

# Laval théologique et philosophique



## Mystères et gnose

Jacques-E. Ménard

Volume 32, Number 2, 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020529ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020529ar>

[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. (1976). Mystères et gnose. *Laval théologique et philosophique*, 32(2), 131–144. <https://doi.org/10.7202/1020529ar>

# MYSTÈRES ET GNOSE

Jacques-E. MÉNARD

LES gnosés nées à l'époque impériale sont marquées de l'influence de la pensée philosophique et mystérique de l'Orient antique ou de la Grèce hellénistique. Elles décrivent la démarche de l'âme mystique se rassemblant sur elle-même et se libérant des liens qui la retenaient prisonnière dans l'Hadès. Cette remontée ou cette ascension de l'âme symbolisera son éveil à la reconnaissance de ses origines divines et sa réunion à une Unité primordiale, par delà les bipolarités, les dualismes et la multiplicité du monde matériel dans lequel elle est tombée. Une telle pensée dissimule bien des schèmes mythiques des religions à mystères.

## I. LE « RASSEMBLEMENT » GNOTIQUE ET LE MYTHE DE DIONYSOS

Les gnosés hellénisées du II<sup>e</sup> siècle de notre ère décrivent à l'intérieur de l'âme un mouvement de *σύλλεξις*, de *recollectio* par lequel, ainsi que l'enseignent déjà Platon et Porphyre, l'âme se retire en elle-même, s'efforçant, en rassemblant ses membres déchiquetés et dispersés, de remonter de la multiplicité du monde matériel et de l'emprise qu'il exerçait sur eux <sup>1</sup>.

ÉPIPHANE, *Panarion* XXVI, 13, 2-3, nous a conservé sous forme d'extrait un *Évangile selon Philippe*, qui reprend le thème, en l'enveloppant d'un contexte emprunté à la titanologie grecque ou à la gigantologie biblique <sup>2</sup>. L'âme remontant

1. Cf. PLATON, *Phédon* 67c, 83a ; PORPHYRE, *Lettre à Marcella* 10, p. 281, 1-2 Nauck <sup>2</sup>.

2. Cf. J.-E. MÉNARD, *Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique*, dans *Exégèse biblique et judaïsme*, Strasbourg, 1973, pp. 146-169 ; *RevScRel*, 47 (1973), pp. 300-323.

Mais ce n'est pas là la seule explication, surtout si l'on compare la montée de l'âme du *Contre Celse* VI, 31 à *Contre Celse* VI, 22, où les Archontes sont les planètes

au ciel dépasse les Titans ou les Archontes qui peuplent les sphères élevées et qui en sont les gardiens. L'extrait de l'*Évangile selon Philippe* mentionné se lit ainsi :

Le Seigneur (ὁ κύριος) m'a révélé (ἀπεκάλυψεν) ce que l'âme doit dire dans sa remontée au ciel, et comment elle doit répondre à chacune des Puissances supérieures (τῶν ἄνω δυνάμεων) : « Je me suis reconnue (ἐπέγνω ἑμαυτήν) et je me suis rassemblée de toute part (καὶ συνέλεξα ἑμαυτήν ἐκ πανταχόθεν) et je n'ai engendré aucun enfant à l'Archonte (καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι) mais j'ai déraciné ses racines (ἀλλὰ ἐξερρίζωσα τὰς ρίζας αὐτοῦ) et rassemblé mes membres dispersés (καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα) et je te connais pour qui tu es ; car j'appartiens à ceux d'en haut (ἐγὼ γὰρ ἀνωθεν εἰμι) ». Et elle est libérée (ἀπολύεται). Mais lorsqu'il apparaît qu'elle a engendré un fils, elle est retenue ici-bas (κάτω), jusqu'à ce qu'elle soit en état d'attirer ses enfants à elle et de les convertir à elle (ἕως ἂν τὰ ἴδια τέκνα δυνήθῃ ἀναλαβεῖν καὶ ἀναστρέφαι εἰς ἑαυτήν).

Un des mythes qui se cachent derrière cette théorie, — on pourrait également penser au *Purusha* hindou ou à l'Osiris égyptien réinterprété par les auteurs grecs —, 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 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 qu'adopte Origène. Elle était d'ailleurs celle qui était le plus couramment admise.

Chez Xénocrate, le 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

---

Ialdabaoth-Cronos-Saturne ; Ya-Zeus-Jupiter ; Sabaoth-Arès-Mars ; Astaphanaïos-Aphrodite-Vénus ; Ailaoïos-Hermès-Mercure ; Horaïos-Séléné-Lune. Le texte du *Contre Celse* VI, 31 se lit ainsi : « Qu'on écoute ce qu'ils (les Gnostiques) apprennent à dire une fois passé ce qu'ils nomment « la barrière de la malice », les portes des Archontes éternellement fermées de chaînes : « Roi solitaire, bandeau d'aveuglement, oubli inconscient, je te salue, première puissance, gardée par l'esprit de providence et par la sagesse ; d'auprès de toi je suis envoyé pur, faisant partie déjà de la lumière du Fils et du Père ; que la grâce soit avec moi, oui, Père, qu'elle soit avec moi ! » Voilà, d'après eux, où commence l'Ogdoade. Puis, ils apprennent à dire ensuite, en traversant ce qu'on nomme Ialdabaoth : « O toi, premier et septième, né pour dominer avec assurance, Ialdabaoth, raison souveraine de la pure intelligence, chef-d'œuvre du Fils et du Père, je porte un symbole empreint d'une image de vie ; j'ai ouvert au monde la porte que tu avais fermée pour l'éternité, et retrouvant ma liberté, je traverse ton empire ; que la grâce soit avec moi, oui, Père, qu'elle soit avec moi ! » Et ils disent que l'astre brillant est en sympathie avec l'archonte à forme de lion. Ils croient ensuite qu'après avoir traversé Ialdabaoth, et être arrivé à Ia, on doit dire : « O toi qui présides aux mystères cachés du Fils et du Père, et qui brilles pendant la nuit, Iao second et premier, maître de la mort, lot de l'innocence, voici que portant comme symbole la soumission de mon esprit je m'apprete à traverser ton empire ; car, par une parole vivante, je l'ai emporté sur celui qui vient de toi ; que la grâce soit avec moi, Père, qu'elle soit avec moi ! » Immédiatement après, c'est Sabaoth à qui, selon eux, on devra dire : « Archonte du cinquième empire, puissant Sabaoth, premier défenseur de la loi de ta création, que la grâce a libéré par la vertu plus puissante du nombre cinq, laisse-moi passer en voyant intact ce symbole de ton art que je conserve dans l'empreinte d'une image, un corps délivré par le nombre cinq ; que la grâce soit avec moi, Père,

doit se dégager de cette emprise, si elle veut être sauvée<sup>3</sup>. C'est la même exégèse que nous retrouvons chez Platon et Proclus.

Dans ses *Quaestiones in Genesim* II, 82 (sur Gn. 10, 8-9), le Juif alexandrin se rapproche des *Lois* de PLATON et du *De legibus* de CICÉRON<sup>4</sup> : « Lorsque quelqu'un, dit-il, a une nature dispersée, qu'un lien spirituel ne réunit pas, ne tenant pas tout ensemble et n'étant pas le père de la constance de l'âme ou de la nature ou du caractère, mais qu'à la place de ce lien règne un Géant qui estime et honore les choses terrestres plus que les choses célestes, que l'on se rappelle l'histoire des Géants et des Titans. Car, en vérité, celui qui a le zèle des choses terrestres et corruptibles combat les choses célestes, vénérables et merveilleuses et leur fait la guerre ». En plus de se rapprocher d'une idée chère aux 4 *Macc.*, par exemple, celle de la domination de l'âme sur les passions, Philon rappelle le mythe des Titans démembrant et déchiquetant le dieu Dionysos. Et Philon, à la suite de Platon et de Cicéron, souligne que le manque d'unification chez l'homme vient de l'absence d'un lien spirituel, celui du νοῦς. Dans les *Allégories des Lois* III, 38 il écrit : ἐν τῇ σποράδι καὶ πεφορημένῳ νῷ ὃς συμφυΐας καὶ ἐνώσεως τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐστέρηται. Cette doctrine rejoint celle de néoplatoniciens comme PROCLVS, *In prim. Alc.* 104-105, p. 47 Westerink : τὰ μὲν γὰρ πάθη μερισμοῦ καὶ διαστάσεως ἐστὶν αἰτία ταῖς ψυχαῖς· Τιτανικά γὰρ ἐστί καὶ διασπῆ καὶ σπαράττει τὸν ἡμῖν νοῦν. Dans les mêmes *Allégories des Lois* III, 113, PHILON écrit : « Je parle des passions de l'âme ; c'est par elles que l'intellect est blessé et détruit... elles dévastent l'intelligence, si elles sont indomptées et sauvages » (*ibid.* II, 11 [sur Gn. 2, 19]). Et dans le *De post. Caini* 56, à propos d'Ex. 1, 11, Philon

qu'elle soit avec moi !... » À sa suite, c'est Astaphaios auquel ils pensent qu'on doit s'adresser en ces termes : « Archonte de la troisième porte, Astaphaios, qui veilles sur la source originelle de l'eau, regarde-moi comme un myste, et laisse-moi passer, car j'ai été purifié par l'esprit d'une vierge, toi qui vois l'essence du monde ; que la grâce soit avec moi, Père, qu'elle soit avec moi ! » Après lui, c'est Ailoaios auquel ils jugent bon de dire : « Archonte de la seconde porte, Ailoaios, laisse-moi passer, en voyant que je te porte le symbole de ta mère, une grâce cachée par les vertus des puissances ; que la grâce soit avec moi, Père, qu'elle soit avec moi ! » Enfin ils nomment Horaïos, et croient devoir lui dire : « Toi qui, pour avoir intrépidement franchi la barrière de feu, as reçu l'empire de la première porte, Horaïos, laisse-moi passer, en voyant le symbole de ta puissance détruit par une figure de l'arbre de vie et repris par une image à la ressemblance de l'innocent ; que la grâce soit avec moi, Père, qu'elle soit avec moi ! » (trad. M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, t. III [livres V et VI] [*Sources Chrétiennes*, 147]). Cette ascension de l'âme est celle que l'on retrouve dans le *C.H.*, I, 25-26 (avec les notes 62-67 de A.-J. FESTUGIÈRE), mais la traversée des différents éléments nous rappelle les degrés dans l'initiation mithriaque, ainsi que les décrit la mosaïque d'Ostie, cf. U. BIANCHI, *Psyche and Destiny. On the Question of Correspondences Between Soteriology and Orphic-Platonic Soteriology*, dans *Man and his Salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, Manchester, 1973, pp. 53-64.

3. Cf. P. BOYANCÉ, *Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon d'Alexandrie* (Lyon 11-15 septembre 1966) [*Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*], Paris, 1967, pp. 184-186 ; J.-E. MÉNARD, *Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon*, dans *RevScRel*, 42 (1968), pp. 339-345.
4. Cf. *Lois* III, 701c ; *De legibus* III, 5.

compare les passions aux vers qui dévorent, consomment, secouent et déchirent l'âme (cf. *Évangile de Vérité*, p. 33, 15–17). Et, sans cesse, c'est le même verbe qui revient : *παράττειν* : Il faut interpréter ces textes dans le sens religieux grec d'une expérience psychologique.

Il faut aussi rapprocher ces textes de celui de FIRMICVS MATERNVS, *De errore profanarum religionum* VII, 8 : *indiuism mentem et diuism id est τὸν ἀμέριστον καὶ μεμερισμένον νοῦν* : 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 néoplatonicienne du mythe orphique du dépècement de Dionysos assimilé au soleil, le νοῦς de Zeus, *mens et anima mundi*. L'exégèse néoplatonicienne de l'épisode est inséparable de celle de PLATON, *Timée* 30 b, 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'Héphaistos<sup>5</sup> et déchiré par les Titans. Mais le dieu, dont le cœur est demeuré 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 PROCLVS<sup>6</sup>, on pourrait citer à cet effet MACROBE, *Comm. in Scip.* I, 12, 11–22, pp. 532, 22–553, 8 Eyssenhardt : *Ipsum autem Liberum patrem Orphici νοῦν ὕλαζόν suspicantur intellegi qui ab illo indiuiduo natus in singulos ipse diuiditur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse quia νοῦς quem diximus mentem uocari, ex indiuiduo, praebendo se diuidendum et rursus ex diuiso ad indiuiduum reuertendo et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit.*

Si la reconnaissance par l'homme de ses propres origines est décrite sous les traits du rassemblement de l'Âme universelle et individuelle, les gnosés, à l'exemple de l'Extrait cité de l'*Évangile selon Philippe*, la représentent comme étant une *Himmelreise*. Le mythe est merveilleusement exploité par Apulée dans sa description de l'initiation isiaque<sup>7</sup>.

5. Cf. J. PÉPIN, *Plotin et le miroir de Dionysos* (Enn. IV, 3 [27], 12, 1–2), dans *Revue Internationale de Philosophie*, 24 (1970), pp. 304–320.

6. Cf. *In Tim.* 35a, II, pp. 139, 9–146, 22 Diehl.

7. Chez les Naassènes, Osiris, qui est l'âme symbolisée par l'eau, sera élevé par Isis (cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 23). Il faut aussi rapprocher Adonis d'Osiris, cf. H. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist*, I<sup>2</sup> : *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (FRLANT, 51), Göttingen, 1954, p. 350.

## II. L'ASCENSION DE L'ÂME ET LES MÉTAMORPHOSES D'APULÉE

Les trois actes de l'initiation de Lucius sont sa descente au Royaume des morts, sa remontée à travers les éléments cosmiques et sa vision des dieux d'en haut : *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeau, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoraui de proxumo*<sup>8</sup>. Après avoir été le jouet de la Fortune et avoir été transformé en âne, Lucius va redécouvrir sa vraie nature, comme tous les fidèles d'Isis qui renaissent, en recevant une extension de vie dans le salut : *sua prouidentia quodam modo renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula*<sup>9</sup>. Il retrouvera sa langue, *renata lingua*<sup>10</sup>, et, qui plus est, il apparaîtra devant le peuple comme un soleil, *ad instar solis*<sup>11</sup>, tel un nouveau Dionysos. Et, ainsi que le dit Apulée lui-même<sup>12</sup>, et plus tard Firmicus Maternus, à propos de l'effigie d'Osiris devant laquelle on pleurerait<sup>13</sup>, Lucius participe du destin d'Osiris. Il serait faux de faire totalement abstraction d'Osiris dans les mystères isiaques hellénistiques. Si son nom n'apparaît que très rarement, il est remplacé par celui de Sérapis<sup>14</sup>. Nous sommes à une époque de syncrétisme, où, à Byblos, on pouvait facilement identifier le destin d'Osiris et celui d'Adonis chanté par OVIDE, *Métamorphoses* X, 724 ss. : II, p. 215 s. Merkel<sup>15</sup> :

*Questaque cum fatis « at non tamen omnia uestri  
Iuris erunt » ; dixit « luctus monumenta morabunt  
Semper Adoni mei ; repetitaque mortis imago  
Annua plangoris peragit simulamina nostri  
At cruor in florem mutabitur ».*

La remontée mythique du jeune Prince dans le *Chant de la Perle* des *Actes* syriaques de Thomas<sup>16</sup> est celle de l'âme, du « moi » se débarrassant du corps et des passions à l'exemple du héros d'Apulée, ou des chrétiens remontant de

8. *Métamorphoses* XI, 23, p. 285, 14 ss. Helm.

9. *Ibid.* XI, 21, p. 283, 11 ss.

10. *Ibid.* XI, 14, p. 276, 20.

11. *Ibid.* XI, 24, p. 286, 6.

12. Cf. *ibid.* XI, 27, p. 288, 12 s. : *at magni dei deumque summi parentis inuicti Osiris necdum sacris inlustratum.*

13. Cf. FIRMICVS MATERNVS, *De errore profanarum religionum* XXII, 3 : *Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser cum haec feceris gaudes. Tu deum tuum liberas, tu iacentis lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum. Tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui uelit esse participem. Sic moriaris ut moritur, sic uiuas ut uiuit.*

14. Cf. DIODORE DE SICILE, *Hist. Bibliotheca* I, 25, 1 s. ; I, 39, 4 ss. Vogel ; L. VIDMANN, *Sylloge inscriptionum religionis isiacae et serapiacae (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXVIII)*, Berlin, 1967 ; ID., *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes (ibid., XXIX)*, Berlin, 1970.

15. Cf. PSEUDO-APOLLODORE, *Bibl.* II, 14, 4-5. dans *Myth. Graeci* I, p. 159, 16-23 Wagner ; LUCIEN DE SAMOSATE, *De dea Syria* 8, III, p. 343 s. Jacobitz.

16. Cf. J.-E. MÉNARD, *Le « Chant de la perle »*, dans *RevScRel*, 42 (1968), pp. 289-325.

l'Abîme dans la typologie baptismale primitive (*Le Pasteur d'HERMAS* [Sim. IX, 16 = 93, 5-7] ; *Odes de Salomon* XVII, XXII, XXIV, XLII) <sup>17</sup>.

Le thème sera principal dans les gnosés, il en constituera la structure fondamentale. Les grands systèmes gnostiques du II<sup>e</sup> siècle sont nés à Alexandrie. Ce milieu où l'on conservait pieusement le souvenir d'Osiris <sup>18</sup> auquel était venu s'ajouter celui d'Adonis <sup>19</sup>.

Une fête de la Résurrection d'Adonis est connue d'Origène. Il identifie Adonis à Tammuz et fait remarquer à propos d'Ez. 8, 13 s. : δοκοῦσι γὰρ κατ'ἐνιαυτὸν τελετάς τινας ποιεῖν, πρῶτον μὲν ὅτι θρηνοῦσιν αὐτόν [sc. Ἄδωνιν] ὡς τεθνηκότα· δεύτερον δὲ ὅτι χαίρουσιν ἐπ'αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι <sup>20</sup>. JÉROME ne fait que traduire Origène : *anniversariam ei celebrant solemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus, et postea reuiuiscens canitur atque laudatur* <sup>21</sup>. Dans son récit des célébrations de Byblos et d'Alexandrie, Cyrille écrit que les femmes arrêtaient leurs lamentations à l'annonce de la découverte du dieu : Ἐπλάττοντο τοῖνυν Ἕλληνες ἑορτὴν ἐπὶ τούτῳ τοιαύτην. Προσεποιοῦντο μὲν γὰρ λυπομένη τῇ Ἀφροδίτῃ, διὰ τὸ τεθνάναι τὸν Ἄδωνιν συνολοφύρεσθαι καὶ θρηνεῖν· ἀνελθούσης δὲ ἐξ ἄδου, καὶ μὴν καὶ ἡγύρῃσθαι λεγούσης τὸν ζητούμενον, συνήδεσθαι καὶ ἀνακρίσαν· καὶ μέχρι τῶν καθ'ἡμᾶς καιρῶν ἐν τοῖς κατ' Ἀλεξανδρείαν ἱεροῖς ἐτελεῖτο τὸ παίγνιον τοῦτο.

Ce scénario mythique de rassemblement et de remontée de l'âme est la projection dans les gnosés de la sortie de l'ignorance et de l'éveil de l'homme à une conscience de lui-même. Cette renaissance, certaines gnosés la compareront à une résurrection psychologique dont celle du Christ sera une projection mythique, ou encore elles la compareront au réveil de la nature exalté dans les mystères d'Éléusis.

### III. RÉSURRECTION GNOTIQUE ET ÉLEUSIS

L'auteur de l'*Épître à Rhèginos* de Nag Hammadi fait appel, pour expliquer la Résurrection, à une symbolique valentinienne de réabsorption de la Déficience dans le Plérôme, et des ténèbres dans la Lumière. Le texte se lit ainsi (pp. 48, 38-49, 7 Malinine) :

Car (γάρ) l'incorruptibilité  
des[ce]nd dans le  
corruptible ; et la lumière se répand  
sur les ténèbres,  
les engloutissant ; et le Plérôme (πλήρωμα)

17. Cf. ID., *Le « Descensus ad Inferos »*, dans *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata* (Mélanges G. WIDENGREN = Supplements to *Numen*, XXII), Leyde, 1972, pp. 296-306.

18. Cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 12-21.

19. Cf. THÉOCRITE, *Idyll.* XV, 128-135, p. 118 Gow.

20. *Selecta in Ezechielem* (PG, 13, col. 800 A).

21. *Comm. in Ezechielem* (PL, 24, col. 85 s.).



remplit la Défiance.  
Tels sont les symboles (σύμβολον) et  
les images de la résurrection (ἀνάστασις).

Il est à se demander si l'auteur du texte gnostique ne fait de la résurrection qu'un symbole. Si dans certains passages de son opuscule il se laisse influencer par la notion iranienne et judéo-chrétienne d'une résurrection de la chair à la fin des temps ou à la mort du juste, il prône, en d'autres endroits, une résurrection actualisée, qui n'est, en somme, que le retour du gnostique à ses origines célestes. C'est ainsi que nous lisons, à la p. 49, 9-16 :

Ne va pas  
comprendre (νοεῖν) partiellement (μερικῶς, οὐ) Rhègi-  
nos, ni (οὔτε) te conduire (πολιτεύεσθαι)  
selon (κατά) cette chair (σάρξ), — à cause de  
l'Unité —, mais (ἀλλά) dégage-toi  
des divisions (μερισμός) et des  
liens, et déjà (ἤδη) tu possèdes  
la résurrection (ἀνάστασις).

Et c'est alors que le disciple peut retourner à ses origines célestes (p. 49, 25-36) :

Si tu possèdes  
la résurrection, mais (ἀλλά) demeures comme si (ὥς)  
tu devais mourir...  
.....  
..... Il convient à  
chacun de s'exercer (ἀσχεῖν)  
de multiples façons, et il  
sera délivré de cet élément (στοιχεῖον),  
afin qu'il ne soit pas dans l'erreur (πλανᾶν), mais (ἀλλά)  
se saisisse lui-même de  
nouveau tel qu'il était d'abord.

Si Rhèginos, possédant vraiment la résurrection, s'exerce de multiples manières à cette idée, il sera délivré de l'élément du monde, il ne sera plus dans l'erreur, et il se saisira de nouveau tel qu'il était d'abord, c'est-à-dire qu'il re-connaîtra ses origines divines et ce qui est sien.

Cette notion de résurrection, rapprochée de celle de l'*Évangile de Vérité*, p. 30, 6-23, c'est-à-dire d'un écrit que côtoie le *De resurrectione* dans le Codex Jung, nous laisserait entendre que la gnose, qui est une sortie de la conscience de l'ignorance et du rêve où elle était plongée jusqu'à maintenant, serait à comparer à une résurrection. Voici les lignes de l'*Évangile de Vérité* :

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 s'est retourné sur lui-même  
et s'est réveillé, et bienheureux (μακάριος)  
Celui qui a ouvert  
les yeux des aveugles. Et  
l'Esprit (πνεῦμα) s'est empressé à venir à lui  
quand il le ressuscitait,  
tendant la main



à celui qui était étendu par  
terre, il le consolida  
sur ses pieds, car (δέ)  
il n'avait pas encore ressuscité.

La grande remarque qui s'impose à la lecture d'un pareil texte, c'est que nous avons affaire ici à une pensée dominée par la nostalgie d'une situation initiale qui commande toute actualité, par un mythe de la *Urzeit* et de l'*Ursprung*. C'est dans la mesure où elle retournera au Plérôme-Olympe d'où elle est tombée, que l'âme se reconnaîtra et qu'elle sera délivrée de toutes les Puissances archontiques qui la retenaient à la matière et à l'erreur. Et elle en sera délivrée par le νοῦς, le λόγος, le πνεῦμα. Et les grands événements historiques, comme celui du Christ, par exemple, deviennent de l'atemporel et du mythique. C'est ainsi que le Christ en croix n'est plus que le symbole de l'homme crucifié à la matière dans l'*Évangile de Vérité*, p. 20, 25-34<sup>22</sup>, et que la résurrection elle-même est devenue l'image du passage chez l'homme de l'inconscient au conscient, de l'ignorance et du rêve<sup>23</sup> à la conscience pure. Les gnostiques de Tertullien, *De resurrectione mortuorum* XIX, 2-7, avaient une semblable idée de la résurrection : elle est une sortie du sépulcre de l'erreur et de l'ignorance et une entrée dans les arcanes de la connaissance de Dieu : *Resurrectionem quoque manifeste adnuntiata in imaginariam significationem distorquent, adserentes ipsam etiam mortem spiritaliter intellegendam. Non enim hanc esse in uero, quae sit in medio, discidium carnis atque animae, sed ignorantiam dei, per quam homo mortuus deo non minus in errore iacuerit quam in sepulchro. Itaque et resurrectionem eam uindicandam, qua quis adita ueritate redanimatus et reuiuificatus deo ignorantiae morte discussa uelut de sepulchro ueteris hominis eruperit, quia et dominus scribas et Phariseos sepulchris dealbatis adaequauerit. Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, quem in baptismo induerint. Hoc denique ingenio etiam in conloquiis saepe nostros decipere consueuerunt, quasi et ipsi resurrectionem carnis admittant : « Vae », inquiunt, « qui non in hac carne resurrexerit », ne statim illos percutiant, si resurrectionem statim abnuerint. Tacite autem secundum conscientiam suam hoc sentiunt : « Vae, qui non, dum in hac carne est, cognouerit arcana haeretica » ; hoc est enim apud illos resurrectio. Sed et plerique ab excessu animae resurrectionem uindicantes de sepulchro exire de saeculo euadere interpretantur, quia et saeculum mortuorum sit habitaculum, id est ignorantium deum, uel etiam de ipso corpore, quia et corpus uice sepulchri conclusam animum in saecularis uitae morte detineat.*

Cet éveil symbolisé par la résurrection n'est pas fait pour étonner. Il rejoint par delà le christianisme le réveil des pèlerins d'Éleusis, fatigués de leur pèlerinage et couchés sur les pelouses du sanctuaire, dans l'attente de l'arrivée de Iacchos, ainsi qu'en témoigne ARISTOPHANE, *Les grenouilles* 340 :

22. La notion platonicienne de Croix devait être exploitée dans les courants gnostiques ultérieurs, cf. G. QUISNEL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Erano Jahrbuch*, 22 (1953), pp. 195-234.

23. Cf. *Évangile de Vérité*, p. 28, 32-30, 2 et J.-P. MAHÉ, *Quelques remarques sur la religion des Métamorphoses d'Apulée et les doctrines gnostiques contemporaines*, dans *RevScRel*, 46 (1972), pp. 1-19.

Ἐγείρε· φλογέας ἐν χερσὶ γὰρ ἔχει τινάσσων  
 Ἰακχε, ὦ Ἰακχε,  
 νυκτέρου τελετῆς, φωσφόρος ἀστήρ.  
 Φλογὶ φέγγεται δὲ λειμών.

On aurait tort de rapprocher de cette symbolique d'éveil à la lumière la description que nous donne Paul, en *Eph.* V, 14, de la résurrection des morts, même si, à la rigueur, le Christ peut être présenté comme un nouveau Dionysos :

Ἐγείρε, ὁ καθεύδων  
 καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,  
 καὶ ἐπιφαύσει σοὶ ὁ Χριστός.

Les gnostiques du II<sup>e</sup> siècle, plus particulièrement les Naassènes, ont emprunté une autre symbolique aux mystères éleusiniens. C'est celle du balancement de la gerbe de blé et de la naissance de l'enfant. Ils ont interprété l'un et l'autre d'une renaissance, d'une *παλιγγενεσία* du pneumatique, du parfait. HIPPOLYTE nous a laissé, dans son *Elenchos* V, 8, 39–41, une description de ces rites, et il nous y expose l'interprétation qu'en donnaient les Naassènes : « Les Phrygiens l'appellent (la gerbe de blé) un épi vert et, à leur suite, les Athéniens, lorsqu'ils célèbrent les mystères éleusiniens, et qu'ils montrent aux assistants le mystère de l'épi qui apparaît dans le silence. Cet épi est, pour les Athéniens, la grande étoile parfaite de l'Insaissable. Aussi le hiérophante s'écrit-il dans la nuit à Éléusis : La grande Brimo a enfanté un enfant saint, le Brimos, c'est-à-dire que la Puissante a engendré le Puissant. La Puissante est la naissance pneumatique, celle du ciel, d'en-haut ; puissant est celui qui est engendré. Tel est le mystère : Eleusin et Anaktoreion. Eleusin, parce que nous, pneumatiques, nous sommes venus d'Adam, nous sommes descendus — devant venir (eleúsesthai) signifie « venir » — Anaktoreion désigne l'ascension (anō). »

Cette ré-interprétation mystérique et gnostique suppose, certes, l'événement de la résurrection chrétienne, mais elle nous replonge tout autant dans l'atmosphère animiste des mystères de fécondité qui exaltaient la « résurrection » de la nature et où l'homme, vivant en symbiose avec la nature, voyait dans l'éveil de cette dernière un gage de survie pour lui-même, voire d'immortalité, de cette immortalité que lui aurait conférée Déméter dans un baptême de feu <sup>24</sup>. Grâce à ces initiations mystériques l'initié et, à sa suite, le gnostique s'unissaient à la divinité et entraient avec elle dans une syzygie mystique, tel le Lucius des *Métamorphoses* d'Apulée rejoignant Isis <sup>25</sup>, digne émule en cela d'Osiris.

Pareils *τεροὶ γάμοι* nous introduisent dans la symbolique suprême des gnosés, celle de l'absorption des bipolarités : mâle/femelle, droite/gauche, intérieur/extérieur, en une Unité Primordiale grâce à laquelle l'homme atteint sa complétude noétique. Si le *τερὸς γάμος* illustre bien cette complétude noétique dans l'*Évangile selon Philippe* <sup>26</sup>, c'est à travers le mythe androgynique d'*Attis*, tel qu'il est réinter-

24. Cf. HOMÈRE, *Hymne à Déméter* 238–247.

25. Cf. J.-P. MAHÉ, *art. cit.*, pp. 1–9.

26. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris, 1967 ; H.-G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. Bonn, 1969.

prété par les Naassènes qui se tiennent bien près de l'*Évangile selon Thomas*, que se comprend le mieux, chez ce dernier, l'absorption des dualismes en une Unité Primordiale symbolisée par le μοναχός et l'enfant <sup>27</sup>.

#### IV. THOMAS ET L'UNITÉ ANDROGYNIQUE DES MYSTÈRES D'ATTIS

L'*Évangile de Thomas* insiste beaucoup sur le caractère solitaire du parfait, le μοναχός. Qu'il nous suffise de citer ici les Logia 49 et 75. Le Logion 49 se lit ainsi :

Jésus a dit : Heureux (μακάριος) les  
solitaires (μοναχός) et (les) élus, car vous  
trouverez le Royaume, car vous êtes (issus)  
de lui (et) de nouveau (πάλιν) vous y retournerez.

Le gnostique sait d'où il est et où il va, il se tient dans la fin, parce qu'il a retrouvé son commencement (Logion 18). Ce retour aux origines est présenté aux Logia 16–19 comme un retour à l'Unité. C'est pourquoi le spirituel est appelé μοναχός (cf. Logia 4, 11, 16, 22, 23, 75, 106). L'idée est connue de l'antiquité <sup>28</sup>, et la littérature rabbinique connaît un état androgynique d'Adam auquel il faut retourner <sup>29</sup>. Les textes gnostiques, en reprenant le thème, ne l'ont pas développé de la même manière, ils insistent davantage sur le retour à une Unité androgynique. C'est le cas, entre autres, de la sentence 71 de l'*Évangile selon Philippe* :

Quand  
Eve (Εὔα) était en Adam il n'y avait pas de mort.  
Après qu'elle se fût séparée [de lui], la mort survint.  
Si à nouveau (πάλιν) elle entre en lui, et s'il la prend en lui-même, il n'y  
aura plus de mort.

La théologie syriaque fait également allusion à un mythe androgynique de l'homme. EPHREM écrit dans *In Genesim et in Exodum* 29 : *illud autem dictum ; masculinum et feminam creavit eos, ad significandum in eo [sc. Adam] fuisse Euam in costa quae ex eo extracta est*. Le solitaire des *Libri Graduum* est avant tout vierge, et il est destiné au mariage spirituel et il peut entrer dans la chambre nuptiale (col. 713, 12).

C'est là tout le sens du Logion 75 de l'*Évangile selon Thomas* :

Jésus a dit : il y en a beaucoup qui se tiennent  
près de la porte, mais (ἀλλά) ce sont les isolés (μοναχός) qui entre-  
ront dans la chambre nuptiale.

Cette image de la chambre nuptiale est bien connue de l'*Évangile selon Philippe* (sent. 60, 73, 76, 79, 80, 82, 102, 112) <sup>30</sup> et elle suggère, dans les *Extraits* du

27. Cf. H.-Ch. PUECH, dans *Annuaire du Collège de France*, 62<sup>e</sup> année, (1961–1962), pp. 202–203 ; F.-E. MORARD, *Monachos, moine*. Histoire du terme grec jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20 (1973), pp. 332–425.

28. Cf. M. HARL, *À propos des Logia de Jésus, le sens du mot*, dans *REG*, 73 (1960), pp. 464–474.

29. Cf. A.-F.-J. KLIJN, *The « Single One » in the Gospel of Thomas*, dans *JBL*, 81 (1962), pp. 271–278.

30. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, *sup. loc.*

valentinien Théodote, l'identification et la réunion des semences pneumatiques tombées dans la matière à leur correspondant céleste, c'est-à-dire à leur « moi » transcendantal et ontologique.

Un autre symbole de cette Unité primordiale androgynique, que doit retrouver le gnostique de l'*Évangile selon Thomas*, est celui de l'enfant, moins profondément marqué par les différenciations sexuelles et qui, nourri du sein maternel, rejoint l'union de l'homme et de la femme qui l'ont vu naître. C'est l'anthropologie que dissimule et que reflète tout à la fois le Logion 22 de Thomas :

Jésus vit des petits qui étaient. Il dit à ses disciples (μαθητῆς) : ces petits qui têtent sont semblables à ceux qui entrent dans le Royaume. Ils lui dirent : Alors, en devenant petits, nous entrerons dans le Royaume ? Jésus leur dit : Lorsque (ὅταν) vous ferez de deux un et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur, et ce qui est en haut comme ce qui est en bas, et lorsque (ἵνα) vous ferez, le mâle avec la femme, une seule chose, en sorte que le mâle ne soit pas mâle et que la femme ne soit pas femme, lorsque (ὅταν) vous ferez des yeux au lieu d'un œil et une main au lieu d'une main, et un pied au lieu d'un pied, une image (εἰκών) au lieu d'une image (εἰκών) alors vous entrerez [dans le Royaume].

Pour illustrer sa doctrine, notre auteur a pu se servir de thèmes connus des auteurs canoniques : celui de l'unité et de la rencontre du haut et du bas (*Jn.* 3, 3-5 ; 17, 11. 20-21. 22-23), celui du dedans et du dehors (*Lc.* 11, 40 ; *Mt.* 23, 26), celui de l'union de l'homme et de la femme (*Mt.* 19, 4 ; *Mc.* 10, 6-8 ; *Eph.* 5, 31-32). Mais il en durcit sensiblement la teneur. Si on compare le présent Logion aux Logia 4, 37, 46, 48, 106, 114, par exemple, la pensée est qu'il faut parvenir à une unité ontologique. Il ne s'agit plus, comme en *Mc.* 10, 6-9 par., de la glorification du mariage, ni de l'abolition de différences sociales, comme chez Paul (*Gal.* 3, 28 ; 1 *Cor.* 7, 21) ; l'homme doit retrouver, s'il veut être parfait, son état d'innocence asexuée, celle de l'Adam androgynique de *Gn.* 1, ou celle de l'enfant <sup>31</sup>.

C'est surtout au niveau de la littérature apocryphe néotestamentaire qu'apparaît ce désir du retour à une Unité transcendante ou ontologique. Il *Clém.* 12, 2-6 dit par exemple : « Interrogé par quelqu'un sur le moment où viendrait le Royaume, le Seigneur lui-même répondit : Lorsque les deux seront Un, le dehors comme le dedans, et le mâle avec la femelle, ni mâle ni femelle... Or les deux sont Un, lorsque l'on se dit la vérité mutuellement et lorsque, toute hypocrisie exclue, il y a en deux corps une âme unique. Le dehors comme le dedans signifient qu'il appelle l'âme « dedans » et qu'il appelle le corps « dehors » ; de la même manière que ton corps est visible, qu'ainsi encore ton âme se manifeste par les bonnes œuvres ! Et le mâle avec la femelle... signifie : que le frère, en voyant la sœur,

31. Cf. H.-C. KEE, *Becoming a Child in the Gospel of Thomas*, dans *JBL*, 82 (1963), pp. 307-314.

ne conçoive d'elle rien de féminin, et qu'elle ne conçoive de lui à son tour rien de masculin ! Si vous agissez ainsi... le Royaume de mon Père viendra ». CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* III, XIII, 92 cite un passage de l'*Évangile des Égyptiens* : « Salomé ayant demandé quand on connaîtrait les choses au sujet desquelles il parlait, le Seigneur dit : Lorsque vous foulerez aux pieds le vêtement de la honte, et lorsque les deux deviendront Un, et que le mâle et la femelle ne sera ni mâle ni femelle ». Cette idée d'Unité et cette absence de sexualité nous éclairent sur le sens à donner à la symbolique de l'enfant au Logion 37 de l'*Évangile selon Thomas* :

Ses disciples (μαθητής) dirent : En quel jour te révéleras-tu à nous et en quel jour te verrons-nous ? Jésus dit : Lorsque (ὅταν) vous déposerez votre honte, que vous prendrez vos vêtements, les mettrez sous vos pieds comme les petits enfants et que vous les piétinerez, alors (τότε) [vous verrez] le Fils de Celui qui est vivant et vous ne craindrez pas.

Dans les *Actes de Pierre* 38 on lit : « Connaissez le mystère de toute la nature et quel a été le commencement de tout ! En effet le premier homme dont en image je porte la trace, précipité la tête en bas, montra une nature différente de ce qu'elle était autrefois, car elle devint morte et sans mouvement... Suspendu comme il était, il organisa toute l'ordonnance du monde à l'image de sa vocation. Il montra droit ce qui est gauche et gauche ce qui est droit ; il changea tous les signes de la nature au point de considérer comme beau ce qui ne l'était pas, et bon ce qui est en réalité mauvais. À ce sujet, le Seigneur a dit en secret : Si vous ne faites pas gauche ce qui est droit, et droit ce qui est gauche, inférieur ce qui est supérieur, antérieur ce qui est postérieur, vous ne connaîtrez pas le Royaume ». Les *Actes de Philippe* 140 exposent une doctrine semblable : « Ne soyez pas affligés que je sois ainsi pendu, car je porte la forme du premier homme qui a été établi sur terre tête en bas, puis qui a été de nouveau sauvé, par l'arbre de la croix, de la mort causée par sa transgression. Maintenant donc, j'accomplis ce précepte, car le Seigneur m'a dit : À moins que vous ne fassiez haut ce qui est bas, et la gauche droite, et la droite gauche, vous n'entrerez pas dans mon Royaume ! Soyez comme moi en cela, car tout l'univers, avec toutes les âmes qui sont en lui, est tourné dans le même sens ». Les *Actes de Thomas* 129, 147 se font l'écho de théories analogues : « Que toutes les heures deviennent comme une seule heure ; qu'on me laisse quitter cette vie, afin que j'aie contempler plus vite Celui qui est vivant... et qui donne la vie à ceux qui croient en lui, là où il n'y a ni jour ni nuit, ni lumière ni ténèbres, ni bien ni mal, ni pauvre ni riche, ni mâle ni femelle, ni libre ni captif... Ce qui était intérieur, je l'ai fait extérieur ; ce qui était extérieur, intérieur ; et toute Son abondance a été accomplie en moi. Je ne suis point retourné dans les choses qui sont en arrière, mais je suis allé en avant et, celui qui vit, je l'ai dominé !... »<sup>32</sup>.

32. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup> (Agraphon 71), pp. 93-96 ; E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, 13, pp. 115, 215, 217 ; II<sup>3</sup>, pp. 358, 365.

Mais ces textes, et particulièrement ceux de l'*Évangile selon Thomas*, s'éclairent d'une lumière particulière à l'interprétation qui était courante chez les Naassènes du mythe d'Attis, lequel était envisagé par eux comme le symbole d'une unité androgynique de l'homme, ainsi que nous l'explique HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 13–15 : « Si la Mère des dieux (Cybèle) a mutilé Attis, alors même qu'elle l'avait pour amant, c'est parce que, d'en-haut, la bienheureuse nature des êtres éternels supérieurs au monde attire vers elle l'élément masculin de l'âme ! Car l'homme est androgyne. C'est pour cette raison que le sujet même des rapports de la femme avec l'homme est une abomination et une souillure. Car Attis a été mutilé, c'est-à-dire séparé des parties terrestres et inférieures de la création, pour passer à l'existence éternelle, là-haut, où il n'y a ni femme, ni mâle, mais une créature nouvelle, un homme nouveau, qui est androgyne ».

Cette vieille notion de l'androgynie est reprise dans les textes gnostiques pour signifier que l'homme, grâce à cette mystique transformante qu'est la gnose, s'identifie à Dieu et devient Un avec lui. C'est ainsi qu'on doit comprendre l'expression dualiste : *connaître—être connu* du Logion 3 de l'*Évangile selon Thomas*, par exemple. Une telle expression doit être remise dans le large contexte des théories gnostiques, selon lesquelles tout dualisme doit se résoudre en une Unité. Dans l'*Évangile de Vérité* on passe, étant parfait, de la gauche à la droite, Dieu se repose en ses élus et eux en lui (pp. 31–32 ; 42, 21–22) <sup>33</sup>.

Et c'est également dans cette perspective gnostique que doivent se comprendre les derniers mots du Logion 22. Ils sont à interpréter comme la réunion de la ressemblance terrestre à l'image céleste. Cette réunion constitue le thème central de l'*Évangile selon Philippe* ; elle y est symbolisée par le mariage spirituel, où les semences pneumatiques féminines, tout comme dans les *Extraits* du valentinien Théodote, rejoignent leur conjoint céleste masculin.

\*

\*                      \*

Religion mystérieuse, la gnose a hérité des mystères cette atmosphère mystérieuse dans laquelle elle baigne. Comme eux, elle est une tentative d'accès au divin, au sacré qui transcende le temps et l'espace. Le dépassement et l'absorption des bipolarités matérielles et terrestres s'exprime fréquemment chez elle dans des mythes de *ἱερός γάμος* et d'androgynie céleste. Relisant les mystères, comme ses autres sources d'emprunt, dans sa propre optique, elle est devenue *mystériosophie*. Intellectualiste, la gnose est une prise de conscience par l'homme de ce qu'il est,

33. Cf. J.-E. MÉNARD, *La « connaissance » dans l'Évangile de Vérité*, dans *RevScRel*, 41 (1967), pp. 1–28 ; ID., *Die Erkenntnis in Evangelium der Wahrheit*, dans *Christentum und Gnosis* (= *BzZNW*, 37), Berlin, 1969, pp. 59–64 ; ID., *La sagesse et le Logion 3 de l'Évangile selon Thomas*, dans *Studia Patristica* (= *TU*, X, 1), Berlin, 1970, pp. 137–140.

à savoir le porteur d'une semence divine qu'il doit redécouvrir en lui-même. Philosophique, elle est empreinte de ce *θεῖον* qui habite l'homme, ainsi que l'enseigne ÉPICTÈTE, *Diss.* III, 1, 26 : τὸ λογικὸν ἔχεις ἐξαίτερον; *ibid.* III, 22, 39 : ἐπιστρέφατε αὐτοὶ ἐφ'ἑαυτούς; 38 : εἰ γὰρ ἠθέλετε, εὔρετε ἂν αὐτο (τὸ ἀγαθόν) ἐν ὑμῖν ὄν. Et Épictète ajoute (*ibid.* III, 22, 53) : βούλεσαι ἐπιμελέστερον, γνῶθι σεαυτόν, ἀνάκρισον τὸ δαιμόνιον, δίχα θεοῦ μὴ ἐπιχειρήσης.