à l'expression employée par Basilide, à ce mot Πνεῦμα que nous traduisons par esprit, à cause de l'habitude chrétienne, et qui devrait bien plutôt être traduit par souffle, air mis en vibration, ce Πνεῦμα est quelque chose de matériel, mais c'est ce qu'il y a de moins matériel, voilà pourquoi il monte jusqu'aux confins du monde incorporel avec lequel il n'est pas consubstantiel et dont il ne peut faire partie. Cependant, il ne laisse pas que de participer aux attributs de cette nature spirituelle; de son union avec la seconde Υιότης il en conserve un parfum et comme une vertu d'énergie, une force qui atteste son émanation. En demeurant en dehors du monde supérieur, il est devenu le monde intermédiaire, le monde du milieu: Basilide appelait ce monde l'Esprit-Limite, Μεθόριον Πνεῦμα. Cependant, malgré ces explications, certaines données de Basilide restent inexplicables; ainsi, rien n'explique pourquoi la seconde Υιότης put pénétrer seule dans le monde supérieur, lorsqu'il lui avait fallu l'aide du Πνεῦμα pour se mettre en mouvement; rien n'explique l'essence de ce Πνεῦμα dont l'on peut seulement dire qu'il n'était pas consubstantiel au dieu-néant, et qu'il était d'une essence inférieure, une descente dans l'échelle de l'être, le premier anneau de cette chaîne d'émanations successives qui allèrent toujours en diminuant, perdant peu à peu les propriétés et les attributs de leur nature divine à mesure qu'elles s'éloignaient

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 352, lin. 12-14.

de la source d'émanation. Les anneaux de la chaîne avaient beau se multiplier, on pouvait toujours s'étonner que les émanations de Dieu ne fussent pas aussi parfaites que la source dont elles émanaient. Basilide sentait que c'était là le point faible de son système; c'est pourquoi il rejetait loin de lui l'idée d'émanation, en lui substituant celle d'émission, c'est-à-dire en conservant l'émanation elle-même, tout en s'en défendant. D'ailleurs, il demandait à ses disciples la foi et non des raisonnements: « Lorsque j'ai mis sous vos yeux la doctrine du germe dont sort le monde, si je dis ensuite que d'autres choses ont été créées, ne me demandez pas d'où elles sont sorties<sup>108</sup>. » Sans contredit, il voulait montrer qu'elles étaient sorties de ce germe du monde, mais c'était expliquer la proposition par la proposition elle-même, et cette objection l'embarrassait. Il serait superflu de chercher à expliquer aujourd'hui ce qu'il ne pouvait pas lui-même éclaircir: il sera plus utile de continuer l'exposition de son système.

## II

### Cosmologie

Avec l'émanation de la seconde Υἰότης et son assumption dans le monde supérieur se termine la première partie du système de Basilide: le monde supérieur, séjour ineffable du Dieu néant, est créé, il a été borné, et à ses confins a dû s'arrêter l'esprit bienfaisant qui a prêté son concours à la seconde Υἰότης: c'est à ces confins que commence le second monde, le monde du milieu que Basilide va peupler d'autant de mondes distincts qu'il y a de jours dans l'année.

Or, continue le philosophe, lorsque les deux ascensions des deux premières *Filiétés* furent accomplies, l'Esprit-Saint demeura entre le monde supérieur et l'espace où devait se trouver le monde que nous habitons; alors, entre le germe du monde, c'est-à-dire, entre ce monde du milieu qui commençait d'être créé et entre le trésor de toutes les semences en puissance, il y eut commerce, une palpitation se fit et le grand Ἄρχων naquit<sup>109</sup>. Basilide ne pouvait mieux expliquer l'émanation qu'il repoussait; ici encore, le germe en puissance se développe, mais il ne se développe plus en Dieu lui-même, il continue la série des émanations et la reprend où elle s'était arrêtée. Il ne s'agit plus, en effet, ici d'un Dieu, d'une semence, d'un monde qui sont des néants; le monde existe, non dans son développement complet, mais dans un commencement de développement; la semence est éclosée et Dieu, de la puissance, est passé à l'acte. La scène où se continue le

<sup>108</sup> *Phil. ibid.*, p. 340, lin. 5-7.

<sup>109</sup> *Phil. lib. VII*, I, n. 23, p. 353, lin. 1-10.

drame (s'il nous est permis de parler ainsi) est donc complètement changée; nous sommes en pleine activité, et le premier fruit de cette activité, c'est le grand Ἄρχων que nous venons de nommer, le grand prince ou chef du monde intermédiaire qui va jouer dans ce monde le même rôle que le Dieu-néant a joué dans le monde supérieur. Ici se présente une question assez difficile à résoudre: ce monde supérieur n'était-il peuplé que du Dieu-néant et des deux *Filiétés* dont nous avons parlé? Une réponse affirmative n'enlèverait aucune difficulté; une réponse négative en soulèverait beaucoup: c'est vers cette dernière cependant que nous penchons. Voici le raisonnement sur lequel nous nous appuyons pour croire qu'il en était ainsi. Le principe de similitude des mondes domine dans tout le système de Basilide, nous aurons bientôt occasion de le démontrer par notre exposition même. Or, nous verrons que dans le monde du milieu il y avait une Ogdoade et une Hebdomade, principe et terme des trois cent soixante-cinq cieux dont Basilide avait peuplé ce monde intermédiaire. Pourquoi n'en aurait-il pas été de même dans le monde supérieur? La chose serait tout à fait conforme à la manière de Basilide, et peut-être est-ce ainsi qu'il faut expliquer les dernières paroles que nous avons citées: «Lorsque furent accomplies les deux ascensions des deux premières *Filiétés* et que l'Esprit saint fut resté entre les mondes supérieurs et notre monde...» En effet, l'on ne peut être *milieu* qu'entre deux termes, et les deux termes sont ici les mondes supérieurs et notre monde, et comme dans les mondes supérieurs on ne peut ranger le monde du milieu qui n'est autre que ce πνεῦμα limite, que nous appelons Esprit-Saint, il est clair que ces mondes supérieurs doivent être des divisions du monde céleste. Peut-être pourrions-nous aller encore plus loin et restituer l'Ogdoade supérieure, mais nous sortirions alors du domaine de la science pour tomber dans celui de la conjecture.

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà cité un assez grand nombre de textes pour que nous puissions faire remarquer dès à présent que les trois mondes ne sauraient être désignés d'une manière plus distincte; d'ailleurs l'auteur des *Philosophumena* le dit expressément en des paroles que nous nous garderons bien de ne pas citer: «D'après Basilide, dit-il, tous les êtres sont divisés en deux parties principales: l'une s'appelle le monde, l'autre le monde hypercosmique (ὑπερκόσμια): au milieu de ces deux mondes se trouve l'Esprit-limite (πνεῦμα μεβόριον), c'est le même que l'Esprit Saint qui conserve encore le parfum de la seconde Υἱότης<sup>110</sup>.» Nous ne pouvons donc douter désormais de l'existence de ces trois mondes dans le système de Basilide, comme nous les avons déjà trouvés chez Simon le Mage, Ménandre et Saturnilus, comme nous les retrouverons dans

<sup>110</sup> *Phil., ibid.*, n. 23, p. 353, lin. 3-8.



le système de Valentin, et comme nous les trouverions aussi dans les doctrines de Marcion et de Bardesanes, si nous devions les examiner. C'était un fonds commun à tous les Gnostiques, ils s'en servaient tous comme d'une base sur laquelle chacun édifiait son système particulier. Et cette théorie nous la trouvons exprimée non seulement dans les œuvres des Pères de l'Église, mais aussi dans les œuvres gnostiques qui ont échappé aux ravages du temps et à la destruction qui tôt ou tard est le sort des œuvres humaines. C'est ainsi que nous lisons dans une ode gnostique qui nous a été conservée en copte sous le nom de Salomon : « O toi qui m'as fait sortir du lieu supérieur, qui m'as conduit au lieu de la vallée inférieure et qui as amené ici ceux qui se trouvaient dans le milieu<sup>111</sup>. » Certes, ces paroles ne sont pas d'une riche littérature, mais il faut avouer que l'on ne pouvait exprimer en termes plus exprès les trois mondes dont nous parlons : le lieu supérieur, le lieu de la vallée inférieure, le milieu correspondent bien aux trois mondes que nous avons trouvés dans le système de Basilide. De ces trois mondes, nous connaissons le premier et nous avons déjà mentionné l'existence du grand Ὁ Ἀρχων que nous allons voir reprendre dans le monde du milieu le rôle du Dieu-néant dans le monde céleste.

Du germe cosmique déjà en acte et du grand trésor de tous les germes en puissance est sorti le grand Ὁ Ἀρχων : un désir violent de production avait uni les deux principes desquels émana ce grand Ὁ Ἀρχων qui est le chef du monde, la beauté, la grandeur, la puissance ineffable<sup>112</sup> (il faut remarquer que ce titre de chef du monde, n'engage que le monde du milieu, le monde où réside ce grand Prince). Il est plus ineffable que les choses ineffables, plus puissant que les puissants, meilleur que toutes les choses bonnes que l'on peut énumérer<sup>113</sup>. Ainsi produit, le grand Ὁ Ἀρχων s'éleva de lui-même, il monta vers les hauteurs les plus sublimes, il parvint jusqu'au firmament, limite du monde supérieur : là, il s'arrêta, car il ne lui était pas permis d'aller plus loin, et de plus il était persuadé qu'il n'y avait plus rien au-delà. Il s'établit donc là plus admirable, plus

<sup>111</sup> *Ode Salomonis tertia* apud Uhlemann : *Linguae copticae grammatica*, gloss. p. 104. Mot à mot : « Celui qui m'a fait sortir... » etc. Nous avons traduit par le vocatif, car dans les vers suivants la personne change, c'est la seconde qui est employée. D'ailleurs en copte comme en hiéroglyphes, le vocatif est marqué par l'emploi de l'article qui se trouve ici ΠενΤ : *ille qui*.

<sup>112</sup> *Phil.*, VII, 1, n. 23, p. 353, lin. 8-12. Mgr Cruice a traduit *palpitavit*. Ce mot ne nous semble pas rendre le mot grec. Il s'agit, en effet, d'une émission qui se fait par un désir vif et intérieur du principe et non d'une palpitation extérieure : au figuré, le mot grec signifie avoir un vif désir, *gestire, ardere* : ce qui s'accorde beaucoup mieux avec le système de Basilide. C'est évidemment une image prise de la génération, ce qui ne va point à l'encontre de l'émanation, car ici les deux principes de la génération sont le même principe en acte et en puissance.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 353, lin. 12-14.

puissant, plus resplendissant que tout ce qui était au-dessous de lui, excepté cependant cette troisième Υἰότης qui demeurait encore cachée dans le trésor des germes en puissance. Il ignorait que cette Υἰότης était plus puissante que lui, bien plus il n'en soupçonnait pas même l'existence; car tout était caché dans le silence le plus profond<sup>114</sup>. Dans cette ignorance, il se crut le seul maître, le seul roi, il se dit qu'il serait le sage ouvrier de toutes choses, et, ne voulant plus rester dans la solitude, il résolut de créer. Cependant cette ignorance qui fut la source de son orgueil, fut en même temps le principe d'une faute, d'une chute; et à cause de cette déchéance, le grand Ὑπερβολικὸς eut besoin d'être racheté, il fut soumis à la rédemption<sup>115</sup>. Cette ignorance avait été prévue par le Dieu-néant qui l'avait même préordonnée lorsqu'il avait fait émaner le grand trésor des germes, le monde néant. Mais le grand Ὑπερβολικὸς ne voulant plus rester seul procréa des choses qui lui étaient inférieures, un fils qui fut plus puissant et meilleur que son père. En le voyant, il fut saisi d'étonnement, il l'aima, puis tomba dans la stupéfaction et le fit asseoir à sa droite. Or, ajoute l'auteur des *Philosophumena*, le lieu où se trouvait Ὑπερβολικὸς s'appelle Ogdoade, d'après Basilide<sup>116</sup>.

S'étant ainsi créé un fils bien plus sage et bien plus puissant qu'il n'était lui-même, le grand Ὑπερβολικὸς fit toute la création éthérée et, dans son œuvre, il fut aidé par son fils<sup>117</sup>. Qu'entendait Basilide par cette création éthérée? Il nous en donne lui-même l'explication lorsqu'il dit: « La majesté du grand Ὑπερβολικὸς prévint et ordonna toutes les choses éthérées qui se trouvent dans l'espace éthéré jusqu'à la lune, car c'est là que l'air proprement dit commence et que finit l'éther<sup>118</sup>. » Nous savons, en outre, que furent créées des Principautés (Ὑπερβολικαί), des Puissances (Δυνάμεις), des Dominations (Ἐξουσίαι), et trois cent soixante-cinq cieus sur lesquels dominait le grand Abrasax, car les lettres qui composent son nom, valent le nombre trois cent soixante-cinq dans la numération grecque<sup>119</sup>. Ces trois cent soixante-cinq cieus étaient peuplés par les Principautés, les Puissances et les Dominations: saint Irénée et saint Épiphane nous l'apprennent, de concert avec l'auteur des *Philosophumena*.

Ici s'arrêtent les renseignements fournis par ce dernier auteur sur ce sujet, il nous donnera les détails ultérieurs sur l'Hebdomade et la Rédemption; mais il se tait complètement sur l'Ogdoade. Cependant, cette Ogdoade devait jouer un

<sup>114</sup> *Ibid.*, n. 25, p. 357, lin. 13.

<sup>115</sup> *Ibid.*, n. 26, p. 360, lin. 2-4.

<sup>116</sup> *Phil.*, *ibid.*, p. 353, lin. 14-15, p. 354, lin. 1-15.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 35, lin. 15-16, p. 355, lin. 1-2.

<sup>118</sup> *Ibid.*, n. 24, p. 355, lin. 12-15.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 368, lin. 2-6.

assez grand rôle dans le système de Basilide, pourquoi donc n'en parle-t-il pas? Nous serions assez tenté de croire que c'est parce que saint Irénée en parle, et nous ne pouvons pas ici rejeter le témoignage de saint Irénée, auquel s'ajoute celui de saint Épiphane, en disant qu'ils esquissent tous les deux un système postérieur, car Clément d'Alexandrie lui-même en parle, en disant: «Basilide met dans son *Ogdoade* la Justice et sa fille la Paix<sup>120</sup>.» Il nous fournit donc les noms de deux des œons qui composaient cette *Ogdoade*. De son côté, saint Irénée dit: «Basilide, élargissant encore son système, nous montre comment du Père non engendré (*Pater innatus*) sort l'Esprit (Νοῦς), de l'Esprit naquit le Verbe (Λόγος), du Verbe la Raison (Φρόνησις), de la Raison, la Sagesse et la Force (Σοφία και Δυνάμις) de la Force et de la Sagesse sont sortis les Vertus, les Principautés et les Anges qu'il appelle premiers, et par eux fut formé le premier ciel<sup>121</sup>.» Saint Irénée nous donne donc les noms de six œons qu'il est impossible de placer ailleurs que dans l'*Ogdoade*, puisque l'*Ogdoade* est le premier des trois cent soixante-cinq cieux. Si maintenant, nous unissons les deux œons, nommés par Clément d'Alexandrie, aux six autres, dont les noms nous sont donnés par saint Irénée, nous aurons l'*Ogdoacle* ainsi composée des huit œons que comporte son nom: le grand Ἄρχων (*Pater innatus*), Νοῦς, Φρόνησις, Δυνάμις, Σοφία, et Εἰρήνη. Entre le grand Ἄρχων et le *Pater innatus*, il n'y a qu'une différence de nom; le grand Ἄρχων n'a pas de naissance proprement dite, il est une émanation inconsciente du principe dont elle émane, *Pater innatus*. On pourrait ici se demander, si ces huit œons étaient rangés par Syzygies; mais rien, dans le système de Basilide, n'autorise une réponse affirmative<sup>122</sup>. Le texte seul de saint Irénée qui unit Sophia et Dynamis, et fait sortir de ces deux œons les Anges et les Puissances, pourrait donner quelque raison de penser ainsi; mais nous ne croyons pas que ce soit une preuve assez forte lorsque toutes nos autres données l'infirmement.

L'*Ogdoade* ayant été ainsi constituée par les huit œons que nous connaissons, de Dynamis et de Sophia, furent produits les Principautés, les Vertus, les Anges qui achevèrent de la peupler. Ces Anges, à leur tour, produisirent d'autres Anges; ces Principautés d'autres Principautés, ces Vertus d'autres Vertus, qui peuplèrent un second ciel, et ce mouvement de reproduction une fois imprimé, ne s'arrêta qu'au chiffre de trois cent soixante-cinq cieux dont le dernier est celui qui s'étend

<sup>120</sup> *Strom.* lib. IV, cap viii, *Patr. grae.*, t. 25 col. 1372 l. 1.

<sup>121</sup> *Iren.*, lib. I, cap. xxiv, n. 3. *Ibid.* Epiphane (*Haeres.*, xxiv, n. 1) semble transcrire les paroles mêmes de Basilide.

<sup>122</sup> Nous en demandons bien pardon à Dom Massuet, mais les trois auteurs qu'il cite, tout en parlant de Valentin et de Marcion, ne disent rien de semblable sur Basilide.

au-dessus de nos têtes, et que l'auteur des *Philosophumena* va bientôt appeler Hebdomade: saint Irénée dit, en effet: « Ensuite, de ces premiers Anges *dérivèrent* d'autres Anges et un second ciel fut fait semblable au premier: de ceux-ci, sur le même type, *dérivèrent* aussi d'autres Anges qui formèrent un troisième ciel; de ce troisième ciel *descendirent* les habitants d'un quatrième, et ainsi de suite, furent créés d'autres et d'autres Anges et Principautés, et furent formés trois cent soixante-cinq cieus. Ils affirment même qu'il n'y a trois cent soixante-cinq jours dans l'année que parce qu'il y a trois cent soixante-cinq cieus<sup>123</sup>. » Saint Épiphane dit absolument la même chose que saint Irénée et l'auteur des *Philosophumena* est complètement d'accord avec eux, car il écrit que le grand Ἄρχων créa tous les mondes éthérés et qu'il y avait trois cent soixante-cinq cieus jusqu'à la lune, qui est la séparation de l'air et de l'éther. Nous avons déjà dit que, selon nous, cette création n'était autre chose qu'une émanation, et les expressions employées ici par saint Irénée confirment notre manière de voir. Il dit, en effet, que ces cieus sortirent l'un de l'autre par dérivation (*ab horum derivatione alios factos Angelos*), et si nous voulons savoir ce qu'il entend par ce mot *derivatio*, nous n'avons qu'à interroger Théodoret qui a transcrit le texte grec d'Irénée, mot pour mot, et nous verrons qu'au lieu du mot *derivatio* de la version latine, le texte grec contenait le mot ἀπορροία<sup>124</sup>. Or, ce mot ἀπορροία a la même valeur que notre mot émanation; il est formé d'après les mêmes règles et sur des racines correspondantes: nous avons donc raison de dire que Basilide admettait la chose, quand il en rejetait l'idée et surtout l'expression.

A propos de ces trois cent soixante-cinq cieus, saint Irénée nous avertit que Basilide et ses disciples avaient donné des noms particuliers à tous ces Anges et aux cieus qu'ils peuplaient, et qu'ils avaient déterminé de la manière la plus exacte quels étaient, parmi ces Anges, ceux qui habitaient, ou plutôt formaient tel ou tel ciel. L'évêque de Lyon nous cite même l'un de ces noms, car il nous dit que le monde d'où descendit le Sauveur, s'appelait Caulacau<sup>125</sup>. Mais nous devons dire que ce nom ne se trouve pas dans Théodoret, et que saint Épiphane n'en fait mention que dans sa vingt-cinquième hérésie, celle des Nicolaites, dont les doctrines étaient toutes différentes du système de Basilide<sup>126</sup>. D'après Théodoret, ce nom de Caulacau aurait été celui du Sauveur, explication fort probable et que saint Irénée lui-même semble adopter; car, quatre lignes plus loin, il emploie ce même mot, en disant que les fidèles de Basilide devaient apprendre

<sup>123</sup> Irén. *ibid.* cap. xxiv, n. 3. — Cf. Epiph., *Haer.* xxiv, n. 1.

<sup>124</sup> Théod., *Haeres. fab.*, lib. I, cap. iv.

<sup>125</sup> Irén. *ibid.*, n. 5. — *Ibid.*, col. 678.

<sup>126</sup> Théodoret, *Heret. fab.* lib. I, cap. iv.

tous les noms de ces Anges et de ces mondes, comme l'avait fait Caulacau<sup>127</sup>. Il y a donc l'une des deux acceptions du mot qui est erronée, et ce n'est pas pour nous une petite preuve de la manière dont ce chapitre de l'évêque lyonnais et les semblables ont été composés, manière que nous avons indiquée plus haut. A l'exception de ce nom qu'il ne mentionne pas, l'auteur des *Philosophumena* nous fournit des renseignements semblables: « Sur tout cela, dit-il, ils font des énumérations interminables<sup>128</sup>. » De plus, il donne, comme saint Irénée, le nom du dieu qui était à la tête du premier ciel et dont le nom est Abrasax, écrit d'autres fois Abraxas (nom fort connu de tous les antiquaires, à cause des pierres basilidiennes sur lesquelles il est gravé); puis saint Irénée ajoute: « Ils assignent à ces trois cent soixante-cinq cieux des positions déterminées dans l'espace avec une précision mathématique, car ils ont pris les théories des mathématiciens pour les transporter dans leur doctrine, et le prince de ces cieux ne s'appelle Abraxas que parce que son nom contient le nombre trois cent soixante-cinq<sup>129</sup>. » Cet ensemble de concordances prouve déjà en faveur de notre thèse, à savoir que c'est bien la même doctrine dans les deux sources, et non un développement postérieur de la doctrine de Basilide qui se trouve analysé dans l'œuvre de l'évêque de Lyon. La même concordance se remarque pour les démiurges, car le système de Basilide en contient deux, si nous donnons ce nom aux deux principes d'émanation corporelle dont l'un crée le monde du milieu, les mondes éthérés, et l'autre le monde que nous habitons avec tout ce qu'il renferme. En effet, l'auteur des *Philosophumena* n'attribue au grand Ἄρχων que la création des mondes supralunaires, il laisse la création du monde sublunaire à un second démiurge dont nous allons bientôt nous occuper. Saint Irénée et saint Épiphane disent absolument la même chose, avec moins de précision cependant, comme cela leur arrive toujours. Nous les avons vus plus haut attribuer toute la création au Père incréé (*Pater innatus*), que saint Épiphane appelle le Un non engendré (ἐν τῷ ἀγεννητῷ), mais lorsqu'ils arrivent à la création de notre monde, ils disent l'un et l'autre en termes identiques: « Les Anges habitant le dernier ciel, celui qui est suspendu sur nos têtes, ont fait tout ce qui est dans notre monde, ils se sont partagé la terre et les nations qui l'habitent. » Il y a donc chez les trois auteurs deux démiurges, l'un des mondes supralunaires, l'autre des mondes sublunaires. C'est l'œuvre de ce dernier que nous allons maintenant examiner avec le secours de l'auteur des *Philosophumena* qui reprend ici son exposition.

<sup>127</sup> *Ibid.*, n. 6. *Ib.*, col. 679.

<sup>128</sup> *Phil.*, *ib.* VII, n. 26, p. 361, lin. 3-4.

<sup>129</sup> *Iren.*, *ib.*, n. 7, col. 679. — *Philos.*, *ibid.*, p. 361, lin. 5-6.

Lorsque tous les mondes éthérés furent achevés et ordonnés, dit-il, de nouveau un second Ἄρχων sortit du grand trésor des germes, plus grand que tout ce qui était au-dessous de lui, excepté cependant la troisième Υἱότης qui était délaissée, mais de beaucoup inférieur au grand Ἄρχων. Il y a entre les deux cette différence, que le nouvel Ἄρχων peut recevoir un nom : son séjour est l'hebdomade, il est l'ordonnateur et l'ouvrier de tout ce qui est au-dessous de lui. Il se fit d'abord un fils bien plus prudent et plus sage qu'il n'était lui-même : l'Ἄρχων de l'hebdomade est le roi et le maître de l'espace que nous habitons<sup>130</sup>. Or, c'est dans cet espace par nous habitée que se trouve le grand trésor, l'universalité de toutes les semences, de tous les germes ; qu'existent toutes les choses selon leur nature propre et que tous les êtres se hâtent de naître par le moyen de celui qui a réglé quand, comment et en quel état ils devaient naître<sup>131</sup>. Ce qui s'explique ainsi : après l'émanation des trois cent soixante-quatre premiers cieus, l'émanation du trois cent soixante-cinquième et dernier ciel se fit du trésor, universel des germes, c'est-à-dire, qu'il devint existant réellement, au lieu de n'être qu'en puissance. Comme les autres cieus, ce dernier ciel, ou l'hebdomade, fut peuplé d'Ange. Ces Anges de l'hebdomade avaient à leur tête un Ἄρχων qui reproduisait trait pour trait du grand Ἄρχων de l'ogdoade, d'après le principe de similitude des mondes que saint Irénée et saint Épiphane n'ont pu s'empêcher de remarquer en cet endroit. Et ici, nous pouvons faire observer que, d'après ce même principe, il devait y avoir dans tous les mondes intermédiaires, entre l'ogdoade et l'hebdomade, un Ἄρχων dominant sur les Anges qui peuplaient son ciel, reproduisant dans un degré inférieur les attributs du grand Ἄρχων et devant être considéré comme le créateur et le maître de tous les mondes qui se trouvaient au-dessous du sien. De tous ces Ἄρχων, comme nous l'avons dit, nous ne connaissons que le premier, Abraxas ou le grand Ἄρχων, et le dernier, l'Ἄρχων de l'hebdomade. Ce dernier créa tout ce qui était au-dessous de lui, c'est-à-dire, qu'il produisit tout par émanation, ayant en lui-même la puissance qui lui avait été transmise, quoique avec un moindre degré, par le principe immédiatement supérieur dont il émanait. Sa première émanation fut un fils plus puissant que lui-même, comme cela avait eu lieu dans l'ogdoade et avait dû avoir lieu dans les mondes intermédiaires, anneaux intérieurs d'une chaîne dont nous ne connaissons que les deux extrémités. Basilide d'ailleurs vient lui-même encore ici confirmer notre thèse de l'émanation ; quoiqu'il ait dit plus haut, que l'Ἄρχων de l'hebdomade était le seigneur et l'ouvrier de tout ce qui lui était

<sup>130</sup> *Phil.*, lib. VII, I, n. 25, pp. 357, l. 16, et 358, lin. 1.

<sup>131</sup> *Phil.*, lib. VII, I, n. 24, p. 355, lin. 15-16, et p. 356, lin. 1-10.

inférieur, il dit cependant dans un autre endroit : « Dans toute cette dernière création (celle de notre monde) personne ne peut en être dit le maître, le directeur ou l'ouvrier ; il suffit, en effet, que le dieu-néant ait tout réglé lorsqu'il opérait <sup>132</sup>. » Il serait difficile de se contredire d'une manière plus palpable ; toutefois, ces paroles ne sont pas pour nous une contradiction, elles ne font qu'exprimer la loi du développement de l'émanation, telle que Basilide la comprenait et telle que nous l'avons exposée : c'est le dieu-néant qui a tout ordonné, tout prévu, quoiqu'il n'eût ni raison, ni volonté, parce que c'est de lui que sont émanées toutes choses.

C'est ici le lieu de résoudre une objection grave, qui pourrait nous être faite sur l'identité des systèmes exposés dans les deux sources de renseignements où nous avons presque exclusivement puisé jusqu'ici. Si, en effet, il y a identité complète entre les deux systèmes, d'où vient que la source primitive d'où sont découlées les deux expositions postérieures de saint Irénée et de saint Épiphane ne parlent pas de l'hebdomade ? A cette objection, nous répondrons purement et simplement : Il est vrai que ces deux auteurs ne donnent pas le nom, mais ils donnent la chose, ce qui est préférable. Saint Irénée et saint Épiphane, disent, en parlant du dernier ciel, que c'est celui que nous voyons ; de son côté, l'auteur des *Philosophumena* dit que l'hebdomade est le dernier ciel, celui à partir duquel l'air se sépare de l'éther, c'est-à-dire la lune, et il est évident que sur ce premier point les deux sources ne se contredisent pas, car la lune est bien de tous les astres celui qui nous paraît le plus rapproché de nous. D'ailleurs, si les uns disent que nous voyons ce ciel au-dessus de nos têtes, l'autre répète que l'Ἄρχων de l'hebdomade est le maître de l'espace que nous habitons et que c'est dans cet espace habité par nous que se trouve le trésor des germes en puissance comme dans le dernier de ses réceptacles. Jusqu'ici donc, rien de difficile : mais c'est à partir de ce point, que s'élève la grande difficulté ; car, selon l'auteur des *Philosophumena*, c'est l'hebdomade qui a créé toute notre création ; selon saint Irénée et saint Épiphane, c'est le Dieu des Juifs. Or, si nous pouvons démontrer que le Dieu des Juifs et l'Ἄρχων de l'hebdomade ne désignent qu'un seul et même Être sous deux noms différents, la preuve de l'identité des systèmes sera évidente. C'est ce que va nous montrer l'étude attentive et comparée des textes. Nous devons faire remarquer que dans l'hebdomade, selon la signification du nom qui lui est donné, il ne devait y avoir que sept anges principaux, comme dans l'ogdoade nous avons compté huit æons dont les noms nous sont tous connus, et supposé que les *Philosophumena* ne nous eussent rien appris à ce sujet, nous aurions été

<sup>132</sup> *Phil.*, lib.VII, I, p. 356, lin. 10-12.

en droit de le conclure d'après la génération des systèmes; car le nombre des anges créateurs, dont le dieu des Juifs se trouve partout le chef, est de sept dans les systèmes que nous avons exposés précédemment. Puisque nous ne savions rien de contraire, nous étions en droit de conclure que Basilide n'avait rien innové sur ce point. L'eussions-nous fait, notre conclusion aurait été amplement confirmée par la découverte et la publication des *Philosophumena*. Ceci posé, citons les textes et jugeons. « Au nombre des anges du dernier ciel, dit saint Épiphane, Basilide avait placé un ange supérieur qu'il nomme le dieu des Juifs pour le distinguer des autres<sup>133</sup>. » Saint Irénée ne parle pas autrement<sup>134</sup>. L'auteur des *Philosophumena* ne dit rien de contraire, puisque, nous l'avons vu, l'Ἄρχων de l'hebdomade est le chef du monde qu'il habite, et le maître de tout ce qui lui est inférieur. Cet auteur n'appelle pas, il est vrai, Ἄρχων de l'hebdomade le dieu des Juifs, mais il place dans sa bouche des expressions qui démontrent clairement qu'il ne fait qu'un seul être avec ce dieu. « L'ogdoade est ineffable, lisons-nous dans les *Philosophumena*, mais on peut dire le nom de l'hebdomade. C'est cet Ἄρχων de l'hebdomade, dit Basilide, qui a parlé à Moïse en ces termes: Je suis le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et je ne leur ai pas révélé le nom de Dieu, c'est-à-dire de l'ogdoade, qui est ineffable<sup>135</sup>. » Il ne saurait plus y avoir de doute après ces paroles, nul autre que Jéhovah n'a prononcé ces paroles que nous lisons aux versets deuxième et troisième du sixième chapitre de l'Exode, et Jéhovah est bien le dieu des Juifs: l'identité est donc complète, et notre affirmation reçoit une nouvelle et ample confirmation qui ne sera pas la dernière. D'ailleurs, saint Épiphane, en parlant de ce monde, dit que toute la création terrestre est l'œuvre des Anges et de la force qui se trouve dans le dernier ciel, et ces paroles montrent bien la conformité qui règne entre les deux expositions du même système. Nous pouvons donc tracer maintenant, d'une main sûre le portrait de ce Dieu des Juifs, et unir ensemble les traits qui se trouvent séparés dans les trois auteurs qui nous fournissent nos renseignements.

Il faut noter d'abord, d'après les *Philosophumena*, que les mondes supérieurs et tout ce qu'ils contiennent sont inconnus aux mondes inférieurs: ainsi le grand Ἄρχων de l'ogdoade ignore l'existence du monde supérieur, l'Ἄρχων de l'hebdomade ne connaît pas les cieux qui existent au-dessus de celui qu'il occupe. Bien plus, Basilide compte cette ignorance au nombre des causes du bonheur que les hommes fidèles goûteront après la mort: « Tous les hommes de ce monde

<sup>133</sup> Epiph., *Hæres.*, xxiv, n. 2.

<sup>134</sup> Iren., *ib.*, cap. xxiv, n. 2.

<sup>135</sup> *Phil.*, lib. VII, I, n. 25, p. 358, lin. 1-6.



terrestre, dit-il, qui doivent être immortels de leur nature, demeureront dans l'ignorance la plus complète, de tout ce qui peut être différent de ce monde ou meilleur que lui : il n'y aura, ni mention, ni connaissance dans les mondes inférieurs de ce qui se trouve dans les mondes supérieurs, afin que les âmes ne puissent désirer ce qu'elles ne peuvent posséder et que ce désir ne devienne pas pour elles une source de tourments, car il serait la cause de leur perte. Tout ce qui est immortel ne l'est qu'à la condition de rester dans le lieu propre à chaque être ; le désir de passer dans un autre lieu serait la destruction de l'immortalité<sup>136</sup>. » Tous les habitants des trois cent soixante-cinq cieux sont sujets à cette ignorance : « Cette ignorance envahira le grand Ὁ Ἄρχων de l'ogdoade et toutes les créatures qui lui sont soumises<sup>137</sup>. Quoiqu'il s'agisse dans ces paroles, d'un effet futur, elles peuvent cependant nous servir à constater l'état antérieur ; avant la rédemption, l'ignorance régnait, elle fut un moment dissipée par le Sauveur ; après la rédemption, elle reparaît, et ce qu'elle est alors nous explique ce qu'elle était avant ; d'ailleurs, nous avons déjà vu que cette ignorance était inhérente à l'émanation du grand Ὁ Ἄρχων lui-même ; elle devait l'être aux autres chefs par la force du principe de similitude, qui joue un si grand rôle dans tous les systèmes et jette une si grande lumière sur l'économie intérieure de tous ces mondes qu'une imagination fantastique avait superposés les uns aux autres et peuplés d'anges innombrables. L'Ὁ Ἄρχων de l'hebdomade ignorait donc l'existence de ses supérieurs hiérarchiques ; il se crut le seul Dieu existant, comme le grand Ὁ Ἄρχων l'avait cru d'abord pour lui-même, il s'enorgueillit à cette pensée et voulut faire peser sa domination sur les autres Anges : mais ceux-ci lui résistèrent. Cela nous explique, pourquoi saint Irénée et saint Épiphane disent du dieu des Juifs, qu'il était amateur de trouble, arrogant, audacieux, et ne rêvait que batailles<sup>138</sup> ; tout cela prenait sa source dans l'ignorance où il se trouvait des autres mondes et de la persuasion de son autorité unique. Que si de pareilles dissensions pouvaient surprendre, il faut se rappeler que dans les systèmes antérieurs la dissension a toujours régné parmi les Anges créateurs du monde inférieur : les Anges de Basilide et son Ὁ Ἄρχων de l'hebdomade, n'échappent pas à cette règle. Cela se comprend, en effet ; car, à mesure que l'objet émanant s'éloigne du premier principe émanateur, il devient plus faible, plus accessible au mal, et il faut bien trouver un point où le mal commence, puisqu'il existe : Basilide n'a imaginé ses trois cent soixante-cinq mondes d'émanations, qu'afin d'éloigner, le plus possible, l'origine

<sup>136</sup> *Phil.*, lib. VII, I, n. 27, p. 363, lin. 3-14.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 364, lin. 2-4.

<sup>138</sup> Epiph., *Hæres.*, XXIV, n. 2.

du mal de la source même d'émanation, et de trouver une explication à cette origine, dans l'accroissement constant de la diminution primitive de l'être.

Après avoir créé la terre et ce qu'elle contient, les Anges créateurs se l'étaient partagée et chacun la gouvernait selon son bon plaisir. Après ce partage, l'arrogance du dieu des Juifs avait encore été une source de dissensions; il avait voulu que sa nation fût la première et les six autres Anges s'étaient ligués contre lui, ils avaient excité leurs nations contre celle des Juifs, et c'est là l'origine des guerres, des invasions qu'eut à soutenir et à combattre la race juive. Ce qui se passait sur la terre n'était qu'une représentation de ce qui avait lieu au ciel; c'est la constante application de la similitude<sup>139</sup>. Pour achever la peinture des Anges créateurs et de leur caractère, nous devons dire, qu'après avoir créé les hommes, ils les maltraitèrent; car saint Irénée nous dit que Basilide promettait à ses disciples d'être délivrés des Anges<sup>140</sup> et ce n'est pas une témérité de notre part de conclure d'après ces paroles, que les Anges avaient dû molester les hommes et les soumettre à un empire malfaisant, puisque les hommes avaient besoin d'être délivrés de cet empire, ce qui, du reste, est tout à fait conforme aux doctrines de Simon, de Ménandre et de Satornilus.

Ce sont là tous les détails que nous avons pu trouver sur ce monde intermédiaire: pour en parfaire le tableau, nous avons dû y mêler quelques traits anticipés, il nous eût été impossible de faire autrement, car toutes les notions sont enchevêtrées les unes dans les autres d'une manière à peu près inextricable. Cependant, nous ne quitterons pas ce monde du milieu sans faire observer que les trois cent soixante-cinq cioux ne nous semblent être autre chose que trois cent soixante-cinq astres que Basilide avait peuplés de ses Anges; ce nombre lui-même, de trois cent soixante-cinq, n'avait été choisi entre tous qu'en considération des trois cent soixante-cinq jours de l'année. Nous avons, dans ce choix, une des dernières influences des phénomènes et des systèmes astronomiques sur les philosophies et les religions. Après cette remarque, nous devons étudier ce que Basilide pensait de l'homme.

Sur cette question, nous ne pouvons plus nous servir des renseignements contenus dans les *Philosophumena*, qui n'en disent absolument rien; nous trouverons au contraire, quelques données dans saint Irénée et saint Épiphane, et Clément d'Alexandrie nous dévoilera les pensées de Basilide sur presque toutes les questions d'anthropologie qui peuvent nous intéresser; car ce Père de l'Église semble avoir combattu les doctrines psychologiques de Basilide, avec autant de

<sup>139</sup> Epiph., *ib.*, n. 2. — Cf. Iren., *ibid.*, cap. xxiv, n. 4. *Patr. grec.*, t. VII, col. 676.

<sup>140</sup> Uhlhorn est de cet avis. (Cf. *Das Basilidianische System*, p. 37.)

soin qu'il a mis de négligence à nous instruire du côté théologique ou métaphysique du système hérétique, et cela se comprend; les fabuleuses généalogies des divinités et les récits fantastiques d'une cosmogonie impuissante devaient être bien moins dangereux que les doctrines plus pratiques sur l'homme, l'âme, la rédemption, les fins de l'homme et du monde, et c'est pourquoi Clément a réfuté ces erreurs en négligeant les autres.

L'homme, nous l'avons dû conclure déjà par ce qui précède, avait été créé par les Anges de l'Hebdomade, c'est-à-dire, qu'il était l'un des derniers anneaux de cette chaîne savante d'émanations que nous avons vue se dérouler sous nos yeux. Il était un être d'une nature inférieure d'un degré seulement dans l'échelle des êtres. Cet homme, enseignait Basilide, est composé d'un corps et d'une âme. Le corps formé de la matière est réduit au néant, il périt sans retour; mais bien différente est la destinée de l'âme: cette âme, d'après Basilide et ses disciples, était d'une triple nature, c'est-à-dire que les âmes en général étaient divisées en trois catégories, à l'une desquelles appartenait l'âme de chaque homme en particulier. D'abord, nous pouvons conclure d'après les propres paroles d'Isidore, fils de Basilide, que les âmes étaient divisées en deux classes. Isidore dit en effet (Clément d'Alexandrie le cite mot pour mot) dans un livre qu'il avait composé sur l'âme et son union avec le corps: « Si vous persuadez à quelqu'un que l'âme n'est pas d'une seule pièce, mais que les affections mauvaises viennent des appendices ajoutés à cette âme, vous donnez aux criminels un excellent prétexte pour dire: j'ai été forcé, j'ai été entraîné, je l'ai fait malgré moi, j'ai fait l'action sans le vouloir; et cependant, c'est l'homme qui est le maître de sa passion qui l'a vaincu parce qu'il n'a pas lutté contre les appendices. Il faut donc que nous soyons élevés par la partie rationnelle de notre être et que nous nous montrions les maîtres de la partie inférieure qui est en nous<sup>141</sup>.

Clément d'Alexandrie infère de ces paroles avec assez de raison, qu'Isidore plaçait deux âmes dans l'homme, l'une qu'il nommait logique (λογιστικόν), l'autre qu'il désignait sous le nom de création inférieure (τὴν ἐλάττονα ἐν ἡμιν κτίσιν). Le nom de la troisième espèce d'âme nous est connu d'après Clément d'Alexandrie, auquel l'auteur des *Philosophumena* vient apporter une confirmation inattendue, en disant: « Ce qui, d'après les disciples de Basilide, se trouve dans la partie psychique, c'est l'homme intérieur et pneumatique<sup>142</sup>. » Ces paroles nous donnent donc le nom de la troisième sorte d'âmes, l'âme pneumatique, et de la première, l'âme psychique; (il faut remarquer que ce mot psychique a

<sup>141</sup> *Strom.*, lib. II, cap. xx, *Patr. graec.*, t. VIII, col. 1057.

<sup>142</sup> *Phil.* lib. VII, I, n. 27, p. 364, lin. 12 13. — *Strom. Ibid.*, *Patr. Graec.*, *ib.*, col. 1057.

toujours été employé par les gnostiques pour signifier une sorte d'infériorité naturelle de l'âme). Nous distinguerons donc trois sortes d'âmes : l'âme psychique, l'âme logique, l'âme pneumatique ; la présence de l'une dans le corps humain, emportait celle de l'inférieure, si l'homme était plus que psychique ; car la différence entre les hommes venait de la différence qui existait entre leurs âmes.

Cette âme ainsi déterminée avait des affections, c'est-à-dire, des passions, des appétits, et dans l'enseignement de Basilide, ces affections se rattachaient à l'âme d'une manière tout à fait extraordinaire, de sorte que l'on peut dire, qu'elles lui étaient plutôt extérieures qu'intérieures. En effet, ces appétits ne naissaient pas de l'âme elle-même, ils lui étaient étrangers et venaient s'ajouter à elle comme des excroissances, comme des appendices de sa nature, appendices qui étaient pour elle la source des mêmes désirs que ceux qui sont naturels aux plantes ou aux animaux. Pour en expliquer la nature, nous ne saurions mieux faire que de citer les paroles de Clément d'Alexandrie : « Les disciples de Basilide, dit-il, ont coutume de nommer les passions des appendices (προσαρτήματα) ces appendices dans leur essence sont des esprits ajoutés à l'âme douée de raison par quelque trouble et quelque confusion primordiale ; de plus, d'autres esprits d'une nature différente s'ajoutent aux premiers, par exemple, ceux d'un loup, d'un singe, d'un lion, d'un bouc ; ils entrent dans l'âme avec leurs propriétés, et les désirs de l'âme sont rendus semblables aux désirs des animaux, car les âmes imitent les actions des animaux dont elles possèdent les propriétés. Et non seulement, l'âme s'accommode aux désirs et aux images des animaux sans raison ; mais encore elle reproduit avec ardeur les mouvements et les beautés des plantes, parce qu'elle a en elle-même les propriétés des plantes<sup>143</sup>. » Ainsi ce que les Grecs appelaient passions (πάθη), les disciples de Basilide le nommaient appendices de l'âme ; ces appendices n'étaient pas essentiels à l'âme, ils venaient s'y ajouter et recevaient à leur tour, comme autant de compléments, les désirs, les appétits des animaux et les propriétés des plantes, que l'homme imite s'il fait les mêmes choses que les plantes et les animaux. En résumé, l'homme reçoit en lui-même les propriétés les plus contraires à sa nature propre, et cela vient d'un bouleversement primitif, d'une confusion première qui jette en lui les choses les plus hétérogènes. Pour expliquer cette confusion, une allusion des *Philosophumena* nous apporte un grand secours : « Toute cette doctrine des Basilidiens, dit l'auteur de ce livre, a pour fondement la confusion de tous les germes, le discernement et la restitution à leur état primitif de tous les germes confondus<sup>144</sup>. » Nous parlerons de ce

<sup>143</sup> *Strom.* lib. II, cap. xx, *Patr. graec.*, t. VIII, col. 1056.

<sup>144</sup> *Philos.*, lib. VII, i, n. 27, p. 366, lin. 12-14.

discernement, de cette restitution lorsque nous exposerons la Rédemption dans le système de Basilide ; il nous suffit de noter ici que cette confusion première de tous les germes fut précisément la cause de tout ce mélange de propriétés, que Basilide jetait dans l'âme humaine, qu'il faisait logiquement participer à tous les appétits de ces germes devenus animés. En parlant du Jésus de Basilide, nous montrerons comment s'était faite cette confusion ; mais déjà ce que nous venons d'en dire suffit pour nous faire comprendre comment Clément d'Alexandrie pouvait comparer l'homme de Basilide au cheval de bois bâti par les Grecs pour prendre Troie, car cet homme renferme en lui-même les germes des créatures les plus dissemblables<sup>145</sup>. Les paroles de l'auteur des *Philosophumena* nous expliquent aussi ces mots de « confusion première (σύγχυσις ἀρχικήν) » qui, jusqu'à la découverte de cet ouvrage, étaient restés inexplicables ; cette confusion, comme l'a fort bien remarqué M. Uhlhorn, n'est que la confusion de tout le trésor des germes en puissance, et de cette confusion, la thèse de l'émanation reçoit encore ici une confirmation qui, pour être indirecte, n'en est pas moins éclatante.

A cette âme ainsi composée, Basilide affirmait que la connaissance de Dieu était naturelle, comme nous l'apprend Clément d'Alexandrie dans les paroles suivantes : « Si, en effet, dit-il, on peut connaître Dieu naturellement, ainsi que le pense Basilide, qui appelle la foi l'intelligence élue et un royaume, une création digne d'essence (?) et rapprochée de celui qui l'a faite, car il affirme que la foi est non une puissance, mais une essence (?), une entité réelle, une substance, une beauté quelconque de la créature récemment découverte, et il ne veut pas qu'il soit l'assentiment raisonné d'une âme libre<sup>146</sup>... »

Certes, la raison serait d'accord avec Basilide, s'il voulait affirmer que l'homme en se servant de sa seule raison, peut arriver à la connaissance de Dieu, car c'est l'enseignement de la plus saine philosophie et le grand honneur de la raison humaine ; mais tout autre est sa pensée. Il affirmait que l'homme connaît Dieu naturellement, par le seul fait que l'âme est âme, parce qu'il enseignait que la foi n'est pas un acte libre de l'âme ; d'après lui, la foi n'est pas une puissance de l'âme capable de se développer et de se fortifier, c'est une substance, une essence, un être inhérent à l'âme élue, c'est-à-dire à l'âme pneumatique. D'autres paroles de Clément d'Alexandrie vont encore expliquer cette doctrine de Basilide. En effet, Clément, argumentant contre le philosophe hérétique, dit : « S'il en est ainsi, si l'on peut connaître Dieu naturellement, si cette connaissance est due à l'âme,

<sup>145</sup> *Strom.*, lib. II, cap. xx. *Ibid.*, col. 1036 et 1037.

<sup>146</sup> *Strom.*, lib. V, cap. i. — *Patr. graec.*, t. IX, col. 12.

les commandements contenus dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau sont tout à fait inutiles, puisque l'on est sauvé par la seule nature, comme le veut Valentin, ou puisque l'âme est fidèle et élue par nature, comme l'enseigne Basilide<sup>147</sup>. » Dans un autre passage, Clément d'Alexandrie ajoute : « Basilide enseigne que cette élection de l'âme s'est faite en dehors de ce monde et qu'elle est hypercosmique de sa nature<sup>148</sup>. » Ainsi cette âme élue est étrangère à ce monde ; elle n'y est descendue que pour être honorablement punie par le martyre, pour expier les fautes commises dans une autre vie<sup>149</sup> : c'est l'explication qu'en donne Basilide, explication qui nous rejette tout à coup dans un autre monde d'idées, mais qui se comprend cependant, si l'on veut se rappeler que l'âme humaine était émanée des Anges de l'Hebdomade ; que ces Anges, par leurs divisions, leurs querelles, étaient devenus la source immédiatement supérieure du mal terrestre ; et l'on aura ainsi la véritable explication de ces fautes commises par les âmes dans une autre vie. Au fond, cette explication repose sur cette confusion primordiale des germes dont nous traitons plus haut.

Pour revenir à la foi, disons que l'âme élue, pneumatique, n'a pas besoin de démonstration pour trouver et croire la vérité, il lui suffit d'une simple compréhension, d'une pure intuition de l'esprit pour posséder toute doctrine<sup>150</sup>. En outre, la foi ou élection a des degrés correspondants à chaque monde de l'espace intermédiaire, selon ce principe de similitude que nous trouvons toujours sous nos pas dans le développement de ce système ; si l'élection correspond au monde supérieur, elle connaît tout ce qui est inférieur à ce monde ; et de même pour tous les autres mondes, car nous avons vu que chacun des trois cent soixante-cinq cieux connaissait ses inférieurs, sans avoir la moindre notion de ce qui se trouvait au-dessus de lui<sup>151</sup>. On comprend, après cela, comment les disciples de Basilide pouvaient définir la foi « l'assentiment de l'âme à tout ce qui ne tombe pas sous les sens, par suite de la non-présence<sup>152</sup>. » Si nous nous rappelons, en effet, que cet assentiment est une des propriétés de l'âme, qu'il n'est pas libre<sup>153</sup>, puisque l'âme possède ce qu'elle voit, qu'elle n'est pas libre de ne pas voir ce qu'elle voit, de ne pas posséder ce qu'elle possède comme une propriété inhérente à sa nature, nous comprendrons facilement que cette définition de la foi

<sup>147</sup> *Strom.*, *Ibid.* — *Ibid.*, col. 12-13.

<sup>148</sup> *Strom.*, lib. IV, cap. xxvi, *Patr. graec.*, t. VIII, col. 1376.

<sup>149</sup> *Strom.*, lib. IV, cap. xli. *Ibid.*, t. XLII, col. 1292.

<sup>150</sup> *Strom.*, lib. II, cap. iv. — *Ibid.*, t. VIII, col. 941.

<sup>151</sup> *Ibid.*, col. 941.

<sup>152</sup> *Ibid.*, col. 961.

<sup>153</sup> Gerhard Uhlhorn, *op. cit.*, p. 40.

fut la seule que Basilide pouvait logiquement donner ; car cette foi n'était qu'un souvenir des choses vues dans un autre monde, souvenir plus ou moins compréhensif, selon que l'âme était d'un degré plus ou moins élevé, correspondant à tel monde de la hiérarchie des cieux. Encore là, nous retrouvons la confusion primitive et l'émanation indirectement confirmées, puisque l'âme possède par nature ce que nous avons vu être le propre des habitants des mondes supérieurs : cette possession n'est plus, il est vrai, qu'un souvenir de choses absentes, mais ce souvenir est une preuve de son origine.

La préexistence des âmes, telle que l'entendait Basilide, ne ressemble que de très loin, on le voit, à la préexistence des âmes telle que la comprenait Platon. Ce n'est qu'une émanation participant, dans un degré qui allait toujours s'affaiblissant, aux propriétés bonnes ou mauvaises du principe émanateur. Comme le premier principe d'émanation dans le monde intermédiaire avait commis une faute d'ignorance et d'orgueil, en se croyant le seul maître de toutes les sphères célestes et de tous les mondes, cette faute fit partie de la transmission de son être en s'aggravant à chaque nouvelle émanation inférieure. Nous ne devons donc pas nous étonner, quelque contradictoire que puisse sembler cette nouvelle doctrine, nous ne devons pas nous étonner que Basilide ait enseigné que l'âme sur cette terre était, par sa nature même, portée à l'erreur et au péché. Nous allons développer cette pensée en rapportant l'une des citations par lesquelles Clément d'Alexandrie nous a conservé le fragment le plus considérable des œuvres de Basilide. « Dans le vingt-troisième livre de ses *Exégétiques*, dit Clément, Basilide parle ainsi du martyr : Je dis, en effet, que tous ceux qui tombent dans ce que l'on appelle les afflictions, ou qui par imprudence commettent d'autres péchés, sont conduits à la possession de ce bien (le martyr), par la bonté de celui qui les fait accuser de choses tout autres, afin qu'ils ne souffrent pas pour ce qui est véritablement un mal, comme s'ils étaient des adultères, des homicides ; mais ils sont accusés d'être chrétiens, ce qui sera pour eux une consolation, si bien qu'ils ne semblent même pas souffrir. Et si quelqu'un qui n'a jamais péché vient à souffrir, ce qui se rencontre rarement, cependant même celui-là ne souffrira pas par suite des embûches que lui aura préparées la puissance, mais il souffrira comme souffrirait un enfant qui paraîtrait ne pas avoir péché. Donc, comme un enfant qui n'a pas péché précédemment, ou du moins qui n'a jamais commis contre lui-même d'acte peccamineux, s'il vient à supporter quelque douleur, ce lui est un grand bienfait ; car par cela il gagne un grand nombre de biens difficiles à obtenir : ainsi, si quelque parfait (τελειος) qui n'a jamais commis un acte de péché souffre ou a souffert quelque chose, il souffre comme a souffert cet enfant, ayant en lui-même la volonté de pécher, et n'ayant pas commis de faute unique-

ment parce que l'occasion de pécher ne s'est pas présentée à lui; c'est pourquoi on ne doit pas lui faire un mérite de ce qu'il n'a pas péché. De même, en effet, que celui qui veut commettre un adultère, est déjà adultère, quoiqu'il ne doive pas faire passer son désir en acte; de même que celui qui veut commettre un meurtre est homicide, quoiqu'il ne doive jamais tuer qui que ce soit: ainsi, si je vois souffrir quelqu'un qui, selon ma croyance, n'a pas péché, n'aurait-il même jamais fait de mal, je me dis qu'il est mauvais, parce qu'il a voulu le péché. Car je serai forcé d'avouer tout ce que l'on voudra, plutôt que d'avouer que la puissance prévoyante (πρνοοῦν) est mauvaise<sup>154</sup>. »

D'après ces paroles, il est clair que Basilide ne donnait pas plus à l'âme la liberté d'action que la liberté de croyance; selon lui, l'âme est par sa nature portée au péché et elle faillira nécessairement, si l'occasion d'une chose mauvaise à faire se présente à elle: l'âme ne peut donc se glorifier d'aucun mérite, si elle n'a pas péché. Tout cela est logique, ce n'est que la conclusion dernière des principes que nous avons exposés: du grand Ἄρχων, pécheur par ignorance et orgueil, sont émanés tous les êtres des deux mondes intermédiaire et terrestre; tous ces êtres ont donc péché, tous sont mauvais par quelque endroit, ils le sont d'autant plus, qu'ils sont plus éloignés du premier anneau de cette longue chaîne d'émanations. Seul, le dieu-néant est bon, n'a eu lui-même rien de mauvais et il ne saurait être le principe du mal. Voilà comment Basilide avait résolu ce redoutable problème de l'origine du mal; pour lui, le mal n'était venu que d'une émanation divine trop distante de sa source première. Du reste, il poussa sa logique jusqu'au bout, et comme nous l'avons entendu parler à propos de la création des mondes, nous l'entendons dire ici de nouveau: « Mais après tout ce que je viens de dire, si tu veux me réfuter par un exemple en disant: Celui-ci a donc péché parce qu'il a souffert: avec ta permission je te dirai: il n'a pas péché sans doute, mais il était semblable à l'enfant qui souffre. Et si tu me pousses encore plus loin, je te dirai que tout homme est homme et que Dieu est juste, car, comme l'a dit quelqu'un<sup>155</sup>, personne dès sa naissance n'est pur de tout péché<sup>156</sup>. » Basilide, par ces paroles, visait le Sauveur qu'il disait n'avoir été qu'un homme, et que la logique de son système le forçait d'affirmer pécheur. Ce que nous avons à dire sur Jésus éclaircira cette affirmation; qu'il nous suffise maintenant de faire observer combien peu Basilide avait souci de la liberté humaine. Les paroles de son fils Isidore, paroles que nous avons citées plus haut, n'affaiblissent en rien cette désolante

<sup>154</sup> *Strom.*, lib. IV, cap. XII. — *Patr. graec.*, t. VIII, col. 1289 et 1290.

<sup>155</sup> *Job.*, cap. XIV, ver. 4. — *Juxta LXX.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, col. 1291.



doctrine du père; elles prouvent seulement que le chef avait horreur des conséquences pratiques que les disciples tiraient des leçons qui leur étaient données. Malheureusement, ces paroles ne portèrent pas beaucoup de fruits; ce que nous savons des disciples de Basilide ne nous le montre que trop.

Cette doctrine de Basilide devait s'exprimer dans la vie par une certaine passivité et flexibilité de l'âme: les disciples du philosophe hérétique devaient mépriser les mets consacrés aux idoles; mais le cas échéant, ils pouvaient en manger sans le plus léger doute, car en les mangeant ils ne péchaient pas<sup>157</sup>, ou, comme nous l'avons vu, ils ne péchaient que par suite de leur nature, par ignorance ou involontairement. On pourrait se demander ce que signifie ce mot involontairement dans un système qui supprimait toute liberté et qui rendait responsable des péchés commis parce que la nature humaine y est portée; cependant, le mot se trouve et Clément d'Alexandrie nous assure que, d'après Basilide, les péchés involontaires pouvaient être seuls remis<sup>158</sup>. Cette passivité indifférente de l'âme se traduisait dans la question du mariage, par le conseil aux uns de s'en abstenir, et par la permission donnée aux autres de s'en servir; jamais il n'était représenté comme une œuvre de Satan<sup>159</sup>, et c'est la signification qui ressort des paroles suivantes que Clément d'Alexandrie a extraites d'un écrit d'Isidore, le fils de Basilide: «Supporte avec patience une femme méchante, écrivait Isidore, afin de ne pas perdre la grâce de Dieu, et lorsque tu as émis le feu du sperme, prie avec la conscience tranquille. Mais lorsque de ton état d'eucharistie, d'actions de grâces, tu seras tombé à l'état de simple demande<sup>160</sup>, et si ensuite tu restes debout, tout en ayant sans cesse des chutes et des défaillances, prends femme. Que si quelqu'un est jeune, pauvre et infirme et que selon mon conseil, il ne veuille pas se marier, il ne doit pas s'éloigner de son frère, mais dire: Je suis entré dans le lieu saint, je ne puis rien souffrir. Si quelque soupçon s'éveille en lui, qu'il dise: Mon frère, imposez-moi les mains afin que je ne pèche pas; et aussitôt il sentira l'effet de cette imposition dans son âme et dans son corps. Il n'a qu'à vouloir faire ce qui est bien pour obtenir le bien. Mais quelquefois nous disons seulement de bouche: Nous ne voulons pas pécher; et notre âme ne soupire qu'après le péché. Celui dont tel est l'état ne fait pas ce qu'il veut, par crainte du supplice. Cependant, certaines choses sont nécessaires à la nature humaine d'après sa propre constitution. Ainsi, il est nécessaire et naturel d'être vêtu; la volupté charnelle

<sup>157</sup> Iren. lib. I cap. xxiv. *Patr. graec.*, t. VIII, col. 678.

<sup>158</sup> *Strom.*, lib. cap. XXIV, *Patr. graec.*, t. VIII, col. 1-61.

<sup>159</sup> *Strom.* lib. III, cap. 1, *ibid.*, col. 1097.

<sup>160</sup> Nous avons ici deux états de l'âme du fidèle basilidien, l'eucharistie et la simple demande. C'est ainsi que l'on trouve dès les premiers siècles deux des degrés de l'oraison mystique.

est naturelle, mais n'est pas nécessaire<sup>161</sup>. » A les prendre telles qu'elles sonnent, ces paroles ne sont pas contraires à la morale; cependant, elles renferment une maxime dangereuse: « Il suffit de vouloir ce qui est bien pour posséder le bien, » ce qui peut se prêter à beaucoup d'interprétations. Mais laissons à Basilide et à son fils ce qui peut témoigner en leur faveur, quoique nous devions avouer que les conseils ainsi donnés semblent avoir été nécessités par la conduite des disciples; car tous les auteurs des premiers siècles s'accordent à dire que les mœurs des Basilidiens étaient impures, que Basilide doive en être responsable ou non. Sa doctrine devait avoir de telles conséquences, surtout dans le monde où elle se développa: peut-être eût-il reculé lui-même devant les horreurs de vices monstrueux.

Tels sont les renseignements qui nous sont parvenus sur la cosmologie et l'anthropologie de Basilide. Leur intime connexion ne nous a pas permis de les séparer; tout s'enchaîne dans ce système le plus logique et le plus profond de la gnose égyptienne. Ce qui vient d'être dit sur la foi pourrait sembler plus théologique que philosophique: nous devons dire cependant que nous ne le croyons pas. La philosophie est à chaque instant mise au service de la théologie, et la différence de leur méthode suffit pour empêcher de les confondre: ces deux remarques feront comprendre nos paroles et notre dessein en donnant autant de développement à une partie qui semble s'éloigner de notre sujet. La liberté de l'âme et les principes de la morale sont du domaine de la philosophie plus que de la théologie. En outre, cette partie du système de Basilide est assez originale pour que nous ayons dû lui donner les développements qu'elle comporte, même en paraissant ne pas nous soucier de la proportion de nos divisions. Maintenant que nous avons terminé cette seconde partie de notre exposition, que nous connaissons le monde supérieur, le monde intermédiaire avec ses sphères peuplées d'AnGES, le monde terrestre et la constitution intime de l'homme, il nous faut faire un dernier pas en avant, assister au troisième acte de ce grand drame forgé par un esprit puissant quoique bizarre, et exposer ce que Basilide enseignait sur la Rédemption.

### III

#### La rédemption d'après Basilide

Après ce que nous venons de dire sur la nature de l'homme et de l'âme humaine, il peut sembler étrange au premier abord que Basilide ait cru devoir ajouter à son système une sotériologie compliquée. Mais le fait même de la Rédemption

---

<sup>161</sup> *Strom.*, lib. III, cap. I. — *Patr. graec.* t. VIII, col. 1101 et 1104.

qui est la base de la religion chrétienne, non moins que les traditions de tous les peuples dont les livres sacrés contiennent des esquisses plus ou moins profondes de la Rédemption, aurait forcé Basilide de donner à sa doctrine ce complément obligé, lors même que cette doctrine n'eût pas disposé toutes les parties de l'édifice de manière à demander une rédemption quelconque pour couronnement. Puisque le mal est partout dans le système de Basilide, depuis l'Ogdoade jusqu'à la terre, s'il voulait donner au bien la victoire finale et faire disparaître le mal, le philosophe égyptien avait besoin d'une rédemption. Cette rédemption, nous allons l'expliquer telle qu'il la comprenait, autant que nous pouvons en juger d'après les minces renseignements qui nous sont parvenus sur ce point. Là encore, les *Philosophumena* nous serviront de guide, et nous compléterons les renseignements que nous y trouvons par ceux que peuvent nous fournir nos autres sources.

Lors donc que tout fut créé et que les trois mondes furent parfaits, comme nous l'avons vu, il restait encore, dans le grand trésor des germes en puissance, cette troisième Υἱότης qui, jusque-là, n'avait pas trouvé son emploi dans cette vaste création. Cette Υἱότης qui était demeurée dans le trésor des germes pour y faire du bien et pour en recevoir à son tour, devait nécessairement être manifestée aux mondes et aller prendre possession de sa place à côté du dieu-néant, près duquel l'avaient précédée les deux premières Υἱότης<sup>162</sup>. Ce n'est qu'après la manifestation de cette dernière *Filiété* que la rédemption devait sortir avec son plein effet, c'est-à-dire, comme l'enseignait Basilide, que le discernement des germes confondus dans les émanations inférieures devait avoir lieu, afin qu'ils fussent rendus à leur monde primitif. Mais avant d'arriver à ce point définitif, Basilide avait à faire plus d'un circuit. D'abord, dit-il, depuis Adam jusqu'à Moïse, le péché a régné en maître sur la terre, car c'est ainsi qu'il est écrit ce qui signifie que le grand Ἄρχων a gouverné la création étendant son empire jusqu'aux limites du monde supérieur, persuadé qu'il était le seul Dieu et qu'au-dessus de lui il n'y avait personne : tout, en effet, était gardé dans le plus profond silence et c'est là le grand mystère caché aux premières générations ; cependant, il ne pouvait en être autrement, puisque le maître absolu était alors le grand Ἄρχων de l'Ogdoade. Au contraire, depuis Moïse jusqu'à la naissance du Christ, c'était l'Ἄρχων de l'Hebdomade qui régnait, Ἄρχων qui peut être nommé et qui a dit : Je suis le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et je n'ai révélé à personne le nom de Dieu. Aussi c'est depuis ce temps que les prophètes commencent à prédire la venue du

---

<sup>162</sup> *Philo.*, lib. VII, I, n. 25, p. 356, lin. 13-14 et I. 37, lin. 1-4.

Sauveur, au nom du dieu de l'Ogdoade, dit l'auteur des *Philosophumena*<sup>163</sup>. Toutefois, même à cette seconde époque, notre terre était enveloppée d'ignorance, car il était nécessaire qu'avant la manifestation des enfants de Dieu, manifestation attendue au milieu des gémissements par toutes les créatures, l'Évangile allât de monde en monde porter le salut et la science. C'est à cette nouvelle et dernière émanation qu'est réservée le principal rôle dans l'œuvre de la rédemption de tous les mondes.

Qu'est-ce donc que cet Évangile? C'est, dit Basilide, la connaissance des choses supérieures, telle qu'elle a été manifestée, la connaissance de ces choses qu'ignorait le grand Ἄρχων de l'Ogdoade. Or, ce grand Ἄρχων de l'Ogdoade ignorait l'existence du dieu-néant et de la triple Υἰότης; l'Évangile au contraire, connaissait ce qu'il en était du monde supérieur, il le connaissait d'après sa propre nature, car c'est là un des points fondamentaux du système; s'il le connaissait d'après sa propre nature, c'est qu'il devait appartenir à ce monde supérieur, et il ne reste plus qu'à tirer cette conclusion, l'Évangile est la première Υἰότης qui avait pris la place qui lui appartenait près du dieu néant (εὐεργετῆσθαι) et devenait le moyen et l'intermédiaire du salut qui devait sauver les autres mondes (εὐεργετεῖν). L'Évangile n'est pas, en effet, un être idéal, c'est une substance semblable à toutes les autres substances émanées que nous avons vues agir dans ce système; car penser qu'il serait la seule idée, la seule croyance non réalisée sous une forme quelconque d'émanation substantielle, est déjà une assez forte preuve pour croire et affirmer que cela ne devait pas être et n'était pas. Or, cette première Υἰότης ou l'Évangile, manifestation de la *Filiété* qui ne quittait pas le monde supérieur où elle avait été appelée avant l'heure de la Rédemption, l'Évangile, disons-nous, descendit dans les mondes inférieurs. Les pensées de la *Filiété* volaient au-dessus du πνεῦμα-limite; celui-ci les saisit et les transmet au fils du grand Ἄρχων de l'Ogdoade, et ce fils reçut les pensées de la première Υἰότης et s'éleva jusqu'à elle, c'est-à-dire, la connut, comme on voit le naphthé s'allumer et briller quoique placé loin du feu. Tel est le mode d'action de l'Évangile ou plutôt de la première Υἰότης, car l'Évangile n'est qu'un nom nouveau indiquant son nouveau rôle. Avant d'aller plus loin, nous devons faire remarquer que l'Évangile est manifesté d'abord au fils du grand Ἄρχων: nous verrons que, d'après le principe de similitude des mondes, il en sera partout ainsi, dans l'Hebdomade comme sur la terre.

L'Évangile alla donc de la première Υἰότης au fils du grand Ἄρχων de l'Ogdoade, et par ce fils assis aux côtés de son père, il illumina l'Ἄρχων lui-même, et

<sup>163</sup> *Philos.*, lib. VII, I. n. 27, p. 365, lin. 4-6.

le Seigneur de l'Ogdoade ineffable connut alors qu'il n'était pas le seul Dieu et le maître unique de toutes choses : il vit qu'il n'était qu'une émanation et qu'au-dessus de lui se trouvait l'ineffable dieu-néant et le trésor de la triple Υἰότης ; il réfléchit et la crainte s'empara de lui à la vue de l'ignorance dans laquelle il se trouvait. Il commença donc d'avoir des pensées pleines de sagesse qu'il recevait du Christ assis à sa droite ; il apprit ce qu'était le dieu-néant, ce qu'étaient la triple Υἰότης, l'Esprit-Saint, l'ordre établi dans tous les mondes et la fin réservée à l'univers entier<sup>164</sup>. Instruit de toutes ces merveilles, l'Ἄρχων de l'Ogdoade, frappé de terreur, confessa la faute qu'il avait commise en s'enorgueillissant<sup>165</sup>. Lorsqu'il eut été instruit de cette manière, tous les habitants de l'Ogdoade le furent pareillement, et ensuite l'Évangile fut révélé à toutes les créatures célestes (Ἐπουρανίους), c'est-à-dire aux trois cent soixante-cinq cieux qui peuplaient le monde intermédiaire par lesquels il descendit graduellement jusqu'à ce qu'il fut arrivé au dernier ciel, à l'Hebdomade<sup>166</sup>. Telle fut la rédemption des cieux ; ils connurent ce qu'ils étaient, ce qu'étaient toutes choses supérieures ou inférieures, et tout fut remis dans l'ordre. Cette idée de la rédemption est juste ; elle n'a que le tort de ne pas aller assez loin et d'être enveloppée d'un monde d'images et d'émanations.

Dans l'Hebdomade, la Rédemption s'opéra comme dans les autres mondes supérieurs. Par l'intermédiaire du fils du grand Ἄρχων, l'Évangile fut révélé au fils de l'Ἄρχων de l'Hebdomade. Celui-ci, à son tour, instruisit son père qui comprit, fut rempli de crainte et confessa sa faute. Tous les habitants de l'Hebdomade furent illuminés de la sorte, c'est-à-dire reçurent la connaissance de tous les mondes de la gnose salutaire, et tout rentra dans l'ordre primitivement établi<sup>167</sup>.

La rédemption achevée dans tous les mondes célestes dont tous les habitants avaient reçu l'illumination, il restait encore la terre qui réclamait sa part de la rédemption universelle, et la troisième Υἰότης qu'il fallait délivrer, car, dit Basilide, il était nécessaire que les demeures des hommes fussent illuminées à leur tour et que le mystère caché aux générations précédentes fût révélé à la troisième Υἰότης abandonnée, comme un avorton, dans les espaces informes<sup>168</sup>. Pour accomplir cette dernière partie de la rédemption et pour satisfaire cette nécessité,

<sup>164</sup> Clément d'Alexandrie dit la même chose il est curieux de rapprocher les cieux textes qui ont certainement été l'un et l'autre tirés ou plutôt inspirés par l'analyse d'un même ouvrage.

<sup>165</sup> Phil., *ibid.*, p. 360, lin. 2-4.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 360, lin. 6-10.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 360, lin. 11-15. Ces paroles confirment les autres données sur le Dieu des Juifs.

<sup>168</sup> *Ep. ad Ephes.*, III, 3-5. *Ibid.*, p. 361, lin. 1-13.

la lumière qui avait lui sur le fils de l'Hebdomade descendit sur Jésus, fils de Marie, l'illumina et le remplit de ses feux. «Voilà, disait Basilide, ce qu'a voulu dire l'écriture par ces paroles : «le Saint-Esprit descendra sur toi,» car l'Esprit partant de la Υἱότης, passant par le πνεῦμα-limite, par l'Ogdoade et l'Hebdomade descendit sur Marie, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre,» c'est la vertu pleine d'onction qui, partant du grand démiurge élevé au plus haut des cieux, est descendue sur la créature, c'est-à-dire, sur le fils de Marie.» Il ajoutait à cela que le monde n'avait subsisté jusque-là qu'afin de donner à la *Filiété délaissée* les moyens de se transformer, de suivre Jésus, de s'élever vers les mondes supérieurs et d'être entièrement purifiée. Et, en effet, dit Basilide, elle devint tellement subtile qu'elle put prendre son essor comme la première Υἱότης<sup>169</sup>. C'est là, d'après le système de Basilide, la fin dernière de la Rédemption : lorsque toute Υἱότης se sera élevée par-dessus le πνεῦμα-limite, alors toute créature qui pleure, qui souffre, en attendant la révélation de Dieu, obtiendra miséricorde et tous les hommes de la *Filiété* s'élèveront à la suite avec les mondes supérieurs<sup>170</sup>. Cependant, l'auteur des *Philosophumena* ne nous dit pas comment se fit cette purification, et pour le savoir, nous devons interroger les autres sources, lorsque nous aurons épuisé tous les renseignements qu'il nous fournit. D'après Basilide, dit cet auteur, Jésus était né sous la conjonction des astres et à l'heure de leur parfaite révolution, il avait eu son type préexistant dans le grand trésor des germes en puissance<sup>171</sup>. Ce type préexistant n'est autre chose que certaines parties empruntées aux mondes supérieurs, à la matière elle-même, et s'étant réunies pour former ce Jésus ; d'après cela, l'on comprend très bien, que Basilide ait pu parler du type préexistant de Jésus (προλελογισμενος) quoiqu'il n'enseignât pas vraiment la préexistence des âmes, comme nous l'avons vu. Cette explication ressort d'elle-même de l'enseignement de Basilide sur les souffrances de Jésus, car il dit que ces souffrances servirent à dégager de l'être de Jésus les parties qui le composaient, et qu'ainsi ce qui appartenait à l'Hebdomade fut rendu à la matière, et ce qui était descendu de l'Ogdoade ou du πνεῦμα-limite remonta vers l'Ogdoade ou vers le πνεῦμα<sup>172</sup>. Nous pouvons donc conclure de ces paroles sans la moindre témérité que tous les mondes avaient participé à la formation de Jésus, ce qui par l'émanation se comprend très bien, car Jésus n'est que le dernier terme de cette série d'évolutions émanatrices que nous avons si souvent fait remarquer. Quant à la vie de ce Jésus, lorsque cette génération d'un mode

<sup>169</sup> *Phil., ibid.*, p. 361, lin. 13 et 362, lin. 1-13.

<sup>170</sup> *Phil., ibid.*, n. 27, p. 362, lin. 1-16, p. 363, lin. 1-2.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 364, lin. 10-11.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 366, lin. 3-9.

particulier eut été accomplie, tout se passa pour le Sauveur comme les Évangiles le racontent, et tout se fit dans un but unique, celui de discerner et dégager les éléments confondus entre eux, et Jésus devait être le principe de ce discernement et de ce dégagement<sup>173</sup>. Après cette dernière explication, il ne faut plus rien demander aux *Philosophumena*, on ne trouve plus la moindre parole ayant trait à Jésus, à sa vie et à sa passion ; cependant, il serait bon de savoir ce que Basilide ou l'auteur des *Philosophumena* voulait dire par ces paroles : Tout ce qui a rapport au Sauveur se passa comme il est raconté dans les Évangiles.

D'après les Évangiles, Notre-Seigneur Jésus-Christ souffrit réellement ; Basilide enseignait-il la réalité des souffrances du Sauveur, se séparait-il de l'enseignement de ses maîtres et de ses contemporains, rejetait-il le Docétisme. ou, au contraire, suivait-il la voie tracée par Simon le Mage et déniait-il toute réalité aux œuvres et aux souffrances du Christ ? La question est importante et demande toute notre attention.

Il est évident, d'après le système de Basilide, tel que nous l'avons exposé, que rien ne semble faire prévoir que Basilide rejetait le docétisme ; dans la rédemption des mondes supérieurs, tout se fait par illumination, rien par expiation, ou, s'il y a expiation, elle consiste dans le seul aveu de la faute commise par orgueil et par ignorance. D'après le principe de similitude que nous avons si souvent invoqué, au risque de nous répéter, il semblerait, au premier abord, que tout dût se passer sur la terre comme dans les mondes de l'espace intermédiaire. Mais il n'en est point ainsi : l'auteur des *Philosophumena* nous dit que tout, dans la vie de Jésus, se passa comme les Évangiles le rapportent, et il dit expressément que la partie corporelle de la personne de Jésus souffrit ; il n'y a donc pas d'illusion possible, le docétisme n'est pas l'enseignement de Basilide, d'après les *Philosophumena*. Cependant, si nous nous retournons vers la première source dont saint Irénée et saint Épiphane sont pour nous les canaux, nous y trouverons que Basilide enseignait le docétisme sur ce point : la contradiction ne saurait être plus flagrante. Sur ce point seul, les deux sources diffèrent ; à laquelle nous attacherons-nous et quelle conclusion pouvons-nous tirer ? Il serait facile de se décider si nous avions un criterium quelconque de jugement, malheureusement notre pierre de touche, Clément d'Alexandrie, nous fait complètement défaut ; sur la Rédemption telle que la comprenait Basilide il n'a qu'un seul passage que nous avons cité en le comparant aux paroles correspondantes des *Philosophumena*, passage qui nous montre clairement que les deux auteurs ont puisé à une source unique et que nous avons bien sur ce point la vraie doctrine de Basilide. Il nous reste donc,

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 365, lin. 12-13.

puisque nous sommes réduit aux deux seules sources contradictoires, à discuter le texte de saint Irénée et à voir quelle conclusion nous pouvons en tirer.

« Lorsque le Père sans nom comme sans naissance, dit saint Irénée, sut leur perte (celle des hommes), il envoya Νοῦς, son premier-né (c'est lui qui est le Christ), pour apporter la liberté à ceux qui croyaient en lui et les arracher au pouvoir des Anges qui avaient formé le monde. Ce fils se montra comme un homme aux nations soumises à ces Anges, il descendit sur la terre et opéra des miracles. C'est pourquoi il ne souffrit pas, mais celui qui souffrit fut un certain Simon de Cyrène que l'on rencontra et qui porta la croix à sa place. Simon fut crucifié par l'ignorance et l'erreur des Juifs, car il avait été si bien transfiguré qu'il paraissait être Jésus : mais Jésus lui-même ayant pris la figure de Simon se tenait devant la croix et se moquait d'eux. Comme il était une vertu incorporelle, le Νοῦς du Père sans naissance, il pouvait se transfigurer comme il voulait, c'est ainsi qu'il remonta vers celui qui l'avait envoyé, riant de ceux qui croyaient le tenir lorsqu'il était insaisissable, et invisible à tous les yeux<sup>174</sup>. » Saint Épiphane ne dit rien qui diffère tant soit peu du récit de saint Irénée<sup>175</sup>. Il nous faut maintenant comparer ce texte avec les données des *Philosophumena* pour bien voir quelles sont les concordances et les différences entre les deux sources.

D'abord, il y a, dans le texte que nous venons de citer, beaucoup d'idées qui sont les mêmes que celles exposées plus haut d'après les *Philosophumena*.

Saint Irénée ne parle pas, il est vrai, de la rédemption de l'Ogdoade et des mondes célestes, il ne la soupçonne même pas, puisqu'il regardait réellement l'Ogdoade comme le séjour du grand dieu de Basilide. Malgré cela, chez lui comme chez l'auteur des *Philosophumena*, la rédemption se fait par l'entremise du fils qui est le même que le Christ. Dans ce dernier auteur, en effet, c'est bien le fils du grand Ἄρχων qui le premier, reçoit l'illumination rédemptrice qui la communique à son père d'abord, et ensuite aux habitants des autres mondes, et finalement au fils de l'Ἄρχων de l'Hebdomade. Donc, entre ces données et celles de saint Irénée, disant que le Père ineffable et sans naissance (*Innatum et innominatum patrem*) envoya son fils premier-né, Νοῦς, pour porter la liberté et la paix aux hommes, il n'y aucune différence pour ce qui regarde l'intermédiaire et l'agent de la Rédemption. De plus saint Irénée nous dit que ce premier né, Νοῦς, est le même que le Christ, ce qui nous explique un mot assez obscur des *Philosophumena* disant que le grand Ἄρχων fut instruit par le Christ assis à ses côtés. En rapprochant de ce texte d'autres passages des *Philosophumena*, où il est

<sup>174</sup> Iren. lib. I, cap. xxiv, n° 4.

<sup>175</sup> Epiph. *Haer.*, xxiv, n. 3.



dit que le grand Ἄρχων fit asseoir son fils à sa droite et qu'il fut instruit par son fils, on pouvait arriver facilement à conclure que dans le texte précédent le mot Χριστος désignait le fils. Avec le texte de saint Irénée, il n'y a plus de doute possible et ce nous est une preuve de plus de l'identité des deux systèmes exposés.

En outre, dans saint Irénée, la rédemption n'est autre chose que la dissolution de l'ordre établi sur la terre par les Anges qui l'ont créée<sup>176</sup> : de même dans les *Philosophumena*, Jésus n'est que le principe de cette dissolution d'unité dans les éléments hétérogènes agrégés les uns aux autres à la suite de la confusion primordiale, et de la restitution de ces éléments à leur monde respectif. Enfin, nous trouvons un dernier trait de rapprochement entre les deux sources dans la personne de Jésus : Jésus, en effet, dans l'une comme dans l'autre source reçoit l'illumination par l'intermédiaire du Fils des mondes supérieurs, c'est-à-dire que le fils descendit en Jésus ; la conclusion est évidente. Là, s'arrêtent les ressemblances et commencent les différences : Basilide, d'après les *Philosophumena*, enseignait que Jésus a véritablement souffert, saint Irénée dit, au contraire, que Jésus ne souffrit point, qu'il parut souffrir, mais que celui qui souffrit fut Simon le Cyrenéen, qu'il s'était substitué. Quoi qu'il en soit de la valeur respective de ces deux données, on peut dire, tout d'abord, que Basilide ne rejetait pas toute forme de docétisme ; nous l'avons fait remarquer, et M. Uhlhorn le confesse<sup>177</sup>. De plus, dans le long passage de Basilide sur le martyr que nous a conservé Clément d'Alexandrie, nous l'avons entendu parler de l'enfant qui semble (δοκει), n'avoir pas péché, de martyrs qui ne semblent pas (δοκοῦσι) souffrir ; le mot ne lui était donc pas inconnu<sup>178</sup>. Enfin, Baur a prouvé péremptoirement que le Docétisme était le fonds commun à tous les systèmes gnostiques, et qu'il devait l'être<sup>179</sup>. Que si toutes ces preuves indirectes ne démontrent pas que Basilide a enseigné le docétisme, il résulte cependant de ce qui précède que si nous accordons une valeur égale aux sources contradictoires, en bonne critique, nous devons incliner pour saint Irénée contre l'auteur des *Philosophumena*, et admettre que, s'il existe une erreur dans l'un des deux auteurs, c'est dans le second qu'elle se trouve. M. Uhlhorn veut, au contraire, que les deux sources disent également vrai, mais que l'une soit postérieure à l'autre et nous donne un développement ultérieur du système de Basilide. Cette opinion est très plausible, mais comment reconnaître laquelle des deux sources est la plus pure ? Si saint Irénée avouait que pour Basilide, comme il l'a fait pour Valentin, il s'est servi des ouvrages

<sup>176</sup> Iren. lib. I, cap. xxiv, n° 4. — *Patr. graec.*, t. VII, col. 67.

<sup>177</sup> Uhlh., *Op. cit.* p. 67.

<sup>178</sup> Cf. Clem. Alex. *Strom.*, lib. IV, cap. xii. — *Patr. graec.*, t. VIII, col. 1291. Cf. p. 119.

<sup>179</sup> Baur : *Gnosis*, p. 205.

postérieurs des disciples, nous n'hésiterions pas un seul instant à affirmer que c'est dans son analyse que doit se trouver le développement postérieur du système de Basilide. Mais ce n'est point le cas. Cette partie de l'œuvre de saint Irénée n'est que la reproduction abrégée d'une hérésiologie antérieure. Or, les hérésiologies antérieures ne sont pas si nombreuses qu'on ne puisse en suivre les traces jusque dans la première moitié du second siècle de l'ère chrétienne, et s'il fallait croire, comme l'a proposé M. Lipsius, que nous avons dans saint Irénée et saint Épiphane, l'analyse du *Syntagma* de saint Justin<sup>180</sup>, il est évident que nous ne pourrions pas ici présenter le système de Basilide dans saint Irénée comme un développement postérieur de la doctrine primitive. D'ailleurs, nous n'avons aucun témoignage affirmant que le système de Basilide ait subi, dans les années qui suivirent la mort du philosophe, des modifications aussi importantes que le serait celle du docétisme substitué à l'enseignement contraire. Seul Théodoret nous parle du développement du basilidianisme, et c'est pour nous dire qu'Isidore, le fils de Basilide, suivit la doctrine de son père en y ajoutant quelques détails<sup>181</sup>. En résumé, il nous semble difficile, pour ne pas dire impossible, de se prononcer définitivement sur la priorité de l'une ou de l'autre des deux doctrines. Il est vrai que les *Philosophumena* nous donnent le système, le vrai système de Basilide, que leur témoignage est toujours puisé aux meilleures sources, mais nous avons vu que les données qu'on y trouve sont conformes aux données que nous a transmises saint Irénée qui, pour être moins complet, n'en est pas moins véridique et bien informé sur ce qu'il dit. Peut-être, M. Uhlhorn n'a-t-il pas assez pesé toutes ces observations avant de porter un jugement qui nous paraît trop absolu. Quoi qu'il en soit, parce que deux auteurs se contredisent, sur un point même important en exposant un même système, l'on ne doit pas conclure que le système n'est pas le même c'est outrepasser les droits de la critique.

Après ce qu'il dit de la substitution de Simon le Cyrénéen à Jésus, saint Irénée nous apprend que les disciples de Basilide, tant qu'ils confessaient le Crucifié, étaient encore esclaves et soumis à la puissance des Anges qui avaient créé le corps; ils devaient, au contraire, le renier et montrer par là qu'ils connaissaient l'économie providentielle du Père sans naissance. C'est cette connaissance des desseins de Dieu qui est la véritable rédemption, et nous retrouvons ici les mêmes données que dans les *Philosophumena*: avec elle, les fidèles de Basilide pouvaient braver les Anges, ils devenaient semblables à Caulacau, c'est-à-dire à Jésus, dont c'était le nom mystique. Mais cette connaissance ne pouvait pas être répan-

<sup>180</sup> *Zur Quellenkritik des Epiphanius*. Passim.

<sup>181</sup> Theod., *Fab. heret.*, lib. I, n. 4.

due, à peine si un sur mille, et deux sur dix mille étaient capables de la recevoir. Aussi le vrai Basilidien devait garder la doctrine du maître dans le plus profond secret, connaître tout le monde et ne se laisser connaître de personne, affirmant, lorsqu'on le pressait, qu'il n'était plus Juif, mais qu'il n'était pas encore chrétien<sup>182</sup>. En fait, les Basilidiens, dans leur conduite, s'écartaient de la doctrine du maître, mais pouvait-il en être autrement? Basilide lui-même, en construisant son système, en le répandant, en cherchant à se faire des adeptes, ne croyait-il pas que sa doctrine était meilleure que les autres, par conséquent qu'elle était la seule vraie? Doit-on, dès lors, s'étonner que ses disciples se regardassent comme les seuls dépositaires de la vraie science, de la gnose qui, seule, pouvait donner la Rédemption et le bonheur que toutes les religions promettent à ceux qui les embrassent? Voilà pourquoi et comment un système qui fait théoriquement la part égale à tous les hommes est amené pratiquement à ne considérer comme élus que ceux qui l'ont embrassé. La tolérance religieuse est une idée relativement très moderne; aucune religion ne l'a admise théoriquement et ne peut l'admettre sans se discréditer elle-même.

Il ne nous reste plus désormais, qu'à mettre la dernière pierre pour achever l'édifice entier; nous voulons parler de l'ignorance complète et universelle qui devait s'emparer de tous les mondes et de tous leurs habitants, lorsque la rédemption serait achevée. « Quand tout cela sera définitivement accompli, quand tous les germes confondus auront été dégagés et rendus leur place primitive, Dieu répandra une ignorance absolue sur le monde entier, afin que tous les êtres qui le composent restent dans les limites de leur nature et qu'ils ne désirent rien qui en soit en dehors. » Car tout ce qui est immortel dans notre monde ne l'est qu'à la condition de ne pas sortir de sa nature; si l'on ne connaît rien, l'on ne peut rien désirer, et le désir irréalisable ne sera pas un tourment. Ainsi, chaque monde connaîtra ce qu'il peut connaître et rien de plus: l'Hebdomade ne saurait comprendre les mondes supérieurs, parce qu'elle ne saurait en posséder les biens et les privilèges; la même ignorance sera le partage de l'Ogdoade qui ne pourra pas désirer le monde supérieur: tout se retrouvera dans l'état primitif avec cette différence que le non-être sera devenu le non-savoir<sup>183</sup>. Telle est l'eschatologie de Basilide, une sorte de bonheur négatif puisqu'il ne peut pas être tout ce qu'il pourrait être, et que le philosophe évite soigneusement le partage égal dans ce bonheur suprême. Quant aux autres problèmes qui se rattachent à cette grande

---

<sup>182</sup> Iren., lib. I, cap. xxiv, n° 4 et 6. — *Patr. graec.*, t. VII, col. 677, 678 et 679.

<sup>183</sup> Phil., lib. VII, n. 27. p. 363, lin. 3-8, 14-15, p. 364, lin. 1-8.

question des fins dernières de l'homme, nous ne pouvons pas même savoir si Basilide les avait effleurés dans son enseignement.

Si nous ajoutons maintenant à ce qui précède quelques détails qui nous sont parvenus sur les mœurs, les rites, les fêtes des Basilidiens, nous en aurons fini avec la longue exposition de ce système. La magie leur servait pour honorer Dieu : il eût été fort surprenant que le disciple de Ménandre eût rejeté tout emploi de la magie dans un monde où elle était passée dans les mœurs. Ils s'entouraient du plus grand secret, comme nous venons de le voir, et en cela ils partageaient le sort fait à tous les chrétiens en général<sup>184</sup>. Ils avaient des fêtes à eux particulières, et Clément d'Alexandrie nous apprend qu'ils célébraient spécialement l'anniversaire du baptême du Christ dans des réunions qui duraient toute la nuit<sup>185</sup>. Quant à leurs mœurs proprement dites, elles ont été en butte à bien des accusations ; nous ne voulons pas dire que la faute doive en remonter jusqu'à Basilide personnellement ; mais il faut convenir que sa doctrine ouvrait la porte toute grande aux vices et aux débordements les plus monstrueux, et nous croyons qu'il est impossible de nier que ces mœurs ne soient tôt ou tard devenues désordonnées, car quelle que puisse avoir été la passion des Pères de l'Église, nous sommes persuadé qu'ils n'ont jamais calomnié leurs adversaires au point de les charger de crimes épouvantables inventés à plaisir. Enfin, nous ne quitterons pas la doctrine de Basilide sans dire un mot des fameuses pierres connues des archéologues sous le nom de pierres basilidiennes ou d'Abraxas. Nous ne les croyons ni propres aux disciples de Basilide ni contemporaines du philosophe égyptien : comme elles ne rentrent pas dans notre sujet, nous nous contenterons d'indiquer les ouvrages où l'on peut apprendre tout ce qui concerne des monuments curieux, mais auxquels il ne faut pas attacher toute l'importance que certains auteurs leur ont attribuée au point de vue doctrinal qui seul doit nous occuper dans cette étude<sup>186</sup>.

Telle est la doctrine de Basilide exposée aussi complètement que les sources qui nous l'ont transmise nous ont permis de le faire. Sans contredit, elle fourmille

<sup>184</sup> Iren., lib. I, cap. xxiv, n. 5. — *Patr. graec.*, t. VII, col. 678.

<sup>185</sup> Clém. Alex. Strom., lib. I. — *Patr. graec.*, t. VIII, col. 888.

<sup>186</sup> Pour ces pierres basilidiennes ou Abraxas, voir : Bellermann, *Ueber die Abraxas-Gemmen*. Berlin, 1820, in-8. — *Abraxas, seu Apistopistus*, Antverpiae, 1657. — Kopp : *Paleographia critica*, 1817, 1820, 4 vol n° 600, 678, 75, 830, 752, 745, 589, 591, 713, 760, 774, 817, 825, 880, 545, 610, 611, 463, 467, 472, 595, 757. Sur ces amulettes on trouve aussi souvent les noms des divinités égyptiennes que celui d'Abraxas. On n'a qu'à se reporter aux numéros de l'ouvrage de Kopp auxquels nous renvoyons pour être persuadés du fait. Nous ne devons pas oublier de mentionner l'article du comte Baudissin sur l'origine du mot Ιαω que se retrouve souvent sur les Abraxas. Cf. *Zeitschrift für historische theologie*, année 1875, p. 314 et seqq.

d'erreurs, c'est un délire d'imagination, d'une imagination rêveuse et profonde couvrant ses pensées et la solution des plus difficiles problèmes d'une fantasmagorie de divinités et d'émanations qui ne le cède en rien à celle que nous montrera plus loin le grand gnostique égyptien, Valentin. Il ne faut pas trop l'en blâmer : le génie du pays qu'il habitait, du peuple auquel il appartenait, son propre génie, tout le poussait à couvrir sa doctrine de voiles mystérieux, d'autant plus capables de lui attirer des disciples qu'ils paraissaient plus sombres et qu'il semblait plus difficile de les écarter. Voilà pourquoi Basilide met en tête de son système ce dieu-néant, imagination terrible et attrayante par la terreur même qu'elle inspire, pourquoi il distingue ce triple principe bizarre qu'il nomme Υἱότης ; pourquoi il constelle son monde intermédiaire de ses trois cent soixante-cinq cieux qui sont autant de mondes particuliers, jouissant de leurs prérogatives et de leurs droits. On voit, dès lors, quels progrès cette doctrine avait réalisés sur les systèmes plus simples de Simon le Mage, de Ménandre et de Satornilus ; l'esprit humain suivait sa voie en Basilide : il allait du simple au composé, comme il le fait toujours. On comprend aussi comment saint Irénée a pu dire que Basilide avait voulu inventer un nouveau système qui sortît du chemin ouvert par ses prédécesseurs. Malgré ce désir, Basilide ne put se soustraire à toute influence de ses maîtres : bien des points de son système ont leurs correspondants dans ceux de Simon et de Satornilus. On ne peut s'empêcher de voir que son enseignement sur la rédemption fut obligé d'accepter les idées qui envahissaient alors le monde par le Christianisme qu'il voulait modifier et corriger à sa guise. L'influence de la philosophie grecque s'y fait aussi sentir quoique plus faiblement, mais par-dessus tout l'on y rencontre beaucoup de ces idées dont l'Orient avait fait son patrimoine.

## CHAPITRE III

### SOURCES ÉGYPTIENNES DU SYSTÈME DE BASILIDE

Nous sommes bien éloigné de penser que le système de Basilide doive être entièrement recherché dans les doctrines de l'ancienne Égypte : le syncrétisme, nous l'avons dit, est au fond du Gnosticisme. En effet, les idées semblables dans les systèmes de Simon le Mage, de Ménandre, de Saturnilus et dans celui de Basilide ont les mêmes origines, car la filiation des idées emporte une communauté d'origine entre les idées mères et les dérivées. Nous aurions pu démontrer que le fonds des premiers systèmes se retrouve dans la Kabbale, dans les livres de l'Avesta et dans les croyances de l'Inde : la démonstration aurait conservé toute sa valeur pour Basilide. Quant aux idées qui lui sont propres, elles sont d'un nombre relativement restreint, et le gnostique égyptien les a empruntées à la Kabbale tout autant qu'aux doctrines égyptiennes. La nature du Dieu-néant, la manière de diviser le monde intermédiaire, la propriété des fils des *Archons* d'être plus grands que leurs pères, voilà, si l'on y ajoute l'enseignement de Basilide sur l'ignorance qui enveloppe chaque monde à la fin des temps, les seuls points vraiment nouveaux du système basilidien. Le mode de développement des *æons* et des mondes, la manière dont le mal est introduit dans la série des émanations, celle dont il est racheté, nous avons vu tout cela dans les systèmes exposés au premier livre de cet ouvrage. Sans doute, ces éléments primitifs ont varié ; ils ont reçu des mains de Basilide une forme qui peut paraître différente, mais ils ne laissent pas que d'être les mêmes au fond, quoique façonnés et employés d'une autre manière et avec d'autres proportions. Ainsi le mythe si nouveau, semble-t-il, de la triple Υἱότης, son emploi et son rôle dans tout le système, ne sont que la transformation de la doctrine de Simon et de ses disciples sur Ἐπίνοια, sur la pensée divine créant tout et sauvant tout après la chute. Basilide a épuré le mythe ; il l'a développé, agrandi, mais au fond il ne l'a pas changé, quoiqu'il l'ait débarrassé de l'intervention des anges créateurs qui, par toutes sortes de moyens, enchaînent et dominent la pensée du premier principe lui-même. D'un autre côté, si nous voulions rechercher les ressemblances qui existent entre la doctrine de Basilide et la philosophie grecque, nous ne manquerions pas d'en trouver un nombre assez considérable, comme la Kabbale nous donnerait l'origine du

Dieu-néant ; mais tel n'est pas notre but, et nous devons nous en tenir aux seuls rapprochements que suggère la comparaison entre les doctrines de l'Égypte ancienne et le système de Basilide où le syncrétisme domine, où l'invention n'a qu'une faible part et fait quelquefois totalement défaut.

A part ce que nous avons déjà dit de la magie de Ménandre et de ses ressemblances avec la théurgie telle que nous la dépeint l'auteur du livre des *Mystères*, nous n'avons pas encore interrogé l'Égypte sur l'origine des doctrines gnostiques. Cela se comprend assez, car Simon, Ménandre et Saturnilus ayant vécu en Syrie ont dû plutôt se servir des doctrines de la Kabbale ou de l'Avesta, que leur fournissaient et leur patrie et les fréquentes relations entre la Syrie et la Perse. Basilide, au contraire, ayant enseigné en Égypte, étant Égyptien de culture sinon d'origine, dut nécessairement faire entrer dans son système plus d'éléments égyptiens que n'avaient fait ses prédécesseurs. Nous allons le constater. A l'époque de Basilide, la vieille Égypte se mourait, mais n'était pas morte ; elle n'était pas ensevelie sous quinze siècles d'oubli et sous la poussière du vieux monde détruit, la barbarie musulmane n'avait pas encore fait disparaître ses papyrus et les trésors de renseignements qu'ils contenaient : on y élevait encore des temples, on y gravait encore de sacrés hiéroglyphes en l'honneur des dieux et des rois, quoique ces rois fussent alors les empereurs romains. Sans doute, les doctrines secrètes des temples avaient bien changé depuis l'époque des Pyramides, depuis le règne du grand Sésostris des Grecs, Ramsès II : elles s'étaient développées dans un sens panthéistique, et avaient entièrement perdu leur caractère primitif ; la langue et l'écriture elles-mêmes avaient subi de profondes altérations ; cependant, ce développement s'appuyait toujours sur les croyances primitives, sur les mythes des âges reculés, sur ces mystères qui n'étaient vraiment connus que des seuls prêtres et des seuls rois, et dont le vulgaire s'était emparé pour les traiter à sa guise et leur donner une signification plus appropriée aux besoins de ses superstitions et à la portée de son intelligence. Or, c'est dans ces mythes que nous trouverons les idées mères du système basilidien ; c'est dans l'un d'eux, celui d'Osiris et de son fils Horus, que nous allons voir émise pour la première fois cette idée étrange en religion de la supériorité du fils sur le père, et cela bien des siècles avant l'époque de Basilide. Pour mettre en lumière cette ressemblance des doctrines, il nous faut prendre les choses d'un peu loin : on nous le pardonnera, nous l'espérons.

Dans son traité sur Isis et Osiris, Plutarque raconte la légende égyptienne d'Osiris de la manière suivante : Lorsque Osiris régna sur l'Égypte, il en délivra les habitants de leur vie sauvage et misérable, il leur apprit l'agriculture, leur donna des lois et leur enseigna le culte des dieux. Il parcourut ensuite la terre entière, adoucit les mœurs des hommes, sans employer le secours des armes ;

mais il les persuadait et les attirait à lui au moyen des chants et de la musique, ce qui a donné lieu aux Grecs de le prendre pour Bacchus. Mais Typhon (l'adversaire né d'Osiris), qui pendant son absence n'avait rien osé entreprendre parce qu'Isis (sœur et épouse d'Osiris) prenait une grande attention à garder sa fidélité conjugale, lui dressa des embûches à son retour: il s'adjoignit soixante-douze compagnons et obtint l'assistance de la reine d'Éthiopie qui était venue vers lui. Elle se nommait Aso. Typhon se procura par ruse la mesure du corps d'Osiris, fabriqua un coffre élégant sur cette mesure, l'orna avec art et le montra au milieu d'un festin. A cette vue les convives furent saisis d'admiration et laissèrent éclater leur joie. Typhon, plaisantant, leur promit de le donner à celui qui le remplirait exactement en s'y couchant. Tous subirent l'épreuve, mais nul ne put remplir la condition. A son tour, Osiris se coucha dans le coffre: ceux qui étaient dans le secret accoururent, on mit le couvercle, on le consolida avec une clef et du plomb fondu, on le porta vers le Nil où il fut jeté à la mer par les bouches de Tanis. Ceci se passait le dix-septième jour du mois d'Athyr, la vingt-huitième année du règne d'Osiris, selon les uns, de sa vie, selon les autres. Les Pans et les Satyres des environs des Chemnis furent les premiers à savoir la nouvelle du crime; ils la répandirent parmi les hommes où elle produisit la terreur et la consternation<sup>187</sup>. Isis l'ayant apprise, coupa l'un de ses manteaux en cet endroit, prit des habits de deuil dans la ville de Coptos, et se mit à parcourir toute l'Égypte demandant à ceux qu'elle rencontrait, même aux enfants, s'ils n'avaient pas vu le coffre qui contenait Osiris, jusqu'à ce qu'elle eût trouvé ceux qui l'avaient vu jeter à la mer. Elle apprit alors que son frère et mari Osiris avait eu commerce avec sa sœur Nephthys, croyant l'avoir avec elle-même, qu'un enfant était né de ce commerce, et elle se mit à le chercher, car la mère l'avait abandonné par crainte de Typhon: après beaucoup de fatigues et avec le secours de chiens dressés à la recherche, elle le trouva enfin et se l'adjoignit comme gardien et compagnon.

Isis apprit dans ses courses errantes que le coffre avait abordé à Byblos, que le flot l'avait doucement déposé près d'une bruyère arborescente qui dans un court espace de temps, s'était tellement développée qu'elle avait caché en elle-même le coffre où était Osiris. Le roi de la contrée ayant vu cette plante superbe la fit couper et transporter dans son palais, où elle devint l'une des colonnes qui soutenaient le toit. Isis apprit tous ces détails de la bouche d'esprits célestes: elle se rendit à Byblos, s'assit tout en larmes près de la fontaine où elle resta sans adres-

---

<sup>187</sup> Plutarque fait remarquer, en cet endroit de son récit, que la terreur des hommes fut si grande à la nouvelle annoncée par les Pans et les satyres qu'elle est restée proverbiale: c'est la terreur panique. *Plut., Isis et Osir.*, n. 14.



ser la parole aux hommes qui passaient. Cependant, elle salua les servantes de la reine, leur parla avec bienveillance, arrangea leur chevelure et sut répandre sur leurs corps une agréable odeur d'ambroisie ; la reine, au retour de ses servantes, fut remplie du désir de voir elle-même l'étrangère, car l'odeur d'ambroisie répandue sur elles lui faisait envie. Isis parut donc devant la reine, devint sa familière et on lui confia le soin d'un enfant royal. Isis nourrissait l'enfant en lui donnant son doigt à sucer, au lieu de sa mamelle. La nuit elle brûlait les parties mortelles du corps de son nourrisson, et, prenant la forme d'une hirondelle, elle volait au sommet de la colonne et se lamentait. La reine s'aperçut de cette conduite ; en voyant brûler l'enfant elle jeta un grand cri, ce qui fit perdre l'immortalité à son fils ; la déesse reconnue demanda qu'on lui donnât la colonne sur laquelle reposait le toit. Elle l'obtint, et aussitôt elle fendit la bruyère, et l'ayant entourée d'un voile, elle la remit aux mains du roi. Pour elle-même, elle garda le coffret et poussa de tels gémissements que le plus jeune des fils du roi en mourut : elle s'embarqua ensuite, et, comme un vent trop violent soufflait sur le fleuve Phaedros, elle le dessécha.

Lorsque la déesse se trouva dans la solitude, elle ouvrit le coffret, baisant la face du mort bien aimé et versant des larmes ; un autre fils du roi qui l'avait suivi s'étant approché pour voir ce qu'elle faisait, elle le regarda d'un air si courroucé que l'enfant ne survécut pas à ce regard. Isis voulut alors se rendre près de son fils Horus qui était élevé à Butos : pour cela elle cacha le coffret ; mais pendant son voyage Typhon, chassant la nuit au clair de lune, rencontra le coffret, reconnut le cadavre et le déchira en quatorze parties qu'il dispersa. Isis l'ayant appris parcourut les marais sur une barque de papyrus à la recherche des morceaux du cadavre d'Osiris, prenant soin d'élever un tombeau à chaque endroit où elle trouvait un de ces morceaux, et cela, afin de tromper Typhon et de lui laisser ignorer où était le corps d'Osiris. Malgré ses recherches elle ne put rencontrer le membre viril d'Osiris, car Typhon l'avait jeté dans le Nil où un oxyrinque l'avait avalé : elle le remplaça par l'imitation d'un phallus qu'elle fit et consacra elle-même. Cependant, Osiris revint des enfers pour instruire son fils Horus ; il lui apprit le maniement des armes et lui demanda ensuite ce qui était la plus belle chose du monde. « Venger son père et sa mère à qui l'on a fait injure, répondit l'enfant. » Osiris lui demanda encore quel animal il croyait le plus utile dans un combat. « Le cheval », répondit Horus. Osiris s'en étonna et dit que la chose était douteuse, ne pouvant comprendre qu'il n'eût pas nommé le lion au lieu du cheval. « Le lion est utile à ceux qui ont besoin de secours, dit Horus, mais le cheval sert à empêcher la fuite de l'ennemi et à le perdre. » Ces réponses remplirent Osiris de joie, il sentit qu'Horus était prêt pour le combat. Un grand

nombre d'hommes passèrent alors du côté d'Horus ; parmi eux une maîtresse de Typhon, nommée Thueris. Elle était poursuivie par un serpent que tua Horus. Le combat entre Typhon et le fils d'Osiris dura plusieurs jours, enfin Horus fut vainqueur. Il livra Typhon enchaîné à sa mère Isis qui non seulement ne le tua pas, mais relâcha le meurtrier de son mari. Horus en fut si outré qu'il porta la main sur sa mère et lui arracha son diadème royal, mais Mercure mit sur la tête d'Isis un casque fait de la tête d'un bœuf. Enfin Typhon ayant répandu le bruit que la naissance d'Horus était illégitime, celui-ci fit assurer sa légitimité par les dieux avec le secours de Mercure, et vainquit Typhon dans deux autres combats. Quant à Isis qui avait eu commerce avec son mari même après sa mort, elle mit au monde un fils qui naquit avant terme et dont les membres inférieurs étaient sans force, il se nommait Harpocrate<sup>188</sup>.

Tel est le récit que nous a laissé Plutarque ou l'auteur du traité sur Isis et Osiris. Ce récit est tellement invraisemblable, tellement en dehors des mythes qui ont avec lui le plus de ressemblance, qu'on aurait pu douter de l'exactitude de l'auteur si les découvertes égyptologiques n'étaient venues confirmer les principaux détails que l'on rencontre dans le récit du philosophe grec, récit qui d'ailleurs fourmille d'inexactitudes et de fausses interprétations. On a encore, dans un des morceaux les plus beaux de la poésie égyptienne, les lamentations d'Isis et de Nephthys sur le corps d'Osiris<sup>189</sup>. M. J. de Rougé a publié et traduit un passage important dans lequel se trouvent bon nombre des données de l'ouvrage grec ; voici ce passage : « Le dix-huitième jour du mois de Paophi, Isis dit à Thot : Je suis enceinte des œuvres de mon frère Osiris. Thot dit à Isis : Va dans la ville de Teb (Edfou). Alors elle dit devant Hor-hut, seigneur de Mesen<sup>190</sup> : Horus vainqueur est son nom : que la victoire soit à celui qui est dans ce sein. Lorsqu'elle fut venue à Mesen, Hut, seigneur des dieux, dit à Thot, seigneur de la parole divine : Tu es scribe, rends un décret pour protéger Osiris vivant en vérité. Thot prononça son discours en paroles magiques : Honneur à toi, dieu du matin ! Honneur à toi, Horus, qui glorifies Râ ! Honneur à toi, Hor-hut, dieu grand, seigneur du ciel ! Voici que tes rayons sont en or ! Jeune Apis, il est amené pour réunir les sept béliers au seigneur d'Abydos (Osiris). N'es-tu pas venu pour le combattre ? Fais ployer l'échine à Set (Typhon), lorsqu'arrive Isis. Donne-lui (à Isis) la vertu qui conserve l'œuf dans le sein d'Isis. Protège sa substance. « Lorsque les mois et les jours furent passés en Égypte, Isis mit Horus au monde à Cheb<sup>191</sup>.

<sup>188</sup> Plutarq. *De Isid. et Osirid.*, chap. XII à XIX.

<sup>189</sup> *Records of the past*, t. II, p. 119-125. Réédition arbredor.com, 2006.

<sup>190</sup> Autre nom d'Edfou.

<sup>191</sup> Probablement Ha-Kheb, située dans le nome de Saïs.

Son cri parvint jusqu'au ciel, le vingt-huit Pharmuti. Nephthys fut dans la joie, le seigneur de Mesen fut dans l'allégresse ; les dieux et les déesses furent dans le ravissement. Lorsque les mois et les années furent passés en Égypte, Set arriva avec ses compagnons : il poussa des cris élevés en disant : Je combattrai<sup>192</sup>... avec ses compagnons. Râ dit à Thot : Qu'est-ce qu'on raconte de ce qui est entre Horus et Set ? Thot répondit devant lui : Set a dit à Horus : Il faut que nous disions aux Mat'au<sup>193</sup>... Horus dit à Set : Apporte les noms des hommes de l'Égypte. — Râ dit à Thot : Qu'on amène Hut, le dieu grand, seigneur du ciel, seigneur de Mesen, seigneur des deux régions, le dieu grand, roi des barbares, avec ses compagnons, ses vaisseaux pour le repousser (Set). Lorsqu'arriva le dieu Hut, le dieu grand, seigneur du ciel, seigneur de Mesen, seigneur des deux régions, qui protège le faible contre le fort, et ses compagnons qui étaient avec lui, les Mesenu et ses navires et ses *babu*<sup>194</sup>, et ses traits, et ses chaînes, et son dard, et les armes qu'il avait d'habitude<sup>195</sup>... amenant mille hommes. Horus combattit, et Horus se changea en disque ailé. Râ dit : C'est l'image du soleil, mon fils Shu Ptah a fait la valeur de ton bras. Horus, seigneur de Mesen, qui es à Teb. Horus étant devenu vainqueur de Set, la déesse Isis dit à Horus, seigneur de Mesen : Que le navire d'Horus, fils d'Isis, vienne ! Horus le bon seigneur dit à ses compagnons : Que le navire d'Horus, fils d'Isis vienne ! Isis dit à Horus, seigneur de Mesen : Place l'or sur la proue de ta barque, seigneur de Mesen ! Hor-ha, Ai-mak est celle d'Horus<sup>196</sup>. Il acclame la valeur de Râ, la force de Shu, l'ardeur et la terreur de ton bras : tu la fais pénétrer dans ses membres, ô seigneur des dieux. Rends victorieux le fils d'Osiris, le fils d'Isis, qui combat pour le trône de son père.

« Voici que Set fit son changement en hippopotame rouge ; il remonta vers le Midi avec ses compagnons, et Horus, seigneur de Mesen, passa vers le nord de l'Égypte, avec ses barques et ses compagnons. Horus, fils d'Isis, avec sa mère Isis était dans la barque qui portait Horus, seigneur de Mesen : Hor-em-hotep est son nom. Voici que Horus, seigneur de Mesen, Hor-hut, le dieu grand, seigneur du ciel, seigneur de Mesen, seigneur des deux régions dit : Le fils de Nu-t dit à Set : Où es-tu, assassin de ton frère ? Voici que Set lui répondit : Je suis à Éléphantine, demeure aimée, et il prononça de grandes imprécations au sujet d'Isis et de son fils Horus contre le ciel, en disant : Qu'il arrive une grande tempête du Nord. Hor-hut, le dieu grand, le seigneur du ciel, le seigneur de Mesen, maître

<sup>192</sup> Lacune de quelques mots.

<sup>193</sup> Nom d'un peuple étranger.

<sup>194</sup> Mot inconnu (note de M. J. de Rougé).

<sup>195</sup> Lacune.

<sup>196</sup> Noms des barques sacrées d'Edfou.

des deux régions, et ses navires, la tempête étant au milieu d'eux, atteignirent Set et ses compagnons au milieu du nome du Tes-for (c'est-à-dire, d'Edfou). »

Tel est ce texte qui, malheureusement, s'arrête en cet endroit ; le reste est tellement mutilé qu'on n'en a pu reconstituer aucun sens. Malgré tout, il est évident que ce passage suppose la plupart des détails donnés par Plutarque, et cela nous montre que la légende rapportée par l'auteur grec est bien égyptienne. C'est une conclusion déjà importante ; mais ce qui pour nous l'est bien davantage, c'est le rôle d'Horus, du fils d'Osiris. Dans la légende de Plutarque, comme dans le récit égyptien, Horus est égalé à Osiris, il lui est supérieur en fait, puisque c'est le fils qui doit venger le père et qu'il reçoit les mêmes titres. Grâce à sa victoire sur le meurtrier de son père, Horus est nommé d'une manière générale le Vengeur, c'est le titre que l'on trouve le plus souvent dans les textes. D'ailleurs, l'égalité du fils avec le père est un des points les moins contestables de la religion égyptienne ; le dieu père renaît de lui-même dans un dieu fils, qui participe à toutes les attributions du père, et qui gouverne avec lui ou même en sa place. De plus, la supériorité du fils est indiquée en termes formels dans un hymne à Osiris gravé sous le règne de Ramsès II sur une stèle qui se trouve au Musée du Louvre, et qui a été traduite par M. E. de Rougé. « O dieu qui traverse le temps et dont l'existence est éternelle, est-il dit dans cette hymne, Osiris chef de l'Ament, Unnefer, dieu qui fait justice, seigneur des siècles, roi de l'Éternité, fils préféré, engendré par Seb, premier-né du sein de Nu-t, seigneur de Tatu, roi d'Abydos, roi suprême de la région d'Akar, seigneur des joies, grand par les terreurs, esprit sacré dans Naru, gardien divin qui se complaît dans la justice, plus grand que son père, plus puissant que sa mère. Seigneur de qui vient l'existence ! Le grand des grands, supérieur à ses frères... etc. » On ne saurait rien désirer de plus formel et de plus clair. Basilide en donnant au grand ἄρχων de l'Ogdoade un fils plus grand que son père, et devant lequel celui-ci tombait en admiration, ne faisait que transcrire des formules égyptiennes que les inscriptions hiéroglyphiques nous ont conservées. Dans le texte relatif à la naissance d'Horus, nous avons vu qu'à la nouvelle de son apparition au monde, Nephthys est dans la joie, le seigneur de Mesen est dans l'allégresse, les dieux et les déesses sont dans le ravissement. Nous aurons l'occasion de retrouver des formules semblables comme celles-ci : Devant ta face, les dieux se réjouissent, ils l'admirent, ils tressaillent d'allégresse, ils se prosternent la face contre terre... L'admiration de l'ἄρχων de Basilide est de cette espèce, elle est à la fois une joie et un amour mêlés de tremblement et de respect.

Nous pourrions ici faire remarquer les ressemblances qu'il y a entre l'émanation chez Basilide, et la manière dont la religion égyptienne faisait sortir les dieux les uns des autres ; nous en trouverons mieux la place en recherchant les sources

primitives du système de Valentin; cependant, il y a un point du système sur lequel nous devons nous arrêter dès maintenant. Les différents noms de la divinité chez les Égyptiens venaient des différentes manifestations, sous lesquelles apparaissait un dieu unique à l'origine. Dans une série d'inscriptions recueillies par M. Édouard Naville, dans les tombeaux des rois à Thèbes, on ne trouve pas moins de soixante-quinze transformations du dieu Râ, le Soleil; chacune de ces manifestations ou transformations de Râ est devenue, dans le panthéisme égyptien où l'idée du monothéisme a été abandonnée, un véritable être ayant substance et attributs, habitant un monde particulier. Nous allons le montrer et l'on verra ainsi la parité des deux doctrines.

Parmi les titres donnés à Râ, puissance suprême, le premier est celui-ci: Le maître des sphères cachées, qui fait surgir les essences, celui qui réside dans l'obscurité. Pour bien faire comprendre cette appellation, il nous faut expliquer la valeur des termes qui la composent. Le Seigneur, le maître des sphères, se lit en égyptien *neb kert-u*, selon la transcription usitée d'ordinaire. Le mot *neb* signifie seigneur, maître et possesseur; il renferme cette triple gradation d'un même sens dont le mot *possesseur* est la plus parfaite explication. Ainsi, Dieu est appelé *neb ma-t*, le maître est possesseur de la vérité; une femme mariée est celle qui possède un mari, comme dans l'exemple suivant, cité par M. Grébaut, d'après le dictionnaire de M. Brugsch. J'ai donné à celle qui est veuve comme à celle qui possède (*neb-t*) un mari. Ainsi, le mot *neb* implique l'idée d'un pouvoir absolu, d'une autorité sans bornes sur l'objet soumis à la possession: si Râ est le maître des sphères, c'est qu'elles lui appartiennent en toute propriété. Quant au second terme de l'expression qui nous occupe, voici ce qu'en dit avec raison M. Naville: «Le mot *ker-t* est un mot extrêmement fréquent dans les textes funéraires et surtout dans les descriptions de l'Ament ou région infernale. MM. Pleyte et Lefébure, traitant tous les deux ce mot, l'ont traduit par creux, caverne, s'appuyant surtout sur ce fait qu'il nous est dit que le Nil prend sa source dans les deux *ker-t* d'Éléphantine, qui sont elles-mêmes représentées sous la forme de deux serpents se mordant la queue. De là, dans certains textes funéraires, le mot a pu signifier sarcophage... Les nombreux exemples de ce mot qui se trouvent dans le chapitre que nous traduisons peuvent nous donner d'utiles indications sur l'idée qu'il représente. Une *ker-t* est un lieu qui sert de résidence à un esprit, à un corps, au soleil lui-même. Chaque esprit a sa *ker-t*, et chacune des soixante-quinze formes de Râ a sa *ker-t* spéciale... La *ker-t* est par elle-même un lieu obscur, c'est celui qui l'habite qui peut l'illuminer ou la plonger dans les ténèbres; c'est pour l'esprit ou pour le dieu qui y est attaché une sorte de résidence; il y naît, il se trouve à l'intérieur, il y habite, il peut entrer et sortir, il y atteint même cet état de repos

et de perfection que l'Égyptien désignait sous le nom de *hotep*. Les *ker-t* sont créées comme les corps ou les esprits qui doivent les habiter. La forme de Râ qui fait exister les corps est celle qui fait les *ker-t*; le seigneur des *ker-t* est aussi celui qui fait les essences. Si c'est l'habitation, le lieu dans lequel un esprit ou un corps est renfermé, c'est donc à la fois une cavité et une enveloppe; c'est ainsi que Champollion l'avait déjà expliqué, et d'après tous ces exemples, nous pouvons y reconnaître ce que les Alexandrins appelaient une zone ou une sphère. Un texte du sarcophage de Taho vient confirmer cette interprétation de M. Naville: «Acclamation à toi, Râ! ah! ce germe divin formateur de son corps, qu'adorent ses dieux lorsqu'il entre dans sa retraite mystérieuse.» Or, cette retraite mystérieuse, c'est, dit M. Gréhaut, le lieu où il accomplit sa mystérieuse transformation, et le mot employé par l'Égyptien est ce même mot *ker-t* ou *kerer-t* que nous avons expliqué d'après M. Naville.

Dans le livre de l'hémisphère inférieur, l'Ament ou enfer égyptien est partagé en douze parties que le soleil parcourt pendant la nuit et que l'âme doit traverser aussi avant d'arriver à la salle de la Double Justice où elle sera jugée: Chacune de ces divisions est distincte, ayant ses habitants particuliers et ses épreuves spéciales, elles se nomment toutes *ker-t*. J'aurai occasion d'en parler plus longuement à propos de Valentin.

Cependant, quoi qu'il en soit de la traduction du mot égyptien *ker-t* par le mot français sphère, il n'en reste pas moins vrai que ce mot signifie un lieu d'habitation quelconque, sphère ou autre; le déterminatif des demeures suffit à le démontrer. Chaque forme de Râ a l'une de ces demeures particulières, les textes l'indiquent clairement: O Râ de la sphère (*ker-t*), est-il dit, ô Râ qui parle aux sphères, Râ qui est dans sa sphère, honneur à toi, Râ *keschi*<sup>197</sup>. On prononce ses louanges à l'esprit *keschi*: les sphères honorent son esprit elles glorifient ton corps qui est en toi, disant: Honneur à toi, grand *keschi*. On prononce des louanges à toi, esprit *keschi* dans tes soixante-quinze formes qui sont dans les soixante-quinze sphères<sup>198</sup>.» Ainsi, l'on compte, en ce cas, soixante-quinze sphères ou retraites mystérieuses, séjours des dieux, des formes de Râ parce qu'il y avait soixante-quinze de ces formes. De plus, ces sphères n'étaient pas le séjour de la seule forme divine correspondante; les textes nous montrent qu'elles étaient encore habitées par des dieux, les compagnons du grand dieu de la sphère. En effet, à la neuvième et à la dixième invocation, de ce que M. Naville, appelle la litanie du soleil, on lit: «Adoration à Râ, celui qui brille lorsqu'il est dans sa sphère,

<sup>197</sup> Le changement de personne est considéré en égyptien comme une élégance.

<sup>198</sup> Naville. *Litanie du Soleil*, p. 72. Planches VII à VIII, XXXVIII.

celui qui envoie ses ténèbres dans sa sphère et qui cache ceux qui l'habitent : celui qui éclaire les corps qui sont sur l'horizon, celui qui entre dans la sphère.» Râ ne désignant autre chose dans la mythologie égyptienne que Dieu manifesté par le nom du soleil, il s'ensuit que les habitants de la sphère et les corps qui sont sur l'horizon sont des êtres, créatures de Râ en tant que Dieu, créatures qu'il peut éclairer et plonger dans les ténèbres en tant que soleil illuminant les deux horizons.

Tous ces habitants des sphères célestes sont indistinctement appelés dieux dans le même document. «Adoration des dieux sphériques, y est-il dit, lorsque Râ se couche dans la vie. Salut, dieux des sphères, dieux qui êtes dans l'Ament, dieux parfaits.» Tous ces traits, on le voit, conviennent on ne peut mieux au système de Basilide. Les trois cent soixante-cinq dieux du gnostique égyptien ne sont, en effet, que les séjours des différentes manifestations ou développements du grand seigneur et maître du monde intermédiaire. Chacun de ces dieux est le séjour de plusieurs et même d'un grand nombre d'esprits émanés, chacun à son rang, du premier ἄρχων et par cela même du grand dieu οὐκ ὄν. Dans ces dieux, doivent se trouver le salut, la joie et la paix éternelle figurées par le mot égyptien *hotep*. Il ne saurait donc y avoir plus de ressemblance. De plus, si l'on prend garde que le dieu Râ se manifeste par le soleil, on peut parfaitement interpréter ses manifestations comme les maîtres et les seigneurs des astres où ces dieux sphériques ont leur résidence, et ainsi nous obtenons une nouvelle ressemblance, car le mot basilidien ciel (οὐρανός) ne nous semble qu'un synonyme du mot astre, et nous indique certainement un mythe stellaire.

Il n'est même pas jusqu'à l'ignorance complète qui recouvre les mondes basilidiens après le parfait discernement de tous les germes qui ne trouve son pendant dans la religion égyptienne. Cette ignorance nous est montrée dans un texte cité par M. Pierrot, dans son opuscule sur la *Résurrection chez les anciens Égyptiens*, comme une immobilité que la colère divine infligeait aux âmes criminelles, immobilité équivalant au non-être. «Les rebelles, dit ce texte, deviennent choses immobiles pendant des millions d'années.» L'ignorance est elle-même une immobilité complète de l'intelligence par rapport à la chose ignorée. Si l'immobilité qui nous est présentée comme le supplice des rebelles, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas été trouvés bons dans la double salle du jugement, a été détournée de son sens primitif, cela n'empêche pas qu'elle n'ait pu suggérer l'idée de l'ignorance basilidienne. En effet, cette ignorance où se trouve plongé chaque monde n'est que l'immobilité de tous les habitants d'une sphère dans leur ciel, sans pouvoir s'élever à un monde supérieur, sous peine d'anéantissement : c'est

l'immobilité des damnés dans l'Ament de l'Égypte transportée dans les cieux de Basilide, il n'y a qu'une différence légère d'une nuance infernale en moins.

Nous pourrions pousser plus loin encore la comparaison entre le système de Basilide et les doctrines égyptiennes, mais nous retrouverons, à propos de Valentin, ce que nous omettons ici. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, la distinction des âmes dans Basilide peut avoir eu comme origine la religion égyptienne; cependant, nous devons avouer que pour un grand nombre de détails dans le système nous n'avons pu trouver de ressemblance explicite: peut-être les progrès de la science nous découvriront-ils de nouveaux rapprochements à faire, de nouvelles ressemblances à constater. Quoi qu'il en soit et quoiqu'il doive arriver, nous voyons dès maintenant que les trois principales conceptions du système basilidien ont été empruntées par le docteur gnostique à différentes doctrines orientales, et si l'on ajoute à cela les idées qui lui sont communes avec Simon le Mage, Ménandre et Saturnilus, on sera persuadé qu'en fin de compte, Basilide avait peu inventé, qu'il avait seulement coordonné et lié plus fortement, d'une manière plus serrée et plus logique, des idées dont l'invention ne lui appartenait pas.



## CHAPITRE IV

### CARPOCRATE

Entre Basilide et Valentin se trouve presque toujours nommé un gnostique égyptien que l'on appelle Carpocrate; dans toutes les hérésiologies, ses erreurs sont analysées et réfutées après celles de Basilide et avant celles de Valentin<sup>199</sup>. Nous n'avons pas cru pouvoir le passer sous silence, quoique sa doctrine n'offre presque aucun dogme particulier, sinon le communisme le plus effréné. Nous n'avons que très peu de détails sur la vie de cet homme. On sait seulement qu'il était originaire d'Alexandrie, qu'il avait épousé une femme native de l'île de Céphalénie et en avait eu un fils nommé Épiphane<sup>200</sup>. C'est ce que nous apprennent Clément d'Alexandrie et Théodoret. Clément d'Alexandrie ajoute encore que Carpocrate se fit l'instituteur de son fils, lui enseigna à fond la philosophie platonicienne, et que le jeune Épiphane mourut à dix-sept ans, laissant après lui la réputation d'un grand philosophe, ayant écrit des ouvrages, et célèbre par sa morale sans loi. Après sa mort il fut adoré comme un dieu dans l'île de Céphalénie, on lui éleva un autel, on établit des fêtes où l'on chantait des hymnes en son honneur. La mort prématurée d'Épiphane, son éducation faite par son père nous ont semblé des raisons suffisantes pour ne pas séparer ses doctrines de celles de Carpocrate, du moins pour la morale; car pour les autres enseignements du gnosticisme, le jeune homme s'était fait le disciple de Valentin. Au contraire, pour la morale, les doctrines d'Épiphane louent précisément ce que l'on reproche aux disciples de Carpocrate: il est donc vraisemblable que le fils les avait

---

<sup>199</sup> Sur Carpocrate, Cf. Iren., lib. I, cap. xxv. — *Philos.*, lib. VII, cap. iv, n. 32. Tert. *Haer.*, IX. *De anima*, cap. xxxv. — Epiph. *Haer.*, xxvii. — Philast., *Haer.*, xxxv. — Théod., *Haeret. fab.*, lib. I, cap. v. — Le nom de cet hérétique ne se trouve pas partout le même: saint Épiphane et Philastre le nomment Carpocras. Quant au numéro d'ordre qu'il occupe dans les différentes hérésiologies, il n'est pas non plus partout le même. Carpocrate est le cinquième dans saint Irénée et Théodoret. Entre Basilide et Carpocrate, saint Épiphane nomme les Borborianoï, les Strationites, les Phibionites; Tertullien, les Nicolaïtes, les Ophites, les Caïnites, les Séthiens; Philastre les Nicolaïtes, les Gnostiques et les Judaïsants. Quant à l'auteur des *Philosophumena*, il n'a jamais sans doute pensé à mettre de l'ordre dans son ouvrage.

<sup>200</sup> Théod., *Haeret. fab.*, lib. I, cap. v.

empruntées au père. Ce sont ces doctrines que nous allons exposer, après avoir fait d'abord une courte étude des sources qui nous les ont transmises.

Saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, l'auteur des *Philosophumena*, Philastre, saint Épiphane et Théodoret ont tour à tour parlé des doctrines de Carpocrate; mais, quoique nous venions d'énumérer sept noms, nous ne pouvons pas compter sept sources différentes de renseignements; au fond, il n'y a que deux sources bien distinctes. La première ne nous est connue que par les auteurs qui s'en sont servis, la seconde est venue jusqu'à nous.

Quiconque lit attentivement le faux Tertullien, Philastre et saint Épiphane, voit du premier coup d'œil que ces trois auteurs se sont servis encore ici d'un ouvrage antérieur, sans se copier les uns les autres. Il ne nous appartient pas de le démontrer, M. Lipsius l'a fait en Allemagne d'une manière qui nous semble péremptoire<sup>201</sup>. D'un autre côté, l'auteur des *Philosophumena* ne nous donne que la transcription de saint Irénée, à part quelques légères coupures, si bien que nous y pouvons retrouver le texte perdu de l'évêque de Lyon; Théodoret a agi de la même manière sans copier servilement le texte, excepté dans quelques endroits. Toute la question revient donc à savoir si l'auteur dont se sont servis le faux Tertullien, Philastre et saint Épiphane est le même que celui dont saint Irénée nous a laissé une analyse; mais la réponse n'est pas facile à trouver. M. Lipsius semble croire à l'existence de deux ouvrages distincts, car il nous dit en parlant de saint Épiphane, au sujet de Carpocrate, que l'évêque de Salamine a puisé ses renseignements tantôt dans saint Irénée, tantôt dans saint Hippolyte. Le docte professeur croit, en effet, que l'ouvrage primitif dont nous parlons est le *Syntagma* de saint Hippolyte, évêque de Porto, hérésiologie que nous savons avoir été écrite, mais qui est maintenant perdue. Quoi qu'il en soit, M. Lipsius oppose évidemment cette source d'informations à celle que nous trouvons dans saint Irénée; mais en admettant que cette supposition soit juste, comme saint Irénée lui-même a puisé à une source antérieure, comme il n'y a entre ses renseignements et ceux qui nous sont fournis par les autres auteurs aucune différence de fonds, ne peut-on pas conclure que l'ouvrage de saint Hippolyte comme celui de saint Irénée, avaient en ce point, le même ouvrage antérieur comme fondement de leur exposition? Nous ne pouvons pas cependant dire quel était cet ouvrage antérieur: le champ est encore ouvert à la conjecture, et nous ne croyons pas qu'avec les données présentes de la science, on puisse citer avec certitude l'hérésiologie fondamentale qui a été le point de départ des ouvrages que nous possédons encore et dont nous nous occupons maintenant. Ce qu'il y

<sup>201</sup> Zur Quellenkritik des Epiphanius, p. 109-114.

a de certain, c'est que, dans ce chapitre, la rédaction de saint Irénée procède de la même méthode que dans le précédent, et que l'on ne trouve dans le pseudo-Tertullien et Philastre aucune différence marquée avec saint Irénée, quoique ni l'un ni l'autre n'aient copié servilement.

Nous pouvons donc affirmer, avec toute la vraisemblance possible, que ce premier groupe de six auteurs ne se compose que de branches différentes, s'étant toutes détachées d'un tronc unique. Si nous examinons maintenant les renseignements fournis par Clément d'Alexandrie, nous trouvons une tout autre manière de procéder. Les renseignements que nous fournit le philosophe alexandrin n'ont rapport qu'à la vie de Carpocrate, à l'exception d'un long passage des Stromates transcrit en entier d'un livre d'Épiphane. Ce passage est important, car il contient toute la morale du père et du fils. Nous avons donc là une source authentique et nous ne pouvons mettre en doute, quelque énorme qu'elle puisse paraître, une doctrine ouvertement professée par son auteur.

Dans les renseignements qui nous sont parvenus sur la doctrine que nous exposons dans ce chapitre, nous avons à regretter de trop nombreuses lacunes; ainsi, nous n'avons presque aucun détail sur la théologie, la cosmologie et la rédemption de Carpocrate; au contraire, nous savons relativement beaucoup de choses sur son eschatologie, sur les mœurs et les coutumes de ses disciples.

Au premier rang des êtres, Carpocrate plaçait un dieu que saint Irénée appelle *Ingenitus*, et saint Épiphane ἄγνωστος; puis au-dessous de ce dieu à un degré bien inférieur les Anges qui avaient créé le monde<sup>202</sup>. Nous pouvons affirmer de nouveau que l'émanation était encore le mode de production des êtres, car les âmes des hommes avaient été placées dans les circonvolutions du Père inconnu (ἄγνωστον πατρός) avant qu'elles eussent été envoyées sur la terre. Dans ces circonvolutions, elles avaient vu beaucoup de choses qu'elles avaient oubliées ensuite, comme nous l'apprend ce que dit Carpocrate sur Jésus. Ce Jésus, en effet, ne s'éleva au-dessus des autres hommes que parce qu'il possédait une âme ferme et pure qui se rappela ce qu'elle avait vu dans les circonvolutions du dieu sans naissance<sup>203</sup>. Que conclure de là, sinon que toutes les âmes des hommes s'étaient trouvées dans ces circonvolutions, que seule l'âme de Jésus se rappela ce qu'elle y avait vu et qu'elle tira de ce souvenir toute sa supériorité? Mais que faut-il donc entendre par ce mot περιφορα que nous traduisons par celui de *circonvolution*, faute d'en trouver un autre plus approprié à la signification du mot grec? A notre avis, Carpocrate par sa περιφορα ne voulait pas désigner autre chose que la lon-

<sup>202</sup> Philos., lib. VIII, IV, n. 32, p. 385, lin. 1-2. — Epiph., *Haeres.* xxvii, n. 2.

<sup>203</sup> Phil., *ibid.*, n. 32, p. 385, lin. 3-10.

gue chaîne aux trois cent soixante-cinq anneaux des émanations contenues dans le système de Basilide. En effet, les âmes des hommes sont dites avoir demeuré dans cette περιφορα, dans cet ensemble d'émanations, avant qu'elles fussent envoyées sur la terre: cela prouve leur préexistence, et cette préexistence ne devait pas différer de celle de Basilide, laquelle, nous l'avons vu, reposait tout entière sur l'émanation. L'émanation, nous le répétons, était la doctrine commune de tous les gnostiques; Carpocrate n'a pu la rejeter pour bâtir des théories en tout semblables à celles de ses prédécesseurs. Cependant, nous devons dire que notre conjecture sur le sens du mot περιφορα n'est qu'une simple conjecture que nous appuyons sur des ressemblances, nous dirions presque sur des convenances, mais pour laquelle nous ne pouvons invoquer un seul texte péremptoire.

Les Anges créateurs de Carpocrate avaient fini, comme dans les systèmes précédents, par se soumettre les hommes, par faire peser sur eux un joug de fer. Le Père inconnu ne put supporter toujours cette intolérante domination des Anges, il envoya Jésus pour délivrer les hommes et lui donna toute la puissance nécessaire à l'accomplissement de son dessin, c'est-à-dire, à la défaite des Anges. Ce Jésus fut vraiment le fils de Joseph et de Marie; il naquit, comme tous les autres hommes, d'un père et d'une mère; c'est ainsi que Carpocrate réduit la mission du Sauveur au minimum, et que, le premier, il lui refuse toute vertu divine. Jésus s'éleva au-dessus des autres hommes, parce qu'il avait une âme ferme, pure et se rappelant encore ce qu'elle avait vu dans une vie antérieure; il fut instruit dans les lois et les coutumes des Juifs, mais il les méprisa, et à cause de ce mépris il reçut toute vertu pour éloigner de lui les passions qui s'étaient attachées à l'homme comme une punition<sup>204</sup>. Ce mépris de Jésus pour les lois juives fut le salut du monde, il délivra les hommes de l'esclavage. Nous ne savons si, pour parfaire la rédemption, Jésus, d'après Carpocrate, dut souffrir les tourments de la passion.

Jésus n'avait été grand, disait Carpocrate, que parce qu'il avait beaucoup méprisé: en conséquence, plus on méprise avec force les lois juives, plus on devient grand, et si quelque homme peut les mépriser plus que Jésus ne l'a fait, il deviendra plus grand que Jésus. Tout homme peut mépriser les Anges créateurs du monde et ainsi obtenir le salut; s'il les méprise, il obtiendra la même vertu que Jésus a obtenue pour opérer les mêmes prodiges que Jésus a opérés. Mais afin que ce mépris pût parcourir tous les degrés et que l'âme pût retourner à Dieu en toute liberté, c'est-à-dire libre de toute entrave, elle devait tout mépriser au monde, commettre tous les crimes, même les plus honteux et se souiller de toutes les souillures possibles. Les lois qui régissent les hommes sur cette terre ayant

<sup>204</sup> *Phil.*, p. 385, lin. 10-12, p. 386, lin. 1.

été portées par les Anges créateurs, on devait donc mépriser toutes ces lois afin de mépriser en elles les Anges qui les avaient faites<sup>205</sup>.

Voilà, certes, une doctrine qui ne redoute pas les conséquences pratiques. On voit du premier coup d'œil que nous rentrons ici dans la voie ouverte par Satornilus et abandonnée presque en entier par Basilide : la haine du Dieu des Juifs, la haine de tout ce qu'il avait établi était le fondement de ce nouveau système. En effet, on nous dit d'abord que cette haine devait porter sur les lois juives, et ensuite on ne parle plus que des Anges créateurs et des lois qu'ils ont portées : qu'est-ce à dire, sinon que le Dieu des Juifs était encore dans ce système le chef des Anges créateurs et qu'il fallait le haïr, mépriser ses lois afin de parvenir au salut. Le système de Carpocrate rentre donc parmi les systèmes gnostiques rejetant toute alliance du judaïsme avec leurs doctrines. Mais cette nouvelle religion de la haine passait par-dessus le judaïsme et ses pratiques pour s'attaquer à tout ce qu'il y avait de justice et de moralité sur la terre. En effet, si la haine et le mépris de tout ce qu'avaient fait les Anges devaient être la religion universelle, si ces Anges avaient porté toutes les lois qui régissent la terre, une pareille religion n'était-elle pas le renversement de tout ordre social, de tout ordre moral, ne lâchait-elle pas la bride aux passions les plus effrénées, ne faisait-elle pas de tous les vices autant de vertus en les préconisant comme un moyen de salut ? On aurait peine à croire à autant de perversité si nous n'avions pour garants les hommes les plus dignes de foi et si l'un des cris de ces forcenés n'était parvenu jusqu'à nous à travers dix-sept siècles et plus de distance. Ce cri a été poussé par un jeune homme de dix-sept ans dans un livre écrit sur la justice ; c'est la glorification du communisme le plus éhonté. Nous allons citer en entier ce long passage ; on pourra voir quels étaient les arguments invoqués par les communistes au second siècle de notre ère, et juger si l'esprit humain ne tourne pas toujours dans le même cercle d'erreurs et d'arguments. Voici le passage tel que nous l'a conservé Clément d'Alexandrie :

« La justice de Dieu, dit Épiphane, n'est autre chose que l'égalité dans la communauté. Le ciel entoure la terre également sans être plus d'un côté que de l'autre, la nuit montre à chacun ses étoiles sans favoriser l'un plus que l'autre, et Dieu fait luire également le soleil, cet auteur du jour et ce père de la lumière, sur tous ceux qui le peuvent voir (et chacun voit également), car Dieu ne distingue pas entre les pauvres, les riches et les princes de la terre, entre les ignorants ou les savants, entre les femmes et les hommes, entre les hommes libres et les esclaves. Il agit de la même manière à l'égard des animaux, il confirme sa justice sur les bons

<sup>205</sup> *Phil.*, lib. VII. — *Ib.*, p. 886, lin. 1-12.

et les méchants en faisant que personne ne puisse posséder cette lumière plus que son voisin, ou l'enlever à son prochain afin d'en posséder pour lui-même une double mesure. Le soleil fait pousser également pour tous les animaux les aliments qui leur sont nécessaires; une justice égalitaire a été rendue à chacun d'eux en ce point, et en vue de ces aliments tous les animaux qui appartiennent à l'espèce des bœufs agissent comme des bœufs, ceux qui sont de l'espèce des porcs agissent comme des porcs, ceux qui sont de l'espèce des brebis agissent comme des brebis, et de même pour toutes les espèces d'animaux. Car pour eux la justice ne semble être autre chose que la communauté. De plus, par cette communauté, toutes choses se sèment également selon leurs espèces, une nourriture commune naît pour tous les animaux qui paissent l'herbe de la terre, et tous peuvent la paître dans la plus stricte égalité, car aucune loi ne vient leur imposer des bornes, et celui qui la leur donne a ordonné de la leur distribuer avec profusion et de faire en sorte que la justice et une même harmonie soient gardées à leur égard<sup>206</sup>. »

On voit que, par ces paroles, Épiphane enseignait que toutes choses devaient être également partagées entre tous sans aucune distinction de sexe ni de rang; il lui suffisait de voir que la lumière était la même pour toutes les créatures, c'était une preuve que toutes les autres choses de la terre devaient être en rapport égal; il ne remarquait pas que si les choses nécessaires à l'homme, pour qu'il soit homme, sont distribuées à tous les individus avec une mesure qui paraît égale, quoiqu'elle-même ne le soit pas, il en est tout autrement des choses qui ne sont qu'utiles à la vie humaine. Certes, de pareils arguments ne supportent guère l'examen, et cependant ils semblaient suffisants, ils semblent encore suffisants à des esprits qui sont la preuve vivante de l'inégalité du partage des biens qui doivent être les plus chers à l'homme. Nous ne savons pas si Épiphane voulait que la raison fût également partagée entre tous les hommes, mais au moins voulait-il ce partage égalitaire, cette communauté universelle pour tout ce que le monde renferme de corporel. Voici ce qu'il disait de la communauté des femmes dont il avait sans doute pris l'idée dans une de ces pages qu'on ne voudrait pas savoir écrites de la main de Platon. « Il n'y a pas plus de loi au sujet de la génération qu'au sujet de la nourriture, disait-il: si une pareille loi avait pu être posée, elle serait depuis longtemps abolie, car les animaux se reproduisent en toute égalité, ayant en eux ce sentiment de la communauté; car à tous également le créateur a donné l'œil pour voir, c'est la loi de sa justice, et il n'a pas fait de différence entre le mâle et la femelle, entre l'être qui possède la raison et celui qui ne la possède pas; en un mot, il n'a discerné rien de rien, mais il a divisé tout entre tous avec

---

<sup>206</sup> Strom., lib. III, cap. II, col. 1105-1108.

égalité dans la communauté, il n'a donné qu'un seul ordre et tous les êtres ont reçu leur part. Mais les lois des hommes, ne pouvant châtier l'ignorance, ont appris à violer la loi commune : la propriété instituée par la loi humaine a déchiré, a complètement déraciné la communauté établie par la loi divine ; on n'a pas compris cette parole de l'Apôtre : « C'est par la loi que j'ai connu le péché<sup>207</sup> ». C'est la loi qui a appris aux hommes à parler du mien et du tien, elle a empêché de jouir également de ce qui était commun à tous, de la terre, des possessions et même du mariage. Si Dieu a fait la vigne également pour tous les hommes, la vigne elle-même n'empêche pas les moineaux ou les voleurs de la piller ; il en est de même du blé et des autres fruits de la terre. C'est la violation de la communauté et de l'égalité qui a engendré les voleurs de troupeaux ou de fruits<sup>208</sup>. Lorsque Dieu avait fait toutes choses communes à tous les hommes, lorsqu'il avait uni le mâle à la femelle en toute communauté, lorsqu'il a rapproché ainsi tous les animaux les uns des autres (nous ne pouvons pas rendre toute l'énergique impudeur du texte), n'a-t-il pas établi que la communauté dans l'égalité était la vraie justice ? Mais ceux qui sont nés de cette communauté, ont rejeté celle à qui ils devaient la naissance ; maintenant donc, si quelqu'un a épousé une femme, qu'il la possède seul quoique tous les hommes puissent en user également, comme le montre l'exemple de la création entière. Il y a, en effet, dans le mâle, un désir plus ardent, plus intense : ni loi, ni coutume, ni quelque autre chose que ce soit ne pourra l'abolir, car c'est le décret de Dieu<sup>209</sup>. » Il faut avouer qu'on ne pouvait enseigner plus crûment cette honteuse doctrine, et nous ne devons pas nous étonner si les mœurs des disciples de tels maîtres ont été accusées des crimes les plus odieux. D'ailleurs, il est facile de voir la liaison d'idées qui existe entre les enseignements de Carpocrate et ceux de son fils Épiphane : le premier enseignait en général qu'il fallait haïr et mépriser toutes les lois humaines pour être sauvé ; le second rejetait ces lois comme la violation de la communauté établie par Dieu ; et en conséquence, il détruisait la propriété et toute moralité ; le premier posait les principes théoriques, le second tirait les conclusions pratiques. Nous n'avons donc pas eu tort d'expliquer les paroles du père par celles du fils. Avec une telle morale élémentaire, nous ne nous étonnerons pas de ce qu'il nous reste à dire. Pour Carpocrate et ses disciples, les actions n'étaient bonnes ou mauvaises que dans l'estime des hommes, car en soi rien n'est mauvais : la foi et la charité (il est étonnant de trouver un tel mot dans un tel système) la foi et la charité suffisaient

<sup>207</sup> *Epist. ad Rom.*, III, 20. — VII, 7.

<sup>208</sup> Si l'on veut rapprocher de tout ceci le mot si connu : La propriété c'est le vol ; on verra qu'il n'y a pas grande différence.

<sup>209</sup> *Ibid.*, col 1107-1110.

pour sauver l'homme. En conséquence, pendant son séjour dans le corps, l'âme devait tout mépriser, tout haïr, se souiller de tous les crimes; c'est ainsi qu'elle affirmait sa liberté, qu'elle se montrait entièrement échappée à l'esclavage des Anges créateurs. Si au sortir du monde il manquait à l'âme quelque chose de cette liberté ainsi acquise, c'est-à-dire, s'il restait encore quelque crime qu'elle n'eût pas commis, elle était renvoyée dans un autre corps; car, à peine avait-elle quitté le corps qu'elle était saisie par un Ange nommé Διαβολος, le psychopompe de ce système: cet Ange la conduisait aux pieds du prince du monde qui la jugeait et la renvoyait ensuite dans un corps, et cela lui arrivait autant de fois qu'elle sortait de la vie sans avoir commis tous les crimes possibles, sans être entièrement libre de la puissance des Anges. C'est ainsi qu'ils expliquaient cette parole de l'Évangile: «Tu ne sortiras pas de là avant d'avoir rendu jusqu'à la dernière obole.» En outre, pour résister et échapper plus facilement aux Anges créateurs, les disciples de Carpocrate devaient s'adonner à la magie, ce péché du vieux monde païen. Ils faisaient usage de philtres, de la divination par les songes, par les instruments magiques, et si dans ces pratiques ils acquéraient une certaine puissance, ils devenaient supérieurs à Jésus, à Pierre et à Paul.

Les disciples de Carpocrate furent les premiers qui s'appelèrent proprement gnostiques. Leur doctrine semble s'être étendue assez loin, car sous le pontificat d'Anicet (156-166) une femme, nommée Marcellina, vint à Rome où, pour employer l'expression de saint Irénée, elle extermina un grand nombre de fidèles, c'est-à-dire, les fit sortir du sein de l'Église. Afin de mieux se reconnaître entre eux, les Carpocratiens se brûlaient l'extrémité inférieure de l'oreille droite. Ils se servaient dans leurs cérémonies de certaines peintures faites par Pilate, disaient-ils, et représentant Jésus-Christ; ils y joignaient des représentations de Pythagore, de Platon et d'Aristote, et, s'il faut en croire saint Augustin, de saint Paul et d'Homère. Saint Irénée prétend même qu'ils adoraient ces images, comme les païens leurs idoles. Leurs mœurs ont été soumises à de violentes accusations, surtout dans les écrits de saint Épiphane et de Clément d'Alexandrie, mais nous devons dire que saint Irénée n'ose rien affirmer à cet égard. A vrai dire, comme il ne s'agit plus ici des doctrines, mais de la vie des Carpocratiens et que chacun des auteurs parlait d'après sa propre expérience, saint Irénée n'était pas le mieux placé pour savoir la vérité, et là encore, Clément d'Alexandrie est d'une autorité bien supérieure. Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas nous étonner que de telles doctrines aient produit une corruption comme celle dont les pères de l'Église nous ont laissé quelques échantillons, mais l'histoire des mœurs ne rentre pas dans notre sujet, et nous nous abstenons de les reproduire ici.

En terminant, nous ne pouvons résister au désir de citer quelques lignes de



Proudhon pour les mettre en parallèle avec l'enseignement d'Épiphane: « Qu'est-ce donc que pratiquer la justice, demande Proudhon? C'est faire à chacun sa part égale de biens, sous la condition égale de travail, c'est agir socialement... Dans les sociétés d'animaux, tous les individus font exactement les mêmes choses: un même génie les dirige, une même volonté les anime. Une société de bêtes est un assemblage d'atomes ronds, crochus, cubiques ou triangulaires, mais toujours parfaitement identiques: leur personnalité est unanime, on dirait qu'un seul moi les anime, les gouverne tous.

« Les travaux que les animaux exécutent soit seuls, soit en société, reproduisent trait pour trait leur caractère... Ainsi le mal moral, c'est-à-dire, dans la question qui nous occupe, le désordre dans la société s'explique naturellement par notre faculté de réfléchir. Le paupérisme, les crimes, les révoltes ont eu pour mère l'inégalité des conditions qui fut fille de la propriété qui naquit de l'égoïsme, qui fut engendré du sens privé, qui descend en ligne directe de l'autocratie de la raison<sup>210</sup>. »

Ces quelques lignes suffisent pour montrer quelle ressemblance existe entre la doctrine d'Épiphane et celle de Proudhon professée en plein dix-neuvième siècle: c'est le cas de redire qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Quoi qu'il en soit, l'exposition que nous avons faite du système de Carpocrate nous montre où en était arrivé le gnosticisme égyptien à peine né. La doctrine d'Épiphane n'est que la conclusion directe et logique des principes posés par Basilide lui-même, et si celui-ci ne l'avait pas tirée, c'est qu'il avait été retenu par un reste de pudeur et que son esprit s'était occupé de métaphysique plus que de morale.

---

<sup>210</sup> Œuvres de Proudhon, t. I, *Premier Mémoire sur la propriété*, p. 183, 196 et 198, Paris, Lacroix, 1876.

## Table des matières

### PREMIÈRE PARTIE: SIMON LE MAGE ET SES DISCIPLES

Chapitre I.....	5
Vie de Simon — Ses Écrits — Sources de nos informations.....	5
Chapitre II.....	13
Le système de Simon le magicien.....	13
Chapitre III.....	26
Ménandre.....	26
Chapitre IV.....	38
Satornilus.....	38

### DEUXIÈME PARTIE: BASILIDE ET CARPOCRATE

Chapitre I.....	47
Basilide — Vie de Basilide — Ses écrits — Sources de renseignements — Ouvrages sur son système.....	47
Chapitre II.....	57
Exposé du système de Basilide.....	57
I Théologie de Basilide.....	58
II Cosmologie.....	63
III La rédemption d'après Basilide.....	82
Chapitre III.....	94
Sources égyptiennes du système de Basilide.....	94
Chapitre IV.....	105
Carpocrate.....	105



© Arbre d'Or, Genève, mai 2006  
<http://www.arbredor.com>

Illustration de couverture : Abraxas. Dans la numérotation grecque abraxas veut dire 365.

Composition et mise en page : © ATHENA PRODUCTIONS/PhC

Cet e-book est sous la protection de la loi fédérale suisse sur le droit d'auteur et les droits voisins (art. 2, al. 2 tit. a, LDA). Il est également protégé par les traités internationaux sur la propriété industrielle. Sa diffusion est interdite.