Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 5 (1960)

Artikel: Plotin et les Gnostiques
Autor: Puech, Henri-Charles
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660926

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

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

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

Download PDF: 11.07.2025

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

IV

HENRI-CHARLES PUECH

Plotin et les Gnostiques

PLOTIN ET LES GNOSTIQUES [1]

Jusqu'ici, nous disposions surtout de deux documents pour identifier, ou tenter d'identifier, les gnostiques combattus par Plotin: la *Vita Plotini* de Porphyre, § 16, et le neuvième traité de la deuxième *Ennéade*. Ce traité constitue d'ailleurs, comme l'a montré R. Harder (*Eine neue Schrift Plotins*, dans *Hermes*, LXXI, 1936, pp. 5-8), la pièce maîtresse d'un dossier anti-gnostique formé de quatre écrits continus (III, 8; V, 8; V, 5; II, 9). Le problème est d'accorder les données de ces deux sources. Ce qui ne va pas de soi.

Si l'on part de la *Vita Plotini* et si, pour le principal, on fait porter la recherche sur les titres des « Révélations », des ἀποκαλύψεις, mentionnées par Porphyre, on incline à assimiler les adversaires de Plotin à des Séthiens ou — ce qui revient à peu près au même — à des Archontiques. Des gnostiques de cette espèce vivaient encore en Égypte au IVe siècle. Épiphane, qui les a connus, leur consacre les notices 39 et 40 de son *Panarion*. Comme leur nom l'indique, ils accordaient un grand rôle aux « Archontes » (planétaires et autres) et faisaient de Seth un Être transcendant, le personnage central de leur mythe. Seth était, pour eux, l'« Allogène » (Ἀλλογενής), l'« Étranger » (au monde); ses sept fils étaient, eux-mêmes, appelés ἀλλογενεῖς, tout aussi bien que les « spirituels », les πνευματικοί, les membres de la secte, qui se tenaient pour les descendants de Seth. Ces Séthiens, ces Archontiques, sont vraisemblablement apparentés aux

[1] On ne trouvera ici qu'un très simple résumé de la longue conférence faite et enregistrée à la Fondation Hardt le 27 août 1957. Le plan suivi a été légèrement modifié; les développements ont été abrégés, nombre d'entre eux supprimés. En revanche, et tout en regrettant de n'avoir pu tenir à jour tout l'exposé, j'ai ajouté quelques indications nouvelles, fournies par de récentes publications ou par un examen plus poussé des documents gnostiques découverts en Haute-Égypte.

Ophites ou aux Barbélognostiques, aux « Gnostiques » proprement dits, objet de la notice 26 du *Panarion*. Ils se rattachent ainsi aux sectaires que saint Irénée décrit, vers 180, dans les chapitres 29 et 30 du livre I de son *Adversus haereses*.

D'autre part, cependant, l'étude des données fournies par le traité II, 9 des *Ennéades* conduirait, et a conduit, dans une direction différente. Comme l'a établi, entre autres, M. N. Bouillet dans des notes — généralement négligées — à sa traduction des *Ennéades* (t. I, Paris, 1857, pp. 491-544), c'est à des Valentiniens que sembleraient alors devoir être identifiés les gnostiques de Plotin. Le chapitre 10 du traité fait nettement allusion au personnage et au mythe de Sophia; lorsque Plotin rapporte (II, 9, 11) que, selon ses adversaires, le Démiurge aurait créé « afin d'être honoré » (ἵνα τιμῷτο), l'expression n'est pas sans rappeler celle de Valentin lui-même, dans une de ses homélies dont Clément d'Alexandrie (*Strom.* IV, c. XIII, 89) cite un passage: ἵνα τιμηθῇ.

Deux pistes, sinon divergentes, du moins distinctes, paraissent ainsi s'ouvrir. Le désaccord n'est pourtant pas absolument irréductible. Les diverses sectes gnostiques ont pu se faire des emprunts mutuels, voire fusionner entre elles. Les livres s'échangeaient d'un groupe à l'autre; toute une littérature ésotérique a circulé, qui est devenue un bien commun ou a été adoptée par tel ou tel conventicule dans un esprit très éclectique et sans souci de l'origine du volume accueilli. La bibliothèque gnostique découverte vers 1945 près de Nag Hamâdi, et qui a probablement été constituée par des Séthiens, en est un exemple frappant: elle réunit, à côté d'œuvres plus proprement séthiennes, des opuscules hermétiques et — ce qui importe singulièrement à notre propos — des écrits valentiniens. D'autre côté, ainsi qu'on le constate notamment grâce à quelques-uns des ouvrages de cette bibliothèque, Sophia n'est pas une Entité propre au seul valentinisme: elle appartient aussi à des systèmes de gnose très probablement antérieurs à celui de Valentin

et similaires ou identiques à ceux des Barbélognostiques, des « Gnostiques » tout court.

Le valentinisme serait à écarter décidément si, avec Reitzenstein, Bousset, Festugière et d'autres critiques, on penchait à voir dans les personnes visées par Porphyre et par Plotin des gnostiques païens, étrangers au christianisme. Tout dépend, en un sens, de la traduction et de l'interprétation qu'il convient de donner des premières lignes du paragraphe 16 de la *Vita Plotini*: Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι. Nous reviendrons, dans la discussion, sur cette phrase, dont la construction est, en effet, difficile et la signification contestable. Je crois, pour ma part, qu'ἄλλοι est à rattacher à Χριστιανῶν et que Porphyre distingue ici, parmi la masse des chrétiens, un groupe particulier de gens qui, à la différence des croyants ordinaires, s'inspiraient de la « philosophie antique », tout en l'interprétant à leur manière ou en en usant de façon personnelle et quelque peu singulière. Il s'agirait donc bien là de gnostiques chrétiens, tels que l'étaient, à côté de beaucoup d'autres, Valentin et ses disciples.

Il n'est pas, au reste, surprenant que la suite de la notice de Porphyre fasse mention de plusieurs noms et de divers écrits qui ne semblent pas, de prime abord, relever de la Gnose chrétienne. Le phénomène gnostique ne s'est pas toujours manifesté selon des schèmes rigides où Gnose chrétienne et Gnose païenne seraient restées sans rapport. J'ai fait tout à l'heure allusion à un recueil de la collection retrouvée près de Nag Hamâdi — le Codex XI de ma classification — où des écrits hermétiques voisinent avec des *Actes* apocryphes *de Pierre* et un traité séthien, vaguement christianisé, relatif au Déluge (cf. H.-Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, dans *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, pp. 108-109; *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, dans

Encyclopédie Française, t. XIX, Paris, 1957, fasc. 19.42-10). On pourrait invoquer dans le même sens le passage de l'*Apokryphon de Jean* (version longue) — un écrit qui appartient à un autre Codex, au Codex III — où Jésus lui-même renvoie son interlocuteur à un « Livre de Zoroastre ». Mais je pense qu'il n'y a pas lieu — tant le fait est bien établi — d'insister sur de tels contacts et de tels mélanges entre la Gnose chrétienne, les paganismes orientaux, la philosophie ou la théosophie hellénique.

En ce qui concerne les noms propres mentionnés par *Vita* 16 (Adelphius, Aquilinus, Alexandre de Libye, Philocome, Démostrate de Lydie), je proposerais les remarques suivantes.

Il y a des Adelphius connus; il a même existé au IVe siècle des hérétiques chrétiens nommés Adelphiens. Mais ni les uns ni les autres ne sont des gnostiques.

Selon Eunape (*Vie des sophistes*, I, 10), Aquilinus aurait été un συμφοιτητής de Porphyre, au même titre qu'Origène et Amélius. Mais il est difficile de concilier cette affirmation avec le fait qu'Origène a été le condisciple de Plotin à l'école d'Ammonius. D'autre part, l'hypothèse qui a voulu faire d'Aquilinus le Paulinus (Παυλῖνος), ami fervent de Plotin, est absolument gratuite; ce Paulinus, n'a, d'ailleurs, rien à voir avec le Gnosticisme.

Jean Lydus (*De mensibus*, IV, 76 Wünsch) cite, de son côté, un passage du *Mémoire sur les nombres* (ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν ἀριθμῶν) d'Aquilinus (Ἀκυλῖνος), où est proposée une exégèse de caractère pythagoricien (et néoplatonicien) sur les noms de Maïa et d'Hermès. Quels que soient la teneur et le sens précis de cette exégèse (dont Photius, *Biblioth.* CLXXXVII, *P.G.* CIII, 597A, fournit, me semble-t-il, la clef), Aquilinus ne fait point là figure d'auteur chrétien. Est-il cependant le même que l'Aquilinus de *Vita* 16 ?

Plus mal identifiables sont les autres personnages nommés dans le passage. Tout au plus apprenons-nous qu'Alexandre

de Libye, Philocome, Démostrate de Lydie, avaient composé un très grand nombre de traités (συγγράμματα πλεῖστα). Rapprocher Alexandre du valentinien de ce nom mentionné par Tertullien (*De carne Christi*, 16 et 17) et par saint Jérôme (*in Epist. ad Galat.*, *P.L.* XXVI, 33) demeure arbitraire. Il n'est même pas sûr qu'Alexandre, le « vieil hérétique » évoqué par Jérôme, soit le même que le disciple de Valentin pris à partie par Tertullien.

La suite du texte énumère quelques-unes des nombreuses « Révélations » dont nos gnostiques faisaient usage: « les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Messos, et autres semblables » (ἀποκαλύψεις... Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων). Ἀποκαλύψις (*gelyūnā*, en syriaque) désigne, en général, un écrit d'un genre bien déterminé, bâti sur un patron schématiquement commun, répondant, par sa structure et ses formules, à un type conventionnel: en des circonstances exceptionnelles, un Révélateur dévoile à un voyant, ou à un petit groupe d'adeptes privilégiés, des mystères sublimes, des vérités qui dépassent l'entendement commun. De telles révélations doivent rester secrètes ou, plus exactement, n'être transmises qu'à des intelligences pures, à des initiés ou à des disciples discrets et capables de n'en faire qu'un saint usage.

Un καί séparant chacun des noms des héros ou des auteurs prétendus des « Apocalypses » dont Porphyre cite le titre, il s'agit bien, semble-t-il, de cinq ouvrages distincts. Le cinquième est une « Révélation de Messos », et non « de Mésos » ou « de Moïse »: Μέσσου, donné par les meilleurs manuscrits de la *Vita Plotini*, est confirmé par la découverte du nom, ainsi orthographié, du même prophète dans un écrit de la collection de Nag Hamâdi; il ne convient, en conséquence, ni de maintenir, avec la plupart des éditeurs, Μέσου, la leçon de deux manuscrits, ni de corriger, comme l'a fait Neander, en Μωΰσου.

Le livre de Fr. Cumont et de J. Bidez, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), a mis en pleine lumière le rôle joué par Zoroastre dans la littérature ésotérique du paganisme et du christianisme. Les *Oracles Chaldaïques* eux-mêmes lui ont été tardivement attribués, et certains sont allés jusqu'à supposer que ces *Oracles* s'identifiaient avec l'*Apocalypse de Zoroastre*. Des témoignages très divers signalent l'existence, ou conservent les débris, de nombreux apocryphes mis sous le nom de Zoroastre. Deux d'entre eux pourraient, en particulier, avoir de l'intérêt pour notre propos: ceux de Clément d'Alexandrie et de Proclus.

D'après Clément (*Strom.* I, c. XV, 69, 6), le gnostique Prodicus et ses sectateurs se servaient de « livres secrets » de Zoroastre. Le même auteur (*Strom.* V, c. XIV, 103, 2), suivi par Eusèbe (*Praep. Evang.*, XXIII, 13, 30), cite le prologue d'un écrit apocalyptique où, parlant de soi à la première personne, « Zoroastre le Pamphylien » rapportait, dans des termes semblables à ceux que Platon (*Rép.* X, 614 *b*) prête à « Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie », la révélation que, descendu dans l'Hadès, il aurait apprise des dieux. Proclus, de son côté, confirme et précise le témoignage de Clément. Dans son *Commentaire sur la République* (t. II, p. 109, 13-p. 110, 2 Kroll), il analyse un Περὶ φύσεως en quatre livres, attribué à Zoroastre. Ce traité commençait, lui aussi, par une affirmation identique. Vers le milieu, Zoroastre était censé s'adresser au roi Cyrus, mis en scène sans autre précision. L'ouvrage était rempli de « visions astrologiques » et situait notamment le soleil au milieu des sept planètes, c'est-à-dire énumérait celles-ci selon l'« ordre chaldéen ». L'air y était assimilé à l' 'Ανάγκη: ce qui est un trait d'origine nettement iranienne, Vayu, le dieu de l'Air ou de l'atmosphère, étant aussi le dieu du hasard, du sort, de la Nécessité. Peut-être tel ou tel d'entre les documents exhumés près de Nag Hamâdi permettra-t-il de vérifier si l'*Apocalypse de Zoroastre* exposait ou non d'authentiques doc-

trines orientales. Mais il n'est aucunement certain, pour l'instant, qu'une Révélation identique à celle dont parlent Clément et Proclus, ou, de son côté, Porphyre, se retrouve parmi ces documents.

Dans un passage de l'*Adversus nationes* (I, 52), qui fait, en partie, écho au Περὶ φύσεως connu de Proclus, Arnobe lance un défi à Zoroastre, ou plutôt, aux divers Zoroastres que distinguaient la tradition et l'incohérence des sources: « Age nunc veniat, quaeso, per igneam zonam Magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori; Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Zos triani nepos et familiaris Pamphylus Cyri ». Ce Zostrien, dont Zoroastre est ainsi donné comme le petit-fils ou le neveu, est certainement identique à l'auteur, ou au héros, de l' 'Αποκάλυψις Ζωστριανοῦ dont Porphyre fait état. Mais il y a plus: non seulement un des écrits du Codex IX de Nag Hamâdi est une Révélation attribuée également à Zostrien, mais encore il se termine par trois lignes en cryptographie qui semblent mettre, de même, celui-ci en relation avec Zoroastre. Toutefois, nous allons le voir, l'indication est assez difficile à interpréter.

Le nom de Nicothée figure, sans doute, à la suite de ceux de Shêm, de Sêm, d'Enôsh, et avant celui de Hénoch, sur une liste des Messagers célestes, des « Prophètes de l'humanité », reproduite dans le fragment manichéen de Tourfân M 299 *a* (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1934, pp. 27-28). Il apparaît, en outre, dans les *Commentaires authentiques sur la lettre* Ω de l'alchimiste Zosime de Panopolis (M. Berthelot-Ch. E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, p. 228, 4-p. 243, 10, ou W. Scott, *Hermetica*, IV, Oxford, 1936, p. 105, 1-p. 110, 25; traduction, dans A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, pp. 263-273). « Nicothée le caché » (Νικόθεος ὁ κεκρυμμένος), « Nicothée l'introuvable » (Νικόθεος ὁ ἀνεύρετος) y est invoqué, à côté de Zoroastre,

d'Hermès, de Bitos (le « prophète » Bitys ?). Peut-être faut-il lui rattacher les spéculations que résume Zosime et qui reposent, pour le principal, sur une interprétation, apparemment gnostique, du récit de la *Genèse*. L'Adam céleste, invisible, spirituel et lumineux (τὸ φῶς, avec jeu de mots sur φώς « homme », et φῶς, « lumière »), qui a un nom secret connu par Nicothée, a été attiré par les Archontes dans un corps charnel. Il y est soumis aux passions et emprisonné dans le monde jusqu'à ce que, par la gnose, le Christ vienne le sauver. On rencontre une troisième mention de Nicothée dans un ouvrage gnostique copte, dit « Écrit anonyme de Bruce » (C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905, p. 342, 2, ou Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933, p. 84). Nicothée intervient ici en compagnie de Marsanès, sans doute un des deux prophètes des Archontiques, Martiadès et Marsianos, dont les noms sont cités par Épiphane (*Pan.* XL, 7, 6). Il y fait nettement figure de voyant, de visionnaire, et de révélateur. Il a parlé, nous dit-on, du Père, de Sētheus; il l'a vu. Il a déclaré: « Le Père est supérieur à tous les Parfaits (τέλειοι) ». On ajoute: « Il a révélé l'Invisible (ἀόρατος), l'Être à la triple Puissance (τριδύναμις), le Parfait (τέλειος). Chacun des hommes parfaits (τέλειοι) L'a vu; ils L'ont décrit, Le glorifiant chacun à sa manière ». Il est intéressant de relever que d'autres passages du même écrit exposent des doctrines et renferment des expressions que paraît bien viser le traité II, 9 des *Ennéades*. Il est question, en un endroit (p. 352, 6-12 Schmidt; p. 136 Baynes), d'une « Terre Nouvelle », formée par le Fils Premier-Né de la Mère, qui extrait de la Matière (ὕλη) l'élément le plus pur (εἰλικρινής) et en fait un monde (κόσμος), un Éon (αἰών), une ville (πόλις) nommée « Incorruptibilité » (ἀφθαρσία) et « Jérusalem ». Ce qui n'est pas sans rappeler *Enn.* II, 9, 5 et 11. Ailleurs (p. 361, 35-p. 362, 3 Schmidt; p. 180 Baynes) il est parlé d'une « terre aérienne », lieu de séjour pour ceux qui

sont sortis du monde, et à l'intérieur de laquelle se trouvent, inclus les uns dans les autres, le lieu de la μετάνοια, les ἀερόδιοι ἀντίτυποι, la παροίκησις, la μετάνοια, les αὐτογενεῖς ἀντίτυποι. Comment ne pas rapprocher les premières lignes de II, 9, 6, où Plotin dénonce l'absurdité des « hypostases » imaginées par ses adversaires, le vide et l'étrangeté de leur vocabulaire: Τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας; ? On serait presque tenté de supposer que Plotin a eu sous les yeux un texte semblable, ou que des théories de ce genre étaient soutenues dans l'*Apocalypse de Nicothée*.

Pour ce qui est de l'*Apocalypse d'Allogène*, je me permets de rappeler mon article « Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène », paru dans les *Mélanges Franz Cumont* (= *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales*, IV, Bruxelles, 1936, pp. 935-962). Il est à compléter par des publications ultérieures (*Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, pp. 126-132; *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, dans E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3e éd., I, Tübingen, 1959, pp. 232-233). Dix ans avant la découverte de Nag Hamâdi, je signalais chez un auteur syriaque de la fin du VIIIe siècle, Théodore bar Kōnaï, « docteur du pays de Kashkar », en Mésopotamie, de précieuses données touchant la secte des Audiens et l'abondante littérature apocryphe dont elle aurait fait usage (*Livre des Scholies*, XI, dans H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898, p. 132, 9 - p. 133, 23 et pp. 194-196, ou dans Addaï Scher, *CSCO* 69 = *Script. Syri*, ser. II, t. LXVI, p. 319, 6-p. 320, 20). La doctrine prêtée à ces Audiens (syr. *ʿOḏāyē*; gr. Αὐδιανοί; lat. *Audiani*) paraît identique à celle des Séthiens et des Archontiques. Ils auraient possédé une « Révélation au nom d'Abraham » *(gelyūnā dabᵉšem ʾAbrāhām)*, dont, pour le moins, le titre rappelle celui de l' ʾΑποκάλυψις ἐξ ὀνόματος ʾΑβραάμ signalée par Épiphane (*Pan.* XXXIX, 5, 1)

à propos des Séthiens. Plus spécialement, Théodore bar Kōnaï cite des extraits d'une « Révélation de Jean » ou « au nom de Jean » *(gelyūnā dabᵉšem Iohannān)*, que je proposais d'identifier avec l'*Apokryphon de Jean*, un écrit gnostique alors connu seulement, et en partie, par le *Papyrus Berolinensis 8502*. La publication du texte complet de l'ouvrage, la découverte de trois autres exemplaires de l'*Apokryphon* au sein de la bibliothèque de Nag Hamâdi, ont, depuis, vérifié pleinement cette identification. Mais surtout, parmi les ouvrages utilisés par les Audiens, figurait un « Livre » ou une « Apocalypse des Étrangers » (*kᵉtābā* ou *gelyūnā dᵉnukrāyē*), une Ἀποκάλυψις Ἀλλογενῶν. On rejoint ainsi les indications fournies par diverses notices du *Panarion* d'Épiphane (XXVI, 8, 1; XXXIX, 5, 1; XL, 2, 2, et 7, 4), selon lesquelles les « Gnostiques », les Séthiens et les Archontiques auraient eu entre leurs mains un ou plusieurs livres mis sous le patronage d'Allogène (Ἀλλογενής), de Seth: probablement, une Révélation en sept livres correspondant à chacun des sept fils de Seth, appelés eux-mêmes « Allogènes » (Ἀλλογενεῖς). Il est plus que probable que ces Βίβλοι Ἀλλογενεῖς, intitulés aussi Ἀλλογενεῖς tout court, ne font qu'un avec l' Ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς de la *Vita Plotini*. Par là, les gnostiques combattus par Plotin à Rome vers 263 paraissent bien avoir appartenu à la même famille que les Séthiens et les Archontiques qu'Épiphane a rencontrés en Égypte vers 330 et dont Théodore bar Kōnaï a encore connu, à la fin du VIIIᵉ siècle et en Mésopotamie, sous le nom d'Audiens, de lointains descendants.

J'ai réuni et traduit, dans mon article des *Mélanges Cumont* (pp. 946-947), les quatre fragments du *Livre* ou de l'*Apocalypse des Allogènes* que cite Théodore bar Kōnaï. Je signale, après coup, que l'une de ces citations (un propos des « Dominateurs », des Archontes, relatif à Ève: « Venez, jetons sur elle notre semence ») se retrouve textuellement dans un des écrits de la bibliothèque de Nag Hamâdi, *L'hypostase des*

Archontes (Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. I, Le Caire, 1956, pl. 137, 22-23; traduction, dans H.-M. Schenke, « Das Wesen der Archonten », *Theologische Literaturzeitung*, 83, 1958, col. 665). Ce qui doit nous rendre prudent, en nous montrant à quel point les ouvrages gnostiques étaient faits de pièces et de morceaux interchangeables.

On ne saurait, pour le moment, dire grand'chose de l'*Apocalypse de Messos*. Une fois établi que cette cinquième et dernière « Révélation » était attribuée à un personnage nommé Messos, et non Mésos ou Moïse, toutes les hypothèses bâties sur cette lecture ou sur cette correction sont sans fondement.

* * *

Telles sont les données qui nous permettaient d'éclairer plus ou moins le texte de la notice de Porphyre (*Vit. Plot.*, 16) et du neuvième traité de la IIe *Ennéade* avant la trouvaille de Nag Hamâdi. Quel supplément d'information sommes-nous aujourd'hui en mesure de recueillir ou d'attendre des nouveaux documents ainsi mis au jour ?

Je ne retracerai pas ici l'histoire de cette très importante découverte, ni ne donnerai, une fois de plus, une description détaillée de son abondant contenu. Cette histoire demeure, d'ailleurs, encore trop incertaine sur bien des points, et, bien que la découverte elle-même remonte à 1945, nous ne savons presque rien de la plupart des ouvrages qu'elle nous restitue. Qu'il suffise de rappeler que les treize volumes ou débris de volumes retrouvés renferment quelque quarante-neuf écrits, tous rédigés en copte, et représentent vraisemblablement la bibliothèque, formée du IIIe ou du IVe siècle au Ve siècle, par une communauté gnostique de Haute-Égypte, séthienne probablement. Je crois également nécessaire de signaler que quelques-uns des écrits découverts paraissent être d'origine valentinienne. C'est, notamment, le cas, semble-

t-il, de ceux que réunit le « Codex Jung » (Codex II de ma classification). Mais je n'insisterai que sur les textes qui ont, pour notre sujet, un intérêt direct et capital.

Le Codex VI (*Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, pp. 105-106; *Encyclopédie Française*, t. XIX, fasc. 19.42-9 - 19.42-10) réunit trois écrits, dont le deuxième a pour titre *Allogenès Hypsistos* et dont le troisième, d'après certaines indications fournies par son contenu, doit être attribué à « Messos » ou avoir un rapport étroit avec un personnage de ce nom. Rien n'est connu de ces deux écrits, sinon ce qu'en dit Jean Doresse (*Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, p. 180). D'après cet auteur, que je ne fais que citer, « nous découvrons dans l'*Allogène suprême* une grande vision de la création du monde supérieur, exaltant, entre autres entités, Barbélô ». « Quant à *Messos*, si l'on en juge par le début et par l'explicit de sa révélation, il rapporte à ses frères, pour qu'ils en usent en le gardant secret, un enseignement qui lui fut dévoilé dans les lieux supérieurs où il a été ravi. Plus précisément, un personnage céleste ou un prophète, dont l'identité transparaît mal, rapporte à Messos dans cette vision ce qu'il a lui-même entendu d'une entité encore plus haute, laquelle lui prescrivit de cacher ces révélations sur une montagne. « Et moi — dit le mystérieux révéla- » teur — je fus rempli de joie et j'écrivis ce livre qui m'avait » été exposé, ô mon fils Messos; et cela, afin que je te le » révèle. » Il s'agit ici et là, selon toute vraisemblance, de deux des Apocalypses dont Porphyre fait mention: celle d'Allogène et celle de Messos. Les deux ouvrages se suivent dans le recueil, exactement comme leurs titres dans l'énumération de la *Vita Plotini*.

Trois écrits forment de même le Codex IX (*Coptic Studies*, pp. 107-108; *Encyclopédie Française*, fasc. 19.42-10). Le deuxième occupe la majeure partie du volume. Le titre est donné en conclusion: *Zōstrianou*, « de Zostrien ». Il y a donc tout lieu d'identifier cet écrit avec l'*Apocalypse de Zostrien*

citée par Porphyre. Sa longueur expliquerait celle de la réfutation « en quarante livres » qu'en avait faite Amélius (*Vit. Plot.*, 16). Tout ce que nous savons à son sujet est qu'il a, lui aussi, une forme dialoguée, ou comprend un dialogue, et qu'il se termine, dans le manuscrit copte, par trois lignes de cryptographie, ainsi déchiffrées et rendues en grec par Jean Doresse (« Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée... », dans *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, pp. 255-263):

ΛΟΓΟΣ ΑΛΗΘΕΙ[ΑΣ Ζ]ΩΣΤ
ΡΙΑΝΟΥ ΘΕΟΣ ΑΛΗΘΕΙ
ΑΣ ΛΟΓΟΣ ΖΩΡΟΑΣΤΡ[ΟΥ]

Est-on, par là, conduit à estimer, comme y incline Doresse, que nous devons avoir affaire à une seule Apocalypse, à une « Révélation » commune de Zoroastre et de Zostrien ? Une pareille solution se heurte, je crois, au texte du paragraphe 16 de la *Vita Plotini*, qui, dans l'énumération initiale, sépare déjà par un καί les diverses Apocalypses et qui, surtout, paraît bien faire état, en sa fin, de deux écrits distincts, réfutés l'un (celui de Zostrien) par Amélius, l'autre (celui de Zoroastre) par Porphyre lui-même.

De la sorte, trois, au moins, des cinq Apocalypses possédées et utilisées par les adversaires de Plotin nous sont maintenant rendues. Nous ne saurions que réserver le cas de l'*Apocalypse de Zoroastre*. Espérer retrouver celle de Nicothée paraît encore plus douteux.

Il n'en reste pas moins qu'un grand pas est fait et que, lorsque le contenu des « Révélations » de Zostrien, d'Allogène et de Messos réunies à la collection de Nag Hamâdi sera plus exactement et plus complètement connu, le problème de l'identification des gnostiques combattus par Plotin sera bien près d'être résolu. Dès maintenant, il est permis, semble-t-il, d'avancer plus décidément que les « héré-

tiques » visés par Plotin et par Porphyre sont des Séthiens ou, si l'on veut, des Archontiques. A moins que ces noms ne soient particuliers à l'Égypte du IVe siècle. Il est, après tout, fort possible que, comme certains indices porteraient à le croire, les sectaires connus à Rome par nos deux auteurs se soient appelés eux-mêmes, tout simplement, « Gnostiques », Γνωστικοί, *Gnostici*. De toute façon, une question devra être posée et traitée: quelles étaient les relations de ces « Gnostiques » avec les Valentiniens ? Qu'une influence du valentinisme se soit exercée sur eux n'a rien que de très vraisemblable: Valentin a fait à Rome la majeure partie de sa carrière; il y a laissé ses écrits; les auditeurs de Plotin ont pu fort bien les connaître, et avant même l'arrivée du philosophe dans la ville. Mais il se peut aussi qu'ils aient professé des doctrines qui se trouvaient être, en fait, communes à leur école propre et à celle des Valentiniens.

Le problème est donc à reprendre, de façon toute nouvelle ou, du moins, renouvelée, et c'est moins une ébauche de solution qu'une esquisse de recherches à entreprendre — souhaitons-le — au plus tôt que j'ai entendu proposer ici.

DISCUSSION

M. Dörrie : Ich glaube, ich darf es im Namen aller sagen, dass wir Ihnen ausserordentlich dankbar sind für diesen Bericht mit einem so reichen Inhalt und mit dem Compte-Rendu über die neuen Entdeckungen, da Sie wohl der einzige sind, der sie genau kennt.

M. Puech : Un premier point mériterait, me semble-t-il, d'être discuté: comment traduire et comprendre exactement le début de la notice de Porphyre (*Vita Plot.*, 16) ?

M. Dodds : Taking it simply as a question of a normal interpretation of the Greek words, no one I think could doubt that the αἱρετικοί are included under the Christians. Either one must say that Porphyry wrote extremely heretical Greek, or one must say that was misinformed, or one must say that these αἱρετικοί really were Christians. Is it possible in Prof. Puech's opinion that they were Christians ?

M. Puech : Je pense qu'il s'agit en effet de gnostiques chrétiens, ou qui se prétendaient tels, et je traduirais moi-même: « d'autres parmi les chrétiens ». Ce qui, aux yeux de Porphyre, distingue ces gnostiques de la masse des chrétiens ordinaires, c'est qu'ils s'inspiraient de la « philosophie antique » et en donnaient une interprétation particulière, singulière même, jugée étrange autant qu'erronée par notre auteur. Ils professent, eu égard à la philosophie hellénique, des opinions spéciales, des αἱρέσεις, forment un groupe à part, une αἵρεσις. De même, Plotin (*Enn.* II, 9, 6) parle, à leur propos, d'ἰδία αἵρεσις, d'ἰδία φιλοσοφία. En outre, comme Plotin le leur reproche dans le même passage, ils défigurent et trahissent cette philosophie d'où ils entendent partir ou à laquelle ils empruntent. Αἱρετικοί paraît donc avoir, tout ensemble, un sens technique et un sens quelque peu péjoratif.

M. Dodds : « Sectaires », n'est-ce pas ?

M. Puech : C'est cela. J'estime cependant que αἱρετικοί n'a rien à voir ici avec le langage chrétien. Il ne serait pas interdit

de le supposer, Porphyre étant bon connaisseur du christianisme de son temps. Mais pareille interprétation resterait peu probable. Je ne crois pas non plus que καὶ ἄλλοι puisse être entièrement détaché de χριστιανῶν. Quel est l'avis du Père Henry, qui m'avait autrefois interrogé là-dessus ?

Père Henry : Je ne sais pas.

M. Dodds : May I ask a further question ? Assuming that M. Puech and I are right in our way (the obvious way) of translating the opening words of chap. 16, must we then believe that non only are those persons Christians who « possess very many writings » of Alexander the Libyan and others, but also those who « produce revelations » of Zoroaster, Zostrianus, etc. ? Or is it possible that despite the implications of the syntax Porphyry has here slipped over into describing a different group of Gnostics ?

M. Puech : Il n'y a pas là difficulté, à mon avis. Les Apocalypses de Zostrien, de Messos, d'Allogène, mentionnées par Porphyre font partie de la collection d'ouvrages retrouvée près de Nag Hamâdi, c'est-à-dire figurent dans une bibliothèque probablement constituée par des « Gnostiques » — séthiens ou archontiques — qui, à tort ou à raison, se présentaient comme des chrétiens, faisaient place au Christ dans leur système, et passent pour des hérétiques aux yeux des écrivains ecclésiastiques. Un écrit de la même bibliothèque, l'*Apokryphon de Jean* (version longue) renvoie, en passant, à un « Livre de Zoroastre ». D'après Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, C. XV, 69,6), les disciples de Prodicus se vantaient de posséder des « livres secrets » de Zoroastre. Certaines traditions, tel ou tel écrit d'origine nettement chrétienne n'hésitent pas, d'ailleurs, à mettre Zoroastre en relation avec Seth et Jésus. Il n'est pas non plus interdit de supposer que des gnostiques chrétiens, ou se prétendant tels, pouvaient fort bien adjoindre des Révélations païennes au corps de leurs Écritures et en faire usage : une preuve, parmi d'autres, est fournie par la bibliothèque de Nag Hamâdi elle-même, dont l'un des volumes réunit, côte à côte, des apocryphes apparemment chré-

tiens et des traités hermétiques. La question de savoir si les gnostiques de Rome combattus par Plotin étaient chrétiens ou païens pourrait cependant être posée à propos d'Aquilinus, à condition d'identifier celui-ci avec l'auteur du *Mémoire* ou du *Commentaire sur les Nombres* que cite Jean Lydus. Mais, sur ce point, les opinions sont partagées, et Carl Schmidt a varié.

M. Dodds : The Aquilinus who was a fellow-student of Porphyry and the Aquilinus of Johannes Lydus will go quite well together, will they not ? A fellow-student in the school of Plotinos could very well produce this allegory about intelligible matter.

M. Puech : C'est, en effet, possible.

M. Dodds : These two hang together, but there do not hang together with chap. 16.

M. Puech : Oui. A la rigueur, le morceau cité par Jean Lydus pourrait être un exercice d'école, une exégèse scolaire. Il renferme beaucoup d'expressions, de termes platoniciens. Au reste, Aquilinus est-il un nom si rare ?

M. Schwyzer : A propos de l'orthographe du nom de l'auteur de la cinquième des « Apocalypses » mentionnées par Porphyre, je remarquerais que deux manuscrits de la *Vita Plotini* ont μέσου.

Père Henry : Sans doute, mais les meilleurs ont μέσσου.

M. Puech : Μέσσου doit avoir été corrigé en μέσου par un copiste à qui, sous la forme où il le lisait, le mot a paru choquant et incompréhensible. Μέσος, « médian », « moyen », « intermédiaire », lui était infiniment plus familier.

Père Henry : Vous vous rappelez que je vous avais communiqué les épreuves de notre édition des *Ennéades*. Nous avions déjà écrit, M. Schwyzer et moi, Μέσσου avant de connaître les documents de Nag Hamâdi.

M. Puech : Certainement, et j'ai eu à cœur de consigner le fait dans mon article des *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, p. 106, n. 1. J'ajoute que la correction Μέσος était d'autant plus tentante que μέσος pouvait être pris — et a été pris par certains critiques modernes — comme un terme

appartenant au vocabulaire technique de la gnose. On a μέσος, Μεσότης, dans les textes valentiniens, en particulier, et, aujourd'hui, *mēte*, dans l'*Évangile de Vérité*. Il pourrait ainsi s'agir d'un « psychique » ou du Lieu du Démiurge et des psychiques, peut-être encore, comme le suggérait R. P. Casey, d'un éon ou d'un espace céleste (la « Région du Milieu »), ou — que sais-je ? — d'un « Médiateur ». Mais les témoignages conjoints des meilleurs manuscrits de la *Vita Plotini* et du Codex VI de Nag Hamâdi rendent maintenant indubitable que la *lectio difficilior* est la bonne et que le nom de l'auteur ou du héros de la Révélation mentionnée au chapitre 16 s'orthographie *Messos*.

M. Dodds : I should like to ask an historical question about Valentinus. Mr. Puech has told us that the doctrine wich Plotinus attacks in II 9 appears to be Valentinian. Now, Mr. Puech has also, I think, noticed (and I have myself noticed) that there are considerable points of contact between the doctrine of Numenius and that of Valentinus. Am I right in thinking that Valentinus came to Rome somewhere about 136 to 140 ? If so, and if Numenius, as was suggested the other day, also taught at Rome (since Lydus calls him ὁ Ῥωμαῖος), Numenius could have heard Valentinus preach in Rome, or if not Valentinus then it is his immediate disciple. Is this chronologically possible ?

M. Puech : Il est très possible qu'il y ait eu des rapports entre Numénius et Valentin ou, en tout cas, entre la doctrine de l'un et celle de l'autre. Très possible, aussi, que, dans l'*Ennéade* II, 9, Numénius soit visé à côté ou à propos des gnostiques.

Père Henry : Mais est-il exact que Valentin soit arrivé à Rome vers 136 ?

M. Puech : Oui, si l'on se fie à la tradition qui le fait vivre d'abord à Alexandrie sous Hadrien (117-138), puis à Rome, où il aurait séjourné jusqu'au temps du pontificat d'Anicet (158-166). Valentin a dû rompre avec l'Église catholique entre 140 et 145.

M. Dodds : Cette rupture s'est-elle faite à Rome ?

M. Puech : A Rome. On rapporte même que Valentin aurait voulu être évêque et que, sa candidature ayant échoué, il aurait

rompu par dépit. Des histoires de ce genre se rencontrent trop souvent chez les hérésiologues pour n'y faire pas figure de cliché. Toutefois, Tertullien fournit à ce propos, au chapitre 4 de son *Adversus Valentinianos*, une notice intéressante, dont le style imagé rend malheureusement l'interprétation un peu douteuse: Valentin, qui avait auparavant vécu en accord avec la communauté romaine, aurait eu contact avec des gnostiques (des Ophites, probablement); sous leur influence, il se serait petit à petit éloigné de l'orthodoxie. L'*Évangile de Vérité*, récemment retrouvé et publié, *pourrait* être un ouvrage composé par Valentin à la veille ou au lendemain même de cette rupture. L'écrit — sans doute, une homélie — renferme très peu de traits proprement gnostiques. Il laisse l'impression que son auteur s'oriente vers le gnosticisme, mais reste encore imprégné de la doctrine de l'Église dont il a fait partie jusque-là. Si l'on admet la thèse de M. W.-C. van Unnik, dont certains arguments sont, à vrai dire, contestables, c'est à Rome que l'*Évangile de Vérité* aurait été rédigé. Il convient cependant d'ajouter que le caractère valentinien de l'écrit a été mis en doute et même nié.

L'épithète traditionnelle de Valentin est *Platonicus*. C'est assez juste, me semble-t-il: il y a du platonisme chez Valentin. Il ne doit pas s'agir là d'une invention hérésiologique. Ce gnostique est un homme cultivé, plus philosophe que théurge; mystique, toutefois, et, peut-être, visionnaire.

M. Dodds: I take it as possible that his disciples were still teaching in Rome when Plotinus settled there in the third century?

M. Puech: La secte valentinienne s'est ramifiée en deux branches: une école « occidentale » et une école « orientale ». Le valentinisme a eu, au moins jusqu'au début du IIIe siècle, des représentants à Rome. La présence de Valentiniens dans la ville en 230, et plus tard, n'a rien que de vraisemblable. De toute façon, le valentinisme ne paraît pas avoir disparu avant le Ve siècle.

Il est possible que, dans les « Apocalypses » découvertes près de Nag Hamâdi dont Porphyre donnait déjà le titre, nous rencontrions un système où Sophia joue un rôle, et que tous les

traits — ou beaucoup de traits — que nous prenions pour des marques caractéristiques de valentinisme s'y retrouvent. De fait, le personnage de Sophia intervient dans les mythes de quelques-uns des ouvrages de la collection déjà publiés ou plus ou moins bien connus: ainsi, dans l'*Apokryphon de Jean* ou dans la *Sophia de Jésus-Christ*. Sophia déchue n'est pas une Entité propre au système valentinien. On incline aujourd'hui, de plus en plus, à admettre que Valentin a emprunté le personnage et son mythe à une gnose antérieure, plus archaïque. Quoi qu'il en soit, Sophia est une figure commune à diverses écoles gnostiques. Les aspects apparemment « valentiniens » de la doctrine combattue dans l'*Ennéade* II, 9 seront à revoir de plus près. Il faut bien se rendre compte que la documentation relative au gnosticisme était jusqu'à présent très pauvre, et, d'autre part, que, si l'on a surtout parlé du valentinisme et fait appel à lui à tout bout de champ, c'est que, de tous les systèmes gnostiques, il était, naguère encore, grâce à saint Irénée, le mieux connu. Peut-être a-t-il joui ainsi d'un prestige abusif et est-ce là une erreur d'optique. Par la force des choses, comme on le constate encore avec le livre classique d'Eugène de Faye, l'étude des doctrines de Valentin et des « grands gnostiques » l'a emporté, et de beaucoup, sur d'autres, sans doute aussi importantes, voire plus anciennes, mais qui n'étaient guère saisissables qu'à travers quelques sèches et brèves notices d'hérésiologues. Il y avait peu de possibilité pour une confrontation, un examen comparatif.

M. Dodds: But there is, I think, no direct reference in II 9 to any Christian doctrine. Do you agree ?

M. Puech: Directes, non. Il y a des traits qui peuvent, par ricochet, atteindre le christianisme, les gnostiques n'étant pas sans avoir avec celui-ci des thèses ou des attitudes communes. Mais je ne vois pas d'attaques directes.

M. Harder: Aber ἀδελφοί ?

M. Puech: Les adversaires de Plotin s'appellent « frères » ? Oui, mais les initiés des cultes païens de mystère se donnaient, eux aussi, ce nom. Il en était de même dans les conventicules

gnostiques. Ce n'est pas là un usage spécifiquement chrétien. En revanche, lorsque Plotin attaque la thèse gnostique de la supériorité de l'homme aux corps célestes, le trait atteint — ou peut atteindre — également le christianisme. La vision que se faisait du monde la théologie chrétienne des premiers siècles aboutissait, elle aussi, comme le dit le P. H. de Lubac, à une « humiliation des astres ».

M. Dodds : Mais cela va aussi contre tout gnosticisme.

M. Puech : Certes, et ce qu'il y a d'admirable dans le traité II, 9 et, tout ensemble, de fâcheux pour le pauvre historien qui essaie d'identifier les gnostiques combattus par ce traité, c'est que Plotin se place d'emblée au cœur du problème, en découvre immédiatement le fond, va droit à l'essentiel: il vise la Gnose en tant que telle, dans son essence. Il a négligé les détails particuliers, contingents, qui pouvaient distinguer un système d'un autre, pour ne s'attacher qu'aux thèses fondamentales et à leur principe commun. Il résume, avec une perspicacité, une sûreté parfaite, ce qu'est en soi la Gnose, l'attitude typique, générale, de tout gnostique. Mais, par là, il accroît la difficulté de discerner la physionomie précise du système singulier, spécial, de gnose qu'il avait en vue.

M. Dodds : Il y a pourtant ce petit détail intéressant des ἀντίτυποι que vous avez remarqué.

M. Puech : C'est, en effet, une des rares concessions à la polémique concrète.

Père Henry : Pourriez-vous éventuellement nous donner le sens d'ἀντίτυπος à l'intérieur d'un système gnostique ?

M. Puech : Un ἀντίτυπος est une « empreinte », par rapport à un τύπος ayant valeur de παράδειγμα; c'est, en quelque sorte, une « réplique ». L'emploi de ces deux mots est assez incohérent. Ἀντίτυπος peut être le modèle et τύπος le reflet, l'empreinte, l'image, ou inversement. Dans une lettre dogmatique, d'origine valentinienne, que cite Épiphane (*Pan.* XXXI, 5), ἀντίτυπος est employé dans le second sens, dans le sens de « reflet », de « réplique». De même, chez les Basilidiens, qui, d'après saint Irénée

(*adv. haer.*, I, 24, 3), font des cieux inférieurs les *antitypi* de « ceux qui sont au-dessus d'eux». Le passage du papyrus de Bruce auquel j'ai fait allusion contient la description d'un lieu céleste, transcendant ou métaphysique: les ἀντίτυποι (*Gegenbilder*, traduit Carl Schmidt) y pourraient être, si l'on accepte l'interprétation de Charlotte A. Baynes, « les représentations des éons qui appartiennent aux espaces de l'Αὐτογενής ».

M. Hadot: Y a-t-il eu dans la vie de Plotin une période pendant laquelle la pensée du philosophe pouvait être confondue avec celle des gnostiques, et Plotin s'est-il rendu compte du risque entraîné par une pareille confusion ?

M. Puech: Je serais porté à le croire. Si l'on étudie à cet égard les traités des *Ennéades* en suivant leur ordre chronologique, il apparaît, me semble-t-il, que les rapports entre Plotin et ses auditeurs gnostiques n'ont, tout d'abord et pendant un certain temps, donné lieu à aucun heurt ou, en tout cas, à aucun conflit déclaré. L'impression est qu'on s'entend de côté et d'autre; disons: qu'il semble alors possible de s'entendre, de faire bon ménage. Plotin (II,9,10) traite les gnostiques d'« amis», les range parmi ses « amis » (τινας τῶν φίλων, ἡμῖν φίλοι). Φίλοι, si l'on explique le terme d'après l'usage qu'en faisaient les Pythagoriciens (G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes*, Göttingen, 1916, p. 63, n. 2), paraît indiquer qu'il les considère comme appartenant au même groupe que lui et ses disciples, à la communauté des sectateurs des « mystères de Platon». Il les inclut, en les désignant ainsi, dans le cercle, la confrérie quasi religieuse des Platoniciens. Les expressions dont se sert Atticus discutant tel passage obscur du *Timée* sont en ce sens remarquables (J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, Paris, 1931, p. 14 et p. 15): τοὺς ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἑστίας, ... πρὸς μὲν τοὺς ἔνδον ἡμῖν ὑποφθεγγομένους, ἅτε φίλους ὄντας, φίλως τε καὶ μεθ' ἡσυχίας πραέσιν ἐλέγχοις διακριθεῖμεν ἄν. Ces « amis », cependant, étaient déjà convertis à la gnose avant l'arrivée de Plotin à Rome. Ils devaient former auparavant, et n'ont pas dû cesser de former un groupe distinct. Sans doute même avaient-ils leur lieu propre de réunion, qu'il

serait hardi, mais tentant, d'identifier avec l'hypogée des Aurelii mis au jour en 1919 à Rome, près du Viale Manzoni. Le monument a été, en effet, construit vers 240, selon F. Wirth, ou, d'après J. Carcopino, entre 215 et 235 environ, et les thèmes, le symbolisme des peintures qui décorent ses trois salles paraissent s'interpréter, au mieux à la lumière des doctrines des Naassènes et, ajoute M. Carcopino, des Valentiniens. Mieux encore: la fresque du mur Est du *cubiculum* C représente le retour d'Ulysse à sa « chère patrie », une scène, un épisode dont Plotin donne, de son côté, une interprétation allégorique, une exégèse spirituelle.

Il est sûr, en tout cas, que, quand, en 244, Plotin vient à Rome et commence d'y faire ses leçons, il trouve parmi ses auditeurs — qui étaient aussi des interlocuteurs — un certain nombre de gens déjà acquis aux théories gnostiques. Il a toléré pendant longtemps leur présence, sans doute aussi leurs interventions au cours des débats qui suivaient ses conférences ou en constituaient l'essentiel. Il les a laissé exposer leurs vues, leur interprétation particulière de Platon et, singulièrement, du *Timée*, peut-être parce que, de part et d'autre, on avait l'illusion — en dépit, ou plutôt, en raison de tant d'ambiguïtés — de s'entendre ou de parvenir à s'entendre. Porphyre dit bien que son maître avait souvent réfuté les gnostiques dans ses cours. Le fait est, néanmoins, que l'hostilité décidée de Plotin ne s'est manifestée qu'assez tard. La crise, avant d'éclater, a mis longtemps à mûrir. Ce n'est que petit à petit que se font jour, dans les traités antérieurs à 263 ou rédigés peu après (IV, 8, 4 et 8; III, 9, 6; IV, 4, 10 et 12), quelques pointes dirigées, peut-il sembler, contre certaines thèses ou exégèses gnostiques. La réfutation n'est systématique, la rupture complète, qu'avec la série des quatre traités III, 8, V, 8, V, 5 et II, 9, qui, comme l'a solidement établi M. Richard Harder, forment un tout continu. Après, et à l'exception de VI, 7, très proche par sa date de II, 9, ne se rencontrent plus guère que quelques allusions éparses, des échos de plus en plus lointains du conflit (II, 1, 4; III, 7, 6 et 13; III, 2, 1-3, 7 et 12; V, 3, 12; I, 8; II, 3, 16). Les gnostiques ont dû déserter l'école.

Seulement, avant de prendre aussi nettement position, Plotin avait formulé, dans des traités composés antérieurement à II, 9, des théories qui, par leur dualisme accentué, pouvaient fort bien ressembler à celles des gnostiques et leur être plus ou moins assimilées: conception du corps comme mauvais et de la mort comme libération; condamnation du corps, des choses matérielles; un certain pessimisme, etc. Il serait, d'ailleurs, curieux et fructueux, non point d'aller jusqu'à confondre, comme le fait H. Jonas, la philosophie de Plotin avec une gnose, mais de tenter de la prendre et de la comprendre, en poussant l'interprétation à l'extrême, à la manière d'un système gnostique: on découvrirait de ce biais, je pense, à côté de différences essentielles et irréductibles, nombre d'analogies assez frappantes, des aspirations, des questions, des positions apparentées ou communes. Après tout, le problème initial de Plotin est le même que celui des gnostiques et de son époque: le salut de l'âme ou du « moi », qu'il convient de retrouver dans sa vérité, de ressaisir dans son intégrité, et de libérer du « monde ». Il est plus significatif encore que la crise marquée par la rédaction du traité II, 9 ait conduit, semble-t-il, Plotin à modifier l'expression de certaines de ses thèses antérieures, de celles qui, précisément, pouvaient prêter à confusion et paraître le rendre solidaire des gnostiques. Il y a, si je puis dire, changement d'éclairage: atténuation du dualisme, transposition dans un sens plus « moniste » en même temps que plus « optimiste ». A cet égard, l'évolution de la pensée et du langage de Plotin en ce qui concerne la matière, le passage de la matière conçue comme une sorte de substance mauvaise à la matière imaginée comme un miroir, serait à étudier de plus près.

Père Henry: Avez-vous pu établir qu'avant la rupture avec les gnostiques, la matière pouvait être considérée comme mauvaise, et qu'après, elle n'est plus qu'un reflet-miroir ? Ce serait le troisième cas très net d'une évolution chez Plotin, au moins dans le vocabulaire.

M. Puech: Le point a été établi par d'autres que moi, et je ne fais ici que rappeler une opinion déjà émise. Si je me fie au sou-

venir d'anciennes recherches personnelles, menées il y a près de trente ans, j'incline à partager une pareille vue. Que Plotin ait dans la suite, sinon abandonné, du moins estompé et réformé cette sorte de dualisme pessimiste qu'il professait en ses premiers écrits, me paraît probable, et je tendrais volontiers à voir dans ce changement un effet de sa polémique avec les gnostiques. Plotin a pris de plus en plus conscience de ce qui l'opposait à ceux-ci. Il a voulu dissiper les équivoques, écarter les confusions possibles. Sans doute aussi le gnosticisme lui est-il apparu comme une caricature de certains aspects de sa pensée. De toute façon, il a perçu le danger que faisait courir à la philosophie hellénique et à la sienne propre un tel rapprochement avec la Gnose.

M. Harder: Ich möchte gern unterstreichen, was Herr Puech zuletzt sagte: Er sprach von der Gefahr, welche die Gnosis für Plotin darstellt. Sie war eine Gefahr, nicht nur weil sie bei seinen Schülern Anklang fand; sie muss auch sein eigenes Wesen angerührt haben. Plotin bekämpft die Gnosis mit einer Leidenschaftlichkeit, die ohne Parallele ist. Und wenn so erbittert gekämpft wird, dann liegt nach aller geschichtlichen Erfahrung eine Verwandtschaft zu Grunde; das ist ganz ähnlich bei der Bekämpfung des Kelsos durch Origenes. Nun glaube ich nicht, dass Plotin in seinem Wesen gnostisch gesinnt sei — keineswegs ! Aber ich habe den Eindruck, dass es in der ersten Epoche seiner Schriftstellerei eine Reihe von Anspielungen gibt, die nicht sehr tief greifen, aber noch nicht anders bezeichnet werden können als gnostisch. Das hört aber auf nach der Schrift II, 9 (33). Das bedürfte gewiss näherer Prüfung — aber eine solche Prüfung würde wohl bestätigen, dass Plotin sich allmählich von diesen Einsprengseln gnostischer Art gereinigt war — mögen sie auch mehr stilistischer Natur sein. Das mag ein Ergebnis des offenen und erbitterten Kampfes gegen die Gnosis sein.

M. Dodds: If this is true, and I think it is very possibly true, then his liberation from Gnosticism and his liberation from Numenius probably go hand in hand. I Think we agree that Numenius was very Gnostic.

Père Cilento: Se è difficile, per via dottrinale, identificare gli gnostici di Plotino — sia quelli di II 9, sia coloro nella cui bocca Plotino pone il λόγος τολμηρός di VI 8 — e riconoscerli in una setta precisa, non si potrebbe tentare tale identificazione per via pratica, attraverso testimonianze storiche su la Roma del III secolo, intorno a sette i cui adepti non solo erano ciarlatani ma vivevano altresì une vita moralmente scorretta ? Plotino parla chiaro; e mai la sua voce, così serena di solito, è così aspra come quando osserva che costoro « disprezzano solo a parole la bellezza terrena e farebbero meglio se disprezzassero di fatto quella che si ritrova nei fanciulli e nelle donne, sì da non succombere a libidine » (II 9, 17, 27-29). Libidinosi, dunque; e ipocriti santoni (οὐκ ἂν σεμνύνοιντο, II, 9, 17, 29-30; cfr. II 9, 15, 34-38); e ancora ciarlatani (II, 9, 14, 1-36) che menan vanto di guarire gli ossessi esorcizzando i demoni. E' tutta materia, questa, che può servire alla indagine.

M. Puech: Il y a, au départ, une difficulté. Lors même qu'il ne s'agit pas de sectes franchement « libertines », dont les membres se livrent à des actes effectivement immoraux, tout gnosticisme est toujours plus ou moins, en son fond et en théorie, un « amoralisme ». Le gnostique, qui est un « élu », un « spirituel », un πνευματικός, sauvé par nature et par la connaissance seule, ne méprise pas seulement la morale commune, les règles de vie et les commandements propres au vulgaire, les « bonnes œuvres » dont la pratique est laissée aux ψυχικοί, aux simples croyants; se sachant étranger et supérieur au monde, au corps, à la chair, il éprouve à l'égard de ceux-ci une indifférence ou une hostilité qu'il peut manifester de deux façons: ou bien, il s'en détache radicalement par l'ascèse, en les tenant à distance et en gardant ses distances, en s'abstenant — autant que faire se peut — des choses mondaines, matérielles, charnelles; il marque ainsi son mépris à leur endroit — un mépris qui ne va pas sans une certaine crainte; ou bien, par révolte ou par licence, au nom de cette liberté inaliénable dont il a, par droit de naissance, le privilège, il use et abuse, sans limite ni scrupule, de la chair, du corps, de

tout ce qui appartient au monde matériel, se plongeant même, pour tout épuiser, tout bafouer, tout nier, dans l'abject et l'immonde, qui ne sauraient ni le souiller ni l'asservir. Fondé sur une même indifférence au monde, l'amoralisme gnostique est donc ambivalent: il aboutit tout aussi bien à un rigorisme ascétique qu'au libertinage. Le même principe amène les diverses écoles de gnose à adopter soit l'une, soit l'autre de ces attitudes. Bien plus: il arrive qu'une même secte — ainsi, celle des Basilidiens — passe de l'une à l'autre. Le point important est, en conséquence, de déterminer non pas si les gnostiques considérés ont ou non une éthique, une doctrine morale, mais si leur conduite était ou non immorale en fait. Eugène de Faye (*Gnostiques et gnosticisme*, 2e éd., Paris, 1925, p. 490) estimait que les adversaires de Plotin étaient « des ascètes » et que, par là, ils ne pouvaient être assimilés aux sectateurs de Prodicus, possesseurs, eux aussi, d'une « Apocalypse de Zoroastre », mais francs libertins. « Plotin, écrivait-il à la suite de Carl Schmidt, n'aurait jamais toléré dans son école des gens qui auraient érigé le libertinage en principe ». Vous avez cependant tout à fait raison, Père Cilento, d'attirer l'attention sur *Enn.* II, 9, 17. Le sens du passage est clair: Plotin n'accuse pas seulement les gnostiques de ne pas avoir de doctrine touchant la vertu, mais de se livrer à l'immoralité. Peut-être serait-il permis d'ajouter un autre argument. Porphyre, dans son *De abstinentia*, I, 42, rapporte les propos de gens qui prétendent n'être pas plus souillés par les aliments que la mer par les immondices qui s'y déversent. Une petite quantité d'eau, si quelque impureté s'y mêle, peut être souillée et troublée; l'abîme (βυθός) ne l'est pas. En raison de sa propre grandeur, la mer reçoit tout, ne repousse rien de ce qui vient à elle. Ainsi d'eux-mêmes. Ils sont maîtres de tous les aliments (κυριεύομεν γὰρ βρωτῶν ἁπάντων); peut-être faut-il lire et comprendre: « de toutes choses ». S'ils les refusaient ou prenaient à leur égard quelque précaution, ils se feraient esclaves d'une passion, de la crainte. Tout, au contraire, doit leur être soumis (δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι). Ils sont « un abîme de pouvoir » (βυθὸς ἐξουσίας), « un abîme de liberté »

(βυθὸς ἐλευθερίας), un gouffre qui reçoit tout et n'est souillé par rien (πάντα δέχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς μιαίνονται). S'agit-il ici de cyniques, comme le pense Jacques Dupont (*Gnosis*, Louvain-Paris, 1949, pp. 295-298) ? Je ne le crois pas, pour ma part, et je me rangerais à l'opinion d'E. Zeller, de J. Weiss, de R. Reitzenstein: nous avons affaire à des gnostiques ou, à la rigueur, à une théorie commune à certains gnostiques et à des philosophes cyniques. Les parallèles, étroits et nombreux, que l'on peut établir entre le passage de Porphyre et plusieurs textes hérésiologiques dénonçant chez les gnostiques l'existence de la même thèse et l'emploi d'expressions analogues, voire identiques (p. ex. saint Irénée, *adv. haer.*, I, 6, 2-3; I, 13, 6; I, 24, 5; pour κυριεύειν, cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, c. XIII, 89), paraissent des plus convaincants. Le rapprochement est, en particulier, frappant avec deux témoignages de Clément d'Alexandrie (*Strom.* III, c. I, 3 et, surtout, III, c. IV, 30), qui concernent, précisément, les adeptes de Prodicus. Il y a donc lieu de se demander si les gnostiques visés dans le *De abstinentia* ne seraient pas identiques à ceux que Porphyre a connus à Rome, à l'école de Plotin. En ce cas, nous aurions une nouvelle preuve de leur « libertinage » théorique et, sans doute aussi, pratique. Quant à l'usage des incantations et autres procédés magiques, il est, de même, très souvent reproché ailleurs à diverses sectes gnostiques, et l'accusation est liée à celle d'amoralité (cf., entre autres, saint Irénée, *adv. haer.*, I, 24, 5).

M. Theiler: Im 17. Kapitel heisst es: die Gnostiker rühmen sich, dass sie die Schönheit hier verachten und sie tun recht so, wenn sie die Schönheit von Knaben und Frauen verachten, um nicht der Zuchtlosigkeit zu unterliegen. Doch muss man wissen, dass sie sich nicht rühmten, etwas Schimpfliches zu verachten, würden sie es nicht verachten nachdem sie vorher gesagt haben, es ist etwas Schönes. Damals, als sie κακῶς διατιθέντες in einer schlechten moralischen Verfassung waren. Plotin gibt also durchaus zu erkennen, dass sie jetzt nicht mehr libertinisch gesinnt sind. Sie waren es einmal, obzwar man fragen muss, ob sie sich damals schon Gnostiker nannten. Sie rühmen sich gerade

ihrer sittlichen Erhabenheit, weil sie früher einmal diesem Schimpflichen unterlagen; das ist sehr hübsch psychologisch ausgedrückt. Da sie aber jetzt nicht mehr libertinisch sind, so kann man, auch nicht im Sinne Plotins, der ganzen Sekte einen Vorwurf machen.

M. Puech: J'ajoute qu'au cours d'un développement où Prodicus est nommé à côté de Marcion et de bien d'autres, Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, c. XVI, 103, t. III, p. 72, 32 Staehlin) reproche aux gnostiques de prétendre atteindre la perfection « sans faire effort » (οὐ πονήσαντες). De même, Plotin (*Enn.* II, 9, 9) critique la présomption de ses adversaires, qui se vantent d'être supérieurs même au ciel « sans aucun effort » (οὐδὲν πονήσας).

Père Henry: On a parlé de « terre nouvelle ». Mais il y a aussi l'expression « terre étrangère », au chapitre 11. Est-ce illustré par d'autres textes ?

M. Puech: Καινός, dans le langage des gnostiques, est toujours plus ou moins synonyme de ξένος (ou d'ἀλλότριος). Ainsi, le « Dieu inconnu » de Marcion, qui est à la fois « étranger » (au monde) et « nouveau ». Nouveau, et, par là, quelque peu « étrange ». La καινὴ γῆ peut donc être fort bien identique à la γῆ ξένη. Elle doit se situer dans un monde transcendant qui n'a rien à faire avec le κόσμος.

Père Cilento: Possiamo richiamare, a proposito della καινὴ γῆ, l'espressione neotestamentaria « *Erunt caeli novi et terra nova* » ? Possiamo ancora collegare la μετάνοια al μετανοεῖτε evangelico ?

M. Puech: C'est possible. Il n'en reste pas moins que les gnostiques interprétaient ces expressions ou ces notions à leur manière, c'est-à-dire d'une manière très spéciale. *Nouvelle terre* est, dans l'écrit anonyme de Bruce, le nom — un des noms — d'un *monde* (κόσμος), d'un *éon* (αἰών), d'une *ville* (πόλις) appelée aussi *Incorruptibilité* (ἀφθαρσία) et *Jérusalem*. Μετάνοια est souvent pris par les gnostiques dans le sens, non de *repentance*, mais de *conversion*, d'ἐπιστροφή, de *retour à soi* par récupération de son propre νοῦς. Il est très difficile de préciser ce que signifient et ce

que représentent, dans l'écrit de Bruce, μετάνοια et παροίκησις. Μετάνοια, est-ce un lieu de repentir ou, plutôt, le lieu du retour ? Παροίκησις, est-ce l'exil, un lieu d'exil, ou, au contraire, la région où l'on revient après avoir été exilé sur cette terre ?

Père Henry: Vous feriez de παροίκησις et de μετάνοια deux synonymes signifiant le retour au lieu primitif, le νοῦς ?

M. Puech: Je ne saurais vous répondre décidément. Le passage est des plus obscur; les termes employés sont assez bizarres, ou pris ici en dehors de leur sens ordinaire. C'est là ce qui, à supposer qu'il ait eu ce texte sous les yeux, a dû choquer Plotin lui-même. Un langage aussi singulier, une pensée aussi confuse, lui ont paru, ainsi qu'à nous, inintelligibles ou peu compréhensibles.

M. Dörrie: Meine Herren, wir dürfen dankbar sagen, dass wir einen ausserordentlich bereichernden Nachmittag verbracht haben. Unser Dank gilt vor allem Herrn Puech; ebenso herzlich möchte ich aber allen Herren für ihre Beiträge zur Diskussion danken. Was uns geboten wurde war so reich und vielfältig, dass gar nicht daran zu denken ist, ein Résumé zu geben. In mehreren Punkten haben sich, oft zu unserem Erstaunen, wertvolle Bestätigungen ergeben: Nun darf es als gesichert gelten, dass Plotin mit deutlichem Bezug auf singuläre Formulierungen anspielt, welche so nur von jener Gruppe von Gnostikern in Rom vertreten wurden; nun ist gesichert, dass zunächst eine echte Auseinandersetzung Plotins mit der Gnosis stattfand, dass dann die Schrift II 9 (33) einen Bruch mit der Gnosis und ihren Vertretern bezeichnet; hernach hat Plotin nie wieder an Gnostisches angeknüpft. Diese wesentliche Beobachtung wird als wichtiger Baustein dienen, wenn es sich darum handelt, die philosophische Entwicklung Plotins zu rekonstruieren; Plotin ist sich, als er die Schrift II 9 (33) abfasste, bewusst geworden, dass seine, die philosophische Folgerichtigkeit ihn zu Ergebnissen gerade im theologischen Bereich führte, die mit den Folgerungen der Gnostiker unvereinbar waren. Hier liegt offenbar ein Wendepunkt — und wir sind Herrn Puech und Herrn Harder sehr dankbar, dass sie dies Ergebnis festgehalten haben.