

Laval théologique et philosophique



La bibliothèque de Nag-Hammadi et la connaissance de la gnose

Jacques E. Ménard

Volume 31, Number 1, 1975

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020451ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020451ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ménard, J. E. (1975). La bibliothèque de Nag-Hammadi et la connaissance de la gnose. *Laval théologique et philosophique*, 31(1), 3–10.
<https://doi.org/10.7202/1020451ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1975

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LA BIBLIOTHÈQUE DE NAG-HAMMADI ET LA CONNAISSANCE DE LA GNOSE

Jacques E. MÉNARD

ON A DIT des gnostiques qu'ils étaient les premiers contestataires de l'Église primitive. Cela est vrai, certes, en ce sens qu'ils refusaient toute tradition propre à la Grande Église engagée sur le plan horizontal de l'histoire — ce qui est la caractéristique des religions prophétiques —, mais ce l'est encore davantage, dans le sens que les doctrines gnostiques ne sont pas des doctrines proprement chrétiennes mais beaucoup plus des anthropologies et que, face au christianisme, elles ont voulu le réinterpréter à l'aide d'un substrat de pensée qui n'est plus axé sur l'événement eschatologique, mais qui se situe dans une optique relevant de la psychologie et de la psychanalyse. Quoi d'étonnant alors que, dès la découverte du 1^{er} Codex des mss gnostiques coptes de Nag-Hammadi vers les années 1945, ce soit l'Institut Jung de Zurich qui s'en soit porté acquéreur ?

Aussi bien voudrais-je, après avoir fait un bref inventaire de ce qu'est la bibliothèque gnostique de Nag-Hammadi, revenir sur ce qui me paraît être l'essentiel de ce que les textes de ce Codex Jung nous révèlent de la gnose : une connaissance de soi-même, le Christ étant comme la projection mythique du « moi » qui ressuscite en passant à la conscience claire de ce qu'il est ontologiquement, le grand mythe gnostique demeurant toujours l'Anthropos qui se sauve lui-même, c'est-à-dire le Sauveur sauvé. Il est plus que jamais vrai de dire que la gnose chrétienne a fait du christianisme une nouvelle mythologie.

I. LA BIBLIOTHÈQUE DE NAG-HAMMADI

La bibliothèque de Nag-Hammadi comprend quelque cinquante-trois écrits répartis en treize codex. Plusieurs d'entre eux ont déjà été publiés et commentés. Une édition intégrale anglaise est en préparation à l'Institut des Antiquités de l'Université Claremont. Quelques écrits paraîtront aussi dans la collection des Apocryphes néotestamentaires que propose à l'heure actuelle une équipe de chercheurs rattachés à l'Université de Genève. Une équipe est-allemande, sous la direction de H.-M. Schenke, fait paraître périodiquement des traductions dans le *TLZ*.

Le Codex I, l'ancien Codex Jung, renferme des écrits valentiniens comme l'*Évangile de Vérité*, le *De Resurrectione*, la *Lettre apocryphe de Jacques* (tous trois parus) et le *Traité tripartite* dont la première partie vient de paraître à Berne.

Le deuxième Codex contient l'*Évangile gnostique* le plus commenté depuis sa découverte, l'*Évangile selon Thomas*, et l'*Évangile selon Philippe*. Thomas nous enseigne dès le logion 3 ce qu'est la gnose. Elle est avant tout connaissance de soi-même. « Qui se trouve (se connaît) lui-même, le monde n'est pas digne de lui » (log. 111). Connaîtrait-on toute chose, tout en étant privé de soi-même, tout en ne se connaissant pas soi-même, on serait « privé du lieu tout entier », du Tout et de tout (log. 67): tant que l'on a pas connu son « moi », réel, son « moi » véritable tel qu'il est en soi, *ἄγνωστος ἑαυτός*, on manque de tout, on est *ἐνδεὺς πάντων*, dans un état qui est indigence, besoin, pauvreté (*πενία*). Ce sont là des termes et des thèmes que l'on retrouve chez Porphyre (*De Abst.* III, 27, p. 226, 13-17 Nauck; *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 40, 3, p. 36, 17-18 Mommert). Quant à Philippe, il enseigne (sent. 105) que le gnostique véritable n'est pas simplement celui qui domine le Tout ou le monde, mais que c'est celui qui se reconnaît et jouit de ce qui lui est propre, c'est-à-dire de ses origines divines. Parmi les autres traités de ce Codex, l'*Origine du monde* ou le *Livre de Thomas l'Athlète* ou, plus spécialement encore, l'*Exégèse de l'âme*, décrivent le mythe de la chute de l'âme dans le monde dont elle doit se libérer, en saisissant bien ce qui la distingue essentiellement de lui. Dès les premières lignes, le *Livre de Thomas* décrit l'Apôtre comme étant celui qui se connaît lui-même. Malgré leurs schèmes cosmologiques différents, l'*Apocryphon de Jean* et l'*Évangile des Égyptiens* des Codex II et III reprennent le même mythe de chute. Un traité qui manifeste bien que la gnose n'est pas un phénomène chrétien est celui d'Eugnoste le Bienheureux; il ne renferme aucun élément chrétien, alors que la *Sophia de Jésus-Christ*, un autre traité du Codex III, n'aura qu'à mettre le même enseignement dans la bouche du Christ révélateur. L'addition du Christ y demeure accidentelle et secondaire.

Les différentes *Apocalypses* de Paul, de Pierre, d'Adam, qui composent le Codex V nous laissent entendre que la gnose est une littérature de révélation, mais l'on insiste avant tout dans l'*Apocalypse d'Adam* sur le salut d'ores et déjà actualisé du pneumatique, du parfait, dont la conscience de soi-même le constitue dans sa nature essentielle. Apparemment semblable en ceci à *Jn 3, 7*: *Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν*, l'*Apocalypse d'Adam* fait coïncider l'origine céleste avec l'acceptation de la révélation de la gnose. Mais si le gnostique accepte cette révélation de la gnose, c'est qu'il s'est déjà identifié à elle, qu'il s'est reconnu en elle, qu'il est de la même origine qu'elle (p. 65, 8s; 73, 18-20; 74, 13s). Il est un *πνευματικὸς φύσει σφῆζόμενος* (*Ext. Théod.* 56, 3); il est sauvé de par sa nature, cf. Irénée, *Adv. Haer.* I, 6, 2: *διὰ τὸ φύσει πνευματικῶς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθῆσεσθαι*.

La présence d'une *Apocalypse d'Asclépius* dans le Codex VI nous éclaire sur les relations entre l'hermétisme et la gnose. Mystique par extraversion, l'hermétisme est aussi une mystique par intraversion, et les gnostiques savaient se reconnaître en lui. Une rétroversion grecque du texte copte permet de préciser le seul texte que nous avons jusqu'à maintenant, à savoir l'*Asclépius* latin.

Pour nous convaincre, si besoin il y avait, de cet aspect fondamental de la gnose, c'est-à-dire qu'elle est une connaissance de soi-même, il nous suffirait finalement de

parcourir la *Paraphrase de Sem* du Codex VII. Cette Paraphrase oppose nettement le *voûs* céleste et le *voûs* terrestre, tombé dans la matière. Il y est révélé à Sem qu'il vit dans un monde de ténèbres, alors que dans le monde auquel il appartient il n'existe aucune ressemblance terrestre (p. 1, 12-13), mais seulement de la lumière (p. 1, 13). Le monde matériel, où il vit présentement, est un monde dans lequel est tombé son *voûs* (p. 2, 2). C'est la période du mélange (p. 4, 33). À la consommation finale (p. 48, 20ss), lorsque la nature matérielle sera détruite, l'esprit (*voûs*) se séparera de la matière, pour aller vivre là-haut éternellement, puisque lui, le *voûs*, était préexistant (p. 48, 30), et il demeurera dans la lumière ineffable de l'Esprit inengendré (*ἀγέννητος*).

Dans un autre traité du même Codex VII, les *Trois Stèles de Seth*, c'est grâce au *voûs* que le spirituel peut vraiment retrouver sa race et son être authentique. Le *voûs* est son Père (p. 118, 21-119, 1). C'est dans la renaissance ou la re-connaissance de ce *voûs* (p. 125, 13-14) que réside le salut pour tous, parce qu'on l'aura entrevu, lui, le NOΥΣ, par le *voûs* (*ibid.*, 16-17). Le salut que le *voûs* apporte (p. 119, 22-27) est celui de la révélation des êtres authentiquement (*ἁπλως*) réels, et ce salut est le retour à l'Unité, à la Monade indivisible (p. 121, 24-122, 10) dont le « lieu » est celui du rassemblement (p. 124, 9-10). Telle est la gnose (p. 125, 13-14), et tel est le salut : une vision de Dieu, le Père – NOΥΣ, par le *voûs* (p. 125, 16-17).

Nous pourrions prolonger l'analyse des écrits des autres Codex de Nag-Hammadi, mais il me tarde de revenir au Codex Jung.

II. LE CODEX JUNG

Premier texte gnostique copte à être édité dès 1956, l'*Évangile de Vérité* se présente comme un traité de connaissance, mais d'une connaissance bien spéciale. Il s'agit tout d'abord de la connaissance de Dieu, identifié à la Vérité. L'opuscule s'ouvre sur la descente du Sauveur venant du Plérôme, non pour nous révéler la justice de Dieu, comme dans l'*Épître aux Romains*, mais la Vérité. La connaissance de cette Vérité nous sera rendue possible grâce au *voûs*, auquel le Logos est immanent ; ce qui signifie que pareille connaissance est surnaturelle : « L'Évangile (*εὐαγγέλιον*) de Vérité est joie pour ceux qui ont reçu la grâce de la part du Père de la Vérité, qui fait en sorte qu'ils le connaissent par la puissance du Verbe, Lui qui est venu du Plérôme (*πλήρωμα*), Lui qui est immanent à la Pensée et à l'Intellect (*voûs*) du Père » (p. 16, 31-36).

Et cette connaissance qui est une palingénésie, doit conduire l'initié jusqu'à la contemplation, à la vision du Père. « Après tous les faux sages vinrent aussi au Père les petits enfants qui possèdent la gnose du Père. Après avoir été confirmés, ils apprirent les aspects de la face du Père. Ils connurent, ils furent connus » (p. 19, 27-33). Pareille contemplation est assimilable à la connaissance mutuelle du Père et du Fils. Deux passages qui se suivent presque immédiatement, et que l'on peut considérer comme des doublets, montrent bien que cette connaissance que le Père a du Fils et le Fils du Père signifie une vision. « Le Père a donné le Nom au Fils, étant le seul à le voir, étant seul capable de lui donner le Nom » (p. 39, 7-10) et « le Fils est le seul qui le connaît, et c'est à lui seul qu'il appartenait au Père de l'appeler » (p. 39, 16-19). Cette contemplation pourrait rappeler la doctrine du IV^e Évangile ou celle de saint Paul.

Mais la connaissance exposée par l'*Évangile de Vérité* est aussi une connaissance de soi-même, c'est-à-dire une re-connaissance par le spirituel de son origine divine : « Tous les espaces sont les émanations du Père. Ils ont su que c'est de Lui qu'ils sont sortis comme des fils d'un Homme parfait » (p. 27, 11-15). Ou encore : « Celui qui possédera ainsi la Gnose connaît d'où il est venu et où il va. Il sait, comme quelqu'un qui, s'étant enivré, s'est détourné de son état d'ivresse, a accompli un retour sur soi-même et a rétabli ce qui lui est propre » (p. 22, 13-19). Cette prise de conscience et cette reconnaissance des origines est le moyen de remonter vers le Père : « Alors, celui qui sait prend ce qui lui est propre et il l'attire à soi. Car celui qui est ignorant est déficient, et il manque de beaucoup, puisqu'il manque de ce qui doit le perfectionner. Puisque la perfection du Tout est dans le Père, il est nécessaire que le Tout remonte vers lui et que chacun prenne ce qui lui est propre » (p. 21, 11-22). Et c'est ainsi que le spirituel atteint à l'immortalité.

Or, cette prise de conscience de soi-même est décrite comme une sortie de l'enivrement, et cet enivrement causé par l'oubli (λήθη, p. 17, 14. 33. 36; 18, 1.6.8.11.18; 20, 38; 21, 36) est comparé au songe dont se réveille celui qui possède la connaissance : « Mais les gnostiques abandonnent les fictions du sommeil comme un rêve dans la nuit et la Gnose du Père, ils l'apprécient à la mesure de la lumière. C'est ainsi qu'ont agi tous ceux qui étaient comme endormis, lorsqu'ils étaient ignorants, et c'est ainsi qu'ils se redressent, comme s'ils s'éveillaient. Heureux celui qui est revenu à lui et s'est réveillé, et bienheureux celui qui a ouvert les yeux des aveugles ! Et l'Esprit s'est empressé de le ressusciter, tendant la main à celui qui était étendu par terre, il le consolida sur ses pieds, car il n'avait pas encore ressurgi » (p. 30, 2-23).

Pour favoriser cette reconnaissance de ses origines, il faut faire le silence en soi-même, pour que de la multiplicité, c'est-à-dire de la dispersion des sens, on en vienne à l'Unité, pour que le « moi » remonte de cette multiplicité et de cette Unité à l'Unité qui est le Père (p. 25, 11-25). C'est ainsi que l'esprit remonte au règne de Lumière et de Vie dont il est émané (p. 43, 10-15).

À la lecture de ces passages de l'*Évangile de Vérité* on songe au texte des *Extraits* du Valentinien Théodote qui est devenu l'une des définitions classiques de la gnose (*Ext. Théod.* 78, 2) : « Le libérateur... c'est la gnose : Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération ? Et la régénération ? » ou cet extrait d'un *Évangile selon Philippe* qu'Épiphanes nous a conservé : « Le Seigneur m'a révélé ce que l'âme doit dire dans sa remontée au ciel, et comment elle doit répondre à chacune des Puissances supérieures : Je me suis reconnue et je me suis rassemblée de toute part et je n'ai engendré aucun enfant à l'Archonte, mais j'ai déraciné ses racines et rassemblé mes membres dispersés... » (*Panarion* XXVI, 13, 2-3 : I, p. 292, 14ss. Holl).

Si de semblables énoncés gnostiques se rapprochent des conseils que donne le néo-platonicien Porphyre à Marcella de rassembler ses membres (*Ad Marcellam*, c. 10, p. 281, 1-2 Nauck²) ou de Platon lui-même (*Phédon* 67c. 83a), la grande remarque qui s'impose ici, c'est que nous avons affaire dans l'*Évangile de Vérité* à une pensée dominée par la nostalgie d'une situation initiale qui commande toute actualité, par un mythe de la *Urzeit* ou de l'*Ursprung*. C'est dans la mesure où elle remontera au

Plérôme – Olympe que l'âme se reconnaîtra elle-même et qu'elle sera délivrée de toutes ces Puissances qui la retenaient à la matière et à l'erreur. Et elle sera délivrée par le *νοῦς*, le *λόγος*, le *πνεῦμα*. Et les grands événements historiques comme celui du Christ, par exemple, deviennent ici de l'intemporel et du mythique : le Christ en croix n'est que le symbole de l'Homme crucifié à la matière (cf. *Évangile de Vérité*, p. 30, 2-31, 4). « Tout homme est moi, et je suis tout homme », de proclamer le Jésus de la *Pistis Sophia* (p. 147, 31ss. Schmidt-Till).

Et la résurrection n'est en somme qu'un éveil au *νοῦς*, à la sphère pneumatique. La *Lettre à Rhéginos* sur la résurrection nous apporte à ce sujet de nouvelles et importantes précisions.

Basées sur une hérésie déjà condamnée par Paul (II *Tim* 2, 18 : « La résurrection a déjà eu lieu ») les hérésies gnostiques valentiniennes n'admettaient pas la résurrection de la chair. De son côté, la *Lettre à Rhéginos* expose un paulinisme mêlé à des éléments de toute provenance : théologie solaire du paganisme romain, gnose chaldéenne. Notamment dans ce curieux morceau (p. 45, 14-46, 2) : « Le Sauveur (*σωτήρ*) a englouti la mort... car (*γάρ*) il a abandonné le monde (*κόσμος*) périssable, il est passé en un Eon (*αἰών*) impérissable et s'est dressé de lui-même, ayant englouti le visible par l'invisible, et il nous a fourni la voie de notre immortalité. Alors (*τότε*) donc, comme l'Apôtre (*ἀπόστολος*) l'a dit, nous avons souffert avec Lui, et nous sommes ressuscités avec Lui, et nous sommes montés au ciel avec Lui. Mais (*δέ*) si nous sommes constitués dans notre être essentiel dans ce monde (*κόσμος*) le revêtant (*φορεῖν*), nous sommes ses rayons (*ἀκτίς*) et nous sommes entourés par lui jusqu'à notre couchant, ce qui est notre mort en cette vie (*βίος*) : nous sommes attirés au ciel par Lui comme les rayons (*ἀκτίς*) par le soleil, sans que rien ne nous fasse obstacle. Telle est la résurrection (*ἀνάστασις*) spirituelle (*πνευματικῆ*), qui engloutit la psychique (*ψυχικῆ*) tout aussi bien (*ὁμοίως*) que la charnelle (*σαρκική*) ».

Un détail est à noter : la *Lettre* ne parle jamais de la vivification de l'âme, tenue pour mortelle et distinguée du *pneuma* ; cette opinion paraît lui être étrangère. Il n'y est question que d'une résurrection pneumatique qui engloutit la résurrection psychique aussi bien que la résurrection charnelle. D'après elle, également, « ce qui ne périt pas », c'est le *νοῦς* du gnostique (p. 46, 21-24). Par suite, à quelle tendance du valentinisme la rattacher ? L'école occidentale supposait que le Christ avait eu un corps psychique (cf. Hippolyte, *Elenchos*, VI, 35, 6), c'est-à-dire — s'il est permis d'interpréter l'information la rapprochant d'Irénée, *Adv. Haer.* I, 6, 1 — un corps psychique outre un organe spirituel et une âme. Sans doute les valentiniens occidentaux comme Ptolémée, Héracléon et leurs disciples voulaient-ils par là parer à l'accusation de docétisme. L'école orientale, elle, ne nourrissait pas, semble-t-il, pareilles craintes : le corps du Sauveur était selon elle « pneumatique » (cf. Hippolyte, *Elenchos*, VI, 35, 7). Ce point de vue est aussi partagé par l'*Épître à Rhéginos* (p. 44, 30-35) : par le Fils de l'homme s'accomplira « l'apocatastase », la restitution au plérôme des êtres sauvés, « puisqu'il existe dès le principe, issu de la semence supérieure de Vérité ». Ici encore, l'humanité du Christ apparaît comme constituée exclusivement d'un élément spirituel. Langage et pensée sont conformes à ceux de Valentin lui-même. Dans un fragment conservé et commenté par Clément d'Alexandrie (cf. *Strom.* II, VIII, 36,2) Valentin appelle lui aussi, « semence d'en haut », « semence de l'essence supérieure » (*τὸ ἔνωθεν σπέρμα, σπέρμα τῆς ἔνωθεν οὐσίας*),

la semence ou le germe pneumatique. Il attribue au Christ une « chair spirituelle », un « corps pneumatique », au témoignage de Tertullien (cf. *La chair du Christ*, 15): *licuit et Valentino ex privilegio haeretico carnem Christi spiritualem comminisci*, et du Pseudo-Tertullien (*Contre toutes les hérésies*, 4): *hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio corpus de coelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse, nihil inde vel accipientem vel mutantem*. Nous avons affaire ici et là à une doctrine de tendance docétiste qui réduit le corps du Sauveur à une enveloppe spirituelle d'origine céleste.

Il serait difficile que ces différences qui, en matière de christologie, séparent le valentinisme en deux écoles distinctes, fussent restées sans correspondance dans le domaine de l'anthropologie. Si le Sauveur n'a assumé qu'un corps pneumatique, il s'ensuit que le seul élément qui soit sauvé est l'élément spirituel, c'est-à-dire la pensée, le νοῦς, le pneuma, et non pas l'âme, la ψυχή.

Et cet Anthropos qui ressuscite résume en lui-même le Tout et tout (πάν και τὰ πάντα), ainsi que l'enseigne le *Traité tripartite* (p. 122, 27-123, 19): « Lorsque la Rédemption fut annoncée, l'homme parfait reçut en lui-même la gnose, de sorte qu'il retournât en hâte à son unité, au lieu d'où il était venu et d'où il est descendu. Mais ses membres demeurèrent ici-bas, afin d'être transformés et afin de recevoir le reflet des images célestes à travers les images du cosmos à la manière d'un miroir, jusqu'à ce que les membres de l'Église constituent une unité, et qu'ils soient réintégrés ensemble au Plérôme, se manifestant comme un corps unifié. »

Si l'Anthropos gnostique peut présenter certaines affinités avec le lointain Purusha hindou appelé lui aussi à ressurgir de ses membres dispersés, aucun texte avestique ne nous permet d'être aussi affirmatif au sujet du Gayomart iranien. Celui-ci à l'époque islamique, comme l'Adam mandéen ou l'*Urmensch* manichéen, se ressent au contraire d'une influence gnostique.

Bien qu'elle emprunte des matériaux, en les retravaillant, à l'Orient et au monde juif (spéculation sur *Gen.* 1, 26s.), la figure de l'*Urmensch* gnostique demeure originale. L'Anthropos androgyne, l'image primitive de l'homme parfait est le plus haut dieu (ἄνθρωπος πρῶτος), et son image (εἰκών) qui déchoît dans le monde terrestre et qui, en tant qu'élément immortel (pneuma, Adam intérieur, microanthropos), est présent dans l'homme, soupire après la Rédemption ou plus exactement après l'illumination. Les rapports de l'*Urmensch* et du Révélateur de gnose sont diversement conçus et ne peuvent être généralisés; la consubstantialité de l'*Urmensch* à son moi qui doit être sauvé fait de lui un Sauveur sauvé ou à sauver.

Un des mythes les plus proches à l'époque du gnosticisme de ce démembrement d'un NOYΣ suprême en parcelles de divinité dispersées dans le monde est celui de Dionysos Zagreus mentionné, par exemple, par Origène dans son *Contre Celse* IV, 17. Dionysos avait une fin variable: ou bien les Titans le dévoraient, puis Zeus les foudroyait, et le genre humain sortait de leurs cendres, ou bien les membres déchiquetés du dieu étaient apportés par Zeus à Apollon qui les enterrait sur le Parnasse, ou bien, enfin, ils étaient réunis, ranimés et rendus au monde d'en haut. C'est cette dernière interprétation que retient Origène. Elle était d'ailleurs la plus couramment admise.

Chez Xénocrate, un disciple immédiat de Platon, le mythe sert à montrer l'esclavage dans lequel les Titans, c'est-à-dire les passions, retiennent l'âme qui doit se

dégager de cette emprise, si elle veut être sauvée. C'est la même exégèse que nous trouvons chez Philon (*Quaestiones in Genesim* II, 82) et chez Proclus (*In prim. Alc.* 104-105, p. 47 Westerink).

Il faudrait encore rapprocher de ces textes celui de Firmicus Maternus : *indivisam mentem et divisam, id est τὸν ἀμέριστον καὶ μεμερισμένον νοῦν* (*De errore profanarum religionum* VII, 8). Pour comprendre ce passage de Firmicus Maternus, il faut l'étudier à la lumière du Commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon* de Platon. On y a affaire à une interprétation néo-platonicienne du mythe orphique du dépècement de Dionysos assimilé au soleil, le *voûs* de Zeus, *mens et anima mundi*. L'exégèse néo-platonicienne de l'épisode est inséparable de celle de Platon, *Timée* 30b, 35 a-c (problème de la nature et des rapports de l'essence indivisible, de l'essence divisible et d'une troisième essence intermédiaire ou mixte). Les textes de Platon sont compris comme décrivant la génération de l'Âme universelle, c'est-à-dire d'une multiplicité qui deviendra de plus en plus discrète et de parties qui tendront à se scinder et à se séparer davantage les unes des autres, à partir du ΝΟΥΣ et d'une totalité unifiée. Dionysos est à la fois l'Intellect indivisible et divisé comme principe de ce moment de la « procession » où la division apparaît et comme étant lui-même multiplié par le miroir d'Héphaïstos et déchiré par les Titans. Mais le dieu, dont le cœur est resté intact, est aussi par sa résurrection, principe de rénovation et de conversion, de retour à l'indivision et à l'Intelligible, Unité qui se regroupe à partir d'une multiplicité et d'une dispersion. En dehors du Commentaire de Proclus (*In Tim.* 35a, II, p. 139, 9-146, 22 Diehl), on pourrait à cet effet citer Macrobe (*Comm. in Somn. Scip.* I, 12, 11-12, p. 532-533, 8 Eyssenhardt) : *Ipsum autem Liberum patrem Orphici νοῦν ὑλικόν suspicantur intelligi qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse quia voûs quem diximus mentem vocari, ex individuo, praebendo se dividendum et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit.*

Si nous insistons tant sur d'éventuelles influences grecques qui se sont exercées sur la gnose ou le gnosticisme, c'est que ceux-ci sont nés à Alexandrie et à Antioche, dans des régions marginales d'Orient, à l'époque de l'apogée de l'Empire Romain. Ces mouvements de pensée s'y sont diffusés dans des couches sociales démilitarisées et exclues de toute activité politique. Profondément hellénisée, cette *intelligenza* avait pu néanmoins subir d'autres influences, orientales ou juives. Les spéculations sur le Nom de l'*Évangile de Vérité*, les différentes allusions à Adam dans presque tous les nouveaux mss découverts y témoignent de la présence d'une influence juive côtoyant celle d'autres idéologies. Et c'est à travers ce prisme syncrétiste que la gnose, une fois chrétienne, a entrevu et relu le donné révélé biblique. Il ne faut pas s'y tromper, les gnosés du II^e siècle se ressentent du syncrétisme de l'époque. Les diverses spéculations qui s'y rencontrent se retrouvent dans les littératures du temps, spécialement dans la littérature magique, où toutes les formules étrangères étaient à la mode, et d'autant plus à la mode que plus étrangères. Les papyrus magiques d'Égypte en sont remplis. À un degré supérieur, on pourrait penser également au phénomène littéraire que représentent les *Oracles Sibyllins*. À côté de réminiscences bibliques on y trouve des emprunts à tout ce qui circulait d'écrits et de traditions dégradés dans les milieux de la petite et de la moyenne culture. N'oublions pas non plus que les I^{er} et II^e siècles de

notre ère sont des époques d'éducation populaire où fleurissent les manuels, les recueils transportant une foule de doctrines et d'idées dont l'origine propre est inconnue. Tous ces éléments épars ne pouvaient former qu'un amalgame susceptible de s'effriter sans cesse. La mystique d'un Philon ou d'un Plotin pouvait se proposer un objet bien consistant, mais la mystique populaire ou celle des bourgeois gnostiques prenait son bien un peu partout où elle le trouvait. C'est d'ailleurs une des grandes caractéristiques de la gnose, même de cette gnose supérieure qu'est le valentinisme : elle est un mouvement syncrétiste, et le syncrétisme, loin d'être une synthèse, fut une dégénérescence des plus hautes pensées, qui n'avaient été jusque là que le bien propre des Écoles et des Académies.

*
* *
*

Autant la gnose n'est que légèrement influencée par le judaïsme, autant le christianisme véritable du Nouveau Testament, lui, l'est profondément. Et c'est dans cette perspective qu'il faut apprécier les doctrines gnostiques des recueils de Nag-Hammadi. C'est la profonde pensée juive biblique du Nouveau Testament qui le sépare nettement de l'effervescence gnostique. La gnose, c'est un bouillonnement d'images, le judaïsme biblique et le Nouveau Testament, eux, décrivent la grande réalité de l'intervention rédemptrice de Dieu dans le monde. Exaltant l'homme apte à se sauver lui-même, la gnose est un rationalisme mystique qui tourne vite à une pure symbolique et à une projection mythique du « moi » Sauveur. Avec elle, encore une fois, il est plus vrai que jamais de dire que le christianisme devient une nouvelle mythologie.